

# تشیخ

ریشه‌ها  
و باورهای  
عرفانی

ALI BAKHSHI



دکتر محمد علی امیر معزی  
ترجمه دکتر نورالدین الله دینی



مؤلف این اثر از معدود صاحب نظران اروپایی درباره مطالعات تشیع دوازده امامی است. جنبه های مختلف امام شناسی شیعه اثنی عشری در این کتاب با مهارتی روش شناسانه عرضه می شود. صراحت و وضوح کلام، همراه با دقت و موشکافی در ارائه خوانشی امام شناسانه از احادیث شیعه، از ویژگی های این پژوهش علمی در تشیع باطنی است. محتوای کتاب کوشش مهم و کم سابقه ای برای درک علمی جوانب معنوی شیعی و زمینه ای وسیع و دقیق برای متون و باورهای تشیع باطنی فراهم می آورد. تسلط نویسنده به مطالعات اسلامی غربی و آشنایی عمیقش با گنجینه متون شیعی از

قرن دوم هجری تا عصر ملامت و مشایخ معاصر سلسله های عرفانی و نیز روش شناسی تاریخی-انتقادی در این اثر به خوبی مشهود است.



ای  
نشر نامک

ISBN 978-600-6721-40-8



9 786006 721408

این کتاب ترجمه‌ای است از

The Spirituality of Shi'i Islam

M.A. Amir-Moezzi

I. B. Tauris Publishers

in association with

The Institute of Ismaili Studies

London, 2011.

سرشناسه	: امیر معزی، محمدعلی Amir Moezzi, Mohammad Ali
عنوان و نام پدیدآور	: تشیع: ریشه‌ها و باورهای عرفانی / محمدعلی امیر معزی؛ ترجمه نورالدین الله‌دینی.
مشخصات نشر	: تهران: نامک، ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری	: ۶۰۶ ص؛ ۵/۲۱×۱۴/۵ س.م.
شابک	: 978-600-6721-40-8
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا.	
یادداشت	: عنوان اصلی: The spirituality of Shi'i Islam.
یادداشت	: کتابنامه به صورت زیر نویس.
موضوع	: شیعه‌شناسی
موضوع	: شیعه امامیه - تاریخ.
شناسه افزوده	: الله‌دینی، نورالدین، ۱۳۳۳ - ، مترجم.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۹۳ ۵ ت ۷۷ الف / ۲۳۹۹ BP
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۵۳
شماره کتابشناسی ملی	: ۳۶۴۳۲۰۳

# تشیّع

ریشه‌ها و باورهای عرفانی

---

---

دکتر محمدعلی امیرمعزی

---

ترجمه دکتر نورالدین الله دینی

---



۱۳۹۴





نامک در زبان پهلوی (فارسی میانه) به معنی کتاب و نامه است.

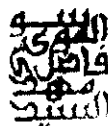
تلفن ۶۶۴۱۷۶۳۶

تشیع

ریشه‌ها و باورهای عرفانی

دکتر محمدعلی امیرمعزی

ترجمه دکتر نورالدین الله‌دینی



ویراستار محمدحسین ساکت

طرح جلد علی بخشی

حروفچینی و صفحه‌آرایی حروفچینی هُما (امید سیدکاظمی)

چاپ دوم ۱۳۹۵

شمارگان ۱۱۰۰

لیتوگرافی کارا

قیمت جلد نرم ۳۰۰۰۰ تومان، جلد سخت ۳۷۵۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۶۷۲۱-۴۰-۸ ISBN: 978-600-6721-40-8

تمامی حقوق این اثر محفوظ است

تکثیر یا تولید مجدد آن کلاً و جزئاً، به هر صورت (چاپ، فتوکپی، انتشار الکترونیکی)

بدون اجازه کتبی ناشر ممنوع است

مرکز پخش: ۶-۰۵-۶۶۴۷۷۴

تقدیم به

روان پاک پدر و مادرم  
که مرادس عشق و دوستی اہل بیت آموختند.

و

بمسرو فرزند انم بہ پاس ہمہ مرارت ما و حمایت ما.



### اختصارات نام مجلات و مراجع عمومی

EIR	<i>Encyclopaedia Iranica</i> , ed. E. Yarshater (London and New York, 1982–)
EJ	<i>Eranos Jahrbuch</i>
EPHE	Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne).
GAL	C. Brockelmann, <i>Geschichte der arabischen Literatur</i> (Weimar, 1898)
GASF	Sezgin, <i>Geschichte des arabischen Schrifttums</i> (Leiden, 1967–1986)
IC	<i>Islamic Culture</i>
IJMES	<i>International Journal of Middle East Studies</i>
IOS	<i>Israel Oriental Studies</i>
JA	<i>Journal Asiatique</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JESHO	<i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JRAS	<i>Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland</i>
JSAI	<i>Jerusalem Studies in Arabic and Islam</i>
JSS	<i>Journal of Semitic Studies</i>
MIDEO	<i>Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire</i>
MW	<i>Muslim World</i>
REI	<i>Revue des Etudes Islamiques</i>
RHR	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
REJ	<i>Revue des Etudes juives</i>
RSO	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
SI	<i>Studia Islamica</i>
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>
ZA	<i>Zeitschrift für Assyriologie</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen MorgenIndischen Gesellschaft</i>

## فهرست

۹	..... سخن مترجم	□
۱۱	..... پیشگفتار و سپاس	□
۲۳	..... فصل اول: مروری بر اصطلاح «دین علی» و سیری در سرچشمه‌های ایمان شیعی	
۷۳	..... فصل دوم: شهربانو، بانوی ایران‌زمین و مادر امامان: میان ایران پیش از اسلام و...	
۱۳۹	..... فصل سوم: پژوهشی درباره‌ی الوهیت امام	
۱۷۳	..... فصل چهارم: وجود پیشینی امام	
۲۰۹	..... فصل پنجم: امام در ملکوت: عروج و تعلیم راز	
۲۳۵	..... فصل ششم: دانایی توانایی است: تعبیرها و نهفته‌های معجزه در تشیع امامی قدیم	
۲۷۹	..... فصل هفتم: نکته‌هایی در باب ولایت امامی	
۳۲۹	..... فصل هشتم: فقط مرد خدا انسان است: خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی بر...	
۳۶۱	..... فصل نهم: مجاهد تأویل: شعری از ملاصدرا درباره‌ی علی(ع)	
۳۸۹	..... فصل دهم: ملاقات با ائمه در عرفان معاصر دوازده‌امامی	
۴۲۵	..... فصل یازدهم: یادداشت‌هایی درباره‌ی دعا در شیعه‌ی امامی	
۴۵۳	..... فصل دوازدهم: آخر زمان و بازگشت به مبدأ	
۴۷۹	..... فصل سیزدهم: گونه‌شناسی دیدار امام غایب(ع)	
۵۱۳	..... فصل چهاردهم: غیبتی سرشار از حضور: تأویل شیخیه از غیبت	
۵۳۷	..... کتاب‌شناسی	□
۵۹۱	..... فهرست اعلام	□





## سخن مترجم

بگذار ز گیتی اثری آنکه در آفاق تا چشم به هم برزنی از ما خبری نیست

(عصر المعالی، قابوس نامه)

از آنجا که مؤلف محترم سیمایی قابل توجه از کتاب خود ارائه نموده‌اند بنده در مورد محتوای کتاب سخنی نمی‌گویم. اما باید گفت که کتاب حاضر، اثر بزرگ استاد امیر معزی است، که پس از انتشار نخستین کتاب خود به نام *Le Guide divin dans le shi'isme originel* راهنمای الهی در تشیع نخستین جزو صاحب نظران برتر اروپایی در حوزه ایمان شیعی شناخته شده است. این اثر ارزشمند، هم از جهت محتوا و هم از نظر دامنه تحقیق، اگر نگوئیم تنها کتاب، قطعاً از ارزشمندترین کتاب‌هایی است که به طور کلی در زمینه باورها و رفتارهای عرفانی شیعه قدیم از بدو پیدایش، دوره شکل‌گیری در روزگار امامان (ع) و بعد از غیبت امام دوازدهم (عج) و در برخی موارد تا روزگار معاصر براساس متون روایی نخستین و همچنین پژوهش‌های معاصر می‌باشد. به همین دلیل است که ترجمه این کتاب یکی از لذت‌بخش‌ترین کارهای اینجانب در این دو سال گذشته بوده است. ترجمه کتابی سترگ از دانشمند هم‌وطنی که خود از معدود شیعه‌شناسان معاصر در جهان محسوب می‌شود آن هم توسط فردی چون حقیر، زهی سعادت است. آشنایی و ایجاد رابطه دوستانه با مؤلف محترم، سخاوتمندی ایشان در راهنمایی و کمک بی‌دریغ در رفع نکات مبهم برای مترجم و تشویق پیوسته از جمله مواردی بود که به کار با تمام سختی‌اش لذت خاصی بخشید.

تمام کاری با این بزرگی بدون حمایت و کمک تعداد زیادی از دوستان، خویشان، همکاران و استادان ممکن نیست. و نه ممکن است از همه آنها در اینجا نام ببرم. از این رو لازم می‌دانم نخست از آقای دکتر امیر معزی و مؤسسه مطالعات اسماعیلی، دکتر شفیق ساشادینا به خاطر حمایت بی‌دریغ‌شان در فرایند کار تشکر و سپاس‌گزاری کنم. از شهرام خداوردیان و همکاران



و مسئولین محترم کتابخانه دایرة‌العارف بزرگ اسلامی که با گشاده‌رویی و سخاوتمندی در دسترسی، یافتن و اجازة استفاده از منابع در مجموعه بی‌نظیر کتاب‌خانه کمک شایان نمودند؛ معز و فاطمه الله‌دینی به ترتیب برای کمک‌شان در آماده‌سازی کتاب‌شناسی فارسی عربی و اصلاح متن چندین فصل از نسخه‌های اولیه؛ آقای محمدحسین ساکت و ایراستار محترم و دوست بزرگوار اینجانب که با صبوری و حسن نیت مشوق بنده بودند؛ دوستان عزیزم، آقایان علی محمد غلامی که با حوصله و دقت متن نهایی را مطالعه و پیشنهادات ارزنده‌ای ارائه کردند؛ نهایتاً مرتضی هاشمی‌پور و مدیر محترم نشر نامک که زحمت نشر این کتاب را پذیرفتند. بنده خود را مدیون این عزیزان می‌دانم و از همه آنها سپاسگزارم. اگرچه اساتید و بزرگوارانی بنده را راهنمایی و کمک نموده‌اند و امیدوارم این تلاش مورد قبول دوستداران اهل بیت و عالمان و فرهیختگان واقع شود، مسئولیت تمام کاستی‌ها و نقایص به عهده حقیر می‌باشد و امید است استادان بزرگوار با راهنمایی خود بر بنده منت گذاشته تا خطاها و نقایص را برطرف سازم. سرانجام همدلی‌ها، صبوری و تشویق همسر مهربان و فرزندان دلبندم را که با دلداری، تحمل دوری و تنهایی در زندگی و به‌خصوص در انجام این کار یاور من بوده‌اند سپاسگزارم.

نورالدین الله‌دینی حصاروئی

تهران، پائیز ۱۳۹۳

## پیشگفتار و سپاس

تنها از دهه ۱۹۷۰ میلادی (۱۳۵۰ش) و اگر نه تازه‌تر از دهه ۱۹۸۰ است، که مطالعات انتقادی در حوزه اسلام شیعی افزایش یافته و شمار شایان توجهی از پژوهشگران آن را زمینه اصلی پژوهش خود ساخته‌اند.<sup>۱</sup> آمارهای بی‌شماری که در رسانه‌ها به چاپ رسیده، بیانگر این است که در غرب، علاقه‌مندی عمومی به تشیع به بیش از چند سال بر نمی‌گردد. ظاهراً وقایع چشمگیری مانند، جنگ داخلی در لبنان، انقلاب اسلامی در ایران و اخیراً جنگ در عراق (و فجایع روزانه مربوط) باعث شد که به منظور توجه به خصوصیات مذهب این جامعه اقلیت اسلام که با این وجود شامل بیش از دویست میلیون معتقد است، توجه پیگیر و مستمری بشود.<sup>۲</sup> باورها و رفتارهای شیعه، تا به امروز نسبتاً ناشناخته مانده است و درک ضعیفی از آنها وجود دارد. توده‌های مردم اغلب تنها شاهد تظاهرات خشک‌اندیش چشمگیر همراه با تعصبات شدید هستند: زنان با پوشش سفت و سخت، افراد حکومتگر انحصارطلب، گروه‌های تلقینی، اجرای حدود در ملاء عام و مراسم عزاداری خونین. این اشکال مرکب، ابزاری برای سیاسی-اجتماعی ساختن باور دینی، به خصوص در مؤلفه مردمی آن، بر این حقیقت سرپوش می‌گذارند که تشیع با چندین شاخه‌اش، دارای یکی از غنی‌ترین سنن عقلانی و معنوی در اسلام است، که تاریخ آن متشکل از زندگی و آثار هزاران متکلم، مفسر، فیلسوف، هنرمند، عالم، فقیه، عارف و ادیب است؛ و اینکه، مجموعه متون شیعی، یکی از غنی‌ترین مجموعه‌ها در جهان، عملاً متشکل از هزاران اثر است.<sup>۳</sup> چرا چنین غفلتی وجود دارد؟ همان‌گونه که ذکر شد، مطالعات دانشگاهی علمی که مشخصاً به تشیع اختصاص داده شده‌اند بیشتر متعلق به سال‌های اخیر است؛ علاوه بر این، تعداد متخصصان غربی این حوزه به بیش از سی پژوهشگر نمی‌رسد و به این گروه باید اندک عالمان شیعی را که با استفاده از روش تاریخی-انتقادی آثار خود را به زبان‌های اسلامی به چاپ می‌رسانند، افزود. این افراد در مقایسه با پژوهشگران متخصص

اسلام سنی، که بیش از یک و نیم قرن است به پژوهش در حوزه‌های گسترده مربوط به مطالعات عربی و اسلامی می‌پردازند، تعداد بسیار محدودی است.<sup>۴</sup> افزون بر این، بیشتر شیعیان دانشی سطحی یا درکی ناچیز از مذهب خود دارند. تعداد زیادی، همچنان که در مورد همه مذاهب است، متون اساسی مذهب خود را مطالعه نمی‌کنند و به دانشی که از مقامات مذهبی دریافت می‌کنند، تکیه دارند. مقامات مذهبی هم، چه متکلمان، رهبران مذهبی، نظریه‌پردازان سیاسی یا رهبران طریقت‌های عرفانی، باز هم همچنان که مورد کلی است دیدگاهی مربوط به مسائل مذهب ارائه می‌کنند که جانبدارانه و اغلب یک‌طرفه است. فراز و فرودهای تاریخی و در نتیجه رقابت‌های عقیدتی را هم باید در نظر داشت؛ پی‌آمدهای درون خود تشیع، از قرون وسطی، نه فقط شامل طرد متفکرانی می‌شد که «منحرف» خوانده می‌شدند بلکه میزبانی متونی را دربر می‌گرفت که آن‌ها را مشکل‌ساز می‌دانستند.<sup>۵</sup>

نهایتاً اینکه تشیع خود را در منابع بنیادی به عنوان عقیده‌ای باطنی و تعلیمی تعریف می‌کند و خویش را به آسانی آشکار نمی‌کند. آنها بر این باورند که مؤمنان به سه گروه تقسیم شده‌اند: عام، خاص و خاص‌الخاص یا خاص‌الخاصه. باید پذیرفت که این طبقه‌بندی معمولاً به مسلمانان به طور عموم نیز اطلاق می‌شود آنجا که، اکثریت مسلمانان سنی را عام، شیعیان را خاص و شیعیان راز آشنا را خاص‌الخاص می‌نامند. به هر حال این طبقه‌بندی به درون تشیع هم اطلاق می‌شود و در این مورد، مؤمنان معمولی شیعه عام‌اند؛ عالمان ظاهری که در تعلیمات ظاهری شیعه تبحر دارند خواص‌اند؛ و عالمان باطنی، که به اسرار علوم خفیه آشنا شده‌اند، خاص‌الخاص‌اند. ماهیت عقیدتی و تعلیمی این سرّ وقتی بیشتر ربط پیدا می‌کند که اقرار کنیم این نگرش سه‌گانه به بشریت، بر حقیقت دیگری پرده می‌افکند که مطابق آن انسان‌ها سه دسته‌اند: استادِ تعلیم، شاگرد راز آشنا و دشمن جاهل.<sup>۶</sup>

در حدیثی که سلسله سند آن به چند تن از امامان شیعه بازمی‌گردد، آمده است: «امر [تعلیمات] ما پوشیده است و آن شامل ظاهری است و باطنی و باطن باطن». در چنین شرایطی است که انتظار می‌رود بخشی از آموزه‌های مذهبی، بی‌تردید آنها که اساسی‌ترین به حساب می‌آیند، به وسیله قواعد همه عقاید باطنی محافظت شوند. بنابراین، استفاده از برخی از شگردها در تشیع که نشانگر شکل‌های مختلف حوزه سرّی: حفظ اسرار و رازداری یا تقیه و کتمان که به تقیه راهبردی مؤمن در مورد وابستگی و گرایش مذهبی اش به هنگام روبه‌رو شدن با خطر اشاره دارد، به وی مربوط می‌شود. این رفتار معنای پنهان دیگری هم دارد، یعنی حفظ آن دسته از آموزه‌های اعتقادی که سرّی محسوب می‌شوند از «کسانی که لایق آن نیستند». فرایند فرهنگی نیز وجود دارد اینکه با عمل برخی از نویسندگان به نام «تبدیل العلم» — یا پراکنده‌سازی دانش که متشکل است از ریز کردن (به قسمت‌های ریز تقسیم کردن) آموزه‌های سرّی و پخش نمودن

آن در سراسر قسمت‌های مجموعه آموزه‌های گوناگون – به این نتیجه می‌رسیم که تنها عالم ثابت قدم آشنا با موضوع، قادر به کشف این عناصر نامتجانس و بازسازی یک کل منسجم خواهد بود.<sup>۷</sup> با همه این دلایل گوناگون، پاره‌ای از آموزه‌های تشیع برخی ذاتی و برخی عرضی پوشیده و تا اندازه‌ای ناشناخته باقی مانده است.

پژوهش‌هایی که کتاب حاضر را تشکیل می‌دهند، به بررسی برخی از جنبه‌های عرفانی و تاریخ تشیع، که کمتر بررسی شده‌اند، می‌پردازند و بین سال‌های ۱۹۹۲–۲۰۰۵ در مجلات تخصصی و نشریات علمی مختلف به چاپ رسیده‌اند. این پژوهش‌ها با هم یک رشته از «جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی» را تشکیل می‌دهند (نک. کتاب‌شناسی) و چهار مقاله دیگر در اینجا ضمیمه آنهاست. این مقالات، خود به‌روز شده و در نظمی سامان‌یافته قرار گرفته‌اند و در پی آن‌اند تا انسجامی را به وجود آورند که پیشتر بازسازی آن در مورد عقاید و رفتارهای مذهبی شیعه، دشوار بود.<sup>۸</sup> دو بخش اول این کتاب دربارهٔ پیدایش و رشد اولیه تشیع است.

فصل اول اصطلاح «دین علی» که، باورهای عرب باستانی با مفاهیم یهودی، مسیحی و قرآنی آیین خویشاوندی و خانواده مقدس را ترکیب می‌کند، نشانگر هسته اولیه آن چیزی است که بعدها قرار بود به تدریج و به طور قابل ملاحظه‌ای توسعه یابد و مذهب تشیع را تشکیل دهد.<sup>۹</sup> فصل دوم تاریخ شاهزاده ساسانی، شهربانو – یکی از آن اسطوره‌هایی که گاهی همراه با اهمیت تاریخی است و بیش از اهمیت وقایع حقیقی – که در میان چیزهای دیگر، ابزار اولیه‌ای بود برای وحدت شیعیان و ایرانیانی که به این مذهب گرویده بودند، پس به احتمال فراوان این خود انگیزه‌ای بود در پذیرش برخی عنصرهای اعتقادی ادیان باستانی ایرانی در شیعه، به‌ویژه آیین مزدایی و دین مانی.<sup>۱۰</sup>

فصل سوم تا هشتم به جنبه دوگانه شخص امام اختصاص یافته است،<sup>۱۱</sup> یعنی عناصر قدسی (لاهوئی) و بشری (ناسوتی) و واسطه‌های بین این دو عنصر؛ نظرات کلامی که به ماهیت و مرتبه وجودی امام به عنوان «ولی الله» مربوط‌اند؛ نقش مرکزی تعلیم و رازداری و مؤمنان و دوگانگی وجودی و انسان‌شناسانه در شیعه.

در فصل سوم، الوهیت امام وجودی/ کیهانی از طریق منشور سخنان تناقض‌گونه منسوب به امامان تاریخی<sup>۱۲</sup> مورد تحلیل قرار گرفته است در حالی که دو فصل بعدی مربوط است به حلول تدریجی امام کیهانی در انسان و اهمیت کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی او در ترازوی قدسی. پس، ظهور نقش امام به عنوان عرضه‌کننده معرفت الاهی (امام تاریخی) در این جهان و این زمان و نهایتاً، خود محتوای این معرفت (امام کیهانی).<sup>۱۳</sup> با بررسی شخص «راهنما» به عنوان بصیر معجزه‌گر،<sup>۱۴</sup> مرجعیت عالی دنیوی و روحانی و وجود متجلی،<sup>۱۵</sup> فصل‌های شش و هفت



پی‌آمدهای کلامی، عرفانی و سیاسی این امام‌شناسی را بر می‌رسند. سرانجام، فصل هشت انسان‌شناسی عرفانی را به عنوان مبنای نظریه شیعی اصداً به بررسی می‌گیرد.<sup>۱۶</sup> جنبه‌های گوناگون هر منوتیک (تأویل) و روش اشاعه آنها از راه اعمال عرفانی شیعه محتوای فصل‌های ۹ تا یازده را تشکیل می‌دهد؛ امام به عنوان معلم، انتقال‌دهنده و در عین حال به عنوان هدف روش تأویل به کاررفته در مورد متون مقدس؛<sup>۱۷</sup> درونی‌سازی امام (در دل نشانیدن) به عنوان کمکی برای اعمال مراقبه و مشاهده؛<sup>۱۸</sup> و سرانجام، جایگاه این شخصیت به عنوان نقطه واقعی تمرکز برای به جا آوردن عبودیت یا دعا.<sup>۱۹</sup>

معادشناسی، شخص مُنجی آخرت، «امام زمان غایب (عج)» امام دوران ما، پی‌آمدهای غیبت او و سایر رفتارهای تأویلی مربوط به این موضوعات در سه فصل آخر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. رابطه طبیعی بین سه حوزه کیهان‌زادی، کیهان‌شناسی و معادشناسی، هم به معنای جنبه فردی و هم جمعی که منجر می‌شود به پیدایش این سه اصل که از ویژگی عقیده دوگانه با ماهیت تعلیمی است موضوع فصل دوازده را تشکیل می‌دهد.<sup>۲۰</sup> فصل بعد به گزارش‌های ملاقات امام غایب اختصاص یافته، روایاتی که برای بیش از هزار سال ایمان و امید مؤمنان را پایدار نگه داشته است.<sup>۲۱</sup> در آخر، فصل چهارده به بررسی تأویل‌های معادشناسی مکتب کلامی-عرفانی شیخیه کرمان، به خصوص عقیده مرکزی آنها «رکن رابع» اختصاص یافته است، آنجا که مؤمنان هم در ترازوی معنوی، نفوذی به اهمیت نفوذ امامان و پیامبران دارند.<sup>۲۲</sup>

بنابراین، عرفان تشیع نشان می‌دهد که نسبتاً امری است پیچیده. در تنوع مظاهر شیعه، باورها و رفتارها، در تعیین نقش علم و رازداری، در دوگانگی وجودی و انبسان‌شناسانه و به خصوص در دوسوگرایی شخص امام که آغاز و انجام تشیع است، یکنواختی و انسجام مشاهده می‌شود. افق نجات‌بخش‌شناسی واقعی، حضور راهنمای الهی، جهان عبودیت را لبریز می‌کند. همان‌گونه که مسیحیت دین مسیح است، تشیع را وراثت همه چیز می‌توان مذهب امام دانست. «توده مؤمنان»، اهل ظاهر تشنگی خود را برای ذات الهی در این جهان با ایمان به آخرت و از طریق راهنمای الهی فرو می‌نشانند. «خاصان» که در جستجوی باطن‌اند، رستگاری خود را در معرفت و آموزه‌های امام، در تفکر بر آموزه‌هایی که متأثر از ماهیت و اقتدار امام است، در تأویل تفسیر امام از متون مقدس می‌یابند. سرانجام، خاص‌الخاص، یا جویندگان باطن باطن، با توجه به این نمونه مطلق، در جستجوی پیروی از طریقتی سرّی است که منجر به ربّانی شدن انسان می‌گردد، حکیمان این «سرّ اسرار» آموزه شیعی را با واژه برازنده «تأله» بیان کرده‌اند.<sup>۲۳</sup>



در اینجا با خوشنودی فراوان از همه افراد و سازمان‌هایی که نشر این کتاب را ممکن ساختند قدردانی و تشکر می‌کنم. پیش از همه فیلیپ هوفمان، رئیس بخش مطالعات مذهبی

مدرسه مطالعات عالی دانشگاه سوربن و رئیس مرکز مطالعات ادیان اهل کتاب (که اخیراً به نام آزمایشگاه مطالعات ادیان توحیدی تغییر نام داده) و همچنین اعضای این گروه پژوهشی (مرکز ملی برای تحقیقات علمی مدرسه مطالعات عالی) به خاطر حمایت و کمک سخاوتمندانه‌شان. همچنین از مسئولان کارهای گروهی و راهبران، سردبیران و نویسندگان - گذشته و حال - مجلاتی که مجموع مقالات این کتاب اولین بار در آنها به چاپ رسید: رینر برنر (Rainer Brunner)، ورنر انده (Werner Ende)، دنس ایگل (Denis Eagle)، اریک شوئن (Eric Chaumont)، تد لاسون (Todd Lawson)، جنیوگوبیلو (Geneviève Gobillot)، کریستین ژامبه (Christian Jambet)، پیر لوری (Pierre Lory)، همین طور فلوریان سی. رایتر (Florian C. Reiter)، مجله انجمن خاورشناسی آلمان (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)، یوحنان فریدمان، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام (Jerusalem Studies in Arabic and Islam)، مارسل بازن (Marcel Bazin) و فیلیپ ژینیو (Philippe Gignoux)، ایرانیکا، پل واکر، مجله انجمن شرقی آمریکا (Journal of the American Oriental Society)، محمد ارغون، عربیکا، دانیال ژیماره، دنس ماترینژ و کریستینا شرر-شاب، مجله آسیایی، سیلوی دُنوا، مجله جهان اسلام و مدیترانه (Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée)، جرالد هاوتینگ، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (Bulletin of the School of Oriental and African Studies) و مؤسسات انتشاراتی وردیه (لاگراس و پاریس)، پیترز (لوواین)، اشگیت (الدرشات)، بریل (لیدن)، انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک (نیویورک) و برپولس (تورن‌هاوت) سپاسگزاری می‌کنم. از ریشار گوله (Richard Goulet)، ماری-اودیل گوله-کازه (Marie-Odile Goulet-Cazé) و بار دیگر از فیلیپ هوفمان و انتشارات به خاطر توافق‌شان برای موافقت به چاپ نسخه اصلی فرانسوی این کتاب جزو (Textes et Traditions) که دوره‌های معرفی است در این انتشاراتی معتبر تشکر می‌کنم. از فرهاد دفتری و مسئولان مؤسسه مطالعات اسماعیلی (لندن) برای لطف‌شان در چاپ نسخه انگلیسی این کتاب و تشکر ویژه از ایزابل میلر (Isabel Miller) برای ویراستاری متن انگلیسی. از کسانی که این کتاب را ترجمه نمودند نیز سپاسگزارم: دیوید استریت (David Streight) (مترجم فصل چهارم)، دیوید بکرک (David Bachrach) (مترجم فصل هشتم)، امی جی کوب (Amy Jacobs) (مترجم فصل چهاردهم) و به خصوص حافظ کرملی که با صبوری و پشتکار بقیه کتاب را ترجمه نمود. از همسرم، فتا، که در تهیه نسخه ماشین‌نوشت به من کمک نمود صمیمانه سپاسگزارم. در پایان از اتان کُلبرگ (Etan Kohlberg)، دوست قدیمی و منبع الهام‌بخش اینجانب که چاپ این مجموعه را پیشنهاد نمود تشکر می‌کنم.

### بعدالتحریر

در نهایت از آقای نورالدین الله‌دینی و آقای مرتضی هاشمی‌پور و مسئولین نشر نامک که زحمت ترجمه فارسی و چاپ این اثر را متقبل شده‌اند ممنون و سپاسگزارم.

محمدعلی امیرمعزی

پاریس، ۱۷ دسامبر ۲۰۱۴

## یادداشت پیشگفتار

۱. در اینجا منظور از اسلام شیعی، شاخه بزرگ تشیع یعنی شیعه امامی یا دوازده امامی است.  
۲. نک. محمدعلی امیرمعزی و سی. ژامبه، تشیع چیست؟ (پاریس، ۲۰۰۴)، صص ۱۱-۲۲ و ۷۶-۷۵.

See M. A. Amir-Moezzi and C. Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme?* (Paris, 2004), pp. 11-22 and 75-76.

۳. دائرةالمعارف کتاب‌شناسی بزرگ شیعی، الذریعة الی تصانیف الشیعة (تهران و نجف، ۱۳۵۳-۱۳۹۸/۱۳۳۴-۱۹۷۸) نوشته آقابزرگ تهرانی، شامل ۲۵ جلد بزرگ است که هنوز جامع نیست.

۴. نک. امیرمعزی و اشمیدتکه، «منابع شیعه امامی در اروپا»، مجله آسیایی، ۲۸۵/۱ (۱۹۹۷)، صص ۷۴-۷۸.

See M. A. Amir-Moezzi and S. Schmidtke, 'Twelver-Shi'ite Resources in Europe', JA, 285/1 (1997), pp. 74-78.

۵. این مربوط است به برخورد مجتهدان عقل‌گرا از دوران قرون وسطی با شیعیان متهم به «غلو» و با تعداد زیادی از عارفان و فلاسفه (نک. امیرمعزی، راهنمای الهی در تشیع اصلی نخستین [پاریس و لاگراس، ۱۹۹۲]، صص ۱۵-۵۸، ترجمه شده به انگلیسی با نام راهنمای الهی در تشیع نخستین: منابع باطنی‌گری در اسلام [نیویورک، ۱۹۹۴]). برای موارد ممیزی در دوره اولیه نک. امیرمعزی و اشمیدتکه، «منابع شیعی»، ضمیمه، صص ۱۲۰-۱۲۱. در مورد ممیزی و سانسورگری چاپ منابع باستانی قبل از انقلاب اسلامی، نک. مورد تفسیر علی بن ابراهیم قمی، نسخه ممیزی‌شده ویرایشی توسط سید طیب موسوی جزائری در نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷/۱۹۶۶-۱۹۶۷ (م.م. بارآشر، کتاب مقدس و تفسیر در شیعه امامی نخستین [لایه، ۱۹۹۹]، صص ۳۹-۴۵). پس از پیروزی، برخی از متون که آشکارا مقامات



عقل‌گرای افراطی را آشفته می‌ساخت مورد تمیزی قرار گرفتند: برای نمونه، در سال‌های ۱۹۸۰، احادیث بی‌شماری که جلدهای ۷-۹ چاپ قدیمی ۳۵ جلدی بحار الانوار مجلسی را تشکیل می‌داد و درباره‌ی خصوصیت شیعیان نسبت به سه خلیفه‌ی اول بودند از چاپ جدید آن در تهران و قم حذف شدند (بی‌تردید برای پیشگیری از آزرده‌گی خاطر اهل تسنن که جمهوری اسلامی در پی بسیج آنها برای گسترش انقلاب اسلامی بود)؛ نسخه‌ی بازنگری شده‌ی تحفة الملوک جعفر کشفی (تهران، بی‌تا [حدود ۱۹۸۲])، بدون ذکر نام مصحح (آنجا که نیمی از متن به خصوص در مورد جنبه‌ی لاهوتی امامان به‌طور کلی و علی (ع) به‌طور اخص حذف گردیده است) مقایسه شود با چاپ‌های سنگی قدیمی که در اواخر قرن نوزدهم در ایران به چاپ رسید؛ تقریب المعارف فی الکلام نوشته‌ی حلبی، چاپ رضا استادی، (قم، ۱۳۶۳ش ۱۹۸۴/۱۴۰۴) که در آن فصل راجع به سه خلیفه اول حذف گردید (این قسمت در چاپ فارس حسون، قم، ۱۴۱۷/۱۹۹۶-۱۹۹۷ اضافه گردید؛ کاهش محدودیت بدون شک به خاطر برخی از انعطاف‌پذیری‌ها در حوزه‌ی سیاسی)؛ بخشی از «کتاب البیع» درباره‌ی ولایت فقیه در مکاسب الْمُحَرَمَةِ آیت‌الله محمدعلی اراکی (قم، ۱۴۱۵/۱۹۹۴-۱۹۹۵) که با همین نظریه‌ی امام خمینی متفاوت بود (مقایسه شود با چاپ تقریب المعارف، ۱۳۱۳/۱۸۹۵-۱۸۹۶، صص ۹۴ به بعد).

۶. رجوع شود به فصل ۸ این کتاب.

۷. درباره‌ی تقیه اینک رجوع شود به کُلبرگ، «تقیه در علم کلام و مذهب شیعه»، در ا.ج. جی. کیپ انبرگ و جی. جی. اشترومسا (ویراستاران)، رازداری و کتمان: پژوهش‌هایی در تاریخ ادیان مدیترانه و خاور نزدیک (لایدن، ۱۹۹۵)، صص ۳۴۵-۳۸۰.

E. Kohlberg, 'Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion', in H. G. Kippenberg and G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden, 1995), pp. 345-380.

در مورد «تبذیر العلم» نک. امیرمعزی، راهنمای الهی، نمایه.

Amir-Moezzi, *Guide Divine (Divine Guide)*, index.

۸. برای ملاحظات ویراستاری، آوانویسی اختصارات عربی و فارسی و منابع کتاب‌شناسی ضابطه‌مند شده است. صفحه‌بندی اصلی ارائه نشده است.

۹. «ملاحظات درباره‌ی "دین علی" - ریشه‌های مذهب شیعه»، مجله‌ی انجمن خاورشناسی آلمان، ۱/۱۵۰ (۲۰۰۰)، صص ۲۹-۶۸. (باز چاپ همراه با ترجمه‌ی ترکی در ا. ی. (ویراستار)، از تاریخ تا کلام: علی در اعتقاد اسلامی [آنکارا، ۲۰۰۵]، صص ۲۷-۵۸.

'Considérations sur l'expression dīn 'Alī. Aux origines de la foi shī'ite', ZDMG, 150/1 (2000), pp. 29-68 (also published with a translation in Turkish in A. Y. Ocak [ed.], *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs [Ankara, 2005]*, pp. 27-58).

۱۰. «شهربانو، بانوی ایران زمین و مادر امامان. میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۲۷ (جلد اهدایی به شانول شاکد) (۲۰۰۲)، صص ۴۹۷-۵۴۹.
- ‘Shahrbanū, Dame du Pays d’Iran et Mère des Imams: entre l’Iran préislamique et le shiisme imamite’, JSAI, 27 (volume dedicated to Shaul Shaked) (2002), pp. 497-549.
۱۱. [در متن انگلیسی] امام وقتی که با حرف بزرگ «I» نوشته شود اشاره به امام وجودی، کیهانی، بنیادین و وقتی که با حرف کوچک «i» نوشته شود اشاره به امام تاریخی و مظهر امام کیهانی یا سطح محسوس دارد. اصطلاح «امامی» و «دوازده امامی» مترادف هم به کار می‌روند. ۱۲. «جنبه‌های امام‌شناسی شیعه I. بحث‌هایی در مورد الوهیت امام»، دانشنامه ایرانیکا، ۲۵/۲ (۱۹۹۶)، صص ۱۹۳-۲۱۶.
- ‘Aspects de l’imamologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l’Imam’, Studia Iranica, 25/2 (1996), pp. 193-216.
۱۳. فصل ۴ «وجود پیشینی امام» از بخش‌های فصل II.۱ و II.۲ از کتاب راهنمای الهی، صص ۷۳-۱۱۲ (انگ. ۲۹-۵۹) برگرفته شده است. فصل ۵ در اصل به عنوان «امام در افلاک. معراج و راز آشنایی (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده امامی III) در امیر معزی (ویراستار) سفر راز آشنایی در اسلام. صعود آسمانی و معنوی، کتابخانه مدرسه مطالعات عالی، ج ۵۳ (لوواین و پاریس، ۱۹۹۷)، صص ۹۹-۱۱۶ به چاپ رسید.
- ‘L’Imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l’imamologie duodécimaine III)’, in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Le Voyage initiatique en terre d’islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes, vol. 53 (Louvain and Paris, 1997), pp. 99-116.
۱۴. اصل آن به فرانسوی، «دانایی توانایی است. تعبیرها و نهفته‌های معجزه در تشیع امامی (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده امامی V)»، در د. آیگل (ویراستار)، معجزات قدسین در ولی نامه‌نگاری مسیحی و اسلامی قرون وسطی، کتابخانه مدرسه مطالعات عالی، ج ۱۰۶ (تورن‌هاوت، ۲۰۰۰)، صص ۲۴۱-۲۷۵.
- ‘Savoir c’est pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans l’imamisme ancien (Aspects de l’imamologie duodécimaine V)’, in D. Aigle (ed.), *Les Miracles des saints dans l’hagiographie chrétienne et islamique médiévale*. Bibliothèque de l’Ecole des Hautes Etudes, vol. 106 (Turnhout, 2000), pp. 241-275.
۱۵. «نکته‌هایی در باب ولایت امامی (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده امامی X)»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۱۲۲/۴ (۲۰۰۲)، صص ۷۲۲-۷۴۱ (همی طور در ژ. گوبیلو [ویراستار]،

عرفان اسلامی راه‌هایی به جامعه پژوهشگر [پاریس، ۲۰۰۲]، صص ۲۱-۵۸ و در ژ. فیلورامو [ویراستار]، *فرهمندی نبوی. عامل بدعت در مذاهب [برشا، ۲۰۰۳]*، صص ۲۰۷-۲۴۱).  
 'Notes à propos de la walāya imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)', JAOS, 122/4 (2002), pp. 722-741 (also published in G. Gobillot [ed.], *Mystique musulmane. Parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladrière* [Paris, 2002], pp. 21-58 and in G. Filoramo [ed.], *Carisma Profetico. Fattore di innovazione religiosa* [Brescia, 2003], pp. 207-241).

۱۶. «فقط مرد خدا انسان است. خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی بنا بر تفسیر شیعه قدیم (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی IV)»، عربیکا، ۴۵ (۱۹۹۸)، صص ۱۹۳-۲۱۴ (ترجمه انگ. دراتان گلبرگ (ویراستار)، تشیع [الدرشات، ۲۰۰۳]، مقاله II، صص ۱۷-۳۹).  
 'Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV)', *Arabica*, 45 (1998), pp. 193-214 (English trans. in E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism* [Aldershot, 2003], article II, pp. 17-39).

۱۷. «مجاهد تأویل: شعری از ملاصدرا درباره علی(ع) (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی IX)»، مجله آسیا، ۲-۲۹۲/۱ (۲۰۰۴)، صص ۳۳۱-۳۵۹ (همین‌طور در تد. لاسون [ویراستار]، عقل و الهام در اسلام: مقالاتی به افتخار هرمن لندولت [لندن، ۲۰۰۵]، صص ۴۳۲-۴۵۴).

Le combattant du ta'wīl": un poème de Mollā Sadrā sur 'Alī (Aspects de l'imamologie duodécimaine IX)', JA, 292/1-2 (2004), pp. 331-359 (also published in T. Lawson [ed.], *Reason and Inspiration in Islam: Essays in Honour of Hermann Landolt* [London, 2005], pp. 432-454).

۱۸. «ملاقات با نامه در عرفان معاصر دوازده‌امامی (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی VIII)»، در ای. شومون و دیگران (ویراستاران)، درباره احترام: جشن‌نامه اسلام‌شناسی تقدیمی به دانیل ژیماره (لوواین و پاریس، ۲۰۰۳)، صص ۹۷-۱۲۴.

'Visions d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII)', in E. Chaumont et al. (eds), *Autour du regard: Mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret* (Louvain and Paris, 2003), pp. 97-124.

۱۹. «یادداشت‌هایی درباره دعا در شیعه امامی»، در امیرمعزی، سی. ژامبه و پی. لوری (ویراستاران)، هانری کرین: فلسفه و ادیان کتاب حکمت، کتابخانه مدرسه مطالعات عالی، ج. ۱۲۶ (تورن‌هاوت، ۲۰۰۵)، صص ۶۵-۸۰.

'Notes sur la prière dans le shī'isme imamite', in M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet and P. Lory (eds), *Henry Corbin: philosophies et sagesses des religions du Livre*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, vol. 126 (Turnhout, 2005), pp. 65–80.

۲۰. «آخر زمان و بازگشت به مبدأ (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی VI)»، RMMM شماره ویژه، «هزاره‌باوری و مهدویت در اسلام» ویرایش، ام. گراسیا آرنال، ۹۱–۹۴ (۲۰۰۰)، صص ۵۳–۷۲.

'Fin du Temps et Retour à l'Origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI)', RMMM, special issue, 'Millénarisme et messianisme en Islam', ed. M. Garcia Arenal, 91–94 (2000), pp. 53–72.

۲۱. «گونه‌شناسی دیدار امام غایب (ع) (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی II)»، مجله آسیایی، ۲۸۴/۱ (۱۹۹۶)، صص ۱۰۹–۱۳۵.

'Contribution à la typologie des rencontres avec l'imam caché (Aspects de l'imamologie duodécimaine II)', JA, 284/1 (1996), pp. 109–135.

۲۲. «غیبتی سرشار از حضور: تأویل شیخیه از غیبت (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی VII)» نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۱/۶۴ (۲۰۰۱)، صص ۱–۱۸ (ترجمه انگ. در برونرو. و. انده [ویراستاران]، شیعیان دوازده‌امامی در دوران معاصر: تاریخ مذهبی، فرهنگی و سیاسی [لایدن، ۲۰۰۱]، صص ۳۸–۵۷).

'Une absence remplie de présences: herméneutiques de l'Occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII)', BSOAS, 64/1 (2001), pp. 1–18 (English trans. in R. Brunner and W. Ende [eds], *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History* [Leiden, 2001], pp. 38–57).

۲۳. اسم فاعل صیغه پنجم ریشه «ل-ه» که الاله = الله از آن مشتق می‌شود. این تعریف را، که در حد درستی و دقت دستوری آن قاطع است، ناصر خسرو و متفکر اسماعیلی ارائه داده است: متاله (صفت فاعلی باب تفعّل) به معنی «خداشونده» است، ناصر خسرو، کتاب جامع الحکمتین، تصحیح هانری کربن و م. معین (تهران و پاریس، ۱۹۵۳)، ص ۹۹؛ ترجمه انگلیسی، از اریک اورمزی، مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ۲۰۱۲.





## فصل اول

### مروری بر اصطلاح «دین علی» و سیری در سرچشمه‌های ایمان شیعی

در سرزمین‌های شیعه‌نشین به‌طور کلی و در ایران به‌طور اخص نام‌های بسیاری به علی ختم می‌شوند. بعضی از این نام‌ها خیلی رایج‌اند، مانند حسین علی، محمد علی و جعفر علی. برخی دیگر دارای حال و هوای ادبی و حتا شاعرانه‌اند، مانند سیف علی، نور علی، محبت علی، مهر علی و ایمان علی. و پاره‌ای دیگر غیر منتظره‌اند و کمیاب، مانند شیر علی، گرگ علی، چراغ علی، و دین علی.

این نام اخیر، «دین علی»، از دیرباز کنجکاوی نگارنده را برانگیخته بود. مگر «دین علی» با اسلام و یا دین حضرت محمد (ص) تفاوت دارد؟ با توجه به اینکه «اسلام» و «دین محمد» هر دو به عنوان اسم به کار می‌روند، اصطلاح «دین علی» را چگونه باید توضیح داد؟ تعجب بیشتر نگارنده را هنگامی می‌توانید تصور کنید، که چند سال پیش با اصطلاح «دین علی» در متون تاریخی اولیه برخورد کرد. این اصطلاح نمایانگر چیست؟ چگونه باید آن را تعبیر کرد؟ اگرچه این زمینه یقیناً متفاوت است - این فصل کوششی است برای یافتن پاسخ به این پرسش قدیمی. این فصل دارای پنج بخش است: (۱) اصطلاح دین علی در متون تاریخی؛ (۲) بی‌مانندی حضرت علی (ع)؛ (۳) مضامین مربوط به حضرت علی (ع) و علویان؛ (۴) اساس «دین علی» (بنیان‌های قرآنی و تاریخی پیش از اسلام)؛ (۵) واکنش‌ها و پیامدها.

## ۱. اصطلاح «دین علی» در متون تاریخی

عبارت «دین علی» چندین بار در تاریخ الرسل والملوک، اثر سترگ طبری (م. ۹۲۳/۳۱۰)، آمده است. اولین مورد آن در گزارشی است بلند از عطیه بن بلال درباره جنگ جمل در سال ۶۵۶/۳۶. روزی در جنگ، عمرو بن یثربی ضیبی رجزخوان - جنگجوی شاعر - که جزو گروه هم‌پیمانان مخالف حضرت علی (ع) بود، سه تن از مردان وی به نام‌های علباء بن هیشم سدوسی، هند بن عمرو جملی و زید بن صوحان را کشت. عمار بن یاسر، یکی از پیرترین پیروان حضرت علی (ع) ابن یثربی را از پای درآورد. گویند ابن یثربی پس از اینکه نقش زمین شد، این رجز را خواند:

آن‌که مرا نمی‌شناسد، بداند که منم ابن یثربی،

قاتل علباء و هند جملی و نیز ابن صوحان

همگی شان [پیروان] دین علی.<sup>۲</sup>

سپس ابن یثربی را نزد حضرت علی (ع) آوردند که امان خواستن او را نپذیرفت و دستور داد او را بکشند. به گفته صاحب این گزارش، ابن یثربی، تنها اسیری بود که حضرت علی او را عفو نکرد. طبری هیچ توضیحی درباره این نبخشیدن امام ارائه نمی‌کند. خواننده می‌تواند منطقاً نتیجه‌گیری کند که علت اعدام این جنگجوی رجزخوان [اعتراف و] بالیدن او به کشتن سه تن از یاران باوفای علی (ع) بوده است. در همان دوره، دانشمند خبره دیگری، به نام ابن دُرَید محمد بن حسن آزدی (م. ۹۳۳/۳۲۱)، این شعر را در کتاب الاشتقاق خود می‌آورد و می‌افزاید که حضرت علی (ع) برای توجیه این تنها اعدام خود چنین گفته است:

او [ابن یثربی] ادعا دارد که [سه تن از یاران مرا] کشته است، چون پیرو دین علی بودند؛ حال آنکه دین علی همان دین محمد است. (زَعَمَ أَنَّهُ قَتَلَهُمُ عَلِيُّ دِينَ عَلِيٍّ وَ دِينُ عَلِيٍّ دِينُ مُحَمَّدٍ).<sup>۳</sup>

بنا به روایت ابن دُرَید، دلیل قتل ابن یثربی، تفاوتی بود که او میان دین علی (ع) و دین محمد (ص) قائل شد و به‌طور ضمنی، علی را متهم به ادعای عقیده‌ای منحرف در مقایسه با اسلام نموده است.<sup>۴</sup> قسمت‌های دیگر تاریخ طبری، توضیحات کتاب الاشتقاق را در این مورد، زیر سؤال می‌برد، زیرا این عبارت توسط حامیان علی (ع) هم به کار رفته است. یکی از این موارد را در گزارشی از ابومخنف معروف (به نقل از عبیدالله بن حُرْ جَعْفی) می‌بینیم که به دستور معاویه به بازداشت و قتل تعداد زیادی

از شورشیان علوی به سرداری حُجر بن عَدی مربوط می‌شود. کریم بن عقیف خثعمی، یکی از طرفداران علی (ع)، به هنگام بازجویی نزد معاویه چنین گفت و گویی با او داشته است:

خثعمی: از خدا بترس ای معاویه! که تو را [ناگزیر] از این سرای فانی به دیار باقی خواهند برد - در آنجا از تو درباره کشتن من خواهند پرسید و تو باید توضیح دهی که چرا خون مرا ریختی.

معاویه: تو درباره علی چه می‌گویی؟

خثعمی: همان چیزی که تو می‌گویی [من هم می‌گویم]: من خود را از دین علی که با آن تسلیم خداست، مبرا می‌دانم (أَبْرَأُ مِنْ دِينِ عَلِيِّ الَّذِي كَانَ يَدِينُ اللَّهُ بِهِ).<sup>۵</sup> در برابر این پاسخ، معاویه درمی‌ماند و جوابی نمی‌دهد.

باز هم برابر گزارش طبری، هنگام قیام مختار، رُفاعه بن شَدَّاد هَمْدانی که از هواداران مختار نیز بود، به هنگام جنگ این ابیات را خواند:

ابن شَدَّاد من: پیرو دین علی نه هم‌پیمان عثمان: زاده بز<sup>۶</sup>

سرانجام، مطابق حدیثی که از ابن ابی شیبیه (م. ۸۴۹/۲۳۵) در المصنّف روایت شده است، در جنگ جمل، محمد حنفیه، فرزند حضرت علی (ع)، با اعتراف یکی از دشمنان به پذیرش دین علی، از کشتن او چشم می‌پوشد.<sup>۷</sup>

برخی از عناصر این روایت بر صحت تاریخی اصطلاح «دین علی» دلالت دارد؛ یکی کاربرد بسیار نادر این اصطلاح است و دیگری، تا حدی ماهیت اتفاقی بودن آن. افزون بر دقت و باریک‌بینی که باید در برجسته نمودن یک اصطلاح به کار برد، بایستی به یکی از خصوصیات عبارت جعلی و ساختگی یعنی تکرار و کاربرد بسامدی آن، توجه داشت.<sup>۸</sup> نگارنده به هیچ‌وجه ادعا نمی‌کند که تاریخ بزرگ طبری را با دقت کامل بررسی کرده است، اما با توجه کافی آن را مطالعه نموده و معتقد است که ما با این چند قسمت، نسبتاً تصویر دقیقی داریم. استفاده از این اصطلاح، هم به سرسخت‌ترین دشمنان و هم به طرفداران باوفای حضرت علی (ع) نسبت داده شده است. این نشان می‌دهد که این عبارت در آن زمان معمول بوده و همگان از آن آگاه بوده‌اند و استفاده آن توسط راویان در سنت‌های تاریخ‌نگاری از طرف مخالفان متعصب القاء نشده است. به علاوه، اتفاقی بودن این موارد را بدون انگیزه‌ای خاص برای مضمونی که در آن دیده می‌شود، روشن خواهد ساخت. در فرایند پژوهش زیر، دلالت‌های دیگری را بررسی می‌کنیم که حاکی از وجود این اصطلاح، در سینه‌دم اسلام است.

## ۲. بی‌مانندی حضرت علی (ع)

تا آنجا که نگارنده می‌داند، حضرت علی (ع)، البته به غیر از شخص پیامبر (ص)، تنها شخصیتی است از دوران اولیه اسلام که اصطلاح «دین» با نام او گره خورده است. با تقدیر از تحلیل‌های آر. بی. سارجنت و به ویژه پژوهش‌های ابتکاری برافمان، ما می‌دانیم که اصطلاح دین، در نخستین روزهای دین جدید اعراب، [اسلام]، درست همانند قبل از اسلام، به هر دو مجموعه قوانین دنیوی و مقدس اطلاق می‌شد.<sup>۹</sup> گستره اصطلاح دین نیز به اطاعت از یک قانون و رهبر، در مقابل هرج و مرج و رفتارهای وحشیانه که ناشی از نادانی بود، اشاره داشت. تعبیر این اصطلاح که در دوران اسلام به تدریج بیشتر منحصر به «مذهب» گردید، از ریشه اصلی دنیوی یا مذهبی آن گرفته شد.<sup>۱۰</sup> استفاده از اصطلاح «دین علی» از آنجا قابل توجه است که وقتی صحبت از مهم‌ترین هم‌عصران حضرت علی (ع) یعنی خلفای راشدین می‌شود، منابع تاریخی اصطلاح سنت را به کار می‌برند، نه دین را. در اینجا نیز تحقیقات برافمان (که تحلیل‌های ی. ساخت را اصلاح می‌کند) و سپس مطالعات ینبول نشان می‌دهد که در ابتدا، سنت، راه علامت‌گذاری شده مشخصی روی زمین بود که فرد می‌توانست فقط با اراده خود از آن عدول کند و توسعاً به معنی راه و روش بزرگان، شیوخ یا حکمای قبیله بود که می‌بایست با وسواس و دقت از آن پیروی کرد. اگرچه قرآن، سنت را راه خدا تعریف می‌کند، در سپیده دم پدیداری دین جدید، [اسلام]، سنت به مجموعه‌ای گونه‌گون از رفتار، برخورد و گفته‌های مذهبی و دنیوی بزرگان و حکیمان و الگوهای عالی، در این مورد به شخص پیامبر و خلفای راشدین،<sup>۱۱</sup> اطلاق می‌شد. هم منابع تاریخی و هم منابع مذهبی، به سنت خلفای راشدین اشاره دارند. بلاذری (متوفی در حدود ۳۰۲/۸۹۲) همچون طبری به سنت ابوبکر و عمر و سنت خوارج در زمان حکمیت پس از صفین اشاره می‌کند.<sup>۱۲</sup> عبارت «سنت عمرین»، یعنی ابوبکر و عمر، در اشعار فرزدق<sup>۱۳</sup> (متوفی در حدود ۷۲۸/۱۰۹) و ابن ابی‌یعلی (م. ۱۱۳۳/۵۲۶) به چشم می‌خورد که به نقل از کتاب شرح السنة، نوشته بربھاری (م. ۹۴۱/۳۲۹) به سنت ابوبکر، عمر و عثمان اشاره می‌کند.<sup>۱۴</sup> نگارنده در تحقیقات خود تا به امروز، فقط در منبع تاریخی از مؤلفی ناشناخته مربوط به قرن دوم-سوم هجری/ هشتم-نهم میلادی که با نام اخبار الدولة العباسیه<sup>۱۵</sup> به چاپ رسیده است، به اصطلاح «سنت علی» برخورده است. تحلیل قابل توجه این اثر تاریخی، توسط

م. شارون، نشان می‌دهد که این منبع طرفدار عباسی، چه بر خوردی با علی (ع) و علویان دارد.<sup>۱۶</sup> او اصطلاح سنت را در مورد علی (ع) به کار می‌برد تا تأکید کند که نقش وی به عنوان الگو، همانند سایر خلفای راشدین است. کمیابی عبارت سنت علی، اگر نگوئیم نبود آن، هنگامی شگفت‌انگیزتر به نظر می‌رسد که علی (ع)، در مسائل فقهی و عبادی، تصمیماتی مشابه دو خلیفه اول اتخاذ نموده است. بی‌شک این دلیلی است که بعدها شیعیان با نشان دادن بیزاری خود از سه خلیفه اول، در بسیاری از موارد، از آموزش‌های فقهی ابن‌عباس پیروی کردند تا از آموزش‌های علی (ع).<sup>۱۷</sup> منابع امامی می‌کوشند تا این حقیقت را توجیه کنند و این اقدام علی (ع) را نوعی تقیه می‌دانند\*، زیرا از آن هراس داشتند که در مقایسه با راه و روش ابوبکر و عمر، مورد اتهام انحراف قرار گیرند.<sup>۱۸</sup> پس، شاید نایابی چشمگیر اصطلاح سنت در مورد علی (ع)، به این دلیل است که درباره وی، اصطلاح دین بیشتر معمول بوده تا تأکیدی باشد بر فرق اساسی در بعضی از موضع‌های افراطی وی در حوزه ایمان در مقایسه با خلفای قبل از او. محمد بن عبید بن ابی‌امیه محدث (م. ۲۰۴/۸۱۹)، یکی از مخالفان سرسخت شیعیان کوفه، از افتخار به فضیلت سه خلیفه اول راشدین فروگذار نمی‌کرد و مردم را تشویق به پیروی از سنت آنان می‌نمود و بی‌شک حضرت علی (ع) را دانسته از سیاهه الگوهای سزاوار پیروی، حذف کرد.<sup>۱۹</sup> بی‌گمان این واکنشی است در مقابل تعبیر دین علی که به گفته ابن‌ابی‌یعلی، نویسنده قرن پنجم و ششم/ یازدهم و دوازدهم، سنت سه خلیفه اول را - از آنجا که علی آگاهانه حذف گردیده - دین قدیم اصیل، الدین العتیق (دین عتیق) می‌خوانند.<sup>۲۰</sup> پس دین علی، بیش از یک سنت و بیش از مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری و تصمیماتی مربوط به زندگی دنیوی و یا مذهبی روزمره بوده است. به نظر می‌رسد که این تعبیر، بیشتر اشاره به مجموعه کاملی از عقاید است و می‌توان گفت اقرار به ایمان دارد، که می‌توانست هم بر امور دنیوی و مذهبی و هم بر امور روحانی و جسمانی فرد اثر بگذارد؛ و بدین‌سان،

\* تا آنجا که پیداست، اصطلاح «تقیه» به معنای تاکتیک و رازداری و یا مبارزه تاکتیکی یا پنهانی از زمان امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) باب شده است. این برداشت از مقاله «عبدالله بن عباس و فقه شیعه» اثر مادلونگ، درست نیست. شخصیت شفاف و صریح و حق‌پوی امام علی (ع) بسی دور و برکنار از حقیقت‌پوشی به بهانه «تقیه» است. حفظ یگانگی در جامعه نوپای مسلمانان می‌توانست بهترین و رساترین پیام رفتاری امام باشد تا روی آوردن به تقیه، مفهومی که در آموزه‌ها و سخنان امام علی (ع) سراغی و رد پای آن از نمی‌بینیم. (ویراستار)



ترجمه این اصطلاح به «دین علی» توجیه‌پذیر است. پس بگذارید محتوای این دین را، دست‌کم در گسترده‌ترین مفهوم آن، آشکار کنیم.

مادلونگ، در کتاب ارزنده خود، جانشینی حضرت محمد، تقریباً به تمام قطعات بالا که اصطلاح دین علی در آنها یافت می‌شود، اشاره می‌کند.<sup>۲۱</sup> این تحقیق فاضلانه با تحلیل‌های موشکافانه، چندین مسأله اساسی تاریخ اولیه اسلام را بررسی می‌کند، و چه بسا توضیحی است بر اینکه چرا نویسنده سرشناس این کتاب، خود را محدود به یک تعبیر از دین علی نموده است:

دین علی در اینجا مفهوم خاصی دارد. به احتمال زیاد می‌توان گفت که مقصود از آن، این ادعا است که علی بهترین مردان است پس از محمد و به همین سبب شایسته‌ترین فرد برای رهبری امت.<sup>۲۲</sup>

همان‌طور که خواهیم دید، عبارت بالا، به راستی جوهره اصلی دین علی را دربر می‌گیرد؛ اگرچه هرکدام از این واقعیت‌ها شامل چند اندیشه و مفهوم ضمنی است که با توجه به اعتقادات نیاکان عرب و ایمان جدید اسلامی، ادعای مشروعیت انحصاری را نزد شماری از مؤمنان ممکن می‌سازد. دامنه مفهوم این اصطلاح شاید محدود باشد، ولی پیچیده است. هدف این بخش کوششی است برای آشکار ساختن پی‌آمدهای این مفهوم و به‌طور متواضعانه، ارائه متممی است به مطالعات استادانه مادلونگ؛ این اسلام‌شناس پرآوازه.

### ۳. مضامین مربوط به علی (ع) و علویان

سخنان خود علی (ع) زمینه پژوهش سودمندی را فراهم می‌کند. همان‌طور که همگان می‌دانند، صفحات کتب زیادی از منابع مرجع، پر است از سخنان اصیل یا غیر اصیل منسوب به آن حضرت.<sup>۲۳</sup> چنین پیداست که علی (ع) زندگی پرتکاپویی داشته است؛ دوران جوانی وی درست مصادف است با پیدایش اسلام؛ رابطه او با پیامبر - اول در مکه و سپس در مدینه؛ افتخارات او در سریه‌ها و غزوه‌ها و بُعد عرفانی - معنوی‌اش؛ خانواده‌اش؛ نادیده گرفتن او در جانشینی پیامبر؛ رابطه او با سه خلیفه اول، دوران کوتاه حکومت وی؛ جنگ‌های داخلی پشت سر هم، و مانند آن - تشکیل دهنده زمینه‌های فراوانی است که در سخنان پر محتوای شخصیتی عظیم‌الشان که منابع اسلامی به ما معرفی می‌کنند، بازتاب یافته است.

به هر حال، از میان این سخنان فراوان درباره موضوعات گوناگون، دو موضوع حقیقی برجسته بارها به چشم می‌خورد: واقعیتی بدیهی که حضرت علی، اولین مردی است که رسالت پیامبری حضرت محمد (ص) را می‌پذیرد و به ایمان مطلق و وفاداری به دین نو، پیمان می‌بندد (مفهوم سابقه یا سبقت)؛ و خصوصاً واقعیت دیگر که وی، نزدیک‌ترین مرد با قوی‌ترین نسبت خویشاوندی با پیامبر است (مفهوم قرابت). همان‌طور که خواهیم دید، اهمیت این خویشاوندی چنان اساسی و اصولی است که هم دربرگیرنده مفهوم سبقت در اسلام است و هم تبیین‌کننده آن. این دو ادعا، به‌طور ضمنی و آشکارا؛ هم از دید خود حضرت علی (ع) و هم از منظر طرفدارانش، او را تنها جانشین مشروع پیامبر می‌سازد. کافی است شخص به متون تاریخی، مثلاً سخنان خود حضرت علی (ع) و به‌طور مشخص آنها که مربوط به هدایت و راهنمایی امت است - سخنانی که بیانگر ادعای مشروع وی‌اند - نگاهی بیندازد، تا این دو موضوع را بیابد. این دو ادعا که در جنگ صفین نیز صراحتاً مطرح بودند،<sup>۲۴</sup> هم در نامه‌های حضرت علی (ع) به معاویه و هم در نامه‌ای خطاب به برادر بزرگش، عقیل بن ابی طالب<sup>۲۵</sup> و یاد گرفته‌هایش که از خطبه معروف حضرت محمد (ص) در غدیر خم نشأت می‌گیرد، حضوری چشمگیر دارند.<sup>۲۶</sup>

اینها دقیقاً همان مضامینی است که طرفداران علی (ع) را قادر می‌سازد تا وی را تنها وصی رسمی پیامبر بشناسند. بلاذری شعری را از شاعر و جنگجوی بنی‌عدی که در جنگ جمل به طرفداری از عایشه، طلحه و زبیر و در مقابل حضرت علی (ع) می‌جنگید، نقل نموده است. شاعر این لقب علی (ع)، وصی، را به تمسخر گرفته است (نکته‌ای که خود واقعیت وجود این ادعا را ثابت می‌کند). زیرا برای بنی‌عدی، وصی حقیقی پیامبر، ابوبکر است که اینک دخترش با علویان در جنگ است. وی می‌گوید: ما از قبیله عدی هستیم و در جست‌وجوی علی (تا او را بکشیم) ما همه کسانی را که با وصی [یعنی ابوبکر] مخالف‌اند از میان برمی‌داریم.<sup>۲۷</sup>

طبری می‌نویسد که بعد از قتل خلیفه سوم، عثمان، شاعران برای بزرگداشت این واقعه در سرودن شعر با هم رقابت می‌نمودند. از میان آنان فضل بن عباس بن عتبة بن ابی‌لهب از فرصت استفاده کرد و در ستایش حضرت علی (ع) چنین گفت:

به راستی آنان که به یاد دارند (عند ذی الذکری) بهترین مرد از بین مردان بعد از محمد (ص)، وصی پیامبر برگزیده است. او که اولین و نزدیک‌ترین (صنو یا صنو) کس به پیامبر است، نماز گزارد و او که نخستین کس بود در شکست گمراهان بدر.<sup>۲۸</sup>

در نامه‌ای که احتمالاً قبل از جنگ صفین نوشته شده و توسط بعضی از تاریخ‌نگاران گزارش و توسط برخی دیگر حذف و یا تعدیل شده است، محمد، فرزند ابوبکر، خلیفه اول، شدیداً با معاویه مخالفت می‌ورزید. او در نامه خود با اشاره به علی (ع) می‌نویسد: علی اولین مردی بود که به رسالت محمد پاسخ مثبت داد و با او نسبت برادری و عموزادگی داشت، وصی او، امیر مؤمنان و پدر نوه‌های پیامبر بود.<sup>۲۹</sup>

ابوالأسود دونلی (م. ۶۸۸/۶۹) شاعر علوی اهل بصره، در یکی از تأویلاتش ضمن اشاره به افراد محبوب خویش از میان خویشاوندان نزدیک پیامبر، از علی تنها با اصطلاح وصی یاد کرده است.<sup>۳۰</sup> همین عناصر برجسته در خطبه امام حسن (ع)، که پس از شهادت حضرت علی (ع) در مسجد کوفه ایراد شد، نیز یافت می‌شود؛ خطبه‌ای که هم بلاذری سنی و هم ابوالفرج اصفهانی (م. ۹۶۶/۳۵۶) با گرایش شیعی، روایت کرده‌اند.<sup>۳۱</sup> منابع شیعی و مخصوصاً کتب حدیث، بعدها این مضامین را از سر گرفته‌اند، و موضوعات مربوط به سابقه (سبقت در اسلام) و بیش از آن مربوط به قرابت علی (ع) را مورد بحث قرار داده‌اند.

#### ۴. اساس دین علی

چگونه این تصورها عنوان «دین علی» را توجیه می‌کنند؟ چگونه و چرا این تصورها می‌توانند ارکان ایمان را تشکیل دهند؟ اگر علی (ع) و طرفدارانش سخت مدعی این تصورها بودند و اگر هم در میان پیروان و هم در میان مخالفان علی (ع) عادت بود که آنها را به نام «دین علی» بخوانند، بدین دلیل است که این تصورها مبتنی بر توجیهاتی اعتقادی بودند و از دیدگاه مذهبی مشروع و برای صاحبان ادعا معتبر به نظر می‌رسیدند. به نظر نگارنده، دو دسته دلایل مشروعیت‌بخش، حامی این تصورها بوده و عنوان «دین علی» را توجیه می‌نمود: یک دسته از این دلایل ماهیت اسلامی دارند و براساس آیات قرآنی‌اند و دسته دیگر بر پایه عقاید اجدادی استوارند.

#### اساس قرآنی

حضرت علی (ع) که مشهور به علم وسیع و وفاداری مطلق به متن قرآن است،<sup>۳۲</sup> هرگز در استناد به آیات قرآن جهت مشروعیت‌بخشیدن به ادعای خود کوتاهی نمی‌ورزیده است. در اینجا هم تحقیقات فاضلانه مادلونگ راهنمای ماست. او در بخشی از

مقدمه بجا و بلند خود، تمام موارد قرآنی را که می‌تواند ادعای حضرت علی (ع) را به رهبری امت بعد از حضرت محمد (ص) توجیه کند، با دقت زیاد مورد بررسی قرار می‌دهد. تا آنجا که نگارنده می‌داند، این اولین باری است که با چنین دقت و صحتی مدارکی ارائه گردیده است: و این حتا می‌تواند به عنوان نقطه تمرکز و بحث اصلی گفتمان کل کتاب قلمداد شود.<sup>۳۳</sup> در تلخیص این کتاب، ما تمرکز خود را بر دلایل قرآنی محدود می‌کنیم. قرآن تأکید زیادی بر احترام به خانواده و خویشاوندان نزدیک دارد.<sup>۳۴</sup>

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ  
يَعْظُمُ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (نحل / ۹۰)

«در حقیقت خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم بازمی‌دارد؛ به شما اندرز می‌دهد باشد که پند گیرید.»  
وَأَتَىٰ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ (اسراء / ۲۶)

«و حق خویشاوند را به او بده.»

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُقْفُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَ  
ابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (بقره / ۲۱۵).

«از تو می‌پرسند چه چیزی انفاق کنند [و به چه کسی بدهند] بگو هر مالی انفاق کنید به پدر و مادر و نزدیکان و یتیمان و مسکینان و به درراه مانده تعلق دارد و هرگونه نیکی کنید البته خدا به آن داناست.»

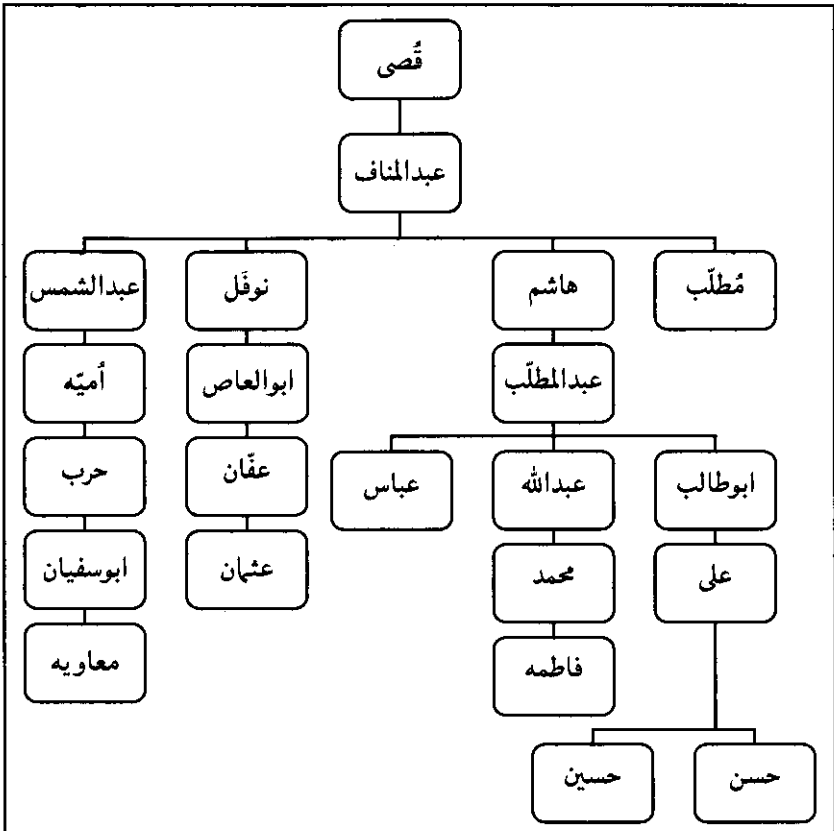
سخاوت به خویشاوندان نزدیک و دستگیری از آنان وظیفه‌ای مذهبی است به شرطی که آنان به دین اسلام گرویده باشند: اگر هم نگرویده باشند از فرد مسلمان خواسته شده است تا به آن عده از خویشاوندان که بر عقاید خویش همچو مشرک باقی مانده‌اند، با عدالت و منصفانه رفتار کند (نساء / ۱۳۵؛ انعام / ۱۵۲؛ توبه / ۲۳-۲۴ و ۱۱۳-۱۱۴).<sup>۳۵</sup>

به هر حال، با تمام این محدودیت‌ها، قرآن آشکارا برتری و تقدّم خویشاوندان نزدیک را بر هر نوع رابطه و هم‌پیمانی یا اتحاد دیگری تصدیق می‌کند.

التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي  
كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ (احزاب / ۳۳)

«پایمبار به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیک‌تر] است و همسرانش مادران ایشان‌اند و خویشاوندان [طبق] کتاب خدا بعضی [نسبت] به بعضی اولویت دارند [و] بر مؤمنان و مهاجران [مقدم‌اند].»

تبارنامه حضرت محمد (ص) و علی (ع)



آیات ۷۲ تا ۷۴ سوره ۸ (انفال) در وصف مهاجران و انصار و کسانی است که ایمان آورده‌اند و در ادامه چنین آمده است:

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِن بَعْدِ وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنكُمْ وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (انفال / ۷۵).

«و کسانی که بعداً ایمان آورده و هجرت نموده و همراه شما جهاد کرده‌اند اینان از زمره شمایند و خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوارترند؛ آری خدا به هر چیزی داناست.»<sup>۳۶</sup>

عامل تأثیرگذار دیگری هم درباره موضوع بحث ما وجود دارد: در تاریخ قرآنی پیامبران، خویشاوندان نزدیک پیامبران، نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ آنان پشتیبانان

پیامبران الهی در مقابل دشمنان اند و پس از وفات هر پیامبری، آنان در هر دو امور دنیوی و روحانی وارث وی می‌شوند. پیامبران بنی اسرائیل، در واقع، از همان خانواده‌ای بودند که نسل آنها به حضرت نوح و حضرت آدم برمی‌گردد و تا حضرت عیسی (ع) ادامه می‌یابد (قرآن، آل عمران/ ۳۳-۳۴ و مریم/ ۵۸). سلسله پیامبران و اهمیت وارثان آنها در ترازوی قدسی که از میان خویشاوندان درجه اول انتخاب گردیده‌اند در آیات ۸۴ تا ۸۹ سورة انعام مورد تأکید قرار گرفته است.

وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ. وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ.

و به او اسحاق و یعقوب را بخشیدیم و همه را به راه راست درآوردیم و نوح را از پیش راه نمودیم و از نسل او داوود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را [هدایت کردیم] و این گونه نیکوکاران را پاداش می‌دهیم. و زکریا و یحیی و عیسی و الیاس را که همه از شایستگان بودند. و اسماعیل و یسع و یونس و لوط که جملگی را بر جهانیان برتری دادیم. و از پدران و فرزندان و برادرانشان برخی را [بر جهانیان برتری دادیم] و آنان را برگزیدیم و به راه راست راهنمایی کردیم. این هدایت خداست که هرکس از بندگانش را بخواهد بدان هدایت می‌کند و اگر آنان شرک ورزیده بودند قطعاً آن چه انجام می‌دادند از دستشان می‌رفت. آنان کسانی بودند که کتاب و داوری و نبوت بدیشان دادیم. «(انعام/ ۸۴-۸۹)

قوم نوح در سیل غرق شدند به جز خانواده‌اش (اهل بیت) (البته جز یک پسر و همسرش که به او خیانت کرده بودند) (قرآن، هود/ ۴۰، ۴۵-۴۶؛ انبیا/ ۷۶-۷۷؛ مؤمنون/ ۲۷؛ صافات/ ۷۶-۷۷). همین طور خانواده لوط، غیر از همسر خیانت‌کارش، بقیه نجات یافتند (قرآن، قمر/ ۳۳-۳۵؛ واقعه/ ۱۰) زیرا خانواده‌اش از جمله کسانی بودند که خود را پاک نموده بودند، یَتَطَهَّرُونَ (نحل/ ۵۶). حضرت ابراهیم یک شخصیت ممتاز در قرآن و جد بزرگ پیامبران بنی اسرائیل است. همه پیامبران و صاحبان کُتب مقدس در واقع از طریق اسحاق و نوه‌اش یعقوب، اعقاب بلافصل او هستند، که رشته‌ای ناگسسته از پیامبران و امامان را تشکیل می‌دهند (قرآن، بقره/ ۱۲۴؛ مریم/ ۴۹-۵۰؛ عنکبوت/ ۲۷؛ حدید/ ۲۶). در قرآن خطاب به همسر ابراهیم و درباره اهل بیت وی چنین آمده است:

قَالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ.

گفتند آیا از کار خدا تعجب می‌کنی. رحمت خدا و برکات او بر شما خاندان [رسالت] باد. بی‌گمان او ستوده‌ای بزرگوار است (هود/۷۳).<sup>۳۷</sup>

و در جای دیگر:

أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا.

بلکه به مردم برای آنچه خدا از فضل خویش به آنان عطا کرده رشک می‌ورزند. در حقیقت ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنان ملکی بزرگ بخشیدیم (نساء/۵۴).

هارون، برادرش موسی (ع) را در رسالت پیامبری خود، یاری داد. هارون در

رابطه نزدیک موسی با خدا سهیم بود (طه/۲۹-۳۲ و ۳۶؛ انبیاء/۴۸-۴۹؛ فرقان/

۳۵) معما/ رمز «بقیه» [الواح بازمانده از خاندان موسی و هارون]، یادگار مقدسی

که شامل «تابوت سکینه» (آرامش خاطر الهی) و اعطای نشان یزدانی فرمانروایی

بنی اسرائیل متعلق به خانواده دو برادر منتخب است.

وَ قَالَ لَهُمْ نبيُهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِّمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَىٰ وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمُ الَّذِينَ هُمْ مُؤْمِنِينَ.

و پیامبرشان به ایشان گفت در حقیقت نشانه (فرمانروایی) پادشاهی او این است که آن

صندوق [عهد] که در آن آرامش خاطر از جانب پروردگارتان و بازمانده‌ای از آنچه خاندان

موسی و خاندان هارون [در آن] برجای نهاده‌اند در حالی که فرشتگان آن را حمل می‌کنند

به سوی شما خواهد آمد. مسلماً اگر مؤمن باشید برای شما در این [رویداد] نشانه‌ای است

(بقره/۲۴۸).

به گونه‌ای همانند، داود پیامبر، فرزندی به نام سلیمان دارد که حامی، وارث و

جانشین اوست (انبیاء/۷۸؛ نمل/۱۶؛ ص/۳۰). زکریا، پدر یحیی، از خداوند پسری

طلب می‌کند تا پیامبری را که از آن خانواده یعقوب است به ارث برد (مریم/۵-۶).

در مورد پیامبران غیر بنی اسرائیلی، مثل شعیب از اهالی مدین و صالح از قوم ثمود،

نیز عشیره‌های شان در دفاع و پیروی و هواخواهی از آنان، نقش اساسی داشتند.

(هود/۹۱؛ نمل/۴۹).<sup>۳۸</sup>

این جایگاه والایی که به خویشاوندان نزدیک پیامبران بخشیده شده، نمی‌تواند

تشابهی با خویشاوندان نزدیک حضرت محمد (ص) نداشته باشد. بعضی از آیات

قرآنی مبهم و غیر مستقیم‌اند (عَشِيرَتِكَ الْأَقْرَبِينَ. شعراء/۲۱۴، الْمَوَدَّةُ فِي الْقُرْبَىٰ.

شوری/ ۲۳). بعضی دیگر مشخصاً به خویشاوندان نزدیک پیامبر اشاره دارند. این آیاتی است مربوط به سهم داشتن ذوالقربی، خویشاوندان نزدیک پیامبر، در یک پنجم (خُمس) و در بخشی از فیه یا غنایمی که بدون جنگ از کافران به دست می‌آمده (انفال/ ۴۱؛ حشر/ ۷). در مورد خویشاوندان نزدیک پیامبر، عملاً تمام منابع تفسیر و تاریخ متفق القول‌اند که اعقاب برادران هاشم و عبدالمطلب، فرزندان عبدالمناف، جد بزرگ پیامبر، به استثنای عبد شمس و نوفل را دربر می‌گیرد. بنابر روایاتی، اختصاص این سهم جبران آن است که خویشاوندان نزدیک پیامبر از صدقه و زکات بی‌بهره‌اند. دلیل این محرومیت این است که صدقه از اموال ناپاک مردم پرداخت می‌شود و با پرداخت صدقه، اموال پاک می‌شوند. از آنجا که مقام تطهیر از آن خویشاوندان نزدیک پیامبر است، لذا دریافت صدقه با جایگاه آنان ناسازگار است. همان‌گونه که در مورد پاکی خویشاوندان نزدیک لوط در بالا بدان اشاره شد، قرآن در مورد پاکی اهل بیت محمد(ص) نیز اشاره می‌کند:

أَتَمَّا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا.

خدا فقط می‌خواهد آلودگی را از شما خاندان [پیامبر] بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند. (احزاب/ ۳۳).

اهمیت مذهبی و روحانی خاندان حضرت محمد(ص) در آیه معروف مباحله مورد تأکید قرار گرفته است (آل عمران/ ۶۱). همان‌طور که قرآن بارها حضرت محمد(ص) را با سایر پیامبران در زمینه‌های رسالت پیامبری، مخالفت شدید مردمش و سرانجام پیروزی وی به یاری خداوند مقایسه می‌کند، جایگاه و مقام خاندان حضرت محمد(ص) در وراثت دنیوی و روحانی در مقایسه با خاندان سایر پیامبران نیز بدیهی به نظر می‌رسد. البته، با این تفاوت که بنابر اصل اعتقاد خاتم النبیین – وارثان حضرت محمد نمی‌توانستند دعوی پیامبری داشته باشند. به هر حال، این هم درست است که در میان عناصری که فرستادگان خدا نزد خویشاوندان نزدیک خود به عنوان ارث به جای گذاشتند، قرآن، حکومت (مُلک)، قدرت (حُکم)، فرزاندگی (حِکمت)، کتاب و امامت را نیز می‌گنجانند. با توجه به این دلایل قرآنی، به نظر می‌رسد که مادلونگ درست نتیجه‌گیری نموده که قرآن در پاره‌ای از کارها مردم را به شورا دعوت می‌نماید ولی نه هرگز در اموری که به جانشینی پیامبر مربوط می‌شود.<sup>۳۹</sup>

به بسیاری از این نکته‌ها بازمی‌گردیم. در اینجا این نکته را باید یادآور شد که به



یقین علی (ع) با توجه به رابطه ویژه‌ای که با پیامبر داشت، برای مشروعیت بخشیدن به ادعای خود فرصت اشاره به این دلایل قرآنی را از دست نمی‌داده است. ابن سعد (م. ۲۳۰/۸۴۵) نویسنده کتاب طبقات که به سختی می‌توان وی را از هواداران علوی دانست، روایتی را بازگو می‌کند که در این باره بسیار گویاست. ابن سعد در فصل میراث پیامبر و آنچه برجای گذاشته است (ذکر میراث رسول الله و ماترک) به نقل از عباس بن عبدالله بن معبد، نوه عباس بن عبدالمطلب، می‌گوید که حضرت فاطمه (س) و عباس بن عبدالمطلب به همراهی علی نزد ابوبکر، خلیفه منتخب، رفتند تا سهم مشروع و قانونی خود را از میراث پیامبر طلب کنند. ابوبکر چنین پاسخ داد:

«رسول خدا فرمود: ما [پیامبران] از خود ارثی بر جای نمی‌گذاریم: آنچه ما بر جای می‌گذاریم صدقه است و اینک من مسئول آنچه پیامبر خدا بر جای گذاشته، هستم.»

علی (ع) با اشاره به آیات قرآن فرمود:

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ. «سلیمان از داود میراث یافت.» (نمل / ۱۶). و زکریا [با التماس به درگاه خدا] می‌گوید: فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا. يَرْثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ. (مریم / ۵-۶). «پس از جانب خود ولی [وجانشینی] به من ببخش که از من ارث برد و از خاندان یعقوب [نیز] ارث برد.»

ابوبکر: «به خدا سوگند آنچه را که من می‌دانم تو می‌دانی.»

علی (ع): «این کتاب خداست که در اینجا سخن می‌گوید». بعد از این میان‌شان سکوت برقرار شد و سپس از یکدیگر جدا شدند.<sup>۴۰</sup>

این مشروعیت قرآنی، خود عاملی بود که به گفته تاریخ‌نگاران، اکثر قاریان قرآن (قُرّاء) هنگام نزاع با معاویه، از علی (ع) حمایت نمودند به‌خصوص قبل از شروع جنگ صفین و حکمیت پس از آن.<sup>۴۱</sup> به هر حال، در دوران نخستین اسلام، مشروعیت قرآن نمی‌توانست ضامن قطعی توافق جمعی باشد. دین جدید قبل از آنکه بتواند به چنان پدیده اجتماعی با قابلیت شکل‌دهی اذهان تبدیل شود، نیازمند دربر گرفتن چندین نسل بود تا بتواند طرز تفکر و دید مردم را عمیقاً متأثر و خود را در قلوب پایدار سازد. در این دوران نخستین برای اینکه سخنی یا واقعه‌ای اعتبار بیابد و در بین کسانی که جدیداً به دین اسلام گرویده بودند طنین‌انداز شود، می‌بایست در عقاید باستانی و پیشینیان ریشه داشته باشد و به تأیید و حمایت فرهنگ قبیله‌ای عرب پیش از اسلام برسد.

### اساس‌های پیش از اسلام

بیش از یک قرن است که خاورشناسان سرشناس و متخصصان مطالعات عربی و اسلامی، سازمان‌ها، نهادها، عقاید و مناسک روزهای نخستین اسلام را با ماقبل آن مقایسه نموده و تداوم چشمگیر آنها را بررسی و روشن نموده‌اند. این دانشمندان شامل ولهاوزن و گلدتسیهر و هیأت طرح «از جاهلیت تا اسلام» به سرپرستی ام. ژ. کیستر، همکاران و شاگردانش، ام. لکر، روبین، اچ. بوسه، و دیگران غیر از هنینگر، سارجنت، فهد، بیستون و چلهود و اخیراً کنت و شاتی است. چند تن از اینان مسئول مطالعات نظام نسبت خانوادگی هم در بُعد دنیوی و هم در بُعد مذهبی یا جنبه‌های طبیعی و ماورای طبیعی آن بودند.

نظریه متروکی که لامنس در گهواره اسلام ارائه کرد و براساس آن، قدرت موروثی و حاکمان دودمانی در میان اعراب کاملاً ناشناخته بود، اگر نگوییم شدیداً مورد انکار آنها بود، دیگر جایی برای دفاع ندارد.<sup>۴۲</sup> از زمان پژوهش بزرگ امیل تیان، بنیادهای حقوق عمومی اسلام، ثابت گردیده است که اگرچه رهبری دنیوی قبیله‌ای همیشه موروثی نبوده، رهبری دینی و وظایف دین‌سالاری مستقیماً بستگی به اهمیت نَسَب داشته و این اصل به ویژه توسط قریش رعایت می‌گردیده است.<sup>۴۳</sup> حتا و ام. وات که در زندگی نامه حضرت محمد(ص) گاه به نظر می‌رسد که با آرای لامنس<sup>۴۴</sup> موافق است، در اندیشه‌های سیاسی اسلام تصدیق می‌کند که اعراب معمولاً رهبران خود را از خانواده‌های خاصی برمی‌گزیدند.<sup>۴۵</sup> در این زمینه پژوهش‌های آر. بی. سارجنت قاطع به نظر می‌رسند. طی آثاری چند، این مؤلف، با دلایل قانع‌کننده‌ای ثابت می‌کند که موفقیت سریع حضرت محمد(ص) و سهولت نهایی در گردآوری قبایل زیادی برای رسالت خود، اساساً به دلیل وابستگی‌اش به خانواده مکی و قریشی بود؛ خانواده‌ای اشرافی و دین‌سالار که در آن وظایف دینی، همان‌گونه که در تمام عربستان رواج داشت، موروثی بود. اگر حضرت محمد(ص) از این نَسَب و خانواده که پژوهشگران انگلیسی آن را «خانواده مقدس» نامیده‌اند، نبود، در میان سایر قبایل اعتباری نداشت.<sup>۴۶</sup>

مدت‌ها قبل از حضرت محمد(ص)، قریش را قبیله‌ای می‌دانستند که به خاطر جایگاه مقدسش به عنوان اهل حرم، (ساکنان اطراف پناهگاه امن و مقدس مکه) از نعمت حمایت و دفاع الهی برخوردار بود. بنابر تحقیقات یو. روبین اثرات این باور

باستانی در کتب تفسیر اولیه به چشم می‌خورد.<sup>۴۷</sup> جدِ بزرگ حضرت محمد(ص)، قُصی، نگهبان و کلیددار کعبه بوده و از آن زمان به بعد تیره‌ها و قبایلی که از اعقاب وی بودند، مسئولیت‌ها و وظایفی را نسبت به کسانی که به زیارت کعبه می‌آمدند، به ارث می‌بردند: حِجَابت، کلیدداری و محافظت از کعبه؛ سَقایت، آب دادن؛ رِفَادت، غذا دادن به مسافران؛ لَوَا، حمل پرچم‌ها؛ و اَمْتِیَاز نَدُوَه، که می‌توان آن را به مجلسی برای حل اختلافات داخلی بین قبایل دانست.<sup>۴۸</sup> وظایف موروثی مقدس اجداد پیامبر را در اشعار حَسَّان بن ثابت (م. ۶۷۴/۵۴)، شاعر پیامبر، نیز می‌توان یافت.<sup>۴۹</sup> حضرت محمد(ص) خود اصطلاح «خانواده مقدس» قریش را به اعقاب مطلب و برادرش هاشم، جد بزرگ پیامبر، به کار برده است (نک. تبارنامه). کتب حدیث رسمی، شکی را باقی نمی‌گذارند که خویشاوندان نزدیک، ذوالقربی، که در قرآن آمده، اشارت به کسانی است که خمس و فِیء دریافت می‌کردند: دریافت صدقه توسط اعقاب مُطَلَب و به‌خصوص اولاد هاشم ممنوع بوده است.<sup>۵۰</sup> افزون بر این ما می‌دانیم که از زمان قبل از اسلام، دو قبیلهٔ بنی مُطَلَب و بنی هاشم با پیمان حِلْف الفِضُول با هم قویاً متحد شدند.<sup>۵۱</sup>

در این مورد حدیثی که توسط ابوداود و مقریزی به نقل از زُهری، سعید بن مُسیب و جُبیر بن مُطعم روایت شده است اهمیت بسیاری دارد: پس از فتح خیبر، پیامبر سهم ذوالقربی را میان بنی هاشم و بنی مُطَلَب تقسیم نمود و بنی نوفل و عبدشمس را محروم ساخت (نوفل و عبدشمس برادران دیگر مُطَلَب و هاشم بودند). راوی این حدیث، جُبیر بن مُطعم (از اعقاب نوفل) و عثمان بن عفان (از اعقاب عبدشمس و سومین خلیفه) به حضرت محمد(ص) اعتراض می‌کنند و می‌گویند:

ای پیامبر خدا، به خاطر جایگاهی که خداوند به تو، از میان آنها، اعطا نموده، ما برتری بنی هاشم را انکار نمی‌کنیم. ولی چرا برادرمان بنی مُطَلَب؟ تو به آنها سهمی دادی و ما را محروم ساختی، در حالی که نسبت ما به تو، مثل نسبت آنهاست.

حضرت محمد(ص) پاسخ داد:

ما [بنی هاشم] و بنی مُطَلَب هرگز از هم جدا نبوده‌ایم، چه در دوران جاهلیت و چه در اسلام. ما و آنها یکی هستیم.<sup>۵۲</sup>

قداست بنی هاشم، از تحلیل‌های زیرکانه هاشمیت، مجموعه اشعار کُمیت بن زید اسدی کوفی، (م. ۷۴۳/۱۲۶) آشکار می‌شود که توسط ت. ناگل و م. شارون و مخصوصاً و. مادلونگ در تک‌نگاشتی که به همین اثر اختصاص داده، صورت

گرفته است.<sup>۵۴</sup> حضرت محمد(ص) گویا از بین اعقاب هاشم فقط خانواده خود را «خانواده مقدس» خوانده.<sup>۵۵</sup> حضرت محمد تعبیر «خانواده مقدس» را با اصطلاح «اهل بیتی» استفاده نموده است و این عبارت را حتماً با نظر داشت به اشاره قرآن، به اصطلاح «اهل البیت» که در بالا مورد بررسی قرار گرفت، به کار برده است. غیر از پاکی (تطهیر) که قرآن به اهل بیت (احزاب/ ۳۳) نسبت می‌دهد، حتماً قداستی که به واژه «بیت» ربط دارد، باید نقشی ایفا کرده باشد. ماهیت مذهبی این لفظ که از میراث باستانی زبان‌های سامی نشأت گرفته و به معنی معبد، پناهگاه و محل سکونت موجود ماورای طبیعی است، به شکلی که در قرآن به کار رفته، بسیار روشن است؛ مثلاً به طوری که به کعبه یا به «بیت المعمور» و در تعبیر «رب البیت» در سوره‌های اولیه فیل (۱۰۵) و قریش (۱۰۶) اشاره گردیده است.<sup>۵۶</sup>

هدف ما در اینجا تعیین معنی کاملی که حضرت محمد(ص) با اهمیت مذهبی، تقدس و سیاسی به اصطلاح «اهل البیت» می‌داده، نیست.<sup>۵۷</sup> مطالعات و پژوهش‌های زیادی به این موضوع اختصاص یافته است که هم تفاسیر متنوع و کلاسیک این اصطلاح را تحلیل می‌کنند و هم ادبیاتی را که ماهیت تاریخی و زبان‌شناسی دارند: از پژوهش لامنس و اشتروتمان که در آن به همسران پیامبر اشاره می‌کنند<sup>۵۸</sup> و آر. پاره که به نظر وی، «اهل البیت» اشاره به پیروان آیین کعبه<sup>۵۹</sup> است، تا تک‌نگاشت م. شارون که با دقت فراوان تألیف گردیده و با تعابیر گوناگون این اصطلاح، با توجه به شرایط و تغییرات زمانی و همچنین روند مذهبی و سیاسی سر و کار دارد،<sup>۶۰</sup> مطالعاتی که به نظر نگارنده در مورد بعضی نکته‌ها قاطع‌اند و ما فرصت بازگشت به آنها را خواهیم داشت. مادلونگ بر این نظر است که، اصطلاح اهل بیت، عموماً اشاره به اعقاب هاشم دارد.<sup>۶۱</sup> با این حال، مفید است که به خاطر داشته باشیم، همان‌طور که گلدتسیهر به خوبی نشان داده است، علی‌رغم منافعی که همه علویان می‌توانستند از وابستگی به اهل بیت داشته باشند، اکثریت آرا بر این‌اند که از همان اوایل، اهل بیت حضرت محمد(ص) را اهل کساء یعنی فاطمه، علی، حسن و حسین(ع) می‌دانستند.<sup>۶۲</sup> مخصوصاً مثال بارز آن، تفاسیر اولیه آیه ۳۳ از سوره احزاب درباره پاکی خاندان حضرت محمد(ص) است و همان‌طور که طبری در تفسیر بزرگ خود اشاره دارد، تقریباً همه بر این گرایش دارند.<sup>۶۳</sup> به هر حال، در مورد مسأله مورد بحث ما، غیر قابل تصور است که علی(ع)، ادعای جزو اهل بیت محمد(ص) بودن را نداشته

باشد. او حتماً در مورد آنچه که میراث پیامبر خوانده می‌شده، ادعای انحصاری به خود و اولادش داشته، میراثی که مربوط به امور دنیوی و روحانی بوده و بدین سان آنها را به مجموعه واقعی ارکان ایمان تبدیل نمود که «دین علی» نام گرفت.<sup>۶۴</sup>

علی (ع)، از دو جهت مهم پیوند خانوادگی عرب، با حضرت محمد (ص) نسبت داشت: یعنی از طریق نَسَب و مُصَاهَره، اصطلاحاتی که تعبیرشان به انگلیسی دشوار است. اصطلاح اول [نَسَب] اشاره به پیوند خونی با پدران و نیاکان دارد. اصطلاح دوم [مصاهره] که مانند اصطلاح اول، از نظر بار معنایی غنی است، در معنی اصلی خود اشاره به اتحاد و پیوستگی سببی از طریق زن دارد. پس عموماً نَسَب اشاره به نسبت خونی دارد و مُصَاهَره به نسبت و اتحاد از طریق زن.<sup>۶۵</sup> حضرت علی، پسر عموی حضرت محمد (ص) بود که در خویشاوندی قبیله‌ای، برترین نَسَب بود.<sup>۶۶</sup> و چون داماد پیامبر شد از طریق مصاهره هم با وی نسبت پیدا کرد و با این نسبت اخیر شرایط «ولی»، یعنی خویشاوندی را که با نسبت خونی و یا هم‌پیمانی حاصل می‌شود کسب نمود:<sup>۶۷</sup> اهمیتی که این اصطلاح بعدها در تشیع پیدا می‌کند، آشکار است.

حقایق دیگر مربوط به عقاید اجدادی درباره جنبه‌های ماورای طبیعی خویشاوندی نیز گویا در تشکیل دین علی نقش داشته است. درباره موضوع مورد بحث ما، به نظر می‌رسد که این عقاید، از دیدگاه بعضی از هم‌عصران حضرت محمد، به‌طور ناگسستگی با شخصیت او پیوند دارند.<sup>۶۸</sup> از دید آنان، حضرت محمد (ص) حقیقتاً دارای یک بُعد ماورای طبیعی بود. پژوهش‌های ت. فهد، نشان داده است که شخصیت‌های باستانی که با سحر و جادو سر و کار داشتند، مثل کاهن، شاعر، عَرَّاف (رَقال و غیگو) و غیره نیز در کنار شخصیت پیامبری محمد وجود داشتند: ارتباطات با موجودات ماورای طبیعی، انواع پیش‌گویی‌های متفاوت، الهام و القاء، قدرت و توان شفا دادن، استفاده از زبانی مخصوص، علم به غیب، تسلط به اشیاء و غیره مسلماً با ترکیبات و توجیهاات مختلف، در اینجا و آنجا به چشم می‌خورد. تحلیل‌های ژرف این محقق نامی، [فهد]، به نظر نگارنده، نشان داده است که تا چه اندازه، اعتقادات باستانی اعراب و پیامبری با هم رویاروی بوده و بر یکدیگر تأثیر نهاده‌اند.<sup>۶۹</sup> براساس آیات متعدد در قرآن، مخالفان حضرت محمد (ص)، او را با کاهنان، ساحران و شاعران مقایسه می‌نمودند (صافات/ ۳۶؛ طور/ ۲۹؛ حشر/ ۴۲) و اغلب به وی تهمت می‌زدند که او جن‌زده شده و یا از اجنه الهام می‌گیرد (اصطلاحاتی مثل مجنون یا ما

به... من جتّه). شایب بر این نظر است که مخالفان پیامبر، بدین وسیله کارهای وی را ناچیز جلوه می‌دادند، یعنی او را شخصیتی جادوگر می‌خواندند و نه در ارتباط با خدا بلکه در ارتباط با جن‌ها، موجوداتی که از قدیم، در عربستان شناخته شده بودند.<sup>۷۰</sup> در ارتباط با مسأله معروف خیردهندگان انسانی حضرت محمد(ص) که بی‌رحمانه توسط مخالفانش تقویت می‌شد، هود ابن مُحَکِم / مُحَکَم (نیمه دوم قرن سوم/ نهم) در روایتی از قول حسن بصری (م. ۱۱۰/ ۷۲۸) می‌گوید که یکی از این خیردهندگان فرضی، غلام ابن حَضْرَمی، کاهن معروف دوران جاهلیت بود.<sup>۷۱</sup> در روایتی دیگر، که توسط بَعْوِی (م. ۵۱۶/ ۱۱۲۲) نقل شده، همین حسن (بصری) از عُیَید بن خَضِر، کاهنی حبشی یاد می‌کند.<sup>۷۲</sup> بنا به گفته ابن اثیر، عُمر بن خطّاب قبل از گرویدنش به اسلام، پیامبر را کاهن و شاعر می‌خوانده است.<sup>۷۳</sup> سرانجام، برابر روایتی از ابن سعد که از طرفداران علی(ع) نبود، در ابتدا، محمد(ص) نیز درباره کاهن بودن خود، نگران بود.<sup>۷۴</sup>

می‌دانیم که در چند نظام عقیدتی باستانی، مایعات بدن مثل خون، نطفه (منی)، بزاق دهان، شیر و عرق را عامل انتقال نیروهای اعجازگر (خارق‌العاده) می‌دانستند: این مایعات، می‌توانند دارنده و انتقال‌دهنده عناصر مفید و یا مضر، استعدادها، فضیلت‌ها یا تأثیرات معنوی از شخص دارنده به شخص دیگر مخصوصاً از طریق موروثی به اعقاب و اولاد باشند.<sup>۷۵</sup> اعراب هم دارای چنین عقایدی بودند. اعتقاد بر این بود که کاهن دارای قدرتی است که می‌تواند آنچه را که اراده کند آگاهانه از طریق مایعات بدن انتقال دهد.<sup>۷۶</sup> محمد(ص) هم در چند روایت مستقیم و غیر مستقیم، که در آنها موضوع مایعات بدن مورد بحث قرار گرفته، به این تصور ارتباط داده شده است.

اشتراک در خون (exchange of blood) دو مرد را با یکدیگر برادر یا خویشاوند هم‌پیمان می‌ساخت،<sup>۷۷</sup> و لهاوزن درست می‌گوید آنجا که حاصل پیمان خونی عرب را با (Verbrüderung and adoptio in fratre) هم‌پیمانی و فرزندخواندگی مقایسه می‌کند.<sup>۷۸</sup> علی‌رغم احتیاط شدید منابع اسلامی، به نظر قطعی می‌رسد که حضرت محمد(ص)، هنگام ورود به مدینه، دو بار پیمان مؤاخات (انتخاب برادر) را اجرا نمود که با اشتراک خون همراه بود. این عمل، که بنا بر تحقیقات لنون کاتانی از حِلَف<sup>۷۹</sup> عربی باستان سرچشمه می‌گیرد و موضوع اشعار قبل از اسلام آعشی میمون<sup>۸۰</sup> نیز بوده،

برای توجیه انصار در مدینه در مقابل دلالت قرآنی و اسلامی، از وزن بسیار بیشتری برخوردار بوده است. طبق روایتی از ابن هشام، حضرت محمد (ص) در دومین جلسه در عقبه و وقتی با اکراه اهالی مدینه برای امضای پیمان روبرو می‌شود، اعلام می‌دارد: خون شما از من است. من از شما هستم و شما از من هستید. دشمنان شما دشمنان من‌اند، دوستان شما، دوستان من. دوازده رهبر را از بین خودتان انتخاب کنید تا به نمایندگی از طرف شما در جلف شرکت کنند.<sup>۸۱</sup>

در جنگ حنین در سال ۶۳۰/۸ در میان ناآرامی مجروحان مسلمان، پس از حمله غافلگیرانه هوازن، پیامبر از عموی خود، عباس بن عبدالمطلب، خواست تا با صدای رسای خویش به لشکریانش پیمانی را که با خون بسته شده بود، یادآوری کند.<sup>۸۲</sup> موارد گوناگونی که در روایت ابن هشام آمده است، نشان می‌دهد که سخنانی این چنین ریشه در فرهنگ باستانی داشته و نزد اعراب پذیرفتنی‌تر از بیانی‌های پیامبر می‌بوده است.<sup>۸۳</sup> دومین پیمان برادری برای ما بیشتر حایز اهمیت است. این البته همان پیمان مؤاخات است که توسط حضرت محمد (ص) در بین مسلمانان مکه (بنابر روایت ابن حبیب)<sup>۸۴</sup> و از دوران مکه به بعد، و یا (بنابر روایت ابن هشام)<sup>۸۵</sup> هنگام ورود به مدینه بین اهالی مکه و مدینه رواج یافت.

در پیمان مؤاخات، حضرت محمد (ص)، علی (ع) را به عنوان برادر انتخاب نمود. آنچه قابل توجه است این است که بنابر روایت ابن حبیب، مؤاخات براساس (حق؟) و برابری (علی الحق و المؤمنات) اجرا می‌شد که تلویحاً اشاره به آن داشت که در صورت فوت یک برادر، برادر دیگر وارث ارجح بود<sup>۸۶</sup> که معتبر به نظر می‌رسد، زیرا قرآن در آیات نساء/۳۳، انفال/۷۵ و مخصوصاً در احزاب/۶ این رسم را شدیداً زیر علامت سؤال برده و تأکید می‌کند که خویشاوندی بر پیمان برادری ارجح می‌باشد.<sup>۸۷</sup>

براساس منابع حقوقی روم، از میان سایر منابع، در خصوص حاکمیت بر صحرائشینان شام در قرن پنجم میلادی که توسط برونز و اخو بررسی گردیده (بار دیگر ثابت می‌کند که این سنتی دیرینه بوده)، ای. کُنت نتیجه‌گیری می‌کند که وقتی پیمان مؤاخات با خون بسته می‌شود دو «برادر» را با هم خویشاوند نزدیک (قرائب) می‌سازد و عموزاده یکدیگر (ابن عم) محسوب می‌شوند و در نتیجه، وارث خویشان ذکور (عصبه)؛ با ایجاد یک رابطه، پیمان بین دو «برادر»، یک رابطه (نسبی) معمولی به

وجود می‌آورد.<sup>۸۸</sup> می‌توان گفت که تنها پیمان مؤاخات، حضرت علی (ع) را قادر می‌ساخت تا مدعی میراث پیامبر باشد؛ شاید سکوت کامل منابع غیر شیعی در مورد این رویداد در زندگی حضرت محمد (ص)، سکوتی قابل تأمل و سؤال‌برانگیز درباره یکی از اعمال اساسی جامعه مسلمان در مدینه را توضیح دهد.<sup>۸۹</sup>

علاوه بر این، برای اعراب، کاهنی هم مثل اشراف‌زادگی موروثی بود. ویژگی‌های کاهن و یا اشراف‌زاده از راه‌های گوناگون و از جمله نطفه پدر، منتقل می‌شوند.<sup>۹۰</sup> در عربستان قبل از اسلام، برای داشتن فرزندان با نژاد برتر، صحرانشینان تا آنجا پیش رفتند که زنان خود را به بزرگانی که نطفه (سلاله) شان مورد ستایش بود وام می‌دادند.<sup>۹۱</sup> در مورد ویژگی‌های قداست، منابع اسلامی بارها درباره قدرت انتقال ذات (جوهره) نطفه از اجداد حضرت محمد (ص) که در «نور» تجلی یافته و در صلب یا گرده که عضو مخزن نطفه محسوب می‌شد، نمود یافته است.<sup>۹۲</sup> نطفه مرد با ورود به زهدان زن (تخم‌دان) باعث تشکیل شیر در پستان زن می‌گردد که موجب انتقال خصلت‌های مرد به فرزندش می‌شود؛ از اینجا است که ارتباط ناگسستنی بین نطفه و شیر را در اصطلاحاتی چون «شیر از مرد است» (اللَّبْنُ مِنَ الْمَرْءِ)، «شیر زادآور» (لَبْنُ الْفَحْل) یا «نطفه یکی است» (لِقَاحٌ وَاحِدٌ) می‌یابیم که اشاره به هر دو مایع منوی (نطفه) و شیر زن دارد.<sup>۹۳</sup> نطفه مرد گوشت و خون (دم و لحم) فرزند را به وجود می‌آورد و مادر با شیر خود که با نطفه پدر مقایسه می‌شود، به این ماده، شکل می‌بخشد و ساخت کودک را کامل می‌کند.<sup>۹۴</sup> حضرت علی (ع)، با سلاله‌ای که همچون پیامبر از سلاله هاشمی نشأت می‌گیرد و با ازدواجش با فاطمه، پدر اعقاب ذکور (اسباط) حضرت محمد (ص) می‌شود. و حضرت فاطمه (س)، که لقب معروف وی نزد شیعیان «مَجْمَعُ التَّوْرین»<sup>۹۵</sup> است، از سلاله محمد (ص) است و گیرنده سلاله علی (ع)، عامل دیگری است در انتقال خصلت‌های پیامبری. به نظر می‌رسد که حضرت علی (ع) به این قوانین کاملاً متعهد بوده است.

بنابر روایتی در تاریخ طبری، حضرت علی (ع) در زمان درگیری‌اش با معاویه و قبل از داوری صفین در کوفه، هنگامی که قسمتی از لشکریانش متفرق شده بودند، در مقطعی تصمیم می‌گیرد که در صورت لزوم تا پای مرگ، جنگ را ادامه دهد. اما با نگرستن به حسن و حسین (ع) درمی‌یابد که با از بین رفتن آنها، امت مسلمان از وجود اعقاب حضرت محمد (ص) به کلی محروم می‌شود. از این گزارش طبری



چنین نتیجه‌گیری می‌شود که این دلیل اصلی توافق به ختم جنگ بوده است.<sup>۹۶</sup> همان‌طور که مقریزی گزارش نموده است، بعضی از مسلمانان بر این نظر بودند که اگر حضرت علی (ع) به عنوان پدر حسن و حسین (ع) مستقیماً جانشین محمد می‌شد، مردم چنین تصور می‌نمودند که خلافت یک حکومت موروثی است (مَلِكٌ مُتَوَارَثٌ).<sup>۹۷</sup> این از نظر تاریخی محتمل است.

بُزاق دهان هم یک عامل انتقال‌دهنده عناصر معجزه‌ای (خارق‌العاده) است. دادن (خوراندن) بزاق، عمل معروفی است به نام تَحْنِیک. <sup>۹۸</sup> طبق تعریف واژه‌نگاران عرب، مثل ابن‌منظور یا زبیدی، شکل فعل این کلمه به معنی «مالیدن سقف دهان» است و وقتی با اسم متممی همراه باشد (حَنَكٌ ب. مثل حَنَكُهُ بَمَرْتِین) به معنی سقف دهان دیگری را با خرما یا (حَنَكُهُ بِالْأَصْبَع) با انگشت مالیدن است. حَنَكٌ بدون اسم مُکَمَّل به معنی بزاق خود را در دهان دیگری گذاشتن است (حَنَكٌ زَيْدٌ عَمْرَوُاٌ که معنی تحت‌اللفظی آن می‌شود: زید با بزاق خود سقف دهان عمرو را مالید). معنی عبارت اخیر، با اضافه نمودن بزاق روشن‌تر می‌شود (حَنَكُهُ بِرِيقِهِ).<sup>۹۹</sup> بزاق می‌تواند محافظت کند؛ شفا دهد؛ خصلت یا مهارتی را انتقال دهد و همین‌طور می‌تواند تحقیر و نابود کند. بسته به نیت استفاده‌کننده، خوراندن بزاق می‌تواند عملی باشد تعلیمی، برای برکت (دعای خیر)، شفا بخشیدن، یا عملی بدخواهانه باشد.<sup>۱۰۰</sup> متون حدیث و سیره و همین‌طور متون تاریخی مثال‌های فراوانی را از تَحْنِیک، خوراندن بزاق توسط پیامبر، گزارش نموده‌اند. هدف این عمل یا درمانی بوده: مثلاً حضرت محمد (ص) به این طریق دست معلول پسر ام‌جلیل دختر مُجَلَّل<sup>۱۰۱</sup> و بیماری صرع کودک هفت‌ساله‌ای را شفا داد،<sup>۱۰۲</sup> یا تعلیمی بوده؛ حضرت محمد (ص) علمی را به ابن‌عباس<sup>۱۰۳</sup> منتقل نموده؛ یا انتقال برکت و فضایل اخلاقی. موارد فراوانی وجود دارد که والدین فرزندان خود را برای تَحْنِیک، نزد پیامبر می‌برده‌اند<sup>۱۰۴</sup> و گزارش‌های دیگر اشاره به افرادی دارد که جدیداً به اسلام گرویده بودند و از حضرت محمد (ص) می‌خواستند تا عمل تَحْنِیک را انجام دهد.<sup>۱۰۵</sup> در اینجا مفید خواهد بود که به رابطه مستقیم میان تَحْنِیک، برکت و تَبَرُّک اشاره کنیم. در احادیث فراوانی ریشه هر دو کلمه به کار رفته (فَبَرِّكْ عَلَيْهِمْ وَیَحْنِكُهُمْ: حَنَكُهُ قَبْرُكَ عَلَیْهِ، و غیره).<sup>۱۰۶</sup> اصطلاح برکت (خجستگی) در زندگی‌نامه اولیاء و انبیاء در نهایت به معنی گونه‌ای جریان رازورزانه و سودبخش، نیرو یا نفوذی معنوی که از طریق تماس انتقال

می‌باید و بر موجودات زنده و اشیاء اثر می‌گذارد، به کار می‌رود، در آغاز، این اصطلاح به معنای بارندگی بسیار یا جای فرود شتران در کنار برکه یا چشمه آب بود و یا آنچه شتر در هنگام استراحت انجام می‌دهد، یعنی نشخوار و پس از آمیختن با بزاق، به نوزادش می‌خوراند. شلود در جستار بسیار خوب خود در این باره نشان می‌دهد که چگونه این معنی اخیر به تعبیر «برکت» همچون نیروی معنوی انجامید که پدر نوزادش را روی زانوی خویش می‌گذاشت و با ریختن بزاق دهانش در دهان نوزاد، این نیروی معنوی را به او انتقال می‌داد و فرزندش را مشمول دعای خیر و رحمت خویش می‌ساخت و از این راه پشتیبانی اش را به گردن می‌گرفت.<sup>۱۰۷</sup> عنصر مشترک میان تحنیک و تبزک مایعی خوراکی و روح‌بخش (باران، بزاق، حتا چشمه آب) هم به جسم است و هم به جان که نعمتی است واقعی.

در اینجا نیز همچون مورد مؤاخات که در بالا بررسی گردید، مؤلفان غیر شیعی، علی و پسرانش حسن و حسین (ع) را محروم ساختند. در هیچ‌یک از احادیث متعددی که درباره تحنیک توسط پیامبر، روایت کرده‌اند، به علی و پسرانش اشاره‌ای نرفته است. ابن اثیر (م. ۷۷۴/۱۳۷۳)، نویسنده طرفدار عباسیان، تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تا جایی که من می‌دانم هیچ‌کس دیگر غیر از ابن عباس از پیامبر بزاق دریافت ننمود.<sup>۱۰۸</sup> تصورنشدنی است که ابن اثیر لاقلاً از بعضی از این احادیث فراوانی که در کتب رسمی حدیث روایت گردیده و در بالا به آنها اشاره کردیم، بی‌خبر بوده باشد. چگونه می‌توان تصور نمود که حضرت محمد (ص)، تعداد زیادی از پیروان و اصحاب خود را خیر و برکت بخشیده ولی برادر، پسرعمو و داماد آینده‌اش را که بی‌تردید از اصحاب نزدیکش بوده، نادیده بگیرد؟ آیا درخور تصور است که پیامبر، کودکان زیادی را خیر و برکت ببخشد و فقط نوه‌ها و اعقاب ذکور خود را فراموش کند یا آگاهانه از خیر و برکت و رحمت خویش محروم سازد؟ تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، فقط ادبیات شیعی مراسم تحنیک را که پیامبر به علی و پسران فاطمه انجام داده است، گزارش نموده‌اند - رسمی که مطابق همین منابع، امامان می‌بایست ادامه می‌دادند.<sup>۱۰۹</sup>

در سنین نوجوانی، حضرت محمد (ص) توسط عمویش، ابوطالب، به فرزندی پذیرفته شد و قبل از ظهور اسلام، برادرخوانده علی (ع) محسوب گردید. این قرابت و پیوند روحانی بین آنها چنان بود که حضرت علی بی‌درنگ دینی را که حضرت

محمد(ص) اعلام نمود، پذیرفت. دوست و بی‌شک رازدار برکت‌یافته حضرت محمد، یار همیشگی، برادر منتخب در پیمان مواخات که احتمالاً با اشتراک خون همراه بوده، قهرمان بی‌باکی که در راه رسالت او جنگید، حضرت علی با فاطمه(س)، دختر پیامبر، ازدواج نمود و پدر تنها اعقاب ذکور (اسباط) پیامبر، یعنی حسن و حسین(ع) گردید. بعضی از صحابه، از یک یا چند امتیاز رابطه با حضرت محمد(ص) برخوردار بودند، اما هیچ‌کدام غیر از حضرت علی(ع) دارای تمام این روابط با او نبودند. افزون بر این، حضرت علی از دو امتیاز قرابت انحصاری و اساسی برخوردار بود؛ برادری (مواخات) و پدر اعقاب ذکور (اسباط) پیامبر. بنابراین، برای باور به انتخاب الاهی خود و اولادش از طریق فاطمه(س)، حضرت علی دلایل بسیار قوی داشت که از منظر وی توسط قرآن و بیش از آن توسط عقاید باستانی تصدیق می‌شد. قطعاً این «انتخاب» الاهی است که هسته اساسی آنچه را که هم‌عصرانش «دین علی» نامیدند، تشکیل می‌دهد.

##### ۵. واکنش‌ها و پیامدها

صرف نظر از معنی اولیه عبارت «اهل بیت نبی» که سریعاً مترادف «آل محمد»، «آل نبی»، «آل رسول» و غیره گردید، بی‌گمان حضرت علی(ع) در ادعا نمودن آن به خود و خانواده‌اش کوتاهی نمی‌ورزیده است. بعضی از هاشمیان، به ویژه علویان، به نظر می‌رسد که از قرن اول/ هفتم مدعی این [عنوان] بوده‌اند. این ادعا در اشعاری چند از شعرای کلاسیک، مثل ابوالأسود دؤلی (م. ۶۸۸/۶۹) و کُتَیْر عَزَّه (م. ۱۰۵/۷۲۳) و یا کُمیت بن زید (م. ۷۴۳/۱۲۶) هویدا است.<sup>۱۱۱</sup> از تحلیل‌های وسیع و مربوط این عبارت و تبعات سیاسی و مذهبی آن در کتاب‌ها و مقاله‌های متعدد م. شارون، چنین برمی‌آید که افکار عمومی در این دوران، اصطلاح «اهل بیت نبی» را اشاره به هاشمیان عموماً و خاندان علی(ع) به‌طور اخص می‌شناختند (از احادیث زیادی درباره اهل کساء که توسط گلدتسیهر تحلیل شده نیز چنین برمی‌آید، رجوع شود به صفحات بالا) بی‌آنکه این احترام همگانی، به معنی شناخت حق حاکمیت آنان بر امت تعبیر شود.<sup>۱۱۲</sup> از میان کسانی که از این احترام برخوردار بودند، بعضی از علویان گویا اولین کسانی بودند که ادعای مشروعیت سیاسی نمودند. به عبارت دیگر خلافت را منحصرأ حق علی(ع) می‌دانستند. می‌توان منطقاً فرض نمود که این

گروه از علویان پیروان «دین علی» بودند. شارون احتمال تأثیر مفهوم یهودی «آل داوود» را که در عراق به شدت احساس می‌شد، بر مردم بصره، سرزمین و سنگر علویان بررسی نموده است.<sup>۱۱۲</sup> براساس این تصور رهبری جامعه (امت) انحصاراً حق اعقاب «آل داوود» بود. در جای دیگر همین محقق تأثیر مفهوم مسیحی «خانواده مقدس» را (که آن هم در قرون نخستین اسلام در عراق حضوری چشم‌گیر داشت) با تأکید بر مقایسه‌ای که ادبیات شیعی پیوسته بین دو شخصیت حضرت مریم و حضرت فاطمه برقرار می‌کنند، دخیل می‌داند.<sup>۱۱۳</sup>

این محقق (شارون) وجود تاریخی نسخه قرآنی از کوفه را که در آن نام علی (ع) و اعضای خانواده‌اش چندین بار آمده باشد محتمل می‌داند،<sup>۱۱۴</sup> همان‌گونه که احادیث امامی آشکارا و به کرات تا نیمه‌های قرن چهارم/دهم اعلام می‌داشتند.<sup>۱۱۵</sup>

غیر از بعضی واکنش‌های خشن در برابر اهمیتی که به یک رابطه خویشاوندی با پیامبر داده می‌شد یا در مقابل مشروعیت خانواده پیامبر، مثلاً توسط خوارج<sup>۱۱۶</sup>، عبدالله بن زبیر ضد خلیفه<sup>۱۱۷</sup>، و بعضی از اهل حدیث،<sup>۱۱۸</sup> اعضای غیر علوی خاندان پیامبر و اولادشان نیز مثل بنی‌امیه و متعاقباً عباسیان، با تلاش در غصب عنوان «اهل بیت» واکنش نشان می‌دادند. اگرچه روش محتاط شارون مانع از موضع‌گیری صریح وی در برابر این موضوع می‌گردد، در جاهای متعددی به نظر می‌رسد که او تلاش بنی‌امیه و عباسیان را برای معرفی خود به عنوان اهل بیت نبی، واکنشی به ادعای قدیمی‌تر علویان می‌داند.<sup>۱۱۹</sup> در یک مقطع زمانی، موضع مشترک و مخالف بنی‌امیه، علویان و عباسیان<sup>۱۲۰</sup> را به هم نزدیک نمود. به هر حال، همین‌که عباسیان به قدرت رسیدند از علویان فاصله گرفتند و تنها خود را «خانواده مقدس» نامیدند، همان‌طور که در میان سایر اقدامات، کوشش آنان برای نادیده گرفتن جایگاه فاطمه (س) و معرفی عباس بن عبدالمطلب و پسرانش به عنوان اهل کساء گواه است.<sup>۱۲۱</sup>

افزون بر این، مطالعه «دین علی»، به نظر می‌رسد که تأییدی است بر اظهارات غ. ح. صدیقی و کُلبُگ مبنی بر اینکه فرآیند تجلیل از علی (ع) و تبدیل شخصیت تاریخی او به شخصیت شبه‌اسطوره‌ای قهرمانی و حتا ابعاد مقدس را می‌توان به زمان‌های اولیه یعنی دوران خلافتش و یا حتا بلافاصله پس از درگذشت پیامبر رهگیری نمود.<sup>۱۲۲</sup> بعضی از واکنش‌ها در مقابل سیاست‌های خشن و سرکوب‌گرانه خلفای اول بنی‌امیه، به خصوص معاویه و پسرش یزید، هم‌گویی عاملی فعال‌کننده

برای این فرایند بوده باشند.<sup>۱۲۳</sup> بنابراین، به نظر می‌رسد «دین علی» هسته اولیه آن چیزی بوده باشد که بعداً تشیع نامیده شد. منابع شیعی حاوی روایت‌هایی‌اند اگرچه کمیاب، که در آنها اصطلاحات دین علی، دین حسن و دین حسین وجود دارد که گویا دوتای اخیر صورت بدل اصطلاح «دین علی» در دوران امامت دو پسر وی است.<sup>۱۲۴</sup>

با توجه به پی‌آمدهای اعتقادی، چنین به نظر می‌رسد که تشیع، در اشکال گوناگونش و البته به طور نسبی، گسترش مفاهیمی باشد که در «دین علی» به چشم می‌خورد:<sup>۱۲۵</sup>

آیین قربت، تصوّر میراث پیامبر، انتخاب الاهی حضرت علی و اولادش، جنبه‌های نیایی، طبیعی و همین‌طور ورای طبیعی، عناصر معجزه‌گرانه و تعلیمی که همه به «خانواده مقدس» پیامبر مرتبط‌اند.

## یادداشت فصل اول

• از استادان ویلفرد مادلونگ و اتان کُلبِریگ که هنگام نوشتن این بخش نکته‌های ارزنده‌ای را ارائه کردند، صمیمانه سپاسگزارم.

۱. طبری، تاریخ، تصحیح م. جی. دخویه و دیگران، لیدن، (۱۸۷۹-۱۹۰۱) دوره ۱، صص ۳، ۱۹۶ به بعد، تصحیح م. ابوالفضل ابراهیم (قاهره، ۱۹۶۰)، ج ۴، صص ۵۱۴ به بعد.  
۲. انا لِمَنْ یَنْکُرُنِی اِبْنُ یَثْرِبِی قَاتِلُ عَلِیَاءِ وَ هِنْدِ الْجَمَلِی وَ اِبْنِ لِصُوحَانَ عَلِی دِینِ عَلِی. نک. طبری، تاریخ، تصحیح دخویه، دوره ۱، صص ۳، ۱۹۹؛ تصحیح ابراهیم، ج ۴، ص ۵۱۷ با اندکی تغییر؛ ان تَقْتَلُونِی فَاَنَا اِبْنُ یَثْرِبِی قَاتِلُ عَلِیَاءِ وَ هِنْدِ الْجَمَلِی وَ صُوحَانَ عَلِی دِینِ عَلِی (اگر قصد کشتن مراداری، بدان که منم ابن یثربی: قاتل علیاء و هند جملی و سپس ابن صوحان، از دین علی. همین طور نک مفید، کتاب الجمل او النصره فی حرب البصره (نجف، ۱۹۶۳) ص ۱۴۶؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، تصحیح بروجردی (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۷/۱۸۹۸-۱۸۹۹: نجف ۱۹۵۶)، ج ۳، ص ۱۵۶؛ مجلسی، بحار الانوار، براساس تصحیح کمپانی در ۹۰ مجلد، ۱۱۰ دفتر (تهران و قم ۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۹۵۶-۱۹۷۲)، ج ۳۲، ص ۱۷۶ آنجا که عمار بن یاسر بر ابن یثربی فریاد می‌زند و می‌گوید (یَقَاتِلُكَ عَلِی دِینِ عَلِی)، «این پیرو دین علی است که با تو می‌جنگد.»

۳. ابن دُرَید، کتاب الاشتقاق، تصحیح ع. م. هارون (بغداد، ۱۳۹/۱۹۷۹)، ص ۴۱۳. متن شعری که ابن دُرَید آورده است اندکی متفاوت است: «قَتَلْتُ عَلِیَاءَ وَ هِنْدَ الْجَمَلِی وَ اِبْنَ لِصُوحَانَ عَلِی دِینِ عَلِی». در حواشی نسخه خطی منحصر به فرد مورخ قرن هفتم/ سیزدهم که مورد استفاده عبدالسلام محمد هارون بوده، یادداشت‌های قدیمی موجود است که راوی متون دیگری است. (نک. مقدمه مصحح، همانجا، صص ۳۶-۳۷). برای عبارت نقل شده، یادداشت‌های حاشیه مطابق نسخه طبری است که زیر نظر دخویه تصحیح شده است، همانجا، ص ۴۱۳، شماره ۲.

۴. لئون کانتانی برداشت نادرستی دارد و کيفر ابن یثربی را با کيفر عبدالله بن سبا که طبق روایت به دست خود علی (ع) صورت پذیرفت، مقایسه می‌کند. نک. ل. کانتانی، سالنامه اسلام، (میلان، ۱۹۰۵-۱۹۲۶)، ج ۹، ص ۱۴۲.

L. Caetani, *Annali dell' Islam* (Milan, 1905-1926), vol. 9, p. 142;

درباره «عبدالله بن سبا»، نک. م. هاجسن، دائرة المعارف اسلام، تصحیح دوم. تهمت بستن به علی (ع) به داشتن عقیده‌ای منحرف با ادعای دفاع از او به خاطر باور یا آموزه افراطی بسیار متفاوت است. و. مادلونگ در کتاب:

The Succession to Muhammad, (Cambridge, 1997), pp. 178, no. 183,

فارسی از نمایی و دیگران، انتشارات آستان قدس رضوی، ص ۲۴۶، پ ۲. مترجم به این اشتباه اشاره کرده است. (منبع تاریخی دیگر به نام کتاب الفتوح، نوشته ابن اعثم کوفی (م. ۳۱۴/۹۲۶) تنها دلیل قتل ابن یثربی را دشمنی شدید او با علی (ع) می‌داند. نک. ترجمه فارسی الفتوح از هروی (قرن ششم/دوازدهم) تصحیح غ. طباطبایی مجد (تهران ۱۳۷۴ ش/۱۹۹۵)، صص ۴۳۲-۴۳۳.

۵. طبری، تاریخ، تصحیح دخویه، ج ۲، ص ۱۴۳؛ تصحیح ابراهیم، ج ۵، ص ۲۶۷. در اشاره به این شورشیان علوی (پیروان علی) معاویه آنان را شورشیان تریبه سبائیه می‌خواند، که اشاره‌ای است به «ابوتراب»، کنیه علی (ع)، نک. به مقاله ا. گلبرگ به همین عنوان در نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۴۱ [۱۹۷۸]، صص ۳۴۷-۳۵۲؛

E. Kohlberg, 'Abū Turāb', BSOAS, 41 [1978], pp. 347-352;

بازچاپ در اعتقاد و فقه در شیعه امامی [الدرشات، ۱۹۹۱] مقاله ششم؛

Belief and Law in Imāmī Shī'ism [Aldershot, 1991] article VI,

[ترجمه فارسی آن از محمدحسین ساکت، با نام «ابوتراب» در کتاب از نیستان علی، تهران، نشر نگاه امروز، ۱۳۸۴ ش. صص ۱۷۷-۱۹۶. مترجم]. همین طور بنگرید به مقاله «عبدالله بن سبا» اثر گلبرگ. نسخه مختصر این گزارش در انساب الاشراف بلاذری، ج ۴/الف، تصحیح اشلونسنیگر و م. جی. کیستر (بیت المقدس، ۱۹۷۲)، ص ۲۲۵ آمده است. باید اذعان داشت که جواب خشمی مبهم است و همین باعث سردرگمی و شرمندگی معاویه می‌شود. گسست او از دین علی حتماً بر اساس تکلیف تقیه است. باید پرسید آیا اصطلاح «دین علی»، در حقیقت از معاویه یا عموماً از زبان مخالفان علی (ع) سر زده است؟ به نظر می‌رسد که این اصطلاح لااقل برای بعضی از طرفداران علی مشکل ایجاد نموده باشد، زیرا می‌توانست سبب شود که میان «دین علی» و اسلام فرقی متصور شد. بنا به روایتی از طبری، در جنگ جمل کسانی از قبیله آزد بصره برای نجات جان خویش، خود را پیروان دین علی خواندند (نَحْنُ عَلِي دِين عَلِي)، مردی از بنی لیث کوفه (بنی شک علوی) آنان را به خاطر آنچه گفته بودند به تمسخر گرفت، نک. (طبری، تصحیح دخویه، دوره ۱، صص ۱۸۹، ۱۹۰، ۳؛

- تصحیح ابراهیم، ج ۴، ص ۵۱۲). به هر حال، همان‌گونه که خواهیم دید گاهی این اصطلاح بدون تردید به طرفداران علی (ع) منسوب گردیده است. مقایسه کنید با ابیات صحابه علی (ع)، نعمان بن عجلان انصاری، که بعد از جنگ صفین در وصف دین علی سروده است، به روایت منقری، واقعه صفین، تصحیح ع. م. هارون (مصر، ۱۳۸۲/۱۹۶۲)، ص ۳۸۰ و ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تصحیح م. ا. ابراهیم (قاهره، ۱۹۶۵)، ج ۱، ص ۱۴۹.
۶. انا بن شداد علی دین علی السُّ لُثْمَانُ بنی آروی بوال. نک (طبری، تصحیح ابراهیم، ج ۶، ص ۵۰). استفاده از کلمه آروی (به معنی بز کوهی) نوعی بازی با کلمات است که به جای عَفَان (که یکی از معانی آن حیوانی است با پوست یا موی بدبو) به کار رفته. مجلسی هم این روایت را به نقل از تاریخ طبری می آورد ولی نسخه او با تاریخ طبری تفاوت اساسی دارد: مثلاً از این فرد به نام احرص بن شداد یاد شده است و بیت او در جواب بیت دشمنش، ابن ذُبعان کلبی است که گفته بود: منم ابن ذُبعان الکریم المفضَّل / یکی از رهبرانی که از دین علی دوری می جویند. انا ابن ذُبعان الکریم المفضَّل / من عصبه یبرئتون من دین علی). بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۳۸۱.
۷. ابن ابی شیبیه، المصنف، تصحیح س. م. لَحَام، ۹ مجلد (بیروت ۱۴۰۹/۱۹۸۹)، ج ۸، ص ۷۱۱.
۸. نک. یوزف شاخت «ارزیابی دوباره احادیث اسلامی» در مجله انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیای کبیر و ایرلند (۱۹۴۹)، صص ۱۴۰-۱۵۲؛
- J. Schacht, 'A Revaluation of Islamic Traditions', JRAS (1949), pp. 140-152;
- ینبول، صحت منابع حدیث: بحث‌هایی در مصر امروز (لایدن، ۱۹۶۹)، صص ۳۰ به بعد.
- G. H. A. Juynboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt* (Leiden, 1969), pp. 30ff;
۹. نک. سارجنت، «حرم و حوطه، محدوده مقدس در عربستان» در عبدالرحمن بدوی، یادنامه طه حسین (قاهره، ۱۹۶۲)، صص ۴۲-۵۰. خاصه صص ۴۲ و ۵۰ و «حکومت مدینه» در فصلنامه اسلامی، شماره ۸ (۱۹۶۴)، صص ۳-۱۶. خاصه ص ۱۳ (باز چاپ در مطالعات تاریخ و تمدن عربی، لندن، ۱۹۸۱ مقاله‌های ۳ و ۵؛
- R. B. Serjeant, 'Haram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia', in A. R. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Husain* (Cairo, 1962), pp. 41-50, esp. p. 42 and p. 50, and 'The "Constitution" of Medina', *The Islamic Quarterly*, 8 (1964), pp. 3-16, esp. 13 (repr. in *Studies in Arabian History and Civilisation*, London, 1981, articles III and V);
- برافمان، زمینه معنوی اسلام آغازین (لایدن، ۱۹۷۲)، بنگرید به نمایه زیر کلمه «دان»، «دین» و صص ۴-۷ «مروت و دین».
- M. M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), see index under 'dāna (dyn)', 'dīn', and pp. 4-7 'Murūwah and dīn.'



۱۰. نک. برافمان، زمینه معنوی اسلام، ص ۳۴ و پ ۱.

Bravmann, *The Spiritual Background*, p. 34 and note 1

که در آن مؤلف نظریه‌های پیشنهادی نولدکه و هرویتز را درباره منشأ ایرانی این اصطلاح نادرست می‌داند. همین‌طور نک.، روبین، چشم بیننده: زندگی حضرت محمد از دیدگاه مسلمانان نخستین (پرینستون، ۱۹۹۵)، نک. نمایه، زیر «دین».

U. Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. (Princeton, 1995), see index under 'dīn'

۱۱. نک.، برافمان، زمینه معنوی اسلام، نمایه زیر کلمه «سنت»

Bravmann, *The Spiritual Background*, see index under 'sanna', 'sunnah';

ینبول، «تصورات جدید درباره تکامل سنت در اصطلاح فنی در صدر اسلام»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۱۰ (۱۹۸۷)، صص ۹۷-۱۱۸، خاصه صص ۹۷ به بعد (بازچاپ در مطالعات درباره اصل و کاربردهای حدیث اسلامی [لندن، ۱۹۹۶] مقاله ۵)؛

G. H. A. Juynboll, 'Some New Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam', *JSAI*, 10 (1987), pp. 97-118, esp. pp. 97f. (rpr. in *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadīth* [London, 1996], article V);

برای استفاده کمباب از اصطلاح «دین عثمان» که احتمالاً در واکنش به اصطلاح «دین علی» جعل شده بود، نک. شابی، بزرگان قبیله اسلام محمد (پاریس، ۱۹۹۷)، ص ۶۵۲.

J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet* (Paris, 1997), p. 652.

فان‌اس. علم کلام و جامعه در قرن‌های دوم و سوم هجری I-VI (برلین، ۱۹۹۷-۱۹۹۱)، نمایه، زیر «دین» و نیز ج ۴، صص ۵۶۵ به بعد درباره اصطلاح «دین».

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, I-VI (Berlin, 1991-1997).

۱۲. نک. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴/ب، تصحیح اشلونیسنگر، بیت المقدس، ۱۹۶۱، ص، ۲۷. طبری، تصحیح دخویه، ج ۱، صص ۳۵۰-۳۵۱، ۳.

۱۳. نک. نقایض جریر و الفرزدق، تصحیح ای. ای. بوان، (لایدن، ۱۹۰۵-۱۹۰۹)، ص ۱۰۱۳، ۱. ۱۴. ابن‌ابی‌یعلی‌الفراء، طبقات الحنابلة (دمشق، ۱۹۲۳: بازچاپ، بیروت، ۱۹۸۰)، ج ۲، ص ۳۲.

بعضی از روایت‌ها میان سنت پیامبر و سیره خلفا فرق می‌گذارند، مقایسه شود با طبری، دخویه، ج ۱، صص ۲، ۷۸۶-۲، ۷۹۳: یعقوبی، تاریخ، تصحیح م. ث. هوتسما، لایدن، ۱۸۸۳، ج ۲، صص ۱۸۷-۱۸۶. برافمان بر این نظر است که در این زمینه این دو اصطلاح مترادف‌اند، نک. زمینه معنوی، صص ۱۲۴ به بعد،

*The Spiritual Background*, pp. 124 f.

برای یک تحلیل بسیار عالی تاریخی و اعتقادی این بخش‌ها نک. ت. ناگل، پژوهشی درباره مسأله اقلیت‌ها در اسلام، ج ۱ (بن، ۱۹۷۳) صص ۷-۴۴.

- T. Nagel, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. 1 (Bonn, 1973), pp. 7-44.
۱۵. تصحیح دوری مطلبی (بیروت، ۱۹۷۱) ص ۲۸۴.
۱۶. مقایسه شود با مقاله: م. شارون، «بازبینی دعوت عباسی براساس منبعی جدید» مطالعات عربی و اسلامی (۱۹۷۳)،
- M. Sharon, 'The 'Abbasid Da'wa Re-examined on the Basis of a New Source', *Arabic and Islamic Studies* (1973).
- همچنین در مورد این موضوع نک. به اثر مهمّ محمد قاسم زمان، دین و سیاست در زمان عباسیان نخستین (لایدن، ۱۹۹۷) نمایه، زیر «اخبار»
- M. Q. Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids* (Leiden, 1997).
۱۷. نک. به مقاله مادلونگ، «عبدالله بن عباس و فقه شیعه» در یو. فرمولن و ام. اف. فان ریت (ویراستاران)، فقه، مسیحیت و مدرنیسم در جوامع مسلمان (لوین، ۱۹۹۸)، صص ۱۳-۲۵.
- 'Abdallāh b. 'Abbās and Shiite Law', in U. Vermeulen and J. M. F. van Reeth (eds), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Louvain, 1998), pp. 13-25.
۱۸. طبق روایتی از امام محمد باقر (ع) به گزارش ابن شَبّه در کتاب تاریخ المدینه المنوره تصحیح م. ف. شلتوت، (قم، ۱۴۱۰/۱۹۹۰-۱۹۸۹)، ص ۲۱۷ به نقل از و. مادلونگ، «عبدالله بن عباس و فقه شیعه»
- 'Abdallāh b. 'Abbās and Shiite Law', p. 24.
۱۹. ابن حجر عسقلانی، تهذیب التهذیب در ۱۲ مجلد (حیدرآباد، ۱۹۰۷-۱۹۰۹؛ بازچاپ بیروت ۱۹۶۸)، ج ۹، صص ۳۲۸ به بعد. شافعی نیز صاحب چنین نظری بوده که ساخت آن را تحلیل کرده است: مبانی فقه اسلامی (آکسفورد، ۱۹۵۰) ص ۲۴.
- J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford, 1950), p. 24.
- تا زمان عباسیان، علی (ع) را جزو خلفای راشدین دانستن و به شمار آوردن مشکل ایجاد می‌کرد. ابن حنبل اولین متفکر بزرگ غیر علوی است که شهرت و فضیلت علی (ع) را محترم شمرده و نام او را جزو خلفای راشدین درست و بجا دانسته است. نک. کتاب السنة (مکه، ۱۳۴۹/۱۹۳۰)، ص ۲۱۴؛ صالح بن احمد بن حنبل، سیره الامام احمد بن حنبل، تصحیح ف. عبدالمنعم (اسکندریه، ۱۹۸۱)، ص ۸۲. درباره اعتبار شهرت علی (ع) نک. ناگل، ارشاد و خلافت (بن، ۱۹۷۵) صص ۲۳۲ به بعد.
- T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* (Bonn, 1975), pp. 232f.
۲۰. ابن ابی‌علی الفراء، طبقات الحنابلة، ج ۲ ص ۳۲ (یا دین العتیق، در این مورد باید دین عتیق تعبیر شود، عتیق یکی از القاب ابوبکر بوده)؛ همین‌طور گاه اصطلاح «دین عثمان» جایگزین «رأی العثمانیه» گردیده (طبری، تصحیح دخویه، ج ۲، ص ۳۴۰) که اشاره‌ای است به کسانی که بنی‌امیه را بر بنی‌هاشم ترجیح می‌دادند. به نظر می‌رسد این پاسخی بوده است به تعبیر «دین علی».

۲۱. در فصل خیلی بلند درباره حکومت علی، نک. صص ۱۷۸-۱۷۹ [ترجمه فارسی، ص ۲۴۵-۲۴۶ م.] و در خاتمه که بیشتر به حکومت معاویه اختصاص داده شده است، ص ۳۳۸ [ترجمه فارسی، ص ۴۶۲ م.]

۲۲. نک. جانشینی حضرت محمد، صص ۲۴۵-۲۴۶ م.

Madelung, *The Succession*, pp. 178-179.

۲۳. مقایسه شود با: وچیا ولری، «نهج البلاغه و گردآورنده آن، شریف رضی»، مؤسسه دانشگاهی شرق شناسی ناپل، شماره ویژه (۱۹۵۸)، صص ۷ به بعد.

L. Veccia Vaglieri, 'Sul Nahj al-balāghah e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī', *AIUON*, special issue (1958), pp. 7ff.

۲۴. منقری، وقعة صفین، تصحیح ع. م. هارون (قاهره، ۱۳۸۲/۱۹۶۲)، صص ۴۷۰ به بعد؛ [ترجمه فارسی از پرویز اتابکی، پیکار صفین، تهران، ۱۳۷۵ش، ص ۴۸۹، مترجم]. ثقفی، کتاب الغارات، تصحیح ج. محدث ارموی (تهران، ۱۹۷۵/۱۳۹۵)، ص ۳۰۳؛ مسعودی، مروج الذهب، تصحیح باریبه دو منار، بازنگری شارل پلا، (بیروت، ۱۸۷۹-۱۹۶۸)، ج ۳، ص ۲۰۱؛ ابن قتیبه، الامامة والسياسة، تصحیح م. م. رافعی (قاهره ۱۹۰۴/۱۳۲۲)، ج ۱، ص ۱۹۱؛ نیز نک. جانشینی حضرت محمد، صص ۳۴۵-۳۴۶ و ۳۶۹-۳۷۰ م.

Madelung, *The succession*, pp. 240-241 and 270-271.

۲۵. ثقفی، کتاب الغارات، صص ۴۳۵-۴۳۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، تصحیح م. ب. محمودی (بیروت، ۱۹۷۴)، صص ۷۵-۷۴. ونیز نک. لامنس، پژوهشی درباره حکومت معاویه اول، خلیفه اموی (پاریس، ۱۹۰۸)، ص ۱۷۵.

H. Lammens, *Etudes sur le règne du Calife Omayyade Mu'āwīa 1er* (Paris, 1908), p. 175;

جانشینی حضرت محمد، صص ۳۵۸-۳۵۹ م

Madelung, *The Succession*, pp. 263-264.

۲۶. برای نمونه، نک. طبری، تصحیح دخویه، ج ۱، ص ۳،۳۵۰ به بعد؛ درباره احادیث مربوط به غدیر خم نک. مثلاً، ونسینک، معجم الفیابی احادیث اسلامی، زیر کلمه «والی»؛

A. J. Wensinck, *Concordance et indices de la tradition musulmane* (Leiden, 1936),

وچیا ولری، دائرةالمعارف اسلام، ویرای دوم، مدخل «غدیر خم».

۲۷. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، صص ۲۴۶-۲۴۵.

۲۸. طبری، تصحیح ابراهیم، ج ۴، ص ۴۲۶. کلمه «صنو» یا «صنو» که به معنی «نزدیک‌ترین» ترجمه شده است از نظر لغوی یعنی مشابه، مثل هم و اشاره به برادر، عموزاده یا پسر دارد. و. مادلونگ این شعر را به روایت تاریخ طبری، تصحیح دخویه دوره ۱، ص ۳،۰۶۵ نقل می‌کند و آن را منسوب به پدر فضل، عباس بن عتبه می‌داند که گویا شاعر و سخن‌گوی بنی‌هاشم بوده است. نک. جانشینی حضرت محمد، صص ۲۵۶ م.

Madelung, *The Succession*, p. 186,

ابن حنبل این واژه را برای بیان نسبت عباس با عبدالله، پدر حضرت محمد(ص) به کار می‌گیرد نک. مسند، تصحیح محمد زهری الغمراوی (قاهره، ۱۳۱۳/۱۸۹۶)، ج ۱، ص ۲۰۷ و ج ۲، ص ۳۲۲.

۲۹. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، صص ۳۹۳ به بعد. منقری، وقعة الصّفین، صص ۱۱۸ به بعد [ترجمه فارسی، صص ۱۶۵-۱۶۷ م.]; مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، صص ۱۹۷ به بعد. طبری صریحاً اذعان دارد که این نامه را ممیزی و بازبینی نموده زیرا «عامه» مردم آن را تحمل نمی‌کردند. نک طبری، تصحیح دخویه، ج ۱، ص ۳، ۲۴۸، حتماً منظورش فعالان حنبلی بغداد است که خصومت آنها با این دانشمند بر همگان آشکار بوده است. مقایسه شود با اصفهانی، الاغانی، ویراسته گوتوالد (پتروپولی، ۱۸۸۴)، ج ۲، ص ۱۵۵.

al-Isfahānī, *Annaliūm Libri*, ed. Gottwald (Petropoli, 1884), vol. 2, p. 155;

ابن جوزی، المنتظم، (حیدرآباد، ۱۳۵۷/۱۹۳۸)، ج ۶، ص ۱۷۲.

۳۰. دیوان ابوالاسود دؤلی، تصحیح م.ح. آل یاسین (بیروت، ۱۹۷۴)، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، در ۲۰ مجلد (بولاق، ۱۲۵۸/۱۸۶۸)، ج ۱۲، ص ۳۲۱ (نسخه کوتاهی از شعر).

۳۱. انساب الاشراف، ج ۳، تصحیح م. ب. محمودی (بیروت، ۱۹۷۴)، ص ۲۸؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، تصحیح س. ا. صقر (قاهره، ۱۹۴۹)، بازچاپ، قم ۱۹۹۵/۴۱۶، ص ۶۲.

۳۲. نک. مثلاً ابن سعد، طبقات الکبری، تصحیح احسان عباس، در ۹ مجلد (بیروت، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۲، ص ۳۳۸؛ ابن حجر، تهذیب، ج ۷، ص ۳۳۸. ابن اثیر، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، تصحیح زاوی و طناحی، در ۴ مجلد (قاهره، ۱۹۶۹-۱۹۶۳) بازچاپ بیروت، بی تاریخ، ج ۳، ص ۱۰۲.

۳۳. برای تکالیف خویشاوندی و خاندان پیامبران در قرآن، بنگرید به، جانشینی حضرت محمد، صص ۲۰-۳۴ م.

Madelung, *The Succession*, pp. 6-18

واکنش بعضی از منتقدین کتاب که آن را نوعی دفاع و طرفداری از عقاید شیعه دانسته‌اند، قطعاً سوء تفاهمی آشکار است اما تحلیل بیشتر، و رای این فصل است.

۳۴. مؤلف محترم در این اثر از ترجمه انگلیسی قرآن آربری (آکسفورد، ۱۹۶۴) بهره گرفته است. و مترجم برای ترجمه فارسی آیات قرآنی از ترجمه‌های الهی قُمشه‌ای و دکتر ابوالقاسم امامی استفاده کرده است. م.

۳۵. نک. جانشینی حضرت محمد، صص ۲۱-۲۰ م.

Madelung, *The Succession*, pp. 6-7.

۳۶. همانجا، ص ۷-۸ [ترجمه فارسی ص ۲۱-۲۲ م.]

۳۷. برای این عبارت «Family of the Home»، «خانندان» ترجمه بهتری است تا اصطلاح متداول «اهل بیت». کلمه «اهل» در زبان عربی، هم در جنوب عربستان و هم در اوگاریت [رأس شمرة امروز در شمال لاذقیه، سوریه م.] برابر است با اصل «أل-ālu» در زبان اکدی (W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden, 1965) و «أهل-ohêl» در زبان عبری. اصطلاح اخیر اشاره به خیمه کوچگر دارد (مثلاً، تورات، سفر پیدایش ۵: ۱۳؛ ۱: ۱۸؛ اشعیا ۱۲: ۳۸) یا «خیمه عبادت» (تورات، کتاب خروج، ۷: ۳۳؛ اعداد ۲۴: ۱۱) و نیز به عنوان محل سکونت (مِشکن mishkan) «خیمه خانه خدا» (مزامیر ۱: ۱۵؛ ۵: ۲۷). مقایسه شود با: Gesenius-Buhli, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch* [17th edn. Leiden 1951], p. 95 col. 2.

اصطلاح «اهل» به معنی محل سکونت، منزل و نهایتاً به معنی آنها که در این مکان زندگی می‌کنند، یعنی «خانواده»، به کار رفت. این همان واژه‌ای است که طبق تعریف تاج العروس کلمه «أل» به معنی (خانواده، اولاد) با حذف «ه» از آن گرفته شده است (أل و اصله اهل ابدله الهاء همزة فصارة ال ال تواله همزتان فأبدلت الثانية الفأ فصار آل، زبیدی، تاج العروس، آل). کلمه «بیت» چه به معنی ساختمان، چادر (خیمه) و یا فضای طبیعی اشاره به جای زندگی دارد. به معانی دیگر کلمه «بیت» باز خواهیم گشت.  
۳۸. نک. جانشین، صص ۲۳-۲۷.

Madelung, *The Succession*, pp. 8-12.

برای بحث درباره اصطلاح «بقیه» نک. پاره، «معنای واژه بقیه در قرآن»، در مطالعات عهد عتیق (تورات) به مناسبت ۶۰مین سالگرد تولد فردریش نوتشر (بن، ۱۹۵۰)، صص ۱۶۸-۱۷۱.

R. Paret, 'Die Bedeutung des Wortes baqīya im Koran', in *Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag* (Bonn, 1950) pp. 168-171;

اسپیتالر، «معنی بقیه در قرآن»، در رساله شرق غرب به مناسبت هفتادمین سال تولد رودلف چودی دوسیپادن، ۱۹۵۴ م.

A. Spitaler, 'Was bedeutet baqīja im Koran?', in *Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum 70. Geburtstag* (Wiesbaden, 1954).

۳۹. نک. جانشین حضرت محمد، صص ۲۸-۳۴ م.

Madelung, *The Succession*, pp. 12-18.

۴۰. ابن سعد، طبقات، ج ۲، ص ۳۱۵. هریک در میان سایر نکته‌ها تأکید دارد که حدیثی را که ابوبکر بدان اشاره دارد، با روح و متن قرآن مغایر است و آن را جعلی می‌داند. نک. هریک، «میراث محمد و علویان»، آرشیو شرقی، ۱۸ (۱۹۵۰)، صص ۱۴۳-۱۴۹؛

I. Hrbek, 'Muḥammads Nachlass und die Aliden', *Archiv Orientalni*, 18 (1950), pp. 143-149;

جانشینى حضرت محمد، ص ۴۹۱. م.

Madelung, *The Succession*, pp. 360–361.

۴۱. مقایسه شود با منقری، وقعة صفین، ص ۸۸. طبری، تصحیح دخویه، دوره ۱، صص ۳،۳۸۵–۳،۳۸۶.

۴۲. لامنس، گهواره اسلام: عربستان غربی در سپیده دم هجرت (روم، ۱۹۱۴)، ص ۳۱۴ سراسر متن.

H. Lammens, *Le berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire* (Rome, 1914), p. 314 et passim.

۴۳. نک. تین، نهادهای حقوق عمومی مسلمان (پاریس، ۱۹۵۴–۱۹۵۶)، ج ۱، صص ۹۷ به بعد، ۱۱۴ به بعد.

E. Tyan, *Institutions du droit public Musulman* (Paris, 1954–1956), vol. 1, pp. 97ff., 114ff.

۴۴. نک. و. ام. وات، محمد: پیامبر و سیاستمدار (آکسفورد، ۱۹۶۱)، به ویژه صص ۳۵–۳۶. W. M. Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford, 1961), esp. pp. 35–36.

۴۵. همو، ام. وات، اندیشه سیاسی اسلام، (ادینبرگ، ۱۹۶۸)، ص ۳۱. Islamic Political Thought (Edinburgh, 1968), p. 31.

۴۶. نک. آر. بی. سارجنت، «سادات حضرموت»، در مجله مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۱۹۵۶، صص ۳–۲۹؛

R. B. Serjeant, 'The Saiyids of Ḥaḍramawt', of the *Jominal School of Oriental and African Studies*, 1956 (London, 1957), pp. 3–29;

همو، «حرم و حوطه، منطقه بسته مقدس در عربستان»، صص ۴۱–۵۸

R. B. Serjeant, 'Ḥaram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia', pp. 41–58;

همو، «قانون اساسی مدینه»، صص ۳–۱۶

R. B. Serjeant, 'The "Constitution" of Medina', pp. 3–16;

همو، سنه جامعه، پیمان‌هایی با یهودیان یثرب و تحریم یثرب: تحلیل و ترجمه اسناد گردآمده در به اصطلاح «حکومت مدینه»، مجله مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی ۴۱ (۱۹۷۸)، صص ۱–۴۲ (بازچاپ در مطالعاتی در تاریخ و تمدن عرب، مقاله‌های ۸، ۳، ۵ و ۶).

R. B. Serjeant, 'The Sunnah Jāmi'ah, Pacts with the Yathrib Jews, and the taḥrīm of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called "Constitution of Medina"', BSOAS, 41 (1978), pp. 1–42 (rpr. in *Studies in Arabian History and Civilisation*, articles VIII, III, V and VI.

۴۷. نک. روبین، «ایلاف/همبستگی قریش، مطالعه سوره ۱۰۶»، عربیکا، ۳۱–۳۲ (۱۹۸۴)، صص ۱۶۵–۱۸۸.

U. Rubin, 'The ilāf of Quraysh. A Study of Sūra CVI', *Arabica*, 31-32 (1984), pp. 165-188.

۴۸. نک. «حرم و حوطه...»، صص ۵۳ به بعد

R. B. Serjeant, 'Haram and ḥawṭah', pp. 53ff.;

روبین، «کعبه: جنبه‌های کارکردهای عبادی و جایگاه آن در زمان‌های پیش و آغاز اسلام»، *مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام*، ۸ (۱۹۸۶)، صص ۹۷-۱۳۱.

U. Rubin, 'The Ka'ba: Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic times', *JSAI*, 8 (1986), pp. 97-131.

۴۹. نک. حسان بن ثابت، دیوان، تصحیح و. ن. عرفت (لندن، ۱۹۷۱)، ج ۱، ص ۱۰۹.

۵۰. مقایسه شود با: آ. جی. ونسینگ، کتابچه احادیث اولیه اسلام (لایدن، ۱۹۲۷)، ص ۲۶۶.

A. J. Wensinck, *Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1927), p. 266;

برای بخشی از دیوان عمر که به بنی هاشم اختصاص داده شده است، نک. ابن سعد، *طبقات*، ج ۳، ص ۲۹۴ به بعد، تکمیل شده در فتوح البلدان بلاذری، تصحیح دخویه، (لایدن، ۱۸۶۶) ج ۱، ص ۴۴۸ به بعد. درباره «عطا» که به بنی هاشم اختصاص داده شده است، نک. زبیر بن بکّار، *جمهرة نسب قریش*، تصحیح م. م. شاکر (قاهره، ۱۹۶۱/۱۳۸۱)، ص ۱۱۱. برای استفاده انحصاری عباسیان از این امور نک. ابویوسف، *کتاب الخراج*، تصحیح، احسان عباس (بیروت و لندن، ۱۹۸۵)، صص ۱۰۲-۱۰۴ و ۱۴۲.

۵۱. نک. و. ام. وات، محمد در مکه (آکسفورد، ۱۹۵۳)، صص ۶-۷؛

W. M. Watt, *Muḥammad at Mecca* (Oxford, 1953), pp. 6-7;

پلا، «حلف الفضول»، *دائرة المعارف اسلام*، ویرایش دوم.

۵۲. ابوداود، سنن، تصحیح م. م. عبدالحمید، ۴ مجلد (قاهره، بی تاریخ)، باب ۱۹، شماره ۵۱: مقریزی، *النزاع و التخاصم فی مابین بنی امیه و بنی هاشم*، تصحیح ح. مونس (قاهره، ۱۹۸۴)، ص ۶۰ (با اندکی تغییر و متنی کوتاه‌تر).

۵۳. نک. هوزویتس، *هاشمیات کُمیت* (لایدن، ۱۹۰۴)،

J. Horowitz, *Die Hāšimijjāt des Kumait* (Leiden, 1904)

متن عربی بازچاپ در قم، بی تا. [حدود ۱۹۷۰].

۵۴. نک. ت. ناگل، *جستاری درباره تشکیل خلافت عباسی* (بن، ۱۹۷۲)، صص ۷۰ به بعد و ۷۹ به بعد.

T. Nagel, *Untersuchungen zur Entstehung des Abbasidischen Kalifats* (Bonn, 1972), pp. 70ff. and pp. 79ff.;

ام. شارون، *پرچم‌های سیاه از شرق* (لایدن و بیت المقدس، ۱۹۳۸)، صص ۷۶ به بعد

M. Sharon, *Black Banners from the East* (Leiden and Jerusalem, 1983), pp. 76ff.;

مادلونگ، «هاشمیات کُمیت و شیعه هاشمی»، در مطالعات اسلامی، ۷۰ (۱۹۹۰) صص ۲۶-۵.

Madelung, 'The Hāshimīyyāt of al-Kumayt and Hāshimī Shi'ism', SI, 70 (1990), pp. 5-26.

۵۵. در این زمینه، از احادیث مربوط به یکتاپرستی، نشان‌های انتخاب و قداست اجداد و بستگان نزدیک پیامبر خصوصاً پدر بزرگش، عبدالمطلب، پدرش، عبدالله و عمویش، ابوطالب، پدر علی (ع)، که پس از درگذشت عبدالله، محمد (ص) را به خانه خویش آورد و سرپرستی‌اش را به عهده گرفت، از منظر روش‌شناسی و به خاطر محتوا و دلالت‌های ضمنی قوی اسلامی‌شان که به نوبه خود تاریخ بعدتر این احادیث را ثابت می‌کنند، در اینجا نمی‌توان بهره گرفت. برای این احادیث و مسائل تاریخی که به وجود می‌آورند، نک. مثلاً به اثر ت. فهد، پیش‌گویی عرب (استراسبورگ ۱۹۷۱، نشر دوم، پاریس، ۱۹۸۷)، صص ۸۲ به بعد و صص ۲۶۰ به بعد.

T. Fahd, *La divination arabe* (Strasbourg, 1971; 2nd edn, Paris, 1987), pp. 82ff. and pp. 260ff;

روبین، «انبیا و سر‌نیاها در سنت شیعه نخستین»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام ۱ (۱۹۷۹):

U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition', *JSAI*, 1 (1979).

سی. ژلیلو، «مقاتل، مفسر، محدث و متکلم بزرگ مورد اتهام»، مجله آسیا ۲۷۹/۱-۲ (۱۹۹۱)، صص ۷۰-۶۸.

C. Gilliot, 'Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit', *JA*, 279/1-2 (1991), pp. 68-70;

محمدعلی امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۱۰۳-۱۰۴ و یادداشت ۲۰۴ (انگ.، ص. ۴۰):

M. A. Amir-Moezzi, *Le Guide divin*, pp. 103-104 and note 204 (Divine Guide, p. 40;

Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, pp. 166ff. به بعد. ۱۶۶ صص

۵۶. اصطلاح «بیت، *bīt*» در زبان اکدی، اشاره به معبد به عنوان مجموعه‌ای کامل یا اتاق‌های تشکیل‌دهنده آن دارد (W. von Soden, *AHW*); این تکامل هم در زبان عبری و همین‌طور در زبان‌های سُرّیانی و عربی نیز دیده می‌شود. در کنار معنی معمولی و دنیوی آن یعنی «محل سکونت»، معنی با ماهیت مذهبی آن، به ویژه وقتی مورد تأکید قرار می‌گیرد که با پیشوند حرف اضافه همراه باشد، مثل «هَبَّیت - *ha-b-bāit*» در عبری (میکاه ۱۲:۳؛ حجی ۱:۸) (Gesenius-Buhl, *Hebrisches*, pp. 95-98) و یا «البیت» در عربی (بقره/۱۲۵ و ۱۲۷ و غیره). ظاهراً در دوران صحرائشینی در بین اعراب و عبری‌ها کلمه بیت با پسوند «إل/il/el» همرا بوده است (به معنی الوهیت، موجود ماورای طبیعی یا حامی و سرپرست) که از آن کلمه



«بیتل / بت-إل *batīl/Bêt-El*» به وجود آمده است، (بدین گونه، بتیل / *Betyl*). این شکل ترکیب در اصل اشاره به پرستشگاهی سیار داشته که در آن نماد اشیایی که برای پرستش لازم بود نگهداری می‌شد و سرانجام خود به نماد و یا شیء مورد پرستش تبدیل گردید. مقایسه شود با: لامنس، «آیین بتیل‌ها و فرایندهای دینی در نزد اعراب پیش از اسلام»، مجله فرانسوی موسسه باستان‌شناسی شرقی ۱۷ (۱۹۱۹-۱۹۲۰)، صص ۳۹-۱۰۱،

H. Lammens, 'Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites', *BIFAO*, 17 (1919-1920), pp. 39-101;

ت. فهد، زیارتگاه عربستان مرکزی در آستانه هجرت (پاریس، ۱۹۶۸)، فصل ۱،

T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire* (Paris, 1968), ch. 1;

شابلی، شیخ قبایل

J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus*

نک. نمایه، زیر کلمه 'bétyle' 'beth' 'bayt'؛ برای معنی این کلمه در عربستان جنوبی نک. آ. ف. بیستون، «به اصطلاح فاحشه‌های حضرموت» مجله اورینس، ۵ (۱۹۵۲)، صص ۲۱ به بعد

F. L. Beeston, 'The So-called Harlots of Hadramawt', *Oriens*, 5 (1952), pp. 21ff.,

«خوشاوندی در عربستان جنوبی باستان»، مجله تاریخ اقتصادی و اجتماعی شرق ۱۵ (۱۹۷۲)، صص ۲۵۱ به بعد.

'Kingship in Ancient South-Arabia', *JESHO*, 15 (1972), pp. 251ff.

۵۷. م. شارون این اصطلاح را در زمینه قبل از اسلام آن به معنی «خانواده‌های رهبران و بزرگان» قوم و قبیله و به‌طور انحصاری قبیله قریش تعبیر می‌کند. نک.

'Ahl al-Bayt-People of the House', *JSAI*, 8 (1986), pp. 169-184, respectively pp. 183 and 179.

«اهل‌البیت - ساکنان خانه»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام ۸ (۱۹۸۶) صص ۱۸۴-۱۶۹، به ترتیب صص ۱۸۳ و ۱۷۹.

۵۸. به‌ویژه در قرآن، سوره احزاب/ ۳۳ و نک. لامنس، فاطمه و دختران محمد [ص] (رم، ۱۹۱۲)، صص ۹۷ سراسر متن.

H. Lammens, *Fāṭima et les filles de Mahomet* (Rome, 1912), p. 97 et passim;

اشتر و تمان، دولت زیدی، (استراسبورگ ۱۹۱۲)، صص ۱۹ به بعد.

R. Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen* (Strasbourg, 1912), pp. 19ff.

۵۹. به‌ویژه در قرآن، هود/ ۷۳ و احزاب/ ۳۳ و نک. مقاله، «طرح تازه، گزارش ترجمه بخشی از قرآن» در پاره (ویراستار)، مطالعه خاورشناسی به افتخار ۶۰ سالگی انولیمان (لایدن، ۱۹۳۵)، صص ۱۲۱-۱۳۰ به‌ویژه صص ۱۲۷ به بعد.

Paret, Der Plan einer neuen, leicht kommentierten Koranübersetzung', in Paret (ed.), *Orientalistische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag* (Leiden 1935), pp. 121–130, esp. pp. 127f.

۶۰. نک. شارون، «اهل بیت...»؛ «امویان در مقام اهل بیت»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام ۱۴ (۱۹۹۱)، صص ۱۱۵–۱۵۲؛

M. Sharon, '– People of the House'; 'The Umayyads as ahl al-bayt', *JSAI*, 14 (1991), pp. 115–152;

همین‌طور نک. مقاله همین نویسنده، «تحول بحث درباره مشروعیت مرجعیت در اسلام نخستین»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۲۱–۱۴۲. 'The Development of the Debate around the Legitimacy of Authority in Early Islam', *JSAI*, 5 (1984), pp. 121–142.

۶۱. مادلونگ، هاشمیات کُمت، به ویژه صص. ۱۵، ۲۱، ۲۴–۲۵.

۶۲. نک. گلدتسیهر، مطالعات اسلامی، ویرایش، اس. م. استرن، ج ۲، صص ۱۰۳ به بعد،

I. Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, vol. 2 (London, 1971) pp. 103ff;

همین‌طور بنگرید به منابعی که شارون در مقاله «اهل بیت...»، صص ۱۷۲–۱۷۳ اشاره نموده است.

۶۳. طبری، جامع البیان، تصحیح م. م. شاکر و ا. م. شاکر (قاهره ۱۳۸۸–۱۳۷۳/۱۹۵۵–۱۹۶۹)، ج ۲۲، ص ۷–۵.

۶۴. علی (ع) در نامه بلند خود به معاویه که تاریخ‌نگارانی چون (منقری، بلاذری، طبری) متن آن را روایت نموده‌اند و مادلونگ در کتاب (*The Succession*) ص ۲۱۲ به بعد [ترجمه فارسی ص ۲۹۰ به بعد. م.] آن را تحلیل کرده است، «اهل بیت» را با اشاره به بنی هاشم و بنی مُطلب به کار برده است: اما در مورد جانشینی پیامبر به‌طور یقین می‌توان گفت که باید خود علی و پسرانش، حسن و حسین (ع) را در نظر داشته باشد.

۶۵. نک. پ. بونه، ای. کُنت، سی، حامس و ا. و. اولد شیخ، الانساب، در جست‌وجوی تبارها (پاریس، ۱۹۹۱)، صص ۶۵ به بعد؛

P. Bonte, E. Conte, C. Hames and A. W. Ould Cheikh, *Al-Ansāb. La quête des origines* (Paris, 1991), pp. 65ff.

سومین جنبه قرابت «رضاع/ یا همشیری» می‌باشد؛ نک. همانجا، ص ۷۳ به بعد. برای تحلیلی با جزئیات بیشتر، رجوع شود به، جی. کوئی سنیه و آ. میکِل، «اصطلاح‌شناسی عرب از خویشاوندی. تحلیل معناشناسی و تحلیل رفتاری»، مجله انسان ۴–۳/۵ (۱۹۶۵)، صص ۱۵–۷۹.

J. Cuisenier and A. Miquel, 'La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle', *L'Homme*, 5/3–4 (1965), pp. 15–79.

این دو واژه در قرآن، سوره فرقان/ ۵۴، به‌طور ناگسستگی با هم پیوند دارند و هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا (و اوست کسی که از آب، بشری آفرید و او را [دارای خویشاوندی] نَسَبی و دامادی قرار داد). کُنْتُ بر این نظر است که خویشاوندان نَسَبی اند و هم‌پیمانان سَبَبی، از طریق ازدواج بازن، نک، الانساب، در جست‌وجوی تبارها، صص ۶۶.

Al-Ansāb. *La quête des origines*, p. 66.

۶۶. اکنون تعریف قبیله گروهی از خویشاوندان با نیایی واحد را دربر می‌گیرد، اولاد العَم؛ در مورد این تصور مهمّ هنوز مطالعات نخستین پژوهشگران بزرگ عربی و اسلامی، منابع قابل اعتمادی محسوب می‌شوند. نک. ای. گلدتسیهر، «چندشوهری و چندهمسری در میان اعراب»، مجله آکادمی ۲۶/۱۳ (۱۸۸۰)

I. Goldziher, 'Polyandry and Exogamy among the Arabs', *The Academy*, 13/26 (1880);

ی. ولهاوزن، «ازدواج اعراب»، اخبار انجمن سلطنتی و دانشگاه جرج آگستوس گوتینگن، ۱۱ (۱۸۹۳)

J. Wellhausen, 'Die Ehe bei den Arabern', *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft und der Georg-Augustus-Universität zu Göttingen*, 11 (1893);

او. پروکش، درباره دشمنی خونی در میان اعراب پیش از اسلام و موضع محمد نسبت به آن (لایپزیگ، ۱۸۹۹) به‌خصوص صص ۳۳ به بعد.

O. Proksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr* (Leipzig, 1899), esp. pp. 33ff.

۶۷. مقایسه شود با: شابی، شیخ قبایل، صص ۶۵۴.

Chabbi, *Le Seigneur des tribus*, p. 654.

۶۸. درباره این دیدگاه، نک. روبین، چشم بیننده، زندگی محمد از دید مسلمانان نخستین.

U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton, 1995).

۶۹. نک. فهد، پیش‌گویی عرب، صص ۶۳ به بعد. (پیش‌گویی و پیامبری)، صص ۸۸ به بعد («پیامبر و خدا») و صص ۲۶۳ سراسر متن؛ فهد، «جهان جادو در اسلام» در جهان جادو (پاریس، ۱۹۶۶)، صص ۱۵۵-۲۰۴.

Fahd, *La divination arabe*, pp. 63ff. ('Divination et prophétie'), pp. 88ff. ('Prophète et divin') and p. 263, passim; T. Fahd, 'Le monde du sorcier en Islam', in *Le monde du sorcier* (Paris, 1966), pp. 155-204.

درباره دشواری ترجمه اصطلاح «کاهن» (کشیش، روحانی، پیش‌گو، دانشمند، طیب) نک. پیش‌گویی عرب، صص ۹۴ به بعد.

*La divination arabe*, pp. 94f.

درباره شاعر، که از نظر ریشه‌شناختی یعنی «کسی که می‌داند» و دارای علم ساحرانه است، نک.

F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden, 1971), pp. 12–13.

۷۰. نک. شیخ قبيله‌ها، صص ۱۸۲–۱۸۳ و صص ۵۲۷–۵۲۹.

*Le Seigneur des tribus*, pp. 182–183 and pp. 527–529.

۷۱. هود بن مُحَكِّم یا مُحَكِّم حواری، تفسیر، تصحیح ب. شریفی (بیروت، ۱۹۹۰)، ج ۲، ص ۳۸۹.

۷۲. ابومحمد بغوی، تفسیر البغوی المسمی بمعالم التنزیل، ح. ع. العک و م. سوار (بیروت، ۱۹۹۲)، ج ۳، ص ۳۶۱. درباره خبردهندگان پیامبر، نک. ژیلیو، «خبرچینان» یهودی و مسیحی محمد، «مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام»، ۲۲ (۱۹۹۸)، صص ۸۴–۱۲۶؛

C. Gilliot, 'Les "informateurs" juifs et chrétiens de Muḥammad', *JSAI*, 22 (1998), pp. 84–126;

پژوهشی که دو اثر پیشین اسپرنگر و نولدکه را بازنگری و خیلی سودمندانه تکمیل می‌کند (به ترتیب)، زندگی و تعالیم محمد، ج ۲، [برلین، ۱۸۶۱–۱۸۶۲]، «آیا معلمان محمد مسیحی بودند؟»، *مجله انجمن خاورشناسی آلمان*، ۱۲ [۱۸۵۸]، صص ۶۹۹–۷۰۸.

*Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, 2 vols, [Berlin, 1861–1862] 'Hatte Muḥammad christliche Lehrer?', *ZDMG*, 12, [1858], pp. 699–708.

۷۳. أسد الغابه، تصحیح م. فایض و همکاران (قاهره، ۱۹۶۳–۱۹۷۲)، ج ۴، ص ۷۴.

۷۴. ابن‌سعد، طبقات، ۱/۱، ص ۱۲۹.

۷۵. مقایسه شود با:

A. van Gennep, *Les rites de passage* (Paris, 1909), pp. 41ff.

۷۶. نک. ت. ویتون دیویس، جادوگری، غیب‌گویی و اهریمن‌شناسی (لندن ۱۹۳۳؛ بازچاپ بغداد، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۶۰]، صص ۷۰ به بعد

T. Witton Davies, *Magic, Divination and Demonology* (London, 1933; rpr. Baghdad, n. d. [ca. 1960]), pp. 70ff.;

ای. او. جیمز، ماهیت و کار کاهن (لندن، ۱۹۵۵)، صص ۸۷ به بعد:

E. O. James, *The Nature and Function of Priesthood* (London, 1955), pp. 87ff.;

هنینگر، جامعه بدوی باستان (رم، ۱۹۵۹)، نمایه:

J. Henninger, *La société bédouine ancienne* (Rome, 1959), index;

شلود، ساختارهای تقدس در نزد اعراب (پاریس، ۱۹۸۶)، صص ۱۸۹ به بعد.

J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes* (Paris, 1986), pp. 189f.

۷۷. نک. رابرتسون اسمیت، خویشاوندی و ازدواج در عربستان آغازین (چاپ دوم، کمبریج، ۱۹۰۳)، صص ۵۰ به بعد.

W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (2nd edn, Cambridge, 1903), pp. 50f.

و از همین نویسنده، سخنرانی‌ها دربارهٔ دین سامی‌ها (چاپ دوم، ادینبرگ، ۱۹۱۴)، صص ۳۱۴ به بعد، ۴۷۹ به بعد.

'Lectures on the Religion of the Semites (2nd edn, Edinburgh, 1914), pp. 314ff., 479ff.

۷۸. نک. باقیماندهٔ کافران عرب (برلین و لایپزیگ، ۱۸۸۴) صص ۱۲۴-۱۲۷-۱۲۸.

*Reste arabischen Heidentums* (Berlin and Leipzig, 1884), pp. 124, 127-128.

۷۹. نک. سالنامهٔ اسلام، ج ۱، ص ۴۰۸.

*Annali dell'Islam*, vol. 1, p. 408.

۸۰. آنها به رنگ تیرهٔ خون غلیظ سوگند یاد می‌کنند: ما هرگز میل به جدا شدن نداریم. به استناد از ولهاوزن، باقیمانده کافران عرب، ص ۱۲۸.

J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* p. 128

و به نقل از ای. کُنت، ورود به خون (نسب). «برداشت‌های اعراب از نسب‌ها» در الانساب، جست‌وجوی تبارها، ص ۹۲.

E. Conte, 'Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines', in *Al-Ansāb. La quête des origines*, p. 92.

۸۱. ابن هشام، السیره النبویه، تصحیح م. سقا، ا. آبیاری و ع. شلبی (چاپ دوم، قاهره، ۱۹۵۵)، ج ۱، صص ۴۴۶ و ۴۵۴: طبری، تصحیح دخویه، دوره ۱، صص ۱، ۲۲۰-۱، ۲۲۱.

۸۲. ابن هشام، سیره، ج ۲، صص ۴۴۲-۴۴۳.

۸۳. دربارهٔ این موضوع رجوع شده و. عطاءالله، «بازمانده‌های پیش از اسلام برای پیامبر و اصحابش»، مجلهٔ عربیکا ۳/۲۴ (۱۹۷۷)، صص ۲۹۹-۳۱۰.

W. Atallah, 'Les survivances préislamiques chez le Prophète et ses Compagnons', *Arabica*, 24/3 (1977), pp. 299-310.

۸۴. کتاب المُحَبَّر، تصحیح لیختن اشتاندتر (حیدرآباد، ۱۹۴۲)، صص ۷۰ به بعد.

۸۵. ابن هشام، سیره، ج ۱، صص ۳۴۴-۳۴۶، و سارجانت، «حکومت مدینه»، ص ۶.

'The "Constitution" of Medina', p. 6.

۸۶. ابن حبیب، کتاب المُحَبَّر، ص ۷۱.

۸۷. نک. وام. وات، «مؤاخات»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم؛ کُنت، «ورود به خون (نسب). برداشت‌های اعراب از نسب‌ها»، صص ۹۳-۹۹.

Conte, 'Entrer dans le sang. Perceptions arabes des rigins', pp. 93-99.

۸۸. نک. کُنت، ورود به خون (نسب). برداشت‌های اعراب از نسب‌ها، ص ۹۴.

Conte, 'entrer dans le sang Perceptions arabes des rigins', p. 94.

۸۹. درباره سکوت کامل منابع نک. د. سانتیلانا، نهادهای حقوقی مسلمانان مالکی با توجه به نظام قبایلی (رم، ۱۹۳۸)، ج ۱، ص ۱۹۶، یادداشت ۸.

D. Santillana, Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita (Rome, 1938), vol. 1, p. 196, note 8;

رک. به کتاب‌شناسی کلی مقاله «مؤاخات» توسط ام. وات.

۹۰. نک. فهد، پیش‌گویی عرب، صص ۲۳ به بعد.

Fahd, La divination arabe, pp. 23ff.

۹۱. درباره این عمل «اکتساب» به معنی کسب نطفه نژاد برتر، نک. آلوسی، بلوغ العرب فی معرفة احوال العرب (قاهره، ۱۹۲۸)، ج ۲، ص ۴. این رسم که هنوز به نام «اکتساب» یا «کسب» خوانده می‌شود در بعضی از قبیله‌های یمنی تا به امروز ادامه دارد. نک. شلود، «بار دیگر درباره مدارسالاری عرب»، عربیکا ۱/۲۸ (۱۹۸۱)، ص ۸۲.

J. Chelhod, 'Du nouveau à propos du "matriarcat" arabe', Arabica, 28/1 (1981), p. 82.

۹۲. برای منابع و مطالعات در مورد این موضوع نک، امیر معزّی، راهنمای الهی، نمایه، زیر «صُلب»، «اصلاب» و «نور».

Amir-Moezzi, Guide divin, index under 'şulb', 'aşlāb' and 'nūr'.

۹۳. نک. ساخت، سرچشمه‌های فقه اسلامی (اکسفورد، ۱۹۵۰) ص ۱۹۴ و شماره ۴.

J. Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence (Oxford, 1950), p. 194 and n. 4;

اس. التورکی، «خویشاوندی شیری، در جامعه عرب»، مسأله‌ای کشف‌نشده در قوم‌نگاری ازدواج»، مجله قوم‌نگاری ۱۹ (۱۹۸۰)، صص ۲۳۳-۲۴۴، خاصه صص ۲۳۴ به بعد.

S. Altorki, 'Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage', Ethnology, 19 (1980), pp. 233-244, esp. 234ff.

۹۴. نک. پ. بونه، «مشروعیت و سلسله مراتب در یک قبیله سیاه»، در الانساب، جست‌وجوی تبارها، صص ۱۵۸ سراسر متن.

P. Bonte, 'Egalité et hiérarchie dans une tribu maure', in *Al-Ansāb. La quête des origines*, p. 158 et passim.

۹۵. نک. طُرّیحی، فخرالدین، مجمع البحرین و مطلع النیرین (تهران، ۱۳۲۱/۱۹۰۳)، نمایه، زیر «مجمع التورین».

۹۶. طبری، تصحیح دخویه، دوره ۱، صص ۳۴۶-۳۴۷.

۹۷. النزاع و التخاصم، ص ۹۲.
۹۸. نک. مقاله مهم ژویو، «ترسیم اسطوره‌ای ابن عباس»، عربیکا ۳۲ (۱۹۸۵)، صص ۱۲۷-۱۸۴؛ صص ۱۴۳-۱۴۴.
- C. Gilliot 'Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās', *Arabica*, 32 (1985), pp. 127-184; pp. 143-144.
۹۹. لسان العرب، تاج العروس.
۱۰۰. فان گنپ، صص ۱۳۸-۱۳۹ (تحنیک به مثابه آیین تعلیم راز)؛  
Van Gennep, *Les rites de passage*, pp. 138-139 (tahnik as initiatory ritual);  
دیپارمه، جادوی بد (الجزیره و پاریس، ۱۹۳۲)، صص ۹۸ به بعد.
- J. Desparmet, *Le mal magique* (Algiers and Paris, 1932), pp. 98ff.
۱۰۱. ابن حنبل، مسند، تصحیح محمد الزهری و الغمراوی (قاهره، ۱۳۱۳/۱۸۹۶)، ج ۳، ص ۱۰۷.
۱۰۲. ابن اسحاق، سیره ابن اسحاق المسماة بكتاب المبتدء والمبعث والمغازی، تصحیح م. حمیدالله (زیباط، ۱۹۷۶)، ص ۱۰۳؛ بخاری، صحیح، در ۳ مجلد (قاهره، ۱۹۵۸/۱۳۷۸)، «طب»، ۲۱.
۱۰۳. ابن اثیر، البداية و النهاية (بیروت، ۱۹۷۷)، ج ۸، ص ۲۹۵ و نک.  
Gilliot, 'Portrait "mythique" d'Ibn 'Abbās', p. 143;
- مقایسه شود با. فان گنپ، آداب انتقال، ص ۱۳۸.
- Van Gennep, *Les rites de passage*, p. 138
- نگارنده در سال ۱۹۷۳ مراسم «تحنیک» را در میان دراویش قادری در بلوچستان ایران مشاهده نموده است. بنا به اعتقاد آنها شیخ (پیر) «علم و عمل» را به مرید یا پیرو خود منتقل می‌کند که نزد دراویش به معنی علم باطنی رازآشنایی و قدرت‌های ماوراء طبیعی است.
۱۰۴. بخاری، صحیح، «کتاب عقیده»، ۱: «ادب»، ۱۰۹: مسلم، الجامع الصحیح در ۲ مجلد (بازچاپ استانبول ۱۳۸۳/۱۹۶۳)، «کتاب ادب» ج ۱، صص ۲۳-۲۸، طهارة ۱۰۱: ابن حنبل، مسند، ج ۳، صص ۱۰۵-۱۰۶، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۵۴ و ۲۸۸: ج ۴، ص ۳۹۹: ج ۶، صص ۹۳، ۲۱۲ و ۳۴۷. ابوداود، سنن [کتاب] ادب، ۱۰۷. در مورد این جنبه «تحنیک» نک. آ. جیلادی، «یادداشت‌هایی دربارهٔ تحنیک در اسلام سده‌های میانه، مجلهٔ مطالعات خاور نزدیک ۳ (۱۹۸۸)، صص ۱۷۵-۱۷۹.
- A. Giladi, 'Some Notes on tahnik in Medieval Islam', *JNES*, 3 (1988), pp. 175-179.
۱۰۵. بخاری، صحیح «مناقب الانصار»، ۴۵: زکات، ۶۹، ذبایح، ۳۵: ترمذی، الجامع الصحیح/سنن، تصحیح آ. م. شاکر (قاهره، ۱۳۵۶/۱۹۷۳)، مناقب، ۴۴: ابوداود، سنن، جهاد، ۵۲. و. هودس و و. مارسه در ترجمه صحیح بخاری، معنی «تحنیک» را وقتی بدون اسم مکمل

استفاده شده نادیده می‌گیرند: در واقع این اصطلاح را مرتب با اسم مکمل «خرما» ترجمه نموده‌اند، حتا وقتی که در متن اصلی وجود ندارد.

El-Bokhâri, *Les traditions islamiques*, 4 vols (Paris, 1903–1914, rpr. 1977), see vol. 2, pp. 681ff. and n. 2.

در جلد پنجم (مقدمه و تصحیح از م. حمیدالله، پاریس، ۱۹۸۱)، این غلط تصحیح نشده است.

۱۰۶. رک. به دو پی‌نوشت پیشین.

۱۰۷. نک. شلود، «برکت نزد اعراب»، مجله تاریخ ادیان ۱/۱۴۸ (۱۹۵۵)، صص ۶۸–۸۸.  
J. Chelhod, 'La baraka chez les Arabes', RHR, 148/1 (1955), pp. 68–88;

نک. به اثر دیگری از همین نویسنده، ساختارهای تقدس در نزد اعراب، خاصه صص ۶۲–۵۸.

Les structures du sacré chez les arabes, index and esp. pp. 58–62.

۱۰۸. ابن‌اثیر، البدایة و النهایة، ج ۸، ص ۲۹۵: در جای دیگر او اذعان دارد که میراث پیامبر به خویشاوندان نزدیکش برمی‌گردد. نک. ابن‌اثیر، البدایة و النهایة، ج ۵، ص ۲۹۰: همچنین در تفسیر وی چاپ بیروت، ۱۹۶۶، ج ۵، صص ۴۵۲ به بعد، ولی گویا بر این نظر است که «خویشاوندان نزدیک پیامبر» عباس و اعقاب وی را شامل می‌شود (تفسیر، ج ۵، صص ۴۵۶–۴۵۷، خوانش حدیث اهل‌الکساء به روایت طرفداران عباسیان که آن را اشاره به عباس و پسرانش می‌دانند).

۱۰۹. برای نمونه و منابع نک. امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۱۹۳–۱۹۵ (انگ. صص ۷۶–۷۷).

Guide divin, pp. 193–195 (Divine Guide, pp. 76–77).

در اینجا پیامبر نه فقط بزاق خود را در دهان بلکه به چشمان گیرنده نیز می‌مالد. از این گذشته، همین کار را با عرق خود نیز انجام می‌دهد. نک. سلیم بن قیس (...). کتاب سلیم بن قیس الهلالی، تصحیح م. ب. انصاری، در ۳ مجلد (قم، ۱۴۱۶/۱۹۹۵)، ج ۲، ص ۷۷۹، شماره ۲۶. یوسف بحرانی، الدرر النجفیه (قم، بی‌تاریخ)، صص. ۲۸۱ و ۲۸۷.

۱۱۰. برای اول و سوم رجوع شود به بالا. برای دوم نک. اصفهانی، کتاب الاغانی، ج ۹، ص ۱۴: الناسیء الاکبر، مسائل الامامه، تصحیح جی. فان‌اس (بیروت، ۱۹۷۱) ص ۲۶.

۱۱۱. نک. شارون، «امویان در مقام اهل‌بیت» ضمیمه در پاسخ به مقاله «هاشمیات» مادلونگ، صص ۱۵۱–۱۵۲.

M. Sharon, 'The Umayyads as ahl al-bayt', addendum in response to Hāshimiyyāt', pp. 151–152.

۱۱۲. همانجا، ص ۱۱۲، ص ۱۲۶؛ رئیس یا روحانی بزرگ یهودی (یا رأس الجالوت برگرفته از



rēsh galūtha در زبان آرامی به معنی رئیس جماعت یهودیان پراکنده ساکن عراق که خود را نماینده انتخاب الهی آل داوود می‌دانست. نک. همچنین، م. گیل، «آواره» در دی. فرانک (ویراستار)، یهودیان اسلام سده‌های میانه (لایدن، ۱۹۵۵)، صص ۳۳-۶۵.

M. Gil, 'The Exilarchate', in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam* (Leiden, 1995), pp. 33-65.

۱۱۳. نک. شارون، «اهل بیت، اهل خانه»، ص ۱۷۳.

M. Sharon, 'Ahl al-Bayt-People of the House', p. 173.

برای منابع و مطالعات مربوط به این مقایسه رجوع شود به مقاله نگارنده، به نام «فاطمه» بخش ۱، دانشنامه ایرانیکا، ج ۹، صص ۴۰۰-۴۰۲.

۱۱۴. نک. شارون، «امویان در مقام اهل بیت»، ص ۱۲۷.

'The Ummayyads as ahl al-bayt', p. 127.

۱۱۵. درباره این «نسخه قرآن»، نک. به مقاله کُلبرگ، «یادداشت‌هایی درباره نگرش امامیه به قرآن»، در اس. ام. استرن، آ. حورانی و و. براون (ویراستاران)، فلسفه اسلامی و حدیث سنتی (آکسفورد، ۱۹۷۲)، صص ۲۰۹-۲۲۴؛

E. Kohlberg, 'Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qur'an', in S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (eds), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Oxford, 1972), pp. 209-224;

امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۲۰۰-۲۲۷ (انگ.، ۷۹-۹۱)؛

Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 200-227 (Divine Guide, pp. 79-91);

م. م. بارآشر، «خوانش‌های متنوع و اضافات شیعه امامی به قرآن»، مجله مطالعات شرقی اسرائیل ۱۳ (۱۹۹۳)، صص ۳۹-۷۴.

M. M. Bar-Asher, 'Variant Readings and Additions of the Imāmi-Shī'a to the Quran', IOS, 13 (1993), pp. 39-74.

رجوع شود به محمدعلی امیرمعزی و ای. کُلبرگ، «وحی و جعل: مقدمه‌ای بر نشر کتاب القرائات سیاری»، مجله آسیایی ۲/۲۹۳ (۲۰۰۵)، صص ۶۶۳-۷۲۲.

M. A. Amir-Moezzi and E. Kohlberg, 'Révélation et falsification: introduction à l'édition du Kitāb al-Qirā'āt d'al-Sayyārī', JA, 293/2 (2005), pp. 663-722;

راهنمای الهی، صص ۲۰۰-۲۲۷ [انگ. صص ۷۹-۹۱]

*Guide divin*, pp. 200-227; [Divine Guide, pp. 79-91].

۱۱۶. مقایسه شود با طبری، دخویه، دوره ۱، ص ۳۵۰.

۱۱۷. طبق روایتی از زهری به نقل از بلاذری، ابن زبیر، خانواده پیامبر را «ناچیز و بد» می‌دانسته (أهمله سوء، انساب الاشراف)، ج ۵، تصحیح اس. گوتتین (بیت المقدس، ۱۹۳۶)، ص ۳۷۲.

۱۱۸. برای مثال، آنها که روایاتی درباره «کفر پدر و اجداد» محمد(ص) نقل نموده‌اند رک. مسلم، ج. ۱ صص ۱۳۲-۱۳۳؛ حلبی، السیرة الحلیبه (بیروت، بی تاریخ)، ج ۱، ص ۲۹؛ طبری، جامع البیان، ج ۱۱، صص ۳۰-۳۱. برای قلب و تحریف ضد علوی این احادیث نک. زُرْقانی، شرح علی المواهب اللدنیه للقسطلانی (قاهره، ۱۳۲۹/۱۹۱۱)، ج ۱، ص ۱۷۹ که در آن «پدر کافر» در واقع اشاره به ابوطالب دارد، زیرا، «کسی که کودکی را سرپرستی و بزرگ می‌کند نیز پدر خوانده می‌شود.»

۱۱۹. نک. «اهل بیت، اهل خانه»، ص ۱۸۳.

'Ahl al-bayt-People of the House', p. 183;

«امویان در مقام اهل بیت»، صص ۱۲۷-۱۵۱.

'The umayyads as ahl al-bayt' pp. 127, 151.

۱۲۰. نک. ژبو، «ترسیم "اسطوره‌ای" ابن عباس»، صص ۱۵۹ به بعد، خاصه ص ۱۶۱؛

Gilliot, 'Portriat "mystique" d'Ibn 'Abbas', pp.159ff. esp. p.161;

مادلونگ، «عبدالله بن عباس و فقه شیعه»

Madelung, "Abd Allah b. 'Abbas and Shi'ite Law".

۱۲۱. نک. شارون، اهل بیت، صص ۱۷۴، ۱۷۶-۱۷۹، به ویژه ص ۱۷۷.

Sharon, 'Ahl al-Bayt', pp.174,176-179 esp. p. 177.

اگرچه نگارنده این مسأله را مخصوصاً بررسی نموده است، به نظر می‌رسد روایات فراوانی درباره رابطه برتر (ویژه) ابن عباس با پیامبر وجود دارد، از جمله انتقال علم پیامبری (روایاتی که ژبو آنها را ارائه و تحلیل کرده است). «ترسیم "اسطوره‌ای..."» صص ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۲-۱۴۳، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶.

Gilliot, Portriat "mystique", esp. pp. 134, 140, 142-143, 151-152, 156,

برگرفته از روایات بی شماری درباره علی(ع)، در کتب اولیه شیعه‌اند. این مسأله شایسته توجه بیشتری است. نک. شارون، علم‌های سیاه از شرق، صص ۱۴۰-۱۲۶ و به ویژه صص ۹۳-۹۹.

*Black Banners from the East*, pp. 126-140 and more especially pp. 93-99;

فان اس، «قادری‌ها و غیلانی‌ها یزید سوم»، مجله مطالعات اسلامی ۳۱ (۱۹۷۰)، ص ۲۸۵.

J. van Ess, 'Les Qadarites et les Ghailāniya de Yazīd III', SI, 31 (1970), p. 285.

۱۲۲. غ. ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری (تهران، ۱۹۹۳/۱۳۷۲ش)، صص ۲۲۵-۲۲۶. (این چاپ، خوانش کامل و به‌روز پایان‌نامه نویسنده است).

*Les mouvements religieux iraniens aux II et IIIe siècles de l'hégire* [Paris, 1938];

کُلبرگ، «بعضی نظرات شیعه امامی درباره صحابه»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام ۵ (۱۹۸۴) (بازچاپ، در اعتقاد و فقه، مقاله نهم)، صص ۱۴۵-۱۴۶.

E. Kohlberg, 'Some Imāmī Shī'ī Views on the ṣaḥāba', *JSAI*, 5 (1984) (repr. in *Belief and Law*, article IX), pp. 145-146.

نیز نک. فرهاد دفتری، «علی [ع] در کلام سنتی اسماعیلی» در آ. ی. اوکاک (ویراستار) از تاریخ تا کلام: علی در اعتقادات اسلامی (آنکارا، ۲۰۰۵)، صص ۵۹-۸۲.  
 F. Daftary, "Ali in Classical Ismaili Theology", in A. Y. Ocak (ed.), *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs* (Ankara, 2005), pp. 59-82.  
 ۱۲۳. نک. جانشینی، صص ۴۲۴-۴۲۵. م.

*The Succession*, pp. 309-310;

۱۲۴. ما تاکنون دو گزارش از کتاب بحار الانوار مجلسی (م. ۱۱۱۱/۱۷۰۰-۱۶۹۹) را بررسی کرده‌ایم (پی‌نوشت شماره ۲ و ۶). نک. بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۱۲۵ (نامه‌ای از زیاد بن ابیه به معاویه که در آن می‌نویسد «حضر می‌ها از پیروان دین علی هستند» به استناد از کتاب سلیم بن قیس، کتابی که مؤلف آن به یقین قطعی نیست ولی نویسندگان قرن چهارم/دهم از آن اقتباس کرده‌اند؛ ج ۴، ص ۲۱۳ (نامه‌ای از امام حسین (ع) به معاویه که در آن به همین نامه «زیاد» اشاره گردیده است، به نقل از رجال کشی، م. قرن چهارم/دهم)؛ ج ۴۵، ص ۱۳۶ (یزید ابن معاویه به حضرت زینب می‌گوید: «پدر تو [حضرت علی] و برادرت [امام حسین] خودشان را از دین جدا کردند.» حضرت زینب پاسخ می‌دهد: «اگر پدر بزرگ تو [ابوسفیان] و پدر تو [معاویه] و خود تو مسلمان بودی، به رحمت و دین خدا که دین پدر و برادر من است، بازگشته بودی.» به نقل از مناقب شهر آشوب (م. ۱۱۹۲/۵۸۸) و مفید (م. ۱۰۲۲/۴۱۳)، ارشاد، تصحیح رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۴۶/ش/۱۹۶۸)، ج ۲، صص ۱۰۶-۱۰۷ (در جنگ کربلا، نافع بن هلال بَجَلِی، یکی از حامیان امام حسین (ع)، اشعار زیر را خواند: «منم ابن هلال بجلی/ یکی از پیروان دین علی/ او که دینش دین محمد [ص] است.» دشمن ابن هلال چنین پاسخ داد: «منم پیرو دین عثمان؛ نافع ناگزیر در جواب گفت: «تو [در واقع] پیرو دین شیطانی.» نک. بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۱۹، و یادداشت شماره ۱ ویراستار درباره وزن نادرست شعر؛ در نسخه ابن شهر آشوب، در مناقب آل ابی طالب، در ۳ ج [نصف، ۱۹۵۶]، ج ۳، ص ۲۵۲، بیت‌های دیگری به نافع نسبت داده شده است: «منم مرد جوان یمنی بجلی/ دین من، دین حسین است و علی؛ بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۲۷)؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۲۵۱ (عبدالرحمان بن عبدالله یَزَنی نیز در جنگ کربلا، ابیاتی سروده است: «منم پسر عبدالله آل یزن/ دین من، دین حسین است و حسن؛ بحار، ج ۴۵، ص ۲۲). افزون بر این، شیعیان امامی، غیر از منابع مکتوب، همان‌گونه که در آغاز این بخش دیدیم، «دین علی» را به عنوان اسم شخص هم حفظ نموده‌اند.

۱۲۵. خوب است که در اینجا به یک تکامل چشمگیر و احتمالاً باستانی که در آن جنبه‌هایی که مشخصاً عرب و اجدادی هستند توجه شود، جنبه‌هایی که بخش بزرگی از دین علی هستند و مرحله به مرحله تحولی با ماهیت تعلیمی و باطنی را در تشیع تجربه کرده‌اند. این تکامل به نظر می‌رسد که مخصوصاً از دوران امامت امام محمد باقر (ع) (م. ۱۱۵ و یا ۷۳۲/۱۱۹ یا

۷۳۷) و امام جعفر صادق (ع) (م. ۷۶۵/۱۴۸) آغاز شده است. رجوع شود به ژ. روسکا، شیمیدان عربی ۲، جعفر صادق، ششمین امام (هیدلبرگ، ۱۹۲۴):  
 J. Ruska, Arabische Alchemisten. II. Ja'far al-Šādiq, der sechste Imām [Heidelberg, 1924];

م. جی. هاجسن، «چگونه شیعیان نخستین فرقه‌ای شدند؟» مجله انجمن شرقی آمریکایی، ۷۵ (۱۹۵۵).

M. E. G. Hodgson, 'How Did the Early Shī'a Become Sectarian?', JAOS, 75, 1955.

برای نشان دادن این تکامل به چند مثال از احادیث امامیه نخستین بسنده می‌کنیم: جایگزینی تصور قبیل‌های «حلم» با «عقل» (که در این زمینه مخصوص «عقل قدسی یا عقل روحانی» تعبیر گردیده است) که در زبان حکمت برابر است با علم (به معنی علم باطنی و رازآشنایی). مقایسه شود با راهنمای الاهی، به خصوص صص ۱۵-۲۸ و ۱۷۴-۱۹۹ (انگ. صص ۶-۱۱ و ۶۹-۷۹).

(Guide divin, esp. pp. 15-28 and 174-199; [Divine Guide, pp. 6-11 and 69-79

محتوای بزاق (یا عرق) پیامبر، می‌گویند همان «علم تعلیمی» است (حضرت علی معمولاً خطبه‌هایش را با این کلمات آغاز می‌کرد: «ای مردم! از من پرسش کنید قبل از اینکه مرا نیابید، این سبد علم است و این شیرۀ دهان رسول خدا است، این است که رسول خدا به خوبی [قطره‌قطره] در نای من فروریخته از من بپرسید علم اولین و آخرین نزد من است». نک. مثلاً، ابن بابویه صدوق، امالی / مجالس، تصحیح م. ب. کمره‌ای [تهران، ۱۹۸۴/۱۴۰۴]، ص ۳۴۱). حضرت علی، بعد از دریافت بزاق حضرت محمد در چشمانش، دارای قدرتی شد تا ماهیت حقیقی انسان‌ها را ببیند و بشناسد؛ نک. مثلاً صفار قمی، بصائر الدرجات، تصحیح م. کوچه‌باغی (چاپ دوم، بی‌تاریخ، [در حدود ۱۹۶۰])، ص ۳۹۰ [ترجمه فارسی از علیرضا زکی زاده رنانی، چاپ پنجم، قم، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۴۲ م.]. وقتی حضرت محمد (ص) هزار «باب علم» را به حضرت علی آموخت هر دو چنان غرق در عرق شده بودند که عرق یکی بر بدن دیگری می‌چکید (بصائر الدرجات، ص ۳۱۳؛ [ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۱۷۷-۱۸۰ م.]. نک. همچنین، راهنمای الاهی، صص ۱۹۳-۱۹۴ (انگ. صص ۱۷۶-۱۷۷).

Guide divin, pp. 193-194 [Divine Guide, pp. 176-177]).

در سلسله احادیثی درباره «تقسیم سه گانه بشریت» در بعضی از آنها، یقیناً احادیث اولیه، اصطلاحات قبیل‌های به کار رفته است «ما [یعنی ائمه] از اعقاب هاشم هستیم و شیعیان ما عرب‌های والاتبار هستند [العرب] و سایرین، بادیه‌نشینان از تبار فرودست [الاعراب] هستند»؛ ما عرب‌های والاتبار هستیم [عربی] و دوست‌داران حقیقی ما [موالی] هستند و آنها که بهره‌ای از امر (دین) ما ندارند بی‌ارزش‌اند (علج). نویسندگان دیگر، البته در دوره‌های بعد، با ازسرگیری همین تقسیم‌بندی بعد تعلیمی را معرفی کردند (مردم به سه گروه تقسیم

شده‌اند؛ تعلیم‌دهنده معنوی [عالم یعنی امام]، تعلیم‌یافته رازآشنا [مُتعلّم، دوست‌داران حقیقی امام] و کف‌هایی را که امواج با خود می‌برند [غُشاء، کفّار]؛ مردان حقیقی دو نوع‌اند؛ راهنمای معنوی و مرید تعلیم‌یافته پیرو حقیقی. سایرین، موجودات بی‌ارزشی هستند (هَمَّج). درباره این احادیث و تحلیل آنها، نک. امیرمعزی، «تنها مرد خدا انسان است: انسان‌شناسی و خداشناسی عرفانی در آثار تفسیری امامیه قدیم (جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی ۴)»، عربیکا ۴۵ (۱۹۹۸)، صص ۱۹۳-۲۱۴.

M. A. Amir-Moezzi, 'Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamite ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV)', Arabica, 45 (1998), pp. 193-214.

(فصل ۸ این کتاب)

## فصل دوم

### شهربانو، بانوی ایران زمین و مادر امامان: میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی\*

برای شیعیان دوازده امامی و بسیاری از اهل تسنن، این واقعیتی است که امام سوم، حسین بن علی (ع)، شهید کربلا (شهادت ۶۱/۶۸۰)، با دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی ازدواج کرد. او که بیشتر با نام شهربانو معروف است، برابر روایت، حضرت علی بن حسین زین العابدین (ع) (م. ۹۲/۷۱۱ یا ۹۵/۷۱۴)، امام چهارم شیعیان را به دنیا آورد. در نتیجه نسل امامان، از امام چهارم تا دوازدهم، از نسل وی اند. شخصیت شهربانو به عنوان شاهزاده ساسانی و مادر امامان از آنجا حایز اهمیت ویژه است که شیعه امامی را با ایران پیش از اسلام پیوند می‌زند. این فصل بر آن است تا منشأ، گسترش و پی آمدهای احادیث و روایاتی را که بر این شخصیت تمرکز یافته‌اند، بررسی کند.

۱

ابن سعد (م. ۲۳۰/۸۴۵-۸۴۴) بی‌شک یکی از اولین نویسندگانی است که به مادر امام زین العابدین (ع) اشاره می‌کند. ولی او هیچ اشاره‌ای به اینکه شهربانو از خانواده پادشاهی ایران است، نمی‌نماید:  
مادرش کنیز (پدرش، أم‌ولد - «کنیز صاحب فرزند») بود به نام غزاله که بعد از شهادت

امام حسین (ع) با زُیید که مَولی او بود، ازدواج کرد و عبدالله ابن زُیید را به دنیا آورد که برادر (ناتنی) علی بن حسین (ع) است.<sup>۱</sup>

سالیان بعد، ابن قتیبه (م. ۲۷۶ / ۸۸۹) این اطلاعات را می‌گیرد و تا حدی در کتاب معارف خود به آنها می‌افزاید:

در باره علی بن حسین [معروف به] علی اصغر، امام حسین (ع) جز از طریق او فرزندى نداشت. گفته‌اند که مادرش اصلاً از سند [سندیه: که احتمالاً کنیزی از این منطقه] بوده به نام سُلَافه یا غزاله که پس از شهادت امام حسین (ع) به عقد زُیید [نه زُیید به گفته ابن سعد] مَولی (غلام) وی درآمد و عبدالله بن زُیید را به دنیا آورد که برادر (ناتنی) علی بن حسین (ع) است.<sup>۲</sup>

هنوز نامی از خانواده سلطنتی ساسانی نیست. تقریباً تمام تاریخ‌نویسان و تاریخ‌دانان اولیه و بعدتر که معمولاً با وسواس خاصی جزئیات حمله به ایران و سرنوشت پادشاه ساسانی و خانواده‌اش را وقایع‌نگاری نموده‌اند، در مورد این نکته سکوت کرده‌اند. آنها، به هر حال، به گونه‌های متفاوت فهرستی از فرزندان یزدگرد سوم از جمله دختران وی را ارائه می‌دهند ولی به دستگیری یکی از این دختران به دست سپاه مسلمانان و یا به رابطه میان یکی از این دختران و امامان شیعه، هیچ اشاره‌ای نمی‌کنند.<sup>۳</sup> اما روایتی به نقل از علی بن محمد مدائینی، منبع مطلع ایرانی طبری (م. ۳۱۰ / ۹۲۳) می‌گوید که حدود سال ۳۱ / ۶۵۱-۶۵۰ در زمان فتح نیشابور، عبدالله بن عامر بن کُریز دو دختر از خاندان [آل] کسری را به نام‌های بابونج (= بابونه / بانویه؟) و طهمیج یا طمهیج (= تهمینج < تهمینه؟) دستگیر کرد.

براساس روایتی دیگر، این واقعه در زمان محاصره سرخس رخ داد و کشورگشای معروف عرب یکی از دو دختر را به شخصی به نام نوشجان (به این نام دوباره بازمی‌گردیم) داد و دیگری فوت نمود.<sup>۴</sup> طبری، این تاریخ‌نگار بزرگ، در هیچ کجا نمی‌گوید که اینها دختران شاه ایران بودند یا ارتباطی با امامان علوی داشتند. عین همین نظر نیز درباره منابع مختلف و با فاصله زمانی از یکدیگر صادق است: از کتاب الخراج نوشته قاضی ابویوسف حنفی (م. ۱۸۲ / ۷۹۸) تا شاهنامه فردوسی، شاعر شیعه‌دوست (م. ۴۱۰ / ۱۰۱۹) که هر دو آنها بی‌گمان به دلایل مختلف به سرنوشت آخرین پادشاه ایران و فرزندانش علاقه نشان داده‌اند.<sup>۵</sup>

به نظر می‌رسد یکی از اولین متونی که به ارتباط میان یکی از دختران آخرین پادشاه ساسانی و امامان اشاره می‌کند کتاب الاخبار الطوال ابوحنیفه دینوری (م. حدود

۸۹۴-۸۹۵/۲۸۲) است. براساس این متن، در دوران خلافت حضرت علی (ع) در زمان فتح نیشابور، خُلید بن کأس، حاکم جدید خراسان<sup>۶</sup>، متوجه می‌شود که یکی از دختران کسری که به تازگی از کابل برگشته بود، به فکر شورش در مقابل مسلمانان است. او با شورشیان می‌جنگد و شاهزاده را دستگیر می‌کند و او را نزد حضرت علی (ع) می‌فرستد. حضرت علی (ع) از شاهزاده می‌پرسد که آیا مایل است با پسرش حسن، ازدواج کند. بانوی جوان مغرورانه می‌گوید که او با کسی که از فرد دیگری دستور بگیرد ازدواج نمی‌کند (یعنی پسری که مطیع پدر باشد) ولی حاضر است که با خود خلیفه ازدواج نماید. حضرت علی (ع) پاسخ می‌دهد که خودش پیر است و فضیلت‌های پسرش را برمی‌شمرد؛ اما شاهزاده قانع نمی‌شود. در این زمان یک ایرانی آزاده «دهقانی» از عراق، به نام نرسی برای ازدواج داوطلب می‌شود؛ اما حضرت علی (ع)، شاهزاده را آزاد می‌کند و به وی آزادی می‌دهد تا هر کجا می‌خواهد برود و شوهر خود را انتخاب نماید.<sup>۷</sup> همان‌گونه که به زودی خواهیم دید، این همدستی بین حضرت علی (ع) و شاهزاده و همین‌طور غرور (نشان اشراف‌زادگی) و آزادگی‌اش عناصری هستند که در نسخه روایت شیعی، نقش اساسی بازی می‌کنند.

در واقع، پس از قرن سوم هجری یا شاید پس از نیمه دوم آن است که تعداد روایت‌ها درباره همسر ساسانی امام حسین (ع)، افزایش می‌یابد. محمد بن یزید مُبرّد نحوی (م. ۲۸۶/۹۰۰)، لغوی و هم‌روزگار دینوری، شاید اولین و بی‌شک تنها مؤلف غیر شیعه این دوره است که روایتی را در کتاب کامل فی اللغة خود آورده و بر اشراف‌زادگی این زن، تأکید می‌ورزد:

مادر علی بن حسین [ع] سُلَافه، دختر یزدگرد [پادشاه] از تبار شناخته‌شده و شریف (معروفة النسب) یکی از زنان منتخب است [به دلیل نژاد شریف، و کانت من خیرات النساء]. [در این مورد] گویند از علی بن حسین [ع] سؤال شد: «تو یکی از بهترین مردان هستی [با توجه به رفتار با پدر و مادر، اَبْرَالنَّاس] ولی هیچ‌گاه در بشقاب مادرت غذا نمی‌خوری؟ او پاسخ داد، من نمی‌خواهم دستم به چیزی رسد که چشم مادرم آن را برگزیده است، از بیم آنکه مبدا جلو میل او را بگیرم».

درباره حضرت علی بن حسین (ع) گفته‌اند که او پسر دو برگزیده است (ابن‌الخیرتین)، زیرا براساس گفته پیامبر، خداوند در میان مخلوقاتش دو برگزیده دارد؛ برگزیده او در میان عرب‌ها قریش هستند و در میان غیر عرب‌ها ایرانیان (العجم).<sup>۸</sup> چندین نویسنده شیعی که دقیقاً هم‌روزگار مبرّداند، این داستان را تکرار می‌کنند. احمد بن ابی‌یعقوب



یعقوبی وقایع‌نگار (م. ۹۰۴/۲۹۲) و ملل و نحل نویسان سعد بن عبدالله اشعری و حسن بن موسی نوبختی (متوفی هر دو در حدود ۹۱۳/۳۰۰-۹۱۲) خود را محدود به اشاره‌ای کوتاه به این واقعیت می‌کنند که این زن مورد بحث، دختر آخرین پادشاه ساسانی است.<sup>۹</sup>

از این دوره به بعد، این نویسندگان شیعی هستند که بیش از همه به این موضوع می‌پردازند. اولین نفر، صفار قمی (م. ۹۰۳/۲۹۰-۹۰۲) است که شاید برای اولین بار در کتاب بصائر الدرجات خود، شکل گسترده‌ای از این روایت را گزارش می‌کند که باید به‌طور کامل نقل شود. این حدیثی است که به امام پنجم، ابو جعفر محمد باقر (ع) (متوفی در حدود ۷۳۷/۱۱۹) برمی‌گردد:

وقتی دختر یزدجرد را نزد [خلیفه] عمر [بن خطاب] آوردند، دختران مدینه از بام‌ها به تماشای او آمدند و مسجد از پرتو جمالش نورانی شد. وارد مسجد که شد و چشم او به عمر افتاد، صورت خود را پوشانیده گفت: «اه پیروز بادا هر مز» [به فارسی: اه پیروز بادا هر مز؛ اهورامزدا پیروز باد= خدا پیروز باد؟]. عمر خشمگین شده گفت: «مرا دشنام می‌دهد و خواست به او حمله کند». امیرالمؤمنین [حضرت علی (ع)] وساطت نمود و به عمر فرمود «تو را نمی‌رسد که چنین کنی! او را اجازه بده یکی از مسلمانان را برای خود انتخاب نماید سپس بهایش را [از آنجا که او کنیز است] در سهم آن مرد حساب کن». عمر به دختر گفت: «انتخاب کن!» او جلو آمد و دستش را بر سر حسین [بن علی (ع)] نهاد. امیر مؤمنان پرسید: «نام تو چیست؟»، دختر جواب داد: «جهان‌شاه [به فارسی: شاه جهان]»، [حضرت علی (ع)] اضافه کرد: «شهربانویه نیز [به فارسی: بانوی سرزمین + پسوند معروف ایرانی «یه»]. سپس حضرت رو به حسین [ع] کرد و به او گفت: «ابو عبدالله [کنیه حسین (ع)]! فرزندی از این زن برای تو متولد می‌شود که بهترین فرد روی زمین است» [یعنی امام علی بن حسین زین‌العابدین (ع)].<sup>۱۰</sup>

در این مقطع زمانی، سیر تحول این روایت در جریان است و همان‌طور که بعداً خواهیم دید، تحولات بیشتری در راه است. در روایت صفار چند نکته قابل توجه است؛ چنان‌که در گزارش مبرّد دیدیم، و شاید بیش از آن، ایرانی‌گری و خانواده سلطنتی هویداست. به نظر می‌رسد که برای اولین بار در متن، از عبارات فارسی استفاده شده است. اگرچه جمله فارسی بسیار کوتاه است، روش نثر، خیلی قدیمی‌تر است و به

سبک اصطلاحاتی است که زندانیان جنگی ایرانی به کار می‌بردند.<sup>۱۱</sup> اگر برداشت نگارنده از جمله درست باشد، هدف آن تأکید بر پارسایی (بخوانید یکتاپرستی) شاهزاده است و نه حتماً ایمان مزدایی او (نسخه‌های بعدی این روایت، شاهزاده‌ای را معرفی می‌کنند که به اسلام گرویده است). در اینجا، وساطت حضرت علی (ع) است که مسلماً بیش از هر چیزی حایز اهمیت است. حضرت علی (ع) با علم به غیب و آینده، شاهزاده را می‌شناسد و از سرنوشتی که در انتظار اوست، آگاه است. دفاع از شاهزاده و همدستی کامل با او، و سخن گفتن به زبان وی (از این رو است، آمدن این حدیث به خصوص در این فصل) و تأکید حضرت علی بر مقام والاتباری او (آزادی در انتخاب شوهر) واکنش تند او در برابر عمر، توضیح روشن او که نمی‌تواند از عهده خواسته شاهزاده برآید و این خواسته و رای اوست، پیش‌گویی تولد امام آینده، همه اینها توجیه‌کننده اشاره به «فرّه» ایزدی است که توسط شاهزاده منتقل می‌شود و حقیقتی که این «فرّه» (فروغ) حتا می‌تواند مسجد پیامبر را در مدینه، جایی که خلیفه حکومت می‌کند، تابناک نماید.<sup>۱۲</sup>

هنگامی که ما به اهمیت تصوّر نور در امامیه توجه کنیم، این اطلاعات اهمیت بسزایی می‌یابد. به طور خلاصه می‌توان گفت نور ولایت حامل علم باطنی و فرّه‌مندی است که از راه نطفه (مایع منوی) منتقل می‌شود و از امام به امام انتقال می‌یابد.<sup>۱۳</sup> بدین ترتیب، از حضرت علی بن الحسین زین العابدین (ع) به بعد، امامان حامل نور دوگانه‌اند: نور ولایت که از حضرت علی (ع) و فاطمه (س) (و بنابراین از حضرت محمد «ص») منتقل گردیده و «فرّه» ایزدی از شاهان باستان ایران، توسط شهربانو. سرانجام، تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، متن نوشته صفّار، اولین متنی است که در آن شاهزاده ساسانی با این نام (شهربانویه) خوانده شده است. این چرخش معماگونه عبارات که بین حضرت علی (ع) و شاهزاده رد و بدل می‌شوند، شخص را (به این سؤال) وامی‌دارد که آیا این واقعاً یکی از اسم‌های شاهزاده است که حضرت علی (ع) آن را آشکار می‌کند و یا اینکه حضرت علی (ع) این نام را به عروس آینده خود می‌دهد.<sup>۱۴</sup> به هر حال، این سپاسداری و همدستی میان طرفین غیر قابل انکار است.

محمد بن یعقوب کلینی (م. ۳۲۹/۹۴۰) در کتاب کافی خود، شاهزاده را با اسم سُلّامه می‌خواند (که قطعاً تصحیف سُلّافه است) و صفّار همین روایت را با اندکی تغییر نقل می‌کند.<sup>۱۵</sup> وی سپس می‌افزاید: «در باره علی بن حسین [ع] گفته‌اند که وی

پسر دو برگزیده است، از آنجا که برگزیده خدا میان عرب‌ها (بنی) هاشم است و میان غیر عرب‌ها، ایرانیان.<sup>۱۶</sup> در پایان، کلینی روایت خود را با این شعر ختم می‌کند که به شاعر علوی بصره، ابوالأسود دونلی (م. ۶۹/۶۸۸) منسوب است که درباره علی بن حسین (ع) می‌گوید:

وإن غلاماً بین کسری و هاشمٍ لأکرمُ من نیطت علیه التمانیم.<sup>۱۷</sup>

پسری که کسری و هاشم را پیوند می‌زند/ والاتبارترین است در بین کسانی که طلسم (حرز) می‌پوشند [در مقابل چشم بد].

منبع معاصر دیگری، به نام اثبات الوصیة منسوب به مسعودی (م. ۳۴۵-۳۴۶/۹۵۷-۹۵۶) روایتی را نقل می‌کند که حاوی نکته‌های جدیدی است. مطابق این روایت، دو دختر یزدگرد در زمان عمر اسیر شدند. او می‌خواست آنها را به عنوان کنیز بفروشد. علی (ع) وساطت می‌کند و می‌گوید دختران پادشاه را در بازار نمی‌فروشند و از یکی از زنان انصار می‌خواهد که آنها را به مردان والاتبار مهاجران و انصار برای ازدواج معرفی نماید. اولین مردانی که این دوزن را می‌بینند پسران علی‌اند، حضرت حسن با شهربانو ازدواج می‌کند و حضرت حسین (ع) با جهان‌شاه. علی (ع) سپس به امام حسین (ع) می‌گوید که به خصوص مراقب زوجه‌اش باشد زیرا اوست که امامی را به دنیا می‌آورد.<sup>۱۸</sup> اگرچه این روایت مسعودی بر آن است تا میان پسران علی (ع) برابری به وجود آورد و به ارتباط بین اولاد پادشاه ایران و امامان شیعی تأکید ورزد، ولی جمله آخر بر این حقیقت تأکید می‌کند که امامت در اولاد امام حسین (ع) ادامه خواهد یافت. این روایت می‌افزاید که مادر حضرت علی بن حسین (ع) در هنگام وضع حمل در مدینه وفات می‌یابد.<sup>۱۹</sup> نوزاد به دایه‌ای سپرده می‌شود تا او را شیر و آموزش دهد. علی بن حسین (ع) دایه خود را «مادر» می‌خواند و چون به سن بلوغ رسید، این زن را به ازدواج مولای خود درمی‌آورد. از همین رو امویان (یعنی مخالفانش) او را بی‌آبرو و نامحترم خواندند. ابن‌قتیبه قبلاً نوشته بود که علی بن حسین (ع) مادر خود را (نه دایه خود را به نام «مادر») به ازدواج غلام پدرش امام حسین (ع)، درآورده بود و خود او با کنیزی که به همین خاطر آزاد کرده بود، ازدواج کرد. از آن پس، او مورد تمسخر عبدالملک اموی قرار گرفت.<sup>۲۰</sup>

با نویسنده بعدی، یعنی ابن‌بابویه صدوق معروف (م. ۳۸۱/۹۹۱)، این رویداد، تحول معماگونه‌ای می‌پذیرد که شاید اهمیت ویژه‌ای دارد. شیخ صدوق در کتاب

عیون اخبار الرضا<sup>۲۱</sup> حدیثی را از امام هشتم، علی بن موسی الرضا(ع) زمانی که در خراسان ولی عهد مأمون بود، روایت می‌کند. امام به یک ایرانی به نام سهل بن قاسم نوشجانی می‌فرماید: بین شما [ایرانیان، خاندان نوشجانی؟] و ما (امامان) پیوندی/خویشاوندی هست (انَّ بَیْنَنا وَبَیْنَکُمْ نَسَباً). امام وقتی با واکنش شگفت‌زده و کنجکاوانه مخاطبش مواجه می‌شود، پاسخ می‌دهد که فاتح خراسان، عبدالله بن عامر بن کُریز، دو تا از دختران یزدگرد را اسیر و نزد خلیفه، عثمان بن عفّان می‌فرستد (داستان از لحاظ صحت تاریخی در زمان محاصره مداین در زمان عمر، اتفاق نمی‌افتد بلکه در زمان خلافت عثمان، هنگام فتح خراسان جایی که آخرین پادشاه ساسانی و خانواده‌اش پناه بسته بودند روی داده است). دو دختر را به حسن و حسین(ع) دادند. هر دو در هنگام وضع حمل وفات یافتند. داستان با ماجرای دایه ادامه می‌یابد. او سُلَافه کنیز امام حسین(ع) بود و علی اصغر غیر از او مادری نمی‌شناخت؛ مردم او را با نام «مادر» علی بن حسین(ع) می‌شناختند. همان‌گونه که به زودی خواهیم دید، براساس روایت ابن قتیبه و (به غلط منسوب؟) مسعودی «مردم» مترادف دشمنان امام‌اند، یعنی امویان. این نکته در این روایت، به وسیله جمله‌ای مبهم قطع گردیده است که آن را می‌توان به دو طریق تعبیر نمود که آیا فعل زَوَّج را معلوم بخوانیم یا مجهول:

و مردم می‌گویند که او (علی بن حسین) مادر خود را به ازدواج کسی درآورد (زَوَّجَ أُمَّهُ).

و مردم می‌گویند که او با مادر خود ازدواج نمود (زَوَّجَ أُمَّهُ).

البته خوانش اول به شکل معلوم صحیح است و با گزارش‌های مذکور ابن قتیبه و (به غلط منسوب؟) مسعودی سازگار است. به هر حال، باعث تعجب است که چرا متمم فعل داده نشده است: حضرت علی بن حسین(ع)، مادر خود را به عقد چه کسی درآورد؟\* فعل زَوَّج در حالت معلوم همیشه همراه است با مفعول مستقیم مؤنث با حرف اضافه «مِن» یا «ب» مذکر.<sup>۲۲</sup> در اینجا ما فقط عبارت زَوَّجَ أُمَّهُ را

\* همان‌گونه که نویسنده محترم اشاره می‌کند، بخش گزارش‌ها و روایاتی از این دست از سوی «مردم» یعنی دشمنان ستیزه‌گر علویان (امامان و پیروانشان) بر اساس اطلاعات غلط با هدف تهمت و تحقیر آنها انجام می‌گرفت. مطابق نخستین منابع تاریخی، امام سجاد(ع) پس از رسیدن به سن بلوغ، سُلَافه (به روایتی غزاله) کنیز امام حسین(ع)، اُمّ ولد، را آزاد نمود و او را به ازدواج یکی از غلامان امام حسین درآورد. موضوع ازدواج شاهان، موبدان و والاتباران ایران باستان با محارم خویش مورد بحث و جستار بسیاری از پژوهشگران ایرانی و بیگانه قرار گرفته است. در حالی که زردشتیان خود به شدت این ادعا را انکار می‌کنند و بی‌شک پیامبر باستانی ایران، زردشت که سه زن و دختر داشته از چنین رسمی رویگردان و برکنار بوده است، به ظاهر بعضی از موبدان به درخواست برخی از پادشاهان با آن موافقت نشان داده‌اند. (ویراستار)

داریم که خوانش دوم مجهول را هم ممکن می‌سازد (زُوجَ مجهول، مترادف صیغه باب تَفَعَّل: تَزَوَّجَ است) تا آنجا که متن بلافاصله اضافه می‌کند معاذالله، پناه بر خدا، که گویی بر رسوایی این ادعا - با مادر خود ازدواج نمود - تأکید می‌ورزد (گویا که خوانش اول به اندازه کافی ننگ‌آور نبوده).<sup>۲۳</sup> این سؤال مطرح می‌شود: در حالی که روایت‌های ابن‌قتیبه و (منسوب به) مسعودی کاملاً واضح است، حتا به لحاظ نحوی، چرا روایت ابن‌بابویه دارای ابهام است (که بی‌شک عمداً) باعث گیجی و آشفتگی می‌شود؟

نگارنده فرضیه‌ای را پیشنهاد می‌کند که ممکن است متهورانه به نظر برسد ولی درباره این حدیث محتمل است. از آنجا که این روایت در پی پیوند دادن اعقاب شاهان ایران قبل از اسلام با امامان شیعه است، می‌توان منطقاً بر این نظر بود که مخاطبان یا خواننده‌هایی که بر این نکته حساس بودند، در ماجرای ازدواج با «مادر» یک وجه تشابهی با تصور «خویتوده، بخوانید: خیدوده» *xwētōdas/xwēdōdah* ازدواج شاهان، موبدان، والاتباران ایران باستان با محارم خویش<sup>۲۴</sup>، می‌دیدند. مسلماً، مسلمانان حتا به‌طور سطحی درباره این رسم شنیده بودند و افراد تحصیل کرده و به‌خصوص حامیان «عربیت» یا «عرب‌گری» از هیچ فرصتی برای یادآوری این واقعه و اشاره به پوسیدگی و فاسد بودن فرهنگ ایرانی قبل از اسلام، فروگذار نمی‌کردند.<sup>۲۵</sup> در این خصوص، این روایت دو هدف داشت: اول، در نظر عموم مسلمانان و به‌خصوص شیعیان، زدودن این اتهام از ایرانیان پیشین که اصلاً از اطلاعات غلط و سعایت دشمنان بدخواه نشأت می‌گرفت (نه بی‌شبهات به شایعه‌پراکنی امویان درباره امام چهارم). «ازدواج با محارم» فقط یک استعاره و نماد است، همان‌طور که «مادر» خواندن دایه، یک استعاره است. پس، در نظر ایرانیان تازه‌مسلمان یا آنان که می‌خواستند مذهب شیعه امامی را بپذیرند - امام چهارم به عنوان کسی توصیف می‌شد، که ادامه‌دهنده سنتی نمادین و بسیار محترم است (از آنجا که بنابر باور ایرانیان باستان، پسری که از «خیدوده» *xwētōdas/xwēdōdah* ازدواج با محارم، به وجود بیاید برای پادشاهی و موبدی شایسته‌ترین است، به عبارت دیگر، توانمندترین فرد برای داشتن قدرت دنیوی و روحانی است). درباره روایت ابن‌بابویه صدوق، مطالب بیشتری خواهیم گفت و به نظر می‌رسد که ناگفته‌های باقی‌مانده درباره این روایت، مطالب ذکرشده بالا را حتا بیشتر تأیید می‌کند.

شیخ مفید (م. ۴۱۳/۱۰۲۲)، شاگرد ابن بابویه، تغییرات بیشتری را در متن داستان وارد می‌کند. او در کتاب ارشاد به‌طور خلاصه اشاره می‌کند که مادر علی بن حسین اکبر (نه دیگر اصغر) شاه زنان<sup>۲۶</sup>، دختر کسری یزدگرد بود (در ادامه یزدگرد پسر شهریار فرزند خسرو). داستان در اینجا در زمان خلافت علی (ع) اتفاق می‌افتد، هنگامی که نماینده او، حُرَیث بن جابر حنفی<sup>۲۷</sup> که به مشرق (معمولاً هم‌معنا با خراسان) اعزام شده بود، دو تن از دختران پادشاه ایران را تحویل حضرت می‌دهد. علی (ع)، دختر اول، به نام شاه زنان را به فرزندش، امام حسین (ع) می‌دهد که از او زین العابدین (ع) به دنیا می‌آید و دختر دوم (که از او نامی برده نمی‌شود) را به حامی خود محمد بن ابی‌بکر (پسر خلیفه اول) می‌دهد که از او دارای پسری به نام قاسم<sup>۲۸</sup> می‌شود. برابر آگاهی نگارنده، روایت مختصر شیخ مفید که در آن محمد بن ابی‌بکر را وارد داستان می‌کند، بدون پیشینه است. وقتی که ماهیت آثار شیخ مفید (غیر از کتاب الاختصاص وی) و نظرگاه او در مورد آل بویه بغداد<sup>۲۹</sup> را در مجموع در نظر بگیریم، می‌توان گفت که او از این طریق می‌خواسته شیعه و سنی را به هم نزدیک‌تر کند. به نظر می‌رسد که این خوانش از روایت هم، آینده‌ای نداشت.

از طرف دیگر، ایرانی هم‌روزگارش، ابوجعفر طبری صغیر، معروف به ابن‌رستم (قرن پنجم/ یازدهم) یکی از بلندترین و جالب‌ترین روایات داستان شهربانو را در کتاب دلائل الامامه<sup>۳۰</sup> خود، نقل می‌کند. خلاصه آن چنین است: وقتی اسیران ایرانی به مدینه می‌رسند، عمر قصد داشت آنها را به عنوان کنیز بفروشد. علی (ع) شدیداً از ایرانیان دفاع می‌کند و با اشاره به فرمایش پیامبر به والاتباری و پاکی نیت‌شان تأکید می‌ورزد و اعلام می‌دارد که پیش‌بینی شده بوده که او از آنها دارای نسل/ اعیابی می‌شود (لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِي مِنْهُمْ ذُرِّيَّةً). بعد از این، حضرت علی (ع)، بردگانی را که از آن او بودند، آزاد می‌سازد. بنی‌هاشم، مهاجران و انصار، به عبارت دیگر، کسانی که در میان مسلمانان عرب شریف‌ترین شمرده می‌شدند، نیز از این بخشش پیروی کردند و سهم خود را به علی (ع) دادند. با ناخرسندی، عمر هم ناگزیر همین کار را کرد.

سپس علی (ع) اعلام می‌کند که زنان ایرانی که دیگر آزاد بودند، می‌توانند در صورت تمایل، شوهران خود را انتخاب کنند. بدین‌گونه، شهربانویه دختر خسرو توانست امام حسین (ع) را به عنوان شوهر و حضرت علی (ع) را به عنوان ولی (پدرخوانده)

خود انتخاب کند. یکی از اشخاص مهم امامیه، خذیفه بن یمان عبسی،<sup>۳۱</sup> صحابه معروف علی(ع)، خطبه نکاح را خواند. همچنین روایت شده که شهربانویه، دارای خواهری بوده است به نام مروارید که امام حسن(ع) را به شوهری انتخاب می‌کند. بخش مهم این روایت، درباره گفت‌وگوی فارسی آمیخته با عربی، میان علی(ع) و شاهزاده است:

علی(ع) [به عربی]: ما اسمک؟ نام تو چیست؟  
شاهزاده [به فارسی]: شاه زنان.

علی(ع) [به فارسی و سپس به عربی]: نه شاه زنان نیست مگر دختر محمد و هی سیده نساء [هكذا بدون حرف اضافه ال] أنتِ شهربانویه و أختک مروارید بنت کسری. یعنی نه! هیچ‌کس شاه زنان نیست مگر دختر محمد [فاطمه] که سرور زنان است [که می‌توان آن را شاه زنان معنی نمود]. تو شهربانویه هستی و خواهرت مروارید دختر [آن] خسرو.  
شاهزاده [به فارسی]: «آریه». آری.<sup>۳۲</sup>

سبک فارسی متن از قرن چهارم و پنجم/دهم و یازدهم میلادی است.<sup>۳۳</sup> واژه مگر پارسی از ادات استثناست و جایگزین «جذ» یا «جُذاک» یا «بیبیک» (bēyēk) در دری ساسانی گردیده است.<sup>۳۴</sup> و همین هم درباره حرف نفی «نه» که جایگزین «نی» شده صادق است. فعل نیست (نه/نی + است) گویا از قرن سوم و چهارم/نهم و دهم است.<sup>۳۵</sup> قابل توجه است که برای اولین بار شهربانو با حضرت فاطمه(س) مقایسه می‌شود. این نکته از این رو حایز اهمیت است که نام شاه زنان (رک. پی‌نوشت ۲۶) با بعضی از القاب که به حضرت فاطمه(س) داده‌اند قابل قیاس است: فاطمه، سیده‌النساء، سیده نساء الدنیا و الآخرة و غیره.<sup>۳۶</sup> اگرچه این قیاس، تملق‌گویی به شهربانوست ولی همزمان تأکیدی است بر برتری فاطمه(س).

در همین قرن پنجم/یازدهم، امیر زیاری، عنصر المعالی کیکاووس بن اسکندر، احتمالاً سنی، روایت زیبایی را از این داستان، در قابوس‌نامه، یکی از شاهکارهای نثر فارسی سده‌های میانه، آورده است. شاهزاده اسیر، که در اینجا شهربانو نام دارد، نزدیک بود به دست عمر فروخته شود. علی(ع) وارد ماجرا می‌شود و با ذکر حدیثی نبوی، که در آن اشاره شده است که شاهزادگان، برای خرید و فروش نیستند (لیس البیع علی أبناء الملوک) عمر را منصرف می‌کند. سپس شهربانو را با احترام نزد سلمان فارسی، یکی دیگر از قهرمانان دوران پیش شیعه، می‌برند. در حالی که شهربانو کنار سلمان نشسته است اعلام می‌کند که در انتخاب شوهر آزاد است. او شریف بودن

عمر را تصدیق می‌کند، ولی او را خیلی پیر می‌بیند.<sup>۳۷</sup> درباره علی (ع) می‌گوید: علی (ع) حقیقتاً از نسب عالی برخوردار است و مناسب وی است، ولی در قیامت، نزد فاطمه الزهرا شرمنده می‌شود، بنابراین او را نمی‌خواهد. حسن بن علی (ع) هم شایسته است ولی او همسران متعددی دارد. سرانجام، امام حسین (ع) را هم به خاطر شرافت و والاتباری‌اش انتخاب می‌کند و هم به این خاطر که او هم مانند شهربانو ازدواج نکرده و بکر است، که گفته‌اند «دختر دوشیزه را شوی دوشیزه باید».<sup>۳۸</sup>

یک قرن بعد، ابن شهر آشوب مازندرانی (م. ۵۸۸/۱۱۹۲)، در کتاب مناقب خود روایت شیخ مفید و به ویژه روایت ابن‌رستم طبری صغیر را با تغییرات اساسی، بازنویسی می‌کند.<sup>۳۹</sup> در مجموع، روایت ابن شهر آشوب، خلاصه متن دلائل الامامة و یا مأخذ آن است که بر آن است تا - در صورت لزوم - نشان دهد که روایت‌های متعددی از داستان شهربانو در محیط‌های شیعی همزمان در گردش است. گفت‌وگوی فارسی آمیخته با عربی حذف گردیده است و به جای آن بر حکمت و بزرگی و والاتباری همه مردم ایران تأکید بیشتری شده است (الفُرس حکماء و کُرماء<sup>۴۰</sup> - یعنی ایرانیان فرزندگان و بزرگوارانند) و همین‌طور بر نور، که امام حسین (ع) است، نور تابان و شهاب درخشان (النور الساطع و السَّهَابُ اللَّامِع).<sup>۴۱</sup> در جای دیگر، ابن شهر آشوب اطلاعات دیگری را به شکل پراکنده درباره شهربانو ارائه می‌کند: او مادر علی اصغر زین‌العابدین (ع) است.<sup>۴۲</sup> او در کربلا حاضر بود، و پس از قتل عام امام حسین (ع) و یارانش، برای فرار از حقارت اسارت توسط یزید، خود را در رود فرات غرق می‌کند.<sup>۴۳</sup> شعر بالا درباره امام زین‌العابدین (ع) با اشاره به حدیث نبوی درباره قریش و ایرانیان «دو برگزیده خدا» (بر اساس ربیع الابرار زمخشری) به ابوالأسود دونلی منسوب گردیده است (نک. روایت کلینی، بالا).<sup>۴۴</sup> سرانجام در قسمتی از کتاب، اسامی متفاوت مادر امام چهارم (ع) آمده است:

«مادر وی شهربانویه، دختر یزدگرد فرزند شهریار خسرو بود: بعضی او را شاه زنان، جهان بانویه، سَلافة، خَوَلة و شاه زنان دختر شیرویه فرزند خسرو پرویز اَبرویز و بَرّة دختر نوشجان [نگارنده درباره این اسم توضیحاتی دارد]، ولی [فقط؟] اسم اول است که صحیح است (الصحیح هو الاول). امیرالمؤمنین حضرت علی (ع) وی را مریم و همین‌طور فاطمه نامید. او سیده النساء لقب داشت.»<sup>۴۵</sup>

دو توضیح مختصر درباره این سیاهه ارائه می‌شود: اولاً، از آنجا که شهربانو، فاطمه هم نام دارد، مقایسه با حضرت فاطمه (س) خیلی پررنگ‌تر می‌شود به خصوص



که این نام را حضرت علی (ع) شخصاً بر او نهاد و همین طور لقب سیده‌النساء. دوم، با ذکر بزة دختر نوشجان، این سومین بار است که با نام نوشجان (نک). به متون طبری و ابن بابویه در بالا) مواجه می‌شویم. این موضوع را به تفصیل در زیر شرح خواهیم داد.

در همین دوران، قطب‌الدین راوندی (م. ۵۷۳/۱۱۷۸-۱۱۷۷) خبری را در کتاب خرائج خود می‌آورد که به نظر می‌رسد، تاکنون آخرین روایت در خور توجه از داستان‌های شناخته‌شده شهر بانو باشد.<sup>۴۶</sup> این نویسنده ایرانی می‌کوشد خبری ارائه کند که تلفیقی باشد از اخبار دیگران (صقار، کلینی، ابن‌رستم طبری صغیر) و حتا شامل اطلاعاتی اضافه. مطابق این خبر، که به امام پنجم برمی‌گردد، داستان در زمان خلافت عمر اتفاق می‌افتد. شاهزاده، غرق در نور به مدینه می‌رسد (گزارش صقار اندکی کمتر نمایشنامه‌ای است، از این رو که دیگر [مسجد] مقرر حکمرانی خلیفه نیست که با صورت شاهزاده نورانی شده بلکه جای نشستن [مجلس] اوست. در این روایت، تعجب شاهزاده (در اینجا آفیروزان)، خشم خلیفه، وساطت علی (ع)، آزادی شاهزاده و انتخاب حسین (ع) به عنوان شوهر وجود دارد. راوندی در اینجا یک گفت‌وگوی جدید فارسی آمیخته با عربی میان حضرت علی (ع) و شاهزاده را نقل می‌کند:

علی (ع) [به فارسی]: «چه نام داری ای دخترک؟» [به عربی] «ای ایش اسمک یا صبیة؟»  
ای دختر جوان نام تو چیست؟

شاهزاده [به فارسی]: جهان‌شاه، بارخُذاه (جهان شاه، ای سرور)

علی (ع) [گویا می‌پرسد]: شهر بانویه؟

شاهزاده [به فارسی]: خواهرم شهر بانویه. [به عربی] «ای تَلک اُختی. آن خواهر من است.

علی (ع) [به فارسی]: راست گفتی. [به عربی] «ای صَدَقْتِ. راست گفتی.

سپس علی (ع) خطاب به امام حسین (ع) می‌گوید که همسر جدیدش «مادر اوصیاء (امامان) است که از ذریه طیبه‌اند،» (أم الأوصیاء الذریة الطیبة. هکذا).

بار دیگر سبک زبان فارسی متعلق به دوره بعدتر است، یعنی، اوایل قرن چهارم/دهم میلادی. حرف استفهام «چه» (آنها) و حرف ندای (ای و بار) و حرف تصغیر (ک) در دخترک دلالت بر این دارند.<sup>۴۷</sup> راوندی سپس می‌گوید که شاهزاده هنگام به دنیا آمدن علی بن حسین (ع) در گذشته است و سرانجام داستان شگفت (قصة عجبیه) به اسلام گرویدن او را حکایت می‌کند. براساس این گزارش، قبل از ورود لشکر مسلمانان، شاهزاده دو خواب می‌بیند. در خواب اول، می‌بیند که حضرت محمد (ص)

همراه امام حسین (ع) به قصر پدرش وارد می‌شوند. پس از ایراد خطبه‌ای توسط پیامبر، پدرش او را به زنی به نام امام حسین (ع) می‌دهد. در خواب دوم، حضرت فاطمه (س) را می‌بیند که او را به دین اسلام درمی‌آورد و ورود لشکر مسلمانان را پیش‌بینی می‌کند و می‌افزاید که به او آسیبی نمی‌رسد زیرا او را به عقد پسرش، امام حسین (ع)، وعده داده است.<sup>۴۸</sup>

اندکی قبل از روایت ابن شهر آشوب و راوندی، نویسنده ناشناخته ایرانی مجمل التواریخ، در متن فارسی که در سال (۱۱۲۶/۵۲۰) نوشته شده، همسر امام حسین (ع) به نام شهرناز را (که تصحیف شهربانو است؟)، دختر یزدگرد پادشاه یا سبحان (تصحیف نوشجان؟)، شاه ایران (ملک پارس) می‌خواند. نویسندگان دیگر، امامی و غیر امامی مانند فضل بن حسن طبرسی (م. ۱۱۵۳/۵۴۸)، علی بن عیسی اربلی (م. ۶۹۳/۱۲۹۳) و ابن خلکان (م. ۱۲۸۲/۶۸۱) تا نوری طبرسی نسبتاً معاصر (م. ۱۳۲۰/۱۹۰۲) از جمله محمدباقر مجلسی (م. ۱۱۱۱/۱۷۰۰-۱۶۹۹) و شاگردش عبدالله بحرانی اصفهانی، به جز بازنویسی یک یا چند روایت که تشریح شد، کار دیگری نمی‌کنند.<sup>۴۹</sup> بین قرن سوم/ ششم هجری و نهم/ دوازدهم میلادی داستان شهربانو، لااقل در شکل مکتوب خود، تکامل یافت. همان‌طور که خواهیم دید، روایت شفاهی آن از طریق عقاید عامیانه، فرایند دیگری را طی نمود.

## ۲

مطابق نخستین منابع تاریخی، مادر علی بن حسین زین العابدین (ع)، معروف به علی اصغر، کنیزی شرقی بود اصلاً از سند یا از سجستان، بنابراین در واقع ایرانی، زیرا هر دو منطقه ولایاتی بودند در قلمرو امپراتوری ساسانی. حسین بن علی (ع)، نخست مهر و سپس شوهرش، وی را سلافه یا غزاله نامید. حضرت علی اصغر، پس از رسیدن به سن بلوغ، وی را آزاد نمود و به ازدواج یکی از غلامان پدرش درآورد. در اینجا ما تمام عناصر تاریخی را که می‌توان از ابن سعد، ابن قتیبه و دیگر وقایع نگاران قرن سوم جمع‌آوری نمود، داریم. به دلایلی که توضیح خواهیم داد، روایات متعددی را به‌خصوص میان شیعیان ایرانی رواج دادند با این تأکید که مادر امام زین العابدین (ع) دختر یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ایران است.

درست قبل از حمله اعراب، ایرانیان و التبار فراوانی از پایتخت، مدائن - تیسفون،

گریخته بودند و زنان خود (چه آزاد و چه کنیز) همراه با دارایی و اشیاء قیمتی را با خود برده بودند.<sup>۵۰</sup> بسیاری از دیگر ایرانیان از طبقه اشراف و بزرگ‌زادگان چندان خوشبخت نبودند و توسط کشورگشایان عرب دستگیر شده و تا حد کنیزی و غلامی تنزل یافته بودند.<sup>۵۱</sup>

به هر حال، این مسلم است که هیچ‌کدام از این اسیران، متعلق به خانواده و اقوام درجه یک پادشاه نبودند. در تک‌نگاشتی که محمدجواد مشکور به ساسانیان اختصاص داده، نظرات چند تن از متخصصان ایران‌شناس و مورخان ایران ساسانی را درباره خانواده یزدگرد سوم بررسی نموده است. جی. دارمستر، ت. نولدکه، ب. اسپولر و آ. کریستنسن همه به ماهیت افسانه‌ای و جانب‌دارانه آن تأکید می‌کنند و به نظریه شیعی شهربانو اشاره دارند.<sup>۵۲</sup> به گفته این محققان، که به ویژه پژوهش‌هایشان مبتنی بر منابع تاریخ‌نگاران غیر شیعی است، زن یا زنان و فرزندان پادشاه را قبل از حمله، از شهر بیرون برده بودند و هیچ‌کس دستگیر نشد.<sup>۵۳</sup> به علاوه، منابع تانگ (Tang) چین هم درباره فتح ایران به دست اعراب، آخرین پادشاه ساسانی و اولادش و نهایتاً دستگیری یکی از خویشاوندان یزدگرد سوم، خاموش‌اند.<sup>۵۴</sup>

بعضی از عناصری که به‌طور پراکنده در روایات مکرر افسانه شهربانو یافت می‌شوند، گویا به خاطر واکنش به برخی از حقایق تاریخی پیدا شده‌اند. مثلاً در نهایت این غیر ممکن نیست که ارتباط زن و الاتباری به نام غزاله که در مدائن دستگیر شده بود و به ازدواج یک مرد و الاتبار عربی درآمد از این واقعیت الهام گرفته باشد که عثمان، یکی از پسران عبدالرحمان بن عوف، صحابی ثروتمند، مادری داشته به نام غزاله، دختر کسری، که در زمان محاصره پایتخت ساسانی، توسط سعد بن ابی‌وقاص دستگیر شد.<sup>۵۵</sup>

افزون بر این، بعضی از گزارش‌هایی که توسط تاریخ‌نگاران ثبت گردیده، دستگیری و بردگی یکی از اعقاب یزدگرد سوم را توصیف می‌کنند که در زمان خلافت ولید بن عبدالملک (۸۶-۹۷/۷۰۵-۷۱۵) اتفاق افتاد. زن جوانی را که در شمال خراسان دستگیر کردند نزد حاکم عراق، حجاج بن یوسف ثقفی، فرستادند و او هم وی را به خلیفه پیشکش داد. این زن، یزید بن ولید معروف به «ناقص» را که همان یزید سوم است و شاید ابراهیم بن ولید را به دنیا آورد.<sup>۵۶</sup> تأکید تا حدی به زور، بر آزادی شاهزاده تآنجا که شوهر خود یعنی حسین بن علی (ع) را آزادانه انتخاب کند، بی‌گمان، همان‌طور

که خواهیم دید، برای جذب همدلی و هواداری ایرانی بوده و احتمالاً از ادعای عباسیان، لااقل تا زمان منصور (خلافت: ۷۵۴/۱۳۷ تا ۷۷۵/۱۵۹) که خود را از فرزندان بلافصل پدران و مادران آزاد می‌دانستند، نشأت می‌گرفته است. در این مورد، نامه بلند منصور، خلیفه دوم عباسی، به محمد نفیس زکیه حسنی، اهمیت بسزایی به خود می‌گیرد. شورش نفیس زکیه (که سرکوب او منجر به خشم و رهبری برادرش، ابراهیم، شد) از سال ۷۴۹/۱۳۲ تا ۷۶۲/۱۴۵ دوام داشت. منصور در نامه‌اش به این واقعیت مباهات می‌ورزد که عباسیان از نسل پاک و آزاداند. در همان هنگام، علوی‌های حسنی و حسینی را سرزنش می‌کند که مادران بسیاری از آنان جزو کنیزانند. جالب توجه است که این نامه هیچ اشاره‌ای به مادر علی بن حسین زین العابدین (ع) نمی‌کند.<sup>۵۷</sup> پس از بررسی جزئیات رسمی، اکنون بگذارید تمرکزی داشته باشیم به آنچه که هسته این افسانه را تشکیل می‌دهد و در روایت‌های مکرر یافت می‌شود. یک شاهزاده ساسانی حامل «فرّه ایزدی» شاهان ایرانی، وارد مدینه می‌شود. او در برابر عمر مقاومت نشان می‌دهد، علی (ع) از او حمایت می‌کند و با او به زبان فارسی سخن می‌گوید، حسین بن علی (ع) را به شوهری انتخاب می‌کند، علی زین العابدین (ع) را به دنیا می‌آورد که بعد از امام حسین (ع) به امامت می‌رسد و بدین طریق مادر امامان می‌گردد. این داستان مسلماً دارای بار شدید اعتقادی، قومی و سیاسی است. داستان، همزمان شیعه دوست و ایران دوست است و این دو عنصر طوری ارائه شده‌اند که جدانشدنی‌اند. این اساس روایت است که باید همیشه آن را در نظر داشت. به گونه‌ای دقیق‌تر، می‌توان افزود که شیعی بودن داستان، به‌طور انکارناپذیری از جریان حسینی نشأت می‌گیرد و ایرانی بودن آن از گروه‌های افراطی. این دو عنصر وقتی با هم در نظر گرفته شوند، برای به چالش کشیدن یک راست کیشی تسنن عرب محور، با یکدیگر همدستی می‌کنند.

بگذارید مسائلی را نزدیک‌تر بررسی کنیم. داستان شهربانو به وضوح اقرارنامه حسینی است. این درست است که اگرچه دلواپس نوعی توازن (تعادل) و رابطه دوستی قوی‌تر میان شیعیان و ایرانیان است، تعداد زیادی از روایات، دو شاهزاده را نشان می‌دهند که یکی با امام حسن و دیگری با امام حسین (ع) ازدواج می‌کند، ولی در عین حال با پافشاری سرسختانه، همسر امام حسین (ع) را به عنوان مادر امامان آینده معرفی می‌کنند.<sup>۵۸</sup> ابن شهر آشوب، قبل از پرداختن به داستان شهربانو، در شرحی

دیلمیان که حتا به زبان فارسی هم خوب صحبت نمی کنند چشم امید دوخته به جای اینکه (ظاهراً همچون خود ابوریحان) به سلسله عباسیان اعتماد کنند، سلسله ای که از خراسان پدیدار شد و توسط ایرانیان اصیل (عجم) به قدرت رسید.<sup>۶۳</sup>

در ارائه و توجیه آن، آثار مسکویه، به خصوص کتاب تجارب الامم وی، از ابتدا تا انتها پر است از تحسین این دو ویژگی فرهنگ ایرانی، بنابراین به آسانی قابل درک است که چرا ف. روزنتال وی را «فیلسوف ملی گرای ایرانی» می خواند.<sup>۶۴</sup> همین هم در مورد فردوسی توسی و اثر ماندگار او، شاهنامه، صادق است. نقشی که توسط این متفکران ایفا گردید، قطعاً کم اهمیت نیست، به همین خاطر است که حتا سلسله های غیر ایرانی هم مانند غزنویان، سلجوقیان و ایلخانیان خیلی سریع زبان فارسی را می پذیرفتند و اصل و نسب خود را به جای اولیای مسلمان یا قهرمانان ترک و مغول، به پادشاهان باستان ایران نسبت می دادند.<sup>۶۵</sup>

اینک، نزدیک به یک قرن است که محققان زیادی می خواهند نشان دهند که این متفکران ایرانی، پس از تشکیل فرهنگ مسلمان، از آنجا که آنها به عنوان وارثان یک فرهنگ شکوهمند پیشین بودند و آخرین رابط مهم در زنجیر تاریخ رستگاری، یعنی اسلام را تشکیل می دادند، چه تصویری از خود داشتند.<sup>۶۶</sup> م. گریناسشی و اخیراً فوشه کور و ش. شاکد و احمد تفضلی به خوبی نشان داده اند که چگونه آنچه را که گوستاو فان گرونیام «انسان گرایی ایرانی» می خواند، گرد شخص «پادشاه» و اخلاق «شاهانه» تبلور یافته بود که از طریق گونه ادبی «آینه های پادشاهان» (احتمالاً معادل نصیحة الملوک) به فرهنگ اسلامی انتقال یافت.<sup>۶۷</sup> همه اینها بنا بر قول ملی گرایان دانشمند ایرانی، پرداختگی و پرظرافتی فرهنگ ایرانی را تشکیل می داد و با واژه هایی چون «هنر» یا «ادب»، بدان اشاره می شود. این انسان گرایی ایرانی، اساساً از طریق زبان فارسی و ادبیات منتقل می گردد.<sup>۶۸</sup> قبل از آنکه ترجمه قرآن به فارسی، توسط مجموعه داخلی دانشمندان در سرزمین ماوراءالنهر سامانی<sup>۶۹</sup> مجوز دریافت کند، حرمت و حتا ماهیت مقدس زبان فارسی مورد تأکید قرار داشت، حداقل از زمان فتوای ابوحنیفه (م. ۷۶۷/۱۵۰) به روایت کتاب فقه الاکبر که براساس آن نامها، صفات و اعضای (اندام) خداوند را هم می توان به زبان فارسی تلفظ نمود و هم به عربی.<sup>۷۰</sup>

همان گونه که به خوبی مشخص است، ثابت قدم ترین مدافعان این هویت فرهنگی

مفصل به مشروعیت امامان از نسل امام حسین (ع) و در نتیجه عدم مشروعیت فرزندان امام حسن (ع) استدلال می‌کند.<sup>۵۹</sup> فراموش نشود که این داستان در روایت‌های گوناگونش پس از قرن سوم/نهم به گردش درآمد. یعنی فقط چند دهه بعد از شورش برادران زیدی حسنی، یعنی محمد بن عبدالله نفس زکیه و ابراهیم، شورش‌هایی که خیلی سریع حتی در بین نویسندگان و عالمان غیر علوی هم در حجاز و هم در عراق طرفداران زیادی پیدا نمود.<sup>۶۰</sup> چند دهه بعدتر، پس از قتل ابو عبدالله محمد امین، ششمین خلیفه عباسی، در سال (۸۱۳/۱۹۸) زیدی حسنی دیگری به نام ابن طباطبا شورش را در خود بغداد آغاز کرد که ابوالسرایای معروف، به پشتیبانی وی برخاست و ابن طباطبا در ماه جمادی الثانی سال ۱۹۹ لقب «الرضا من آل محمد» به خود گرفت و پس از یک ماه کشته شد.<sup>۶۱</sup> آیا هدف داستان شهربانو، در میان امور دیگر، بی‌اثرسازی محبوبیت زیدیان یا حسنیان به ویژه در هر دو محیط شیعی ایرانیان و هم‌گروه‌های جذب‌شده بود؟

به هر حال، از زمان روایت صفّار قمی در قرن سوم/نهم تا ابن‌رستم طبری صغیر در قرن پنجم/یازدهم و راوندی در قرن ششم/دوازدهم، این حدیث آشکارا بر دو عنصر تأکید می‌کند: شکوه‌مندی پادشاهی ایران (نور-فروغی که از شاهزاده می‌تابد، منزلت و الاتباری او، آزادی در انتخاب شوهر) و اهمیت زبان فارسی (گفت‌وگو با علی (ع) امام همام با زبانی که او به خوبی صحبت می‌کند، برخلاف عمر، مخالف اعلای تشیع که اصلاً با این زبان صحبت نمی‌کند). از دید بعضی از ادیبان ایران در قرن‌های نخستین اسلام، این دو تصور، مهم‌ترین عناصر هویت ایرانی‌اند. شاید از نظر رویداد تاریخی بی‌جا باشد که سخن از ملی‌گرایی این افراد تحصیل‌کرده رود، ولی انکار حساسیت شدیدی که در بین آنها بود، حتی نوعی خودآگاهی تاریخی از هویت فرهنگی‌شان که گردِ تصویری از پادشاهی و زبان فارسی تبلور یافته بود، ساده‌انگاری است. طبری برای شرح تحسین خود از تاریخ ملت ایران و تداوم آن، جانشینی سلسله‌های (پیوسته) سلطنتی را یکی پس از دیگری از آغاز تاریخ، تا آمدن اسلام ذکر می‌کند.<sup>۶۲</sup>

ابوریحان بیرونی (م. ۱۰۴۸/۴۴۰) در کتاب آثار الباقیه، درباره ایرانیانی سخن می‌گوید که امیدوار بودند آل‌بویه عامل تغییر و در بازگردانی حاکمیت پادشاهان ایرانی و آیین مغان اثرگذار باشند. در عین حال، تعجب می‌کند که افراد عاقل به

ایرانی، دبیران و کاتبان دولت ایرانی تبار عباسی، یا کُتاب معروف بودند که از میان آنان ابن مقفع (قتل در حدود ۷۵۷/۱۴۰) شخصیتی نمادین است. در زمینه موضوع مورد بحث ما، کتاب ذمّ اخلاق الکُتاب نوشته جاحظ (م. ۲۵۵/۸۶۹)، که خود را مدافع و قهرمان راست‌کیشی تسنن و فرهنگ عربی می‌داند، بسیار گویاست.<sup>۷۱</sup> او در بخشی بسیار تمسخرآمیز، موضع کُتاب رسمی دولت را که متهم به ایران‌دوستی و تحقیر سُنن عرب و اسلامی بودند، تقبیح و سرزنش می‌کند: آنها پند و اندرزهای بزرگمهر، عهد اردشیر، رسائل عبدالحمید و ادب ابن مقفع را از بر می‌دانند. کتاب‌های کنار بسترشان شامل کتاب مزدک و کلبله و دمنه است. آنها فقط سیاست‌های اردشیر بابکان و دولت انوشیروان را می‌ستایند و طرز حکومت ساسانیان را تحسین می‌کنند. بنابراین، آنها در امور اداری عُمر، تفسیر قرآن ابن عباس، علم حلال و حرام مُعاذ بن جَبَل و قضاوت و داوری علی (ع)، خود را کارشناس‌تر می‌دانند. آنها مرتب قرآن نمی‌خوانند و تفسیر، فقه یا مطالعه احادیث را علوم اساسی نمی‌دانند.<sup>۷۲</sup>

با ذکر محیط کُتاب (دبیران) ایرانی، ناگزیر فرد به یاد شعوبه ایران‌دوست می‌افتد، مردمی که جاحظ با آنها سر جنگ داشت.<sup>۷۳</sup> آیا می‌توان نتیجه گرفت که حدیث شهریانو در محیط دبیران ایرانی حامی شعوبه به وجود آمد؟ با توجه به اینکه چرخش و گردش وسیع این داستان به قرن سوم/نهم برمی‌گردد، که همزمان است با اوج جنبش شعوبه، این کاملاً محتمل است.

از نگاه مورخ صدر اسلام، تشیع حسینی، مخالفت با شیعه زیدی، تحمل ایرانی‌گری، فرهیختگی، خردورزی ایرانی، به چالش کشیدن راست‌کیشی تسنن عرب‌دوست، بی‌تردید یادآور حال و هوای دربار مأمون «پسر ایرانی» است در مرو، یکی از شهرهای بزرگ خراسان، زمانی که او در سال ۸۱۵/۲۰۰ حضرت علی بن موسی‌الرضا (ع)، امام شیعی از نسل امام حسین (ع) را ولی عهد خود نمود. به راستی، مأمون این فرصت را غنیمت شمرد تا اتحادی/پیوستگی بین عباسیان، علویان و ایرانیان به وجود آورد، پیوستگی/اتحادی که در گذشته باعث پیروزی «دعوت هاشمیه» گردید و با قتل ابو مسلم از هم پاشید و عباسیان به قدرت رسیدند.<sup>۷۴</sup>

به نظر نگارنده، خبری که ابن بابویه در کتاب عیون خود روایت نموده، حاوی اطلاعات ارزشمندی در این زمینه است.<sup>۷۵</sup> اولاً، احتمال دارد که این فقیه و محدث بزرگ اهل ری این روایت را، مثل روایات زیاد دیگری در همین کتاب، هنگام سفرش

به خراسان بزرگ جمع‌آوری نموده باشد: از آنجا که او این حدیث را ظاهراً به نقل از یک خراسانی که تنها نام او را ابوعلی حسین بن احمد بیهقی می‌دانیم<sup>۷۶</sup> روایت می‌کند، این بیشتر باورکردنی است. در متن حدیث آورده است که وقتی امام رضا(ع) در خراسان ولی عهد مأمون بود، بارعام داد. مورد خطاب امام هشتم(ع)، همان طور که دیدیم، شخصی است به نام سهل بن قاسم نوشجانی، که طبق اطلاعات نگارنده، در کتاب‌های رجال شیعه نیامده است. به هر حال، اطلاعات پراکنده‌ای در سایر منابع درباره‌ی خاندان نوشجانی ارائه گردیده است. این نام به روشنی برگرفته از نام پدری است - «اگان» به احتمال زیاد پسوندی است بر «انوش» به معنی بی‌مرگ و جاوید، که خود مختصر اسم مرکبی از یک نام و نسب پهلوی است؛ پس نوشجانی عربی شده انوشگان است. بنا بر گفته ابن فقیه، جغرافی دان (قرن سوم/نهم)، نوشجان یا نوشنجان آخرین ولایت ایرانی ماوراءالنهر قبل از سرزمین چین بوده در گوشه شمال شرق خراسان بزرگ، در منطقه مرزی بین «الشاش» و سرزمین‌های چینی. این ایالت به نوش(ن)جان علیا و سفلی تقسیم می‌شد و شامل چندین شهر کوچک و بزرگ بود و ساکنان آن را ترک‌ها، زرتشتیان (مجوس)، آتش پرستان و زندیقان (مانویان) تشکیل می‌دادند. نام این خاندان از اینجا گرفته شده است؛ اما فرضیه ابن فقیه احتمالاً اشتباه است.<sup>۷۷</sup> خاندان نوشجانی مرتب میزبان شاهان و درباریان ساسانی بودند. اجداد آنها نوشجان، پسر («وهرز») اولین حاکم ایرانی یمن، فرستاده ویژه انوشیروان پادشاه [ساسانی] بوده است.<sup>۷۸</sup> ابن هشام و جاحظ به روابط مستحکم که این خانواده را با دربار ساسانی متصل می‌ساخت، اشاره نموده‌اند؛ پیوندی که نفوذ سیاسی بزرگی را به نوشجانی می‌داد.<sup>۷۹</sup>

ما دیدیم که، براساس تاریخ طبری،<sup>۸۰</sup> عبدالله بن عامر بن گریز یکی از دختران خاندان کسری را که در سرخس دستگیر شده بود، به شخصی به نام نوشجان می‌دهد (ر.ک. بالا). اگر ما به چندین گزارش که توسط ابوالفرج اصفهانی در کتاب الاغانی ثبت گردیده، اعتماد کنیم، این خاندان قدرت خود را حتی پس از ظهور اسلام نیز نگاه داشته‌اند. در دوران خلافت امویان و عباسیان، خاندان نوشجانی قسمت اعظمی از سرزمین وسیع، ثروت و نفوذ خود را حفظ نموده‌اند. ولی بعضی از کاخ‌های آنها حتماً ویران شده بودند. از مرثیه‌ای که محمد بن بشیر (دوران عباسیان) درباره‌ی خرابه قصرهای نیاکان خاندان در حضور فرزندان نوشجان در قصر زیبایشان در جعفریه، حومه اشرفی پایتخت، سروده است چنین برمی‌آید.<sup>۸۱</sup>



احمد بن سهل نوشجانی که احتمالاً پسر مرموز هم صحبت امام رضا (ع) در حدیث ما است، به خاطر ولخرجی و اسراف در زندگی و نفوذ اجتماعی و سیاسی قابل توجهی که داشت، حسادت خلیفه معتضد (سال حکومت، ۲۷۹-۲۹۰/۸۹۲-۹۰۲) را برانگیخت. اصفهانی می‌نویسد که منزل خاندان نوشجانی در بغداد نه فقط محل دیدار مکرر شاعران، نوازندگان و خنیاگران بود که ادبا، متفکران و دبیران هم به آنجا رفت و آمد داشتند.<sup>۸۲</sup> ذکر دبیران و حفظ رابطه خوب بین خاندان نوشجانی و خانواده سلطنتی ساسانی، آدمی را به این باور می‌رساند که منزل آنان می‌توانست محل دیدار شعوبه ایران دوست باشد.

در این زمینه، یادداشت ابن شهر آشوب مبنی بر اینکه شهربانو را گاهی به نام بَرّه دختر نوشجان می‌خواندند (و یقالُ هی بَرّه؛ مقایسه شود با گزارش طبری) غیر منتظره به نظر می‌آید.<sup>۸۳</sup> همین‌طور، قابل توجه است که ابوالفرج اصفهانی در کتاب الاغانی خود، اغلب ابوالأسود دونلی را ظالم بن عمرو و نوشجانی می‌خواند.<sup>۸۴</sup> باید به خاطر داشت که در نوشته‌های کلینی و ابن شهر آشوب، فقط به این دو منبع بسنده می‌کنیم، آمده است که شعر در مدح امام چهارم (اولاد هاشم و کسری) به ابوالأسود منسوب گردیده است.<sup>۸۵</sup> پس، ارتباطات متعددی اعضای خاندان نوشجانی (اصلاً یا عملاً مزدایی؟) را از یک سو به دربار ساسانیان و الاتباری پیوند می‌زند و از سوی دیگر به شیعیان حسینی. پس می‌توان منطقاً بر این باور بود که غیر ممکن نبوده که داستان شهربانو را در بین اطرافیان آنان ساخته باشند. در حدیثی که ابن بابویه روایت کرده، یکی از اعضای خاندان نوشجانی در ملازمت مأمون و حضرت علی بن موسی الرضا (ع) در مرو دیده می‌شود. با نگاه به آنچه در بالا گفته‌ایم، از نظر تاریخی احتمال آن می‌رود. و با توجه به گذشته خاندان و نیز موقعیت‌شان در دوران ساسانیان، غیر منطقی نخواهد بود که حدیث مبهم را چنین بخوانیم (همان‌طور که دیدیم، تصور ایرانی «خوبتوده، بخوانید: خیدوده» *xwētōdas/xwēdōdah* را به ما یادآوری می‌کند) یک شعوبه ایران دوست افراطی‌تر از آنچه در روایات معتدل.<sup>۸۶</sup>

بدین سان، داستان شهربانو میان شعوبه ایران دوست اطراف خاندان نوشجانی در دربار مأمون در خراسان ظاهر می‌گردد. آخرین جمله حدیثی که ابن بابویه نقل نموده، علامت گویایی است: سهل بن قاسم (نوشجانی) می‌گوید، «در بین ما طالبی [علوی حسینی؟] نبود که از نسخه حدیث من، این حدیث رضا را کتابت نکرده باشد» (ما بقی طالبی عندنا الا کتب عتی هذه الحدیث عن الرضا).<sup>۸۷</sup>

در مورد تاریخ این حدیث می‌توان دقیق‌تر بود. پس از شکست شورش ابن طباطبای حسنی در سال ۱۹۹/۸۱۵، دو حسینی، هردو پسران موسی کاظم (ع)، قیام مسلحانه‌ای را علیه دستگاه عباسی در بغداد، آغاز نمودند: زید معروف به النّار (آتش، آتش افروز) در بصره و ابراهیم معروف به جزّار (قصاب) در یمن. در این زمان، یعنی در سال ۲۰۰/۸۱۶-۸۱۵ بود که مأمون، کوشش بزرگ خود را برای آشتی میان علویان و عباسیان در خراسان بزرگ آغاز نمود، کوششی که از حمایت وسیع کثیری از ایرانیان برخوردار بود. از آنجا که زیدی‌های حسنی ثابت کرده بودند شدیداً ستیزه‌جو هستند، مأمون راه آشتی با حسینی‌ها را با روشی جالب توجه برگزید: او نه تنها دو پسر موسی کاظم (ع) را که در بصره و یمن به عنوان ضد خلیفه قیام کرده بودند، نجات داد، بلکه در روز دوم رمضان سال ۲۰۱ برابر با ۲۴ مارس ۸۱۷ میلادی برادرشان علی را که هوشمندانه دور و جدا از کشمکش و منازعه مانده بود، به جانشینی خود انتخاب نمود و به او لقب «الرّضا من آل محمد» داد.<sup>۸۸</sup>

طولی نکشید که عباسیان بغداد که توسط تعداد زیادی از اهل سنت و جماعت حمایت می‌شدند، واکنش نشان دادند. پسران مهدی عباسی رهبری مخالفان مأمون را بر عهده گرفتند. وقتی منصور پسر مهدی نپذیرفت که خلیفه اعلام شود، برادر ناتنی‌اش، ابراهیم، در ۲۸ ذوالحجّه ۲۰۱/۱۷ جولای ۸۱۷ عنوان خلیفه را پذیرفت.<sup>۸۹</sup> منصور از مادری ایرانی‌تبار به نام «بُحْثَرِیّه»، دختر خورشید آخرین اسفهد دابویه (از امرای عالی‌رتبه ارتش) از اهالی طبرستان، به دنیا آمده بود و برادر ناتنی او، ابراهیم از «شکله»، دختر آخرین مَصْمُغان (موبد بزرگ زرتشتی) از ناحیه دماوند بود. بنابراین، هردو مخالف مأمون، از طرف مادر، از اعقاب بلندپایه و والاتبار ایرانی بودند. از طرف پدر هم والاتباری عرب، جای سؤال نداشت. می‌توان معقولانه پنداشت که اطرافیان مأمون در مورد جانشین وی، در نظر داشتند که از رقبایش پیشی گیرند: علی‌الرضا (ع) که (از طرف پدر) اولاد هاشم بود، مادر بزرگش نه تنها باید متعلق به خاندان والاتبار باشد، بلکه نباید کمتر از خاندان سلطنتی ایران باشد.

چند ماه بعد، مأمون با بزرگان عباسی در عراق سیاست دوستانه‌ای در پیش گرفت. اولین امتیازش، اعلام بازگشت به عراق و ترک مرو در ۱۰ رجب ۲۰۲/۲۲ ژانویه ۸۱۸ بود. در طی این سفر بود که دو مانع اصلی سیاست سازشکارانه‌ی او از سر راه برداشته شدند: فضل بن سهل، وزیر ایرانی مأمون در دوم شعبان ۲۰۲/۱۳ فوریه

۸۱۸ در سرخس و امام علی [بن موسی] الرضا(ع) در ۲۹ صفر ۲۰۳ / پنجم سپتامبر ۸۱۸.<sup>۹۱</sup> بنابراین، داستان شهربانو، لااقل در شکل هسته اولیه‌اش، در میان ایرانیان شعوبی خاندانِ نوشجانی جزو اطرافیان مأمون در مرو، مرکز خراسان، بین ماه مارس ۸۱۷ (اعلام علی الرضا(ع) به عنوان جانشین) یا در ماه جولای همان سال (اعلام خلافت ابراهیم بن مهدی در بغداد) و ژانویه سال ۸۱۸ (وقتی مأمون سیاست جانبدارانه علوی خود را رها نمود) ظاهر گردید.

### ۳

«هیچ کس نمی‌داند گذشته، فردا چه خواهد آورد».<sup>۹۱</sup> این ضرب‌المثل به خوبی بیانگر سرنوشت پس از مرگ شهربانو است، هم در تشیع عامیانه و هم در سراسر ایران، سرزمینی که او بانوی آن است. در سنن ادبی، همان‌گونه که دیدیم، شاهزاده ایرانی یا در هنگام تولد فرزندش علی زین‌العابدین(ع) می‌میرد و یا پس از مشاهده قتل عام بی‌رحمانه خانواده‌اش در کربلا، خود را در رودخانه فرات غرق می‌کند. باورهای مردمی تصمیم‌شان غیر از این بود. گویی چنین مرگی سنت ایرانی را که در پی یافتن فرجامی مفیدتر و شکوهمندتر برای شاهزاده خود بود، اقناع نمی‌کرد.

سیدجعفر شهیدی در پژوهشی ابتکاری در خصوص باورهای رایج در مورد شهربانو، معمول‌ترین روایت افسانه شفاهی دختر یزدگرد سوم را که در اینجا بی‌بی (هم به معنای بانو و هم به معنای مادر بزرگ) شهربانو خوانده می‌شود، نقل می‌کند: پس از روز عاشورا، بی‌بی شهربانو موفق می‌شود، به طوری که شوهرش (امام حسین) پیش‌بینی کرده بود، سوار بر اسبش ذوالجناح، فرار کند. او که توسط دشمنان بی‌رحمش تعقیب می‌شد، به کوه طبرک در شهر ری می‌رسد. او خسته و تنها از خدا می‌خواهد تا او را از شر دشمنانش نجات دهد، اما به عنوان یک ایرانی، به جای گفتن «یا هو» اشتباهاً می‌گوید «یا کوه». کوه به طور معجزه‌آسایی شکافته می‌شود و او را در خود پناه می‌دهد. ولی وقتی که شکاف کوه بسته می‌شود، گوشه دامن او بین سنگ‌ها گیر می‌کند. بعد از مدت کوتاهی، تعقیب‌کنندگان شهربانو دامن وی را که بین سنگ‌ها گیر کرده بود، می‌بینند و متوجه می‌شوند که معجزه‌ای رخ داده و مقدس بودن شهربانو معلوم می‌گردد. این محل، پناهگاه امن شاهزاده و زیارتگاهی می‌شود که تا به امروز همچنان باقی است.<sup>۹۲</sup>

دقیقاً داستانی مشابه، پناهگاه بانو پارس (بانوی ایران) را در فلات شمال غرب یزد، جنوب شهر عقدا توصیف می‌کند. در اینجا هم با دختر یزدگرد سوم (به نام خاتون بانو) مواجه می‌شویم که در حال فرار از تعقیب اعراب است، خسته و نگران شاهزاده جوان تقاضای کمک می‌کند، معجزه شکافتن و بسته شدن کوه و داستان، با گیر افتادن روسری شاهزاده بین سنگ‌ها به پایان می‌رسد.<sup>۹۳</sup>

معمولاً، موضوعاتی مانند فرار بزرگ‌زادگان ایرانی (زن و مرد)، یا اغلب اعضای خاندان سلطنتی، در برابر مهاجمان عرب و نجات معجزه‌آسای آنان توسط خداوند که از طریق عالم طبیعت عمل می‌کند، بیشتر در اسطوره‌های بنیانی پرستشگاه‌های زرتشتیان در ایران مرکزی و جنوبی دیده می‌شود.<sup>۹۴</sup> بنابر تحقیقات شهیدی، ذکر «زیارتگاه» یا «مزار» در ری در منابع مربوط به دوران صفوی به بعد بیشتر می‌آید. ظاهراً اندکی قبل از این دوران است که آنچه قبلاً مزار (زیارتگاه) خوانده می‌شد، «مقبره» یا «مرقد» شهربانو نام گرفت.<sup>۹۵</sup> در واقع، نه تنها شهیدی که حسین کریمان هم در تک‌نگاشت ماندگار خود که به شهر قدیمی ری اختصاص یافته، با اقتباس از پژوهش‌های باستان‌شناسانه سیدمحمدتقی مصطفوی، تاریخ قدیمی‌ترین قسمت زیارتگاه را مربوط به قرن نهم/پانزدهم، اندکی قبل از دوران صفوی می‌داند.<sup>۹۶</sup> نه ابودلف در توصیف کوه طبرک ری به تاریخ ۳۳۰/۹۴۰ و نه قزوینی (قرن ششم/دوازدهم) در کتاب التَّقْض خود که شامل فهرست مفصلی از اماکن مقدس واقع در ری است، چیزی درباره زیارتگاه شهربانو نمی‌گویند.<sup>۹۷</sup> این نشانگر آن است که تقریباً مستقل از تطور سنت ادبی، سنت شفاهی، تحول یافته و در حدود قرن نهم و دهم/پانزدهم و شانزدهم به کمال خود رسیده است. اگرچه، ظاهراً غیر ممکن است که بتوان تاریخ دقیق افسانه‌های زرتشتی را که به آنها اشاره رفت تعیین نمود، به هر حال به نظر می‌رسد که آنها متعلق به دورانی پیش‌تر باشند.<sup>۹۸</sup> پس، این احتمال وجود دارد که آنها سرمنشأ افسانه بنیانی مربوط به زیارتگاه بی‌بی شهربانو، در ری باشند. افزون بر این، وجود دخمه زرتشتی در شمال همین کوه طبرک، وجود رابطه بین زیارتگاه شهربانو و زرتشتیان ایرانی را نیز تقویت می‌کند.

شخصیت شهربانو و زیارتگاه (بقعه) وی، به نظر می‌رسد که به طریقی نشانگر تداوم باورهای باستانی مزدایی باشند. چند سال بعد از اثر شهیدی، محمدابراهیم باستانی پاریزی بار دیگر، در زمینه مطالعات خود مربوط به «جانام‌های» ایرانی

شامل واژه‌هایی به معنی بانو، خاتون، بی‌بی، دختر و غیره،<sup>۹۹</sup> به سرگذشت بی‌بی شهربانو علاقه‌مند گردید. باستانی پاریزی در تحقیق گسترده خود، هم در شواهد باستان‌شناسی و هم منابع مکتوب و همچنین افسانه‌های فرهنگ عامه و باورهای مردمی، به‌طور متقاعدکننده‌ای، ثابت می‌کند که اماکنی که دارای این اسامی‌اند، زمانی در گذشته دور یا نزدیک، محلی برای معبد و یا آیین آناهیتا/ اناهید/ آب‌ناهید/ ناهید، الاله معروف آب و باروری بوده‌اند: آردویسور اناهید که همان ایزدبانوی ایزدستان زرتشتی است. جالب توجه است که اناهید، ظاهراً الاله حامی ساسانیان بوده است.<sup>۱۰۰</sup>

چند سال پس از تحقیقات باستانی پاریزی، مری بویس با استفاده گسترده از پژوهش‌های شهیدی و باستانی پاریزی، با مقایسه بسیار مستند بین افسانه‌های بنیانی زیارتگاه‌های شهربانو و بانو پارس، به همین نتیجه رسید.<sup>۱۰۱</sup> «بانو»، لقب باستانی آناهید است. از اوستا به بعد، این الاهه را با نام «آردوی سوربانو» می‌خواندند.<sup>۱۰۲</sup> در مدارک پهلوی هم، لقب‌های «بانو» یا «آبان بانو» (بانوی آب‌ها) با اناهید، «آردویسور» یا «آردویسور آماشاسفند» ارتباط داده شده‌اند.<sup>۱۰۳</sup> با اقتباس و استفاده از تمام این منابع، بویس به کتیبه‌های «اصطخر» فارس و «پیکولی» اشاره می‌کند که در آنها اناهید را «بانو» خوانده‌اند.<sup>۱۰۴</sup> اگرچه هیچ نشانی از بنایی مربوط به پیش از اسلام، در کوه بی‌بی شهربانو دیده نشده است، بویس با استناد به تاریخ «هرودت» برای حمایت از ادعای خود، بر این باور است که کوهی یا صخره‌ای ساده واقع در نزدیکی چشمه آبی (که در مورد بی‌بی شهربانو چنین است) می‌تواند معبدی باشد برای پرستش اناهید.<sup>۱۰۵</sup> بویس حتا باور دارد که القاب شاهزاده ساسانی در متون شیعی مثل «شهربانو» (بانوی ایران زمین)، «شاه زنان» و «جهان بانو»، احتمالاً القاب اناهید مدت‌ها پیش از اسلامی شدن این زیارتگاه‌ها بوده‌اند.<sup>۱۰۶</sup>

آنچه نظریه ارتباط میان اناهید، الاله آب/ باروری، و شهربانو، مادر امامان (ع) را تقویت می‌کند، این است که در بسیاری از روایت‌های مردمی داستان شاهزاده، وی را «حیات بانو»، بانوی زندگی خوانده‌اند.<sup>۱۰۷</sup> رابطه میان حیات، آب و باروری مسلم است. در باور میتراپی و باور مردمی مزدایی (ا) ناهید، مادر میترا/ مهر، باکره است؛ بنابراین بعضی از باورهای مردمی امامی، شهربانو هم، اگرچه مادر است، باکره است.<sup>۱۰۸</sup> افزون بر این، رفتن به زیارت بقعه در شهر ری انحصاراً مخصوص زنان است (و در موارد بسیار نادری سادات مرد، که فرزندان امامان محسوب می‌شوند و

به عبارتی «پسران» شهربانو؛ ولی اکثراً زنانی که باردار نمی‌شوند برای درمان و بارداری به زیارت بانوی شهر می‌روند؛ سنتی که از زمان باستان تا به امروز همچنان باقی است.<sup>۱۱۹</sup>

غیر از دلایلی که باستانی پاریزی و بوئیس بدان‌ها اشاره دارند، یعنی وجود پیشین پرستشگاه اناهید،<sup>۱۱۰</sup> انتخاب ری با این واقعیت توضیح می‌یابد: یزدگرد سوم آخرین درخواست خود را از مردمش، جهت مقاومت شدید با لشکر مسلمانان، پیش از فرارش به خراسان از این شهر، صادر نمود. از این گذشته شهرری اگرچه با جمعیتی تقریباً تمام ایرانی (و با حداقل حضور عرب‌ها) همیشه پایگاه مهمی برای همه گروه‌های شیعی (زیدیه، اسماعیلیه، قرامطه، و البته امامیه) بوده و تا قرن ششم/ دوازدهم همچنان باقی مانده است.<sup>۱۱۱</sup> سرانجام در دوران مأمون سنت‌های مذهبی ایرانی ماقبل اسلام در شهر ری تداوم داشته زیرا این شهر یک جماعت فعال مانوی را در خود پناه داده بود.<sup>۱۱۲</sup>

برخلاف گزارش‌های حماسه‌ای مذهبی، که شهربانو در آنها نقش جزئی دارد،<sup>۱۱۳</sup> تعزیه ایرانی حاوی نشانه‌های بزرگی است از مردمی بودن وی. در فهرست نمایش‌های تعزیه در مجموعه «چرولی» که در کتابخانه واتیکان نگهداری می‌شود، «اتوره رُسی» و «آلسیو بُمباچی» بیش از سی نمایش را که شهربانو در آنها نقش دارد و گاهی او را شاه زنان خوانده‌اند، طبقه‌بندی نموده‌اند. معمولاً این نوع صحنه‌ها در کربلا به وقوع می‌پیوندد و در آن اوصاف عزاداری و شهادت همسر امام شهید(ع) را به نمایش درمی‌آورند. بعضی از نمایش‌ها (شماره‌های ۳۰، ۴۲۴، ۴۲۹، ۴۶۱، ۵۷۹، ۹۴۸ و ۱۰۰۰) نیز دستگیری شاهزاده ایرانی، گفت‌وگو با حضرت علی(ع) و ازدواجش با امام حسین(ع) را به نمایش درمی‌آورند. در پایان، فرار شاهزاده به ری و معجزه کوه، سناریوهای دو نمایش (شماره ۴۶۶ - درباره شاهزاده پنهان - و شماره ۹۴۵) می‌باشند.<sup>۱۱۴</sup> تقریباً در تمام این اثرها آشکارا هم‌نوایی با ایران و گذشته پیش از اسلام آن پیداست.

همگرایی بین ایران قبل از اسلام و شیعه امامی با اثرمندی شهربانو در بعضی از مناسک که به همسر امام سوم(ع) اختصاص داده شده همچنان مورد تأکید است. قربانی‌هایی که نذر بی‌شهربانو می‌کنند - اسب، گاو و گوسفند - همان‌هایی هستند که نذر بانو پارس/ اناهید در عقدا نزدیک یزد می‌شوند.<sup>۱۱۵</sup> اساسی‌ترین نذری که در زیارتگاه ری صورت می‌گیرد، یک کاسه آب است<sup>۱۱۶</sup> عنصری طبیعی که اناهید، الاهی

آن است. در بعضی از مناطق خراسان [جنوبی]، از میان مراسم سوگواری دهه اول محرم برای بزرگداشت شهدای کربلا، مرثیه‌ای (ماتم، نوحه) که به شهربانو اختصاص داده شده و اغلب به نام «وداع شهربانو» خوانده می‌شود، جایگاه مهمی دارد. دسته‌هایی که این نوحه‌ها را می‌خوانند همیشه از کنار قبرستان زرتشتی (قبرستان گبرها) می‌گذرند؛ اگر از کنار این قبرستان نگذرند مردم باور دارند که روستاهای شان قربانی خشکسالی یا سیل می‌شوند، به عبارتی دیگر بلایای طبیعی که با آب ارتباط دارند.<sup>۱۱۷</sup>

نگارنده چند زن زرتشتی را از منطقه کرمان می‌شناسد که مرتب به زیارت بی‌شهربانو در شهر ری می‌روند. این موردی جداگانه نیست. واضح است که آنها باید خود را در میان انبوه زنان زائر مسلمان پنهان کنند. اگرچه آنها صریحاً به زبان نیاورده‌اند، ولی کاملاً محتمل است که آنها برای پرستش بانوی آنهاید معروف به این زیارتگاه می‌روند.<sup>۱۱۸</sup> ج. شابی چه بجا گفته است که «برای بقا در عصری که گذشته را نفی می‌کند، گذشته باید پوشیده و پنهان پیش رود».<sup>۱۱۹</sup>

#### ۴

شخصیت شهربانو را می‌توان در شبکه مرکب ارتباطات میان ایرانیان و شیعیان قرار داد. این ارتباطات طبعاً متعلق به یک قالب وسیع‌تر رویکرد و برخورد ایرانیان نسبت به اسلام و مراجعی است که نمایندگی اسلام را در قرون اول هجری به عهده داشتند. این قالب در اشکال بی‌شمارش مورد مطالعه گسترده قرار گرفته است.<sup>۱۲۰</sup>

می‌توان گفت که این رویکرد خود را به سه طریق نمایان می‌ساخت، که هرکدام از چند جریان متأثر می‌شد: اول یک برخورد خشن و افراطی که گاهی منجر به طرد می‌شد، صاف و ساده — چه به همگرایی سیاسی که کیسائیان علوی را با ایرانیان والاتبار از قیام مختار (۶۸۵/۶۶)<sup>۱۲۱</sup> پیوند زد فکر کنیم؛ یا به قیام خرمیان، به ویژه قیام سُنباذ زرتشتی در ری (حدود ۷۵۶/۱۳۸) که لشکریانش شامل نومزدکیان، زرتشتیان و شیعیان می‌شد؛ یا به شورش بابک در آذربایجان (از سال ۲۰۱-۲۲۳/۸۱۶-۸۳۸) که بی‌شک با هدف غلبه بر اسلام و بازگرداندن مذهب مزدایی خاندان سلطنتی ایرانی بود؛<sup>۱۲۲</sup> یا شورش قرمطیان شیعی به سرداری ابوطاهر جنّابی/ گناوه‌ای که در سال ۹۳۱/۳۱۹ قدرت را به یک جوان ایرانی از اهالی اصفهان منتقل نمود. براساس پیش‌گویی‌هایی منسوب به زرتشت و جاماسپ، قرار بود این جوان، «مهدی

موعود» یا عامل بازگردانی حکومت مغان مزدایی شود<sup>۱۲۳</sup>؛ و تا آزاداندیشانی که در میان‌شان افرادی با تبار ایرانی هم وجود داشت که بنا به گفته ملل و نحل نگاران، اغلب مانوی‌گری و گاهی ایرانی‌گری افراطی خود را در پوشش رَفَضِ شیعی، پنهان می‌داشتند.<sup>۱۲۴</sup>

دسته دوم ایرانیان، اغلب شامل روشنفکران، دانش‌آموختگان و متفکرانی بود که به نظر می‌رسد بدون قید و شرط به دین جدید و حتا زبان آن متعهد شده بودند تا آنجا که جزو پشتیبانان مهم آن به شمار می‌رفتند. تا زمانی که خلاف آن ثابت نشود، در آثار اشخاصی چون بُخاری، مُسلم، ابن‌ماجه، ترمذی، نسایی، یا حتا سیبویه، حسن بصری یا ابن‌قتیبه هیچ ویژگی ایرانی قابل تشخیص نیست.<sup>۱۲۵</sup>

نهایتاً، در دسته سوم اساساً روشنفکران و سیاستمداران، ادیبان و فعالان بودند که در آن چندین گرایش همزیست وجود داشت که گاهی رودرروی هم قرار می‌گرفتند، از میانه‌روترین تا تندروترین با گروهی مابین این دو، که پیش‌کسوتان مسلمان باغیرت و پرشوری بودند که هنوز به هویت ایرانی خود نیز پایبندی داشتند، یعنی افرادی با احساس یا خودآگاهی تاریخی متعلق به یک فرهنگ باشکوه و تمدن باستانی. به‌طور عمومی، این تعهد دوسویه که در این دسته سوم یافت می‌شد، ایرانیان را بر آن می‌داشت تا بعضی از عناصری را که متعلق به فرهنگ باستانی ایران بود به دین جدید وارد کنند: به عبارت دیگر بعضی از ویژگی‌های تمدن ایران قبل از اسلام و احساسات دینی را «اسلامی» نمودند.<sup>۱۲۶</sup> پس، پیداست که آنها متقاعد بودند که حفظ بعضی از ویژگی‌های اساسی لازم به نظر می‌رسید؛ ویژگی‌هایی که نه‌فقط برای فرهنگ ایرانی اساسی بود که برای اسلام هم، زیرا آنها می‌توانستند عناصر بنیادینی را به اسلام ارائه دهند که آن را دینی جهانی و تمدنی واقعی جلوه می‌داد. این موضع گروه کثیری از شعوبه ایران‌دوست بود. در این حالت، دیگر تهدید ماندگاری امپراتوری اسلامی موردی نبود بلکه نبرد و تکاپو برای رویکرد آینده آن بود. دیگر نابودی امپراتوری مد نظر نبود، بلکه دوباره شکل‌دهی سازمان‌هایش، ارزش‌های سیاسی و اجتماعی‌اش، ساختار افکارش، در یک کلام آنچه که در توسعه فرهنگی‌اش سهم داشت،<sup>۱۲۷</sup> مد نظر می‌بود. به نظر چندین متخصص برجسته همسویی در چند نکته مسلم است که تشیع، در اشکال متعددش، یکی از مساعدترین زمینه‌ها را برای این گروه از ایرانیان فراهم می‌آورد.<sup>۱۲۸</sup> گویا محیط شعوبی ایرانی-شیعی که سنت شهربانو در آن پرورش یافت، متعلق به این دسته سوم است.<sup>۱۲۹</sup>



رابطه میان فرهنگ ایرانی پیش از اسلام و اسلام عموماً و همین طور همگرایی، حتا اغماض و چشم‌پوشی سیاسی بین ایرانیان و شیعیان، همان‌گونه که دیدیم، به طور وسیعی مورد مطالعه قرار گرفته است؛ از سوی دیگر پیوندهایی با ماهیت اعتقادی و مذهبی بین مذاهب ایران باستان و شیعه امامی زمینه تحقیقی را فراهم می‌کند که تقریباً کاملاً کشف نشده است. در این گردآورده متراکم مطالب، سنت شهربانو، جزئی از آن عناصری را تشکیل می‌دهد که شیعه امامیه را با ایران باستان پیوند می‌زند و با همین وسیله فرهنگ ایران پیش از اسلام را بازسازی می‌کند.

بگذارید به چند مثال بسنده کنیم: حدیثی که براساس آن کتاب آسمانی زرتشت دارای ۱۲,۰۰۰ جلد است و حاوی تمام علوم و علی (ع) به عنوان آشنای نهایی این کتاب؛<sup>۱۳۰</sup> حدیثی که در ستایش عدالت شاهان ایرانی است، به خصوص انوشیروان، که در دوران حکومتش پیامبر به دنیا آمد<sup>۱۳۱</sup>؛ شخصیت رمزآگین سلمان فارسی به عنوان حکیم ایرانی، مسلمان مطلوب و نمونه برتر آگاهی/تعلیم شیعی<sup>۱۳۲</sup>؛ ستایش و تمجید دوتا از بزرگ‌ترین اعیاد ایرانی، نوروز و مهرگان در احادیثی که به امامان شیعه برمی‌گردد و متون آن از متفکران امامی است<sup>۱۳۳</sup>؛ مراسم سوگواری امام حسین (ع) که بی‌شبهت به مراسم سیاوش، قهرمان ایرانی، نیست.<sup>۱۳۴</sup>

در این زمینه، و وقتی ما اهمیت بنیادین نیاکان و آیین خویشاوندی را در تشیع از زمان‌های اولیه در نظر بگیریم،<sup>۱۳۵</sup> شخصیت شهربانو معنی ویژه‌ای به خود می‌گیرد. در قرن نهم/پانزدهم، جمال‌الدین احمد بن علی معروف به ابن‌عنه (م. ۸۲۸/۱۴۲۴) نوشت که تعدادی از شیعیان حسینی و حتا تعدادی از سنیان (العوام؟) به این حقیقت فخر می‌کنند که علی بن حسین (ع) در وجود خویش، نبوت (به لحاظ فرزند پیامبر بودنش) و «المُلک» فرمانروایی (به خاطر نسب ساسانی داشتن) را در هم آمیخته است.<sup>۱۳۶</sup> به نظر می‌رسد که این نسب‌شناس بیشتر ایرانیان و چه بسا شیعیان حسینی را در نظر دارد ولی ظاهراً غیر شیعیان هم در نظر او هستند. این خیلی گویا است که برای قرن‌ها، تقریباً بدون استثنا، همه نویسندگانی که روایات اصلی داستان شهربانو را گزارش نموده‌اند، ایرانی بوده‌اند یا شیعیان دوازده‌امامی ایرانی شده: صفار، نوبختی، اشعری، قمی، کلینی، ابن‌بابویه، کیکاووس بن اسکندر ابن قابوس، ابن‌رستم طبری، نویسنده ناشناخته کتاب مجمل التواریخ والقصص، راوندی و ابن‌شهر آشوب.<sup>۱۳۷</sup>

با اضافه نمودن «قرّة» ایزدی کیانی به نور ولایت که از حضرت محمد (ص) و

حضرت علی (ع) نشأت می‌گیرد، شهربانو مشروعیتی مضاعف، شیعی و ایرانی و والاتباری مضاعف، قریشی و ساسانی، را به فرزندانش، امامان حسینی می‌بخشد. پس او پیوند اصلی در رابطه‌ای می‌شود که ایران پیش از اسلام را با امامیه متحد می‌سازد. سال‌ها بعد، کوشش مشابهی در مورد مادر امام دوازدهم، امام مهدی (عج) صورت گرفت که در بعضی از روایات او را نوه امپراتور روم شرقی، که خود از فرزندان شمعون پیامبر بود، خواندند.<sup>۱۳۸</sup> با این حساب، مهدی موعود (ع) در وجود خویش نور اسلام، مزدایی و مسیحیت از یک سو و از سوی دیگر والاتباری عرب، ایرانی و بیزانس (روم شرقی) را جمع می‌نمود. این تلاش کامیاب نبود و این روایت شهرتی به دست نیاورد. بی‌شک به این دلیل بود که در نظر شیعیان امامی، بیزانس (روم شرقی) از ایران اهمیت کمتری داشت.

## یادداشت فصل دوم

\* من از پرفسور شاول شاکد، یوحنا فریدمان و فرانتس گرنت به خاطر مطالعه دقیق نسخه اول این بخش و یادداشت‌های ارزنده‌ای که ارائه نمودند، صمیمانه سپاسگزارم.  
۱. ابن سعد، الطبقات الكبرى، تصحیح احسان عباس (بیروت، ۱۳۷۷-۱۳۸۰/۱۳۵۷-۱۹۶۰)، ج ۵، ص ۲۱۱.

۲. ابن قتیبه، المعارف، تصحیح ث. عکاشه (چاپ ۴، قاهره، ۱۹۹۵)، ص ۲۱۴-۲۱۵/  
۳. نک. بلاذری (م. ۸۹۲/۲۷۹)، فتوح البلدان، تصحیح دخویه، لایدن، ۱۸۶۶ بازچاپ ۱۹۶۸، ص ۲۶۲-۳۱۳؛ در جای دیگر در انساب الاشراف، در ۳ ج، تصحیح م. ب. محمودی (بیروت، ۱۹۷۴)، ج ۳، ص ۱۰۲-۱۰۳ و ۱۴۶، بلاذری می‌نویسد مادر علی بن حسین کنیزی بود به نام سلافه و اصلاً از اهل سجستان؛ ابن عبدربه (م. ۳۲۸/۹۴۰) العقد الفرید (قاهره ۱۳۱۶/۱۹۸۹)، ج ۳، صص ۱۰۳ به بعد؛ مسعودی (م. ۳۴۵-۳۴۶/۹۵۷-۹۵۶)، مروج الذهب، تصحیح و ترجمه فرانسه از باریبه دومینار (پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۷)، ج ۴، صص ۱۹۰ به بعد. افزون بر این، مسعودی بخش‌های طولانی را به علی بن حسین اختصاص داده است (نک. فهرست، ج ۹، ص ۱۱۲) ولی درباره مادرش حرفی نمی‌زند؛ مسکویه (م. ۴۲۱/۱۰۳۸) تجارب الامم، تصحیح امدروز و دی. اس. مارگلیوث،

H. F. Amedroz and D. S. Margoliouth, *The Eclipse of the Abbasid Califate*, (London, 1920-1921) vol. I, pp. 145-220;

ابن اثیر (م. ۶۳۰/۱۲۳۳)، اخبار ایران از کامل ابن اثیر (بخشی از الکامل فی التاریخ) بازچاپ در بیروت (۱۳۸۶-۱۳۸۵/۱۹۶۶-۱۹۶۵)، ترجمه فارسی باستانی پاریزی (تهران، ۱۳۴۹ ش ۱۹۷۱)، صص ۳۳۵-۲۰۹. دختران یزدگرد سوم با تعداد و نام‌های متفاوت در منابع خوانده شده‌اند مثلاً: درک (گونه‌گون، اوزد، اردک، آذرک) شهین (گونه‌گون، شاهین، شز)، مردآوند (گونه‌گون، مردآوزندا، مردآوار) تهیمنه، بانویه (گونه‌گون، بابونه).

۴. طبری، تاریخ، تصحیح دخویه، دوره ۱، ص ۲۸۸۷؛ تصحیح ابراهیم، ج ۴، ص ۳۰۲؛ درباره طبری و فتح ایران، نک. به مقدمه. تودور نولدکه بر تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان و جی رکس اسمیت بر تاریخ طبری، ج ۱۵: فتح ایران (آلبانی، نیویورک، ۱۹۹۴).

T. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber zu Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari* (Leiden, 1879; rpr. 1973) and G. Rex Smith to *The History of al-Tabarī*, vol. 15: The Conquest of Iran (Albany, NY, 1994).

[تودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمه فارسی از عباس زریاب ۱۳۸۸.م.]

۵. ابویوسف یعقوب بن ابراهیم، کتاب الخراج، تصحیح ا. عباس (بیروت و لندن ۱۹۸۵)، ص ۳۰. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، (چاپ مسکو، بازچاپ تهران ۱۳۵۰ ش/ ۱۹۷۲)، ۹، ص ۳۵۸ به بعد.

۶. دیدیم که طبری معتقد است که این کشورگشا عبدالله بن عامر بن کریز بود. طبری همچنین فرمانده لشکر علی را خلیل بن طریف می‌داند.

۷. ابوحنیفه دینوری، الاخبار الطوال، تصحیح. گیرگاس، (لایدن، ۱۸۸۸)، فصل درباره جنگ جمل به اختصار، ص ۱۶۳؛ ترجمه فارسی از صادق نشأت، (تهران ۱۳۴۶ ش/ ۱۹۶۸)، ص ۱۶۹؛ ترجمه محمود مهدوی دامغانی (تهران ۱۳۶۶ ش/ ۱۹۸۸)، ص ۱۹۱.

۸. مبرّد، الکامل، تصحیح م. ا. الدالی، چاپ سوم در ۴ ج (بیروت ۱۴۱۸/ ۱۹۹۷)، ج ۲، صص ۶۴۶-۶۴۵؛ در مورد حدیث مذکور و منابع مربوط به آن نک. ص ۶۴۶ یادداشت ۲ ویراستار.

۹. یعقوبی، تاریخ، ویراسته م. ت. هوتسما (لایدن، ۱۸۸۳؛ بازچاپ قم، ۱۴۱۴/ ۱۹۹۴)، ج ۲، صص ۲۴۶-۲۴۷ و ۳۰۳. (از پسران امام حسین (ع)، علی اکبر که فرزندی نداشت چون در سن نوجوانی در طُف [کربلا] شهید شد، و مادرش لیلا بنت ابی مُرّة بن عروّة بن مسعود ثقفی بود و علی اصغر [زین العابدین] که مادرش حرار دختر یزدگرد بود و [شوهرش] حسین او را غزاله می‌نامید)؛ اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، تصحیح م. ج. مشکور (تهران ۱۹۶۳)، ص ۷۰؛ نویختی، فرق الشیعة، تصحیح هلموت ریتز (استانبول، ۱۹۳۱)، ص ۵۳ (اسم او قبل از اسیری جهان‌شاه بنت یزدگرد بن شهریار و پس از اسیری سلافه بود). در مورد رابطه میان متن این دو میلل و نحل شیعی رجوع شود به، مادلونگ، «سخنی درباره منابع فرق شیعه» مجله اسلام، ۴۳ (۱۹۶۷) صص ۳۷-۵۲ (بازچاپ در مکتب‌ها و فرق مذهبی در اسلام قرون میانه (لندن، ۱۹۸۵)، مقاله ۱۵.

W. Madelung, 'Bemerkungen zur imamtischen Fraaq-Literature', *Der Islam*, 43 (1967) pp. 37-52 (rpr. In *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* [London, 1985], article XV).

۱۰. صفّار قمی، بصائر الدرجات، تصحیح کوچه‌باغی، چاپ دوم، تبریز در حدود ۱۹۶۰، جزء

۷، باب ۱۱ (سخن گفتن اهل بیت به تمام زبان‌ها) شماره ۸ ص ۳۳۵ [ترجمه فارسی از، علیرضا زکی‌زاده رنانی، چاپ پنجم، قم، ۱۳۹۱، ج ۲، صص ۲۴۶-۲۴۷ مترجم جمله «اه بیروز بادا هرمز» در متن عربی را «روزگار هرمز سیاه باد» ترجمه نموده است. م] درباره نویسنده و کتاب بصائر الدرجات نک. م.ع. امیرمعزی، «الصفار القمی (م. ۹۰۳-۲۰۹/۲۰۹-۹۰۳) و کتاب بصائر الدرجات» در مجله آسیا، ۳/۲۸۰-۴، صص ۲۲۱-۲۵۰؛ و نیز ژ. نیومن، دوره شکل‌گیری شیعه دوازده امامی (ریچموند، ۲۰۰۰)، فصل‌های ۵ و ۷.

A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (Richmond, 2000), chs 5 and 7.

۱۱. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی. تاریخ تطوّر نثر فارسی در ۳ ج، (چاپ دوم، تهران ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹)، ج ۱، گفتار ۵، ص ۲۰۸ به بعد. درباره استفاده افعال ارادی باذا/بازا/بازا در فارسی در سه قرن اول اسلام ر.ک. گفتار ۱۰، صص ۳۵۶-۳۵۸؛ و همین‌طور سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی تا پایان قرن دهم هجری (تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶)، ج ۱، ص ۸۳.

۱۲. درباره «فَرّه» ایزدی خَوَرَنَه/خَوَزَه(ه)، فرنه، فرّه، varenah/xwarr(ah)/farnah/farra و نقش اصلی آن در بُعد معنوی پادشاهی در ایران باستان رجوع شود به، ا.ج. و. بیلی، مسائل زرتشتی در کتاب‌های سده نهم (آکسفورد، ۱۹۴۳)، فصل‌های ۱ و ۲، صص ۱-۷۷؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books* (Oxford, 1943), chs 1 and 2, pp. 1-77;

نیز گ. فیولی، جنبه خاص نمادین آیین مزدآو آیین مانوی، مجله مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی ناپل، ۱۲ (۱۹۶۲)، صص ۹۵-۱۲۸، مجله مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی ناپل، ۱۳ (۱۹۶۳)، صص ۲۹۵-۲۹۸ و «مورد احتمالی تفاوت لغوی میان دری و فارسی»، در ه. دوفوشه‌کور و ف. ژینو (ویراستاران)، مطالعات ایرانی-آریایی تقدیمی به ژیلبر لازار (پاریس، ۱۹۸۹)، صص ۱۵۱-۱۶۴؛

Gh. Gnoli, 'Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo', AION, N. S., 12 (1962), pp. 95-128, 'Axvaretem Xvareno', AION, 13 (1963), pp. 295-298 and 'Un cas possible de différenciation lexicale entre dari et fârsi', in C. H. de Fouchécour and Ph. Gignoux (eds), *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard* (Paris, 1989), pp. 151-164;

دوشسن-گیلمن، «خورنه»، مجله مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی ناپل، زبان‌شناسی ۵ (۱۹۶۳)، صص ۱۹-۳۱، «پادشاهی ایرانی و خورنه»، در گ. فیولی و آ. و. روسی (ویراستاران)، ایرانیکا (ناپل، ۱۹۷۹)، صص ۳۷۵-۳۸۶.

Duchesne-Guillemain, 'Le xvarenah', AION, s. linguistica, 5 (1963), pp. 19-31, 'La

شهربانو، بانوی ایران زمین و مادر امامان: میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی ۱۰۵

royauté iranienne et le xvarenah', in Gh. Gnoli and A. V. Rossi (eds), *Iranica* (Naples, 1979), pp. 375-386,

و «در باره خورنه»، مجله مطالعات ایرانی (۱۹۹۱)، صص ۱۹۳-۱۹۵،

'Encore le xvarenah', *Studia Iranica*, 20 (1991), pp. 193-195;

پ. ا. اسکیانروف، «فرنه، کلمه‌ای مادی در فارسی کهن؟»، گزارشنامه انجمن زبان‌شناسی (۱۹۸۳)، صص ۲۴۱-۲۵۹.

P. O. Skjaerv, 'Farnah: mot mède en vieux-persé?', *Bulletin de Société de Linguistique*, 78 (1983), pp. 241-259.

۱۳. برای جزئیات بیشتر رجوع شود به، یو. روین، «وجود پیشینی و نور. جنبه‌هایی از مفهوم نور محمدی»، مجله مطالعات شرقی (۱۹۷۵)، صص ۶۲-۱۱۹،

U. Rubin, 'Pre-existence and light. Aspects of the concept of Nūr Muḥammad', *IOS*, 5 (1975), pp. 62-119,

و «انبیا و سر نیاها در حدیث شیعه اولیه»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، (۱۹۷۹)، صص ۴۱-۶۵.

'Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition', *JSAI*, 1 (1979), pp. 41-65;

امیرمعزی، راهنمای الاهی، بخش‌های ۱-۱۱ و ۱۱-۲ صص ۷۵-۱۱۲ (انگ.)، صص ۲۹-۵۹.

M. A. Amir-Moezzi, *Guide divin*, sections II-1 and II-2, pp. 75-112 (*Divine Guide*, pp. 29-59),

«شیعه دوازده امامی: کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی»، ایرانیکا، ج ۶، صص ۳۱۷-۳۲۲،

'Twelver Shi'ism: Cosmogony and Cosmology', *Elr*, vol. 6, pp. 317-322,

و «ملاحظات درباره اصطلاح دین علی و ریشه‌های ایمان شیعی»، مجله انجمن خاورشناسی آلمان ۱۵۰، ۱ (۲۰۰۰)، صص ۲۹-۶۸. (فصل اول این کتاب).

Considérations sur l'expression dīn 'Alī. Aux origines de la foi shi'ite', *ZDMG*, 150, 1 (2000), pp. 29-68.

۱۴. شهربانو («بانوی سرزمین» ایران) عنوانی است برای ملکه یا شاهزادگان از دوران پارت‌ها و نه به عنوان اسم. بر اساس شاهنامه، ج ۲، ص ۹۰۹، همسر رستم، خواهر گیو صاحب این عنوان بوده و به گفته تولدکه در، [حماسه ملی ایران، ترجمه فارسی از بزرگ علوی، ۱۳۸۵ م].

*Das iranische Nationalepos* (2nd edn. Berlin and Leipzig, 1920), p. 7,

گیویکی از پادشاهان پارت بوده و در جای دیگر در داستان عاشقانه ویس و رامین، «شهر و»، ملکه مادر، مادر ویس را هم شهربانو می‌گفته‌اند، فخرالدین گرگانی، ویس و رامین، تصحیح م. مینوی (وم. ج. محجوب) (تهران ۱۳۳۷ ش/۱۹۵۹)، نک. فهرست زیر نام «شهر و». در

مورد تردید در اصل پارتی بودن ویس و رامین، نظریه‌ای که توسط و. مینورسکی، م. بویس و دیگران تأیید می‌شود نک. ع. ح. زرین کوب، مروری بر نسخه‌ی محبوب در مجله سخن، (1337.IX/ ۱۰ ش / ۱۹۶۰) صص ۱۰۱۵-۱۰۱۸.

۱۵. کلینی، اصول من الکافی، تصحیح ج. مصطفوی با ترجمه فارسی در ۴ ج (ج ۳-۱ تهران بی‌تاریخ، ج. ۴ تهران ۱۳۸۶/۱۹۶۶)، کتاب الحجّه، «باب مولد علی بن الحسین»، ج ۲، صص ۳۶۸-۳۶۹، ش ۱. فرق اصلی با متن صفّار: ۱. س. ج. مصطفوی جمله شاهزاده «أف بی‌روح با‌دا هر‌مز» را بدون توضیح با ترجمه‌ای ارائه می‌کند که نامفهوم است (وای روزگار هر‌مز سیاه شد). او «روح» را هم معنا با روز دانسته و «بی‌روح» را بی‌روز یا بی‌نور یعنی تاریک/ سیاه معنا نموده که جمله نامفهوم است. هر‌مز کیست؟ پدر شاهزاده، یزدگرد ابن شهریار ابن شیرویه ابن کسری آبرویز است. ۲. پس از حکم حضرت علی (ع)، این عمر است که اجازه می‌دهد که شاهزاده جوان شوهری انتخاب کند. آیا روایت صفّار خیلی متهورانه بنابراین ناممکن بود؟

۱۶. مقایسه شود با نسخه‌ی میرد بالا. هاشم جایگزین قریش شده و این جمله دیگر به عنوان حدیث نبوی قلمداد نمی‌شود.

۱۷. کلینی، اصول، ج ۲، ص ۳۶۹. این شعر در دیوان ابوالاسود دؤنلی، تصحیح م. ح. آل‌یاسین (بیروت، ۱۹۷۴) به دلیلی دیده نمی‌شود. این بیت بعدها توسط ابن‌میاده، شاعری از دوران اموی که از طرف مادر ایرانی بوده، تقلید شده است. منم ابن‌ابی سلما و جد من «ظالم» است/ مادرم، حسان، از فرزندان والاتبار عجم است. پسری که کسری و ظالم را پیوند می‌دهد/ آیا او والاتبارتر نیست از کسانی که حرز (تعویذ برای چشم‌زخم) با خود دارند؟ انا ابن‌ابی سلما و جدی ظالم/ و أمی حسان أخلصتها لأعجم/ البس غلام بین کسری و ظالم/ بأکرم من نیطت علیه التمانم. ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی (بولاق، ۱۲۸۵/ ۱۸۶۸)، ج ۲، صص ۲۶۲، ۲۹۴، ۳۳۰ و ج ۱۴ ص ۱۰۴. همان‌طور که معلوم است، کسری الزاماً اشاره به شاه ایرانی نیست و می‌تواند لقب والاتباری باشد. نک. م. مرون، «کسری» در دایرة‌المعارف اسلام تصحیح جدید. ابن‌ابی‌الثلیج البغدادی (م. ۳۲۵/ ۹۳۶-۹۳۷)، هم‌روزگار کلینی، اسامی ذیل را برای مادر امام چهارم به کار می‌برد: خلو، شاه زنان، شهربانویه دختر یزدگرد و دختر نوشحان (هكذا) (به جای نوشجان؛ نک. پایین)؛ تاریخ الاثمه (قم، ۱۳۹۶/ ۱۹۷۶) ص ۲۴.

۱۸. مسعودی (منسوب)، اثبات الوصیة (قم ۱۴۱۷/ ۱۹۹۶)، ص ۱۷۰؛ ش. پلّا انتساب این کتاب را به مؤلف مروج الذهب معتبر می‌داند. نک. مقاله وی: «مسعودی و امامی‌گری» در شیعه امامی، مقالات همایش استراسبورگ (۶-۹ می ۱۹۶۸) (پاریس، ۱۹۷۰)، صص ۶۹-۹۰. 'Masudi et l'imamisme', in Le shi'sme imamate, Actes du Colloque de Strasbourg (6-9 May 1968) (Paris, 1970), pp. 69-90;

همین طور نک. نکته‌های خیلی شک‌آور و اغلب مربوط از: ط. خالدی، تاریخ‌نگاری اسلامی، تاریخ‌های مسعودی (آلبانی، ۱۹۷۵)، صص ۱۳۸، یادداشت ۲ و صص ۱۶۳-۱۶۴.  
T. Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Masudi* (Albany, 1975), pp. 138, note 2 and pp. 163-164.

۱۹. اثبات الوصیه، صص ۱۷۰-۱۷۱.

۲۰. ابن قتیبه، المعارف، ص ۲۱۵. امام علی بن حسین (ع) که توسط عبدالملک سرزنش شده بود لابد با این کار پیامبر که با صفیه دختر حُیی، کنیز آزاد شده، ازدواج کرد و دختر عمه خود، زینب دختر جَحش را به زنی به غلام خویش، زید بن حارثه داد، مخالف بوده است.  
۲۱. تصحیح م. حسینی لاجوردی (تهران، ۱۳۷۸/۱۹۵۸)، ج ۲، باب ۳۵، ص ۱۲۸، ش. ۶. ترجمه فارسی از رضایی و صاعدی براساس چاپ م. ب. بهبودی (تهران، ۱۳۹۶/۱۹۶۷)، ج ۲، ص ۴۸۷.

۲۲. ابن قتیبه، رُؤجِ علی بن الحسین أمّه من مولاة؛ مسعودی (منسوب): رُؤجها بمولاة.

۲۳. در قسمت بعدی این گزارش با همین مسئله دوباره روبرو می‌شویم: «رُؤجها/فُرُوجها» و «رُؤج/رُؤج علی بن الحسین أمّه». مترجمان فارسی عیون اخبار الرضا تعبیر اول را اختیار نموده؛ اما سیدجعفر شهیدی در مقاله بسیار عالی خود درباره عقاید معمول درباره شهربانو (مقاله‌ای که به آن باز خواهیم گشت)، تعبیر دوم را برگزیده و به این حقیقت اشاره می‌کند که از زمان‌های قدیم امویان دون، اقدام به پخش شایعه‌ای نمودند که امام چهارم با مادر خویش ازدواج نموده؛ سیدجعفر شهیدی، «بحثی درباره شهربانو» در چراغ روشن در دنیای تاریخ (تهران، ۱۳۳۳ش/۱۹۵۴-۱۹۵۵، صص ۱۷۵-۱۷۶).

۲۴. از زمان چاپ متن اساسی توسط ای. و. وست، «معنای خویتوک-دس یا خویتوتاد» در کتب مقدس شرق، تصحیح م. مولر، ج. ۱۸، متن پهلوی، بخش دوم: دادستان دینیک و رساله‌های منوچ کار (آکسفورد، ۱۸۸۲)، پیوست ۳:

E. W. West, 'The Meaning of the Khvêtük-das or Khvêtûtâd', in *The Sacred Books of the East*, ed. M. Müller, vol. XVIII, Pahlavi Texts, Part II: *The Dâdistân-i Dinik and the Epistles of Manuchikar* (Oxford, 1882), Appendix 3;

بنگرید، جی. اس. اسلوتکین، «درباره احتمال فقدان مقررات محارم در ایران قدیم»، مجله انسان‌شناس آمریکایی ۴۹ (۱۹۴۷)، صص ۶۱۲-۶۱۷:

J. S. Slotkin, 'On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran', *American Anthropologist*, 49 (1947), pp. 612-617;

درباره همان نکته، و. اچ. گودایناف، «یادداشت‌هایی درباره مسأله ازدواج با محارم در ایران قدیم»، مجله ایران ۴ (۱۹۶۶)، صص ۵۱-۵۹.

W. H. Goodenough, 'Comments on the Question of Incestuous Marriages in Old



Iran', *American Anthropologist*, 51(1949), pp. 326-328; B. Spooner, 'Iranian Kinship and Marriage', *Iran*, 4 (1966), pp. 51-59

وبه ویژه سی. هرنشمیدت، «یادداشتی دربارهٔ خویشاوندی در نزد ایرانیان در زمان امپراطوری هخامنشی»، در اچ. سانسسی-ویردنبرگ و آ. کورت (ویراستاران)، تاریخ هخامنشی، ج ۲؛

C. Herrenschildt, 'Note sur la parenté chez les Perses au début de l'empire achéménide', in H. Sancisi-Weerdenburg and A. Kuhrt (eds), *Achaemenid History*, vol. II:

منابع یونانی (لایدن، ۱۹۸۷)، صص ۵۳-۶۷، و «خویتوداس یا ازدواج با "محارم" در ایران باستان»، در پ. بونه، (ویراستار)، ازدواج با نزدیکان. ممنوعیت زنا با محارم و راهبرد ازدواج در اطراف مدیترانه (پاریس، ۱۹۹۴)، صص ۱۲۵-۱۱۳.

The Greek Sources (Leiden, 1987), pp. 53-67, and 'Le xwētōdas ou mariage "incestueux" en Iran ancien', in P. Bonte (ed.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* (Paris, 1994), pp. 113-125

۲۵. نک. مثلاً جاحظ، البيان والتبيين، تصحيح ع. م. هارون، در ۴ ج، (بازچاپ قاهره، بی تاریخ)، ج ۲، ص ۲۶۰، والحيوان، تصحيح ع. م. هارون در ۷ ج (قاهره، بی تاریخ)، ج ۵، ص ۳۲۴؛ ابوالعلا معری، اللزومیات، تصحيح خانجی (قاهره، ۱۹۲۴)، ج ۱، ص ۱۷۲. برای منابع دیگر به ویژه نک. جی. مونو، متفکران مسلمان و ادیان ایرانی، عبدالجبار و هوادارانش، نمایه، زیر کلمه «محارم».

G. Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes*. 'Abdal-Jabbār et ses devanciers' (Paris, 1974), index under 'inceste'.

۲۶. به احتمال زیاد به جای شاه جهان/ جهان شاه که قبلاً دیدیم. به هررو، این گزینهٔ بهتری است به معنی شاه زنان. بنا به گفتهٔ طبری «شاه زنان» لقب ملکهٔ ساسانی بوران/ پوران دخت بوده که مدت کوتاهی هم (۹-۱۰/۶۳۰-۶۳۱) به نام خود فرمانروایی نمود. نک. نولدکه، تاریخ ایرانیان، صص ۳۹۹ و یادداشت

Noldeke, *Geschichte der presser*, p. 399 and note.

۲۷. دربارهٔ او مثلاً نک. توسی، رجال، (نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۱) ص ۳۹ شمارهٔ ۲۶.

۲۸. محمد بن محمد بن نعمان مفید، الارشاد، متن و ترجمهٔ فارسی با توضیحات از رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۴۶ ش/۱۹۶۸) ج ۲، فصل ۵، ص ۱۳۷ و فصل ۶، ص ۱۳۸.

۲۹. نک. م. جی. مک‌درموت، کلام شیخ مفید (م. ۴۱۳/۱۰۲۲) (بیروت، ۱۹۷۸)؛

M. J. MacDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd* (d. 413/1022) (Beirut, 1978);

علی اصغر فقیهی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، چاپ دوم، (تهران، ۱۳۶۵ ش/ ۱۹۸۶) فهرست ذیل «مفید». نک. راهنمای الهی، نمایه، زیر کلمه «مفید».

*Guide divin, index, under 'Mufid'.*

۳۰. ابن رستم طبری صغیر، دلائل الامامة (قم، ۱۴۱۳/۱۹۹۲)، صص ۱۹۴-۱۹۶. نسخه مختصر این حدیث در یکی از متون اولیه، به نام القاب الرسول و عترته از نویسنده‌ای ناشناخته در مجموعه نفیسه فی تاریخ الائمة (قم، ۱۴۰۶/۱۹۸۵)، ص ۲۵۳ روایت شده است.

۳۱. برای اطلاعات و منابع بیشتر درباره او نک. مقاله: م. لیکر، «حذیفه بن الیمانی و عمّار بن یاسر. گروندگان یهودی به اسلام»، فصلنامه مطالعه عربی ۱۱ (۱۹۹۳)، صص ۱۴۹-۱۶۲. M. Lecker, 'Hudhayfa b. al-Yamān and 'Ammār b. Yāsir. Jewish converts to Islam', *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), pp. 149-162.

۳۲. ابن رستم طبری صغیر، دلائل الامامة، ص ۱۹۶. درباره نظریه ریشه باستانی ایرانی واژه مروارید ورد فرضیه قدیمی ریشه‌شناسی یونانی آن نک. ب. سرکاراتی، «مروارید پیش خوک افشاندن» بازچاپ در کتاب مؤلف، سایه‌های شکارشده (تهران، ۱۳۷۸ ش/ ۱۹۹۹)، ص ۵۱-۷۰ به خصوص، ص ۶۴-۷۰. درباره نماد میتراپی مروارید نک. م. مقدم، جستار درباره مهر و ناهید (تهران، ۱۹۷۸)، ص ۳۲ به بعد. همین طور مقایسه شود با آی. گرشویچ، «مروارید»، در فوشه کور و ژنیو (ویراستاران)، مطالعات ایرانی-آریایی تقدیمی به ژیلبر لازار (پاریس، ۱۹۸۹)، صص ۱۱۳-۱۳۶.

I. Gershevitch, 'Margarites the pearl', in Fouchécour and Gignoux (eds), *Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard* (Paris, 1989), pp. 113-136.

۳۳. بهار، سبک‌شناسی، ج ۱، گفتار ۹، ص ۲۸۳ به بعد.

۳۴. همانجا، ج ۱، ص ۳۳۶؛ س. نفیسی، تاریخ نظم و نثر، ج ۱، ص ۹۴. درباره زبان‌های گوناگون ایرانی همچنین نک. ژ. لازار، «پهلوی، فارسی، دری. زبان‌های ایران پس از ابن مقفع»، در سی. ای. بازورت (ویراستار) ایران و اسلام: به یاد ولادیمیر مینورسکی فقیه (ادینبورگ، ۱۹۷۱)، صص ۳۶۱-۳۹۱.

G. Lazard, 'Pahlavi, pârsi, dari: les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa', in C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam: In Memory of the late Vladimir Minorsky* (Edinburgh, 1971), pp. 361-391,

و «فارسی و دری: یادداشت‌هایی تازه»، در سی. آلتمن و دیگران (ویراستاران)، جنبه‌هایی از فرهنگ ایرانی: به افتخار ریچارد نلسون فرای. گزارشنامه مؤسسه آسیایی ان. اس. ۴ (۱۹۹۰)، صص ۱۴۱-۱۴۸؛

'Pârsi et dari: nouvelles remarques', in C. Altman et al. (eds), *Aspects of Iranian Culture: In Honour of Richard Nelson Frye*. *Bulletin of the Asian Institute*, N. S. 4 (1990), pp. 141-148;

- ۹ اکنون هردو مقاله در ژ. لازار، شکل‌گیری زبان فارسی (پاریس، ۱۹۹۵)، بخش‌های ۳ و ۹ به چاپ رسیده است.
- G. Lazard, *La formation de la langue persane* (Paris, 1995), sections 3 and 9.
۳۵. بهار، سبک‌شناسی، ج ۱، گفتار ۱۰، صص ۳۴۳-۳۴۴ و ۳۴۹ به بعد.
۳۶. ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب در ۳ ج، (نجف، ۱۹۵۶)، «باب مناقب فاطمه؛ فصل فی حلیتها و تواریکها»، ج ۳، ص ۱۳۳. حسین بن عبدالوهاب، عیون المعجزات (نجف، ۱۳۶۹/۱۹۵۰)، صص ۴۶-۴۷.
۳۷. روایت به وضوح سعی می‌کند که وجهه خلیفه دوم را که توسط گزارش‌های شیعی مخدوش گردیده بود، بازسازی کند.
۳۸. عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر، قابوس‌نامه، تصحیح غ. ح. یوسفی (چاپ هشتم، تهران، ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶) باب ۲۷، صص ۱۳۷-۱۳۸. مقایسه شود با رازی صنعانی (م. ۱۰۶۸/۴۶۰)، تاریخ صنعاء، تصحیح ح. بن ع. العمروی (بیروت-دمشق، ۱۹۸۹)، ص ۱۰۹ «خیرة الله من قریش و خیرته من فارس». در اینجا نام عربی شهریانو، حَیْدَا است.
۳۹. ابن‌شهر آشوب، مناقب، «باب فی امامت ابی‌عبدالله الحسین، فصل فی المقدمات»، ج ۳، صص ۲۰۷-۲۰۸.
۴۰. همانجا، ص ۲۰۷.
۴۱. همانجا، ص ۲۰۸، ۱/۸.
۴۲. همانجا، «باب فی امامت الحسین، فصل فی تواریخه و القابه»، ج ۳، ص ۲۳۱.
۴۳. همانجا، «فصل فی مقاتله»، ج ۳، ص ۲۵۹.
۴۴. همانجا، «باب فی امامت ابی‌محمد علی بن الحسین، فصل فی سیادته»، ج ۳، صص ۳۰۴-۳۰۵.
۴۵. همانجا، «فصل فی احواله و تواریخه»، ج ۳، ص ۳۱۱.
۴۶. راوندی، الخرائج والجرائح (قم، ۱۴۰۹/۱۹۸۸-۱۹۸۹)، ج ۲، فصل ۱۵، صص ۷۵۰-۷۵۱، ش. ۶۷.
۴۷. بهار، سبک‌شناسی، به ترتیب ۱: ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۳-۴۱۶؛ پرویز ناتل خانلری، زبان فارسی و زبان‌شناسی فارسی (چاپ دوم، تهران ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶) صص ۷۰-۷۱.
۴۸. ناشناخته، مجمل‌التواریخ و القصص، چاپ محمدتقی بهار (تهران، ۱۳۱۸ش/۱۹۴۰)، ص ۴۵۶.
۴۹. نک. مثلاً فضل طبرسی، اعلام الوری (نجف، ۱۳۹۰/۱۹۷۰)، ص ۲۵۶ [ترجمه فارسی از محمدحسین ساکت، اساطیر، تهران، ۱۳۸۶. مترجم: اربلی، کشف الغمّه، به اهتمام رسولی محلاتی (قم، ۱۳۸۱/۱۹۶۱)، ج ۲، ص ۱۰۷؛ سبط ابن جوزی، تذکره خواص الأمة

- (بازچاپ تهران، بی تاریخ)، ص ۱۸۳؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان (چاپ سنگی، بی جا، ۱۲۸۴/۱۸۶۷)، ص ۳۷۴ براساس ربیع الابرار زمخشری). در این روایت، سه دختر یزدگرد را حضرت علی (ع) به ترتیب به ازدواج محمد، پسر ابوبکر، عبدالله، پسر عمر و امام حسین درمی آورد. عثمان هم که یکی از چهار خلیفه راشدین است از فهرست حذف شده. این حدیث احتمالاً ضد اموی است؛ حسن ابن علی قمی، تاریخ قم، به اهتمام س. ج. تهرانی (تهران، بازچاپ، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲)، ص ۱۹۵؛ ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب (قم، ۱۴۱۷/۱۹۹۶)، صص ۱۷۲-۱۷۳؛ قاضی احمد بن محمد غفاری، تاریخ جهان آرا (تهران، ۱۳۴۳/۱۹۲۴)، ص ۲۵؛ حر عاملی، اثبات الهداة (چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵)، ج ۴، ص ۴۴۱؛ هاشم بحرانی، حلیة الابرار (قم، ۱۳۹۷/۱۹۷۶)، ج ۲، صص ۷ به بعد، و مدینة المعاجز (تهران، بی تاریخ)، ص ۱۲۹؛ مجلسی، بحار الانوار (تهران-قم، ۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۹۵۶-۱۹۷۲)، ج ۴۶، صص ۷ به بعد؛ بحرانی اصفهانی، عوالم العلوم (قم، ۱۴۰۹/۱۹۸۸)، ج ۱۸، ص ۶ به بعد؛ محمدباقر مازندرانی، جنة النعیم (چاپ سنگی، بی جا، ۱۲۹۶/۱۸۷۸)، صص ۲۰۵-۲۰۶؛ حسین نوری طبرسی، مستدرک الوسائل (قم، ۱۴۰۷/۱۹۸۶)، ج ۱۳، ص ۳۷۵ به بعد. مسلماً این فهرست فراگیر نیست.
۵۰. ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۳۰؛ دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۲۹؛ مسکویه، تجارب الأئم، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ابن اثیر، اخبار ایران از الکامل، صص ۲۰۹-۲۱۰.
۵۱. بلاذری، فتوح البُلدان، ص ۲۶۲ به بعد، مسعودی، مروج الذهب، ج ۱، ص ۳۰۹ به بعد.
۵۲. م. ج. مشکور، ساسانیان، بازنگری شده، (تهران حدود ۱۳۳۹ش/۱۹۶۰) ج ۲، ص ۱۲۸۴ به بعد. به طور کلی این محققان ایران شناس، تنها اهمیت جزئی به این داستان داده اند که با توجه به مسائلی که ذهن شان را به خود مشغول می داشته، کاملاً قابل درک است. نک. مشکور، ایران در عهد باستان در تاریخ اقوام و پادشاهان پیش از اسلام (چاپ دوم تهران، ۱۳۴۷ش/۱۹۶۸)، ص ۴۸۸ به بعد. نام های متعددی که به شاهزاده ایرانی و پدرش داده اند کاملاً با شخصیت اسطوره ای همسوست (نام های دختر: برّه، فاطمه، غزاله، حرار، جهان بانویه، جهان شاه، خوله، خلوله، مریم، سلامه، سیده النساء، شاه زنان، شهربان، شهربانو، شهربانویه، شهرناز، سُلَافه، اُم سلمه؛ نام های پدر: ملک هرا، ملک قاشان، نوشجان، شیرویه بن کسری، سبحان ملک پارس، یزدگرد)؛ همین طور نک. ح. کریمان، ری باستان (تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۹ش/۱۹۶۶-۱۹۷۰) ج ۱، ص ۴۰۹.
۵۳. مشکور، ساسانیان، ج ۲، صص ۱۲۸۸-۱۲۹۰ و ۱۳۴۴-۱۳۴۷؛ همین طور نک. نفیسی، تاریخ اجتماعی ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان (تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴)، ص ۱۳ به بعد. یزدگرد هنگام درگذشت، در ۳۵ سالگی در سال ۶۵۲/۳۲ دارای ۷ پسر و ۵ دختر بوده و به گفته مشکور و نفیسی از جمله آذرک، شهین، مردآوند، بابونه (بانویه) و تهمینه (رجوع شود به پی نوشت ۳). به گفته کریستنسن در، ایران در زمان ساسانیان (بازچاپ، اسنا بروک، ۱۹۷۱)، فصل ۱۰، صص ۵۰۸-۵۰۹.

Christensen, *L'Iran sous les Sassanides* (repr. Osnabruck, 1971) ch. 10, pp. 508-509.

[ایران در زمان ساسانیان، ترجمه فارسی از غلامرضا رشید یاسمی م.]. نام شهربانو را ظاهراً مروج الذهب مسعودی رایج نموده اگرچه دست‌نوشته‌ها در این زمان تحریف شده‌اند. رک. به تک‌نگاشت علی‌حضور، آخرین شاه (تهران، ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲) که در آن نامی از شهربانو نیست.

۵۴. نک. ژ. مارکوآرت، ایرانشهر به سوی جغرافیای موسی خورنه (برلین، ۱۹۰۱)، صص ۶۸-۶۹؛

J. Marquart, *Irānshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i* (Berlin, 1901), pp. 68-69;

ای. شاونه، اسناد دربارهٔ ترکان غربی (سن پترزبورگ، ۱۹۰۳)، صص ۱۷۱-۱۷۳؛

E. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux* (St. Petersburg, 1903), pp. 171-173;

جی. هارمتا، «کتیبهٔ دوزبانهٔ فارسی میانه-چینی از هسیان و روابط چینی-ساسانی»، در ایران قرون وسطی (فرهنگستان ملی لنینجی، رم، ۱۹۷۱)، صص ۳۶۳-۳۷۶ به ویژه صص ۳۷۳-۳۷۵؛

J. Harmatta, 'The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription from Hsian and the Chinese-Sāsānian Relations', in *La Persia nel medioevo* (Accademia Nazionale dei Lincei, Rome, 1971), pp. 363-376, esp. 373-375;

م. ج. مورونی، عراق پس از فتح مسلمانان (پرینستون، ۱۹۸۴)، نمایه زیر کلمهٔ یزدگرد سوم؛ M. G. Morony, *Irak after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984), index, under 'Yazdgird III';

ر. جی. هوی‌لند، نگاه به اسلام از دید دیگران (پرینستون، ۱۹۹۷)، صص ۲۴۳ به بعد.

R. G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw it* (Princeton, 1997), pp. 243ff.

پژوهش اعظمی سنگسری، «بازماندگان یزدگرد سوم»، ایران‌شناخت، ۱۰ (۱۳۷۷ش/۱۹۹)، صص ۱۸۳-۱۹۱، نسبتاً کاری سطحی است براساس منابع محدودی که از تحقیقات پیشین استفاده‌ای نمی‌شود و برای محققان بهره‌ای در بر ندارد.

۵۵. ابن‌سعد، طبقات، ج ۳، ص ۱۲۸. غزال اسمی که مهتر به کنیز خود می‌داده. نام پدرش اشاره بر این دارد که از نژاد والاتبار است.

۵۶. طبری، دخویه، دوره ۱، ص ۸۷۳، ج ۲، ص ۲۴۷ و ۸۷۴. بنابر گزارش طبری، مادر یزید سوم، نوهٔ یزدگرد است. در ج ۲، ص ۸۷۴ این مادر به نام شاه‌آفرید (پهلوی شاه‌آفرید) است و یک قطعه شعر نسبتاً جالبی هم به یزدگرد نسبت داده شده است: منم پسر کسری و مروان/ نیای من قیصر است و دیگری خاقان. بنابراین ممکن است که یزید سوم الگویی بوده

- برای نظریه‌های بعدی در مورد دودمان علی زین العابدین. نک. همین طور ابن عبدربه، العقد الفريد، ج ۳، ص ۱۰۳، ابن العبري، مختصر الدول (تهران، بی تاریخ)، صص ۱۱۸-۱۱۹؛ ابن اثیر، اخبار ایران از الکامل، ج ۲، صص ۳۳۴-۳۳۵؛ ر.ک. به ا. امین، ضحی الاسلام (قاهره، ۱۹۳۳)، ج ۱، ص ۱۱. مبرّد، از نخستین کسانی است که این روایت را گزارش نموده و سُلَافه، مادر علی بن حسین را با آخرین شاه ساسانی ربط می‌دهد و می‌کوشد تا هر دو گزارش را با هم تطبیق دهد و می‌نویسد که سُلَافه عمه یا خاله یزید ناقص بود؛ الکامل فی اللغة، تصحیح دالی، ج ۲، ص ۶۴۶.
۵۷. مبرّد، الکامل، تصحیح، م. ز. مبارک (قاهره، ۱۳۵۶/۱۹۳۷)، ج ۲، صص ۱،۲۷۵-۱،۲۷۸ (رک. منابعی که در یادداشت‌های مصحح به آنها استناد شده)؛ طبری، تاریخ، تصحیح دخویه، دوره ۳ (۱)، صص ۲۱۱-۲۱۵.
۵۸. مسعودی (منسوب) اثبات الوصیه، ص ۱۷۰؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۲۸؛ ابن رستم طبری صغیر، دلائل الامامه، ص ۱۹۶. در نسخه گزارش مفید، ارشاد، ج ۲، ص ۱۳۸ که در آن امام حسن با محمد بن ابی بکر جایگزین شده، موردی مجزا است.
۵۹. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، صص ۲۰۶-۲۰۷.
۶۰. نک. طبری، دخویه، دوره ۳، صص ۱۸۹-۲۶۵؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، تصحیح ا. صقر (قاهره، ۱۹۴۵)، صص ۲۶۰-۲۹۹ و ۳۵۴ به بعد. نک. فن آرندونک، امامت زیدی یمن، ترجمه جی. ریکمنس (لایدن، ۱۹۶۰)، صص ۴۴ به بعد؛
- C. von Arendonk, *Les débuts de l'imamat zaydite du Yémen*, tr. J. Ryckmans (Leiden, 1960), pp. 44ff.;
- ت. ناگل، «گزارش‌های اولیه از قیام محمد بن عبدالله در سال ۱۴۵ هجری»، مجله اسلام ۴۶ (۱۹۷۰)، صص ۲۲۷-۲۶۲؛
- T. Nagel, 'Ein früher Bericht über den Aufstand des Muḥammad b. 'Abdallāh im Jahre 145h', *Der Islam*, 46 (1970), pp. 227-262;
- محمد قاسم، زمان، دین و سیاست در زمان عباسیان اولیه. پیدایش نخبگان اولیه سنی (لایدن، ۱۹۹۷)، صص ۴۴-۴۵ و ۷۳-۷۶.
- M. Q. Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite* (Leiden, 1997), pp. 44-45 and 73-76.
۶۱. نک. اچ. آر. گیب، «ابوالسرایا الشیبانی»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱، صص ۱۵۳-۱۵۴ و اسکارچیا آمورتی، (B. Scarcia Amoretti) «ابن طباطبا»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، صص ۹۷۵-۹۷۶. برای شورش‌های علویان در آغاز خلافت عباسیان نک. ف. عمر، خلافت عباسیان ۱۳۲/۷۵۰-۱۷۹/۷۸۶ (بغداد، ۱۹۶۹)، فصل ۴؛
- F. Omar, *The 'Abbāsīd Caliphate 750/132-786/179* (Baghdad, 1969), ch. 4;

- J. Lassner, *The Shaping of 'Abbāsid Rule* (Princeton, 1982), pp. 69–87;  
 ا.ج. کندی، آغاز خلافت عباسیان (لندن، ۱۹۸۶)، صص ۲۱۳–۱۹۸.
- H. Kennedy, *The Early 'Abbāsid Caliphate* (London, 1986), pp. 198–213.  
 ۶۲. طبری، دخویه دوره ۱ (۱)، ص ۳۵۳. نک. شابی، نمود گذشته در سال‌های آغازین «تاریخنگاری خلافت»، در راه‌های شرق. به احترام کلود کاهن، پژوهش شرق ۶ (پاریس، ۱۹۹۵)، صص ۲۱–۴۶.
- J. Chabbi, 'La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale', in *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen, Res Orientales VI* (Paris, 1995), (Paris, 1995), pp. 21–46.  
 برای اهمیت «تاریخ شاهان» در تصور باستانی فرهنگ ایرانی، نک. ت. نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، صص xix–xxiii و حماسه ملی ایران، صص ۱۴–۱۶؛  
 Th. Noldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, pp. xix–xxiii and *Das iranische National-alepos*, pp. 14–16;  
 و. بارتولد، فرهنگ مسلمانان، ترجمه ش. سهروردی (کلکته، ۱۹۳۴، بازچاپ فیلادلفیا، ۱۹۷۷)، صص ۴۹، ۵۰؛
- W. Barthold, *Mussulman Culture*, tr. Sh. Suhrawardy (Calcutta, 1934, rpr. Philadelphia, 1977), pp. 49–50;  
 جی. ویدنگرن، «پادشاهی مقدس ایران»، در سلطنت مقدس (لایدن، ۱۹۵۹)، صص ۲۴۲–۲۵۷؛
- G. Widengren, 'The Sacral Kingship of Iran', in *La regalità sacra* (Leiden, 1959), pp. 242–257;  
 مارشال هاجسن، سرگذشت اسلام. تفکر و تاریخ در تمدنی جهانی (شیکاگو، ۱۹۶۱–۱۹۷۴)، ج ۱، دوره کلاسیک اسلام، صص ۴۵۴ به بعد؛
- M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago, 1961–1974), vol. I, *The Classical Age of Islam*, pp. 454ff.;  
 احسان یارشاطر، «تاریخ ملی ایران»، در تاریخ ایران کمبریج، ۳ مجلد (۱) (کمبریج، ۱۹۸۳)، صص ۳۵۹–۴۷۷.
- E. Yarshater, 'Iranian National History', in E. Yarshater (ed.), *Cambridge History of Iran*, vol. 3(1) (Cambridge, 1983), pp. 359–477.  
 برای موضع ایران‌دوستی مسعودی، نک. ت. خالدی، تاریخ‌های مسعودی، صص ۹۰–۹۱.  
 T. Khalidi, *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*, pp. 90–91.  
 ۶۳. بیرونی، الآثار الباقیة عن القرون الخالیة، تصحیح زاخو

C. E. Sachau (Leipzig, 1878), p. 213; tr. Sachau, 'The Chronology of Ancient Nations' (London, 1897, repr. Frankfurt, 1969), p. 197.

مقایسه شود با جاحظ، البیان والتبیین، ج ۳، ص ۳۶۶ آنجا که می‌گوید دولت امویان را عرب می‌دانند و دولت عباسیان را خراسانی ایرانی. برای نظرات متفاوت درباره ماهیت انقلاب عباسیان به خصوص نظرات م. ا. شعبان، م. شارون و ج. لز و برای انتقاد از این نظرات نک. ای. دانیل. مجله انجمن شرقی آمریکا ۳/۱۱۷ (۱۹۹۷)، صص ۵۴۲-۵۴۸.

E. Daniel, 'Arabs, Persians, and the Advent of the Abbasids reconsidered' *JAOS*, 117/3 (1997), pp. 542-548.

همچنین پژوهش گسترده و بسیار مستند احسان یارشاطر، «حضور ایران در جهان اسلام» در ریچارد جی. هوانسیان، جورج صباغ (ویراستاران)، حضور ایرانیان در جهان اسلام (کمبریج، ۱۹۹۸)، صص ۴-۱۲۵، مخصوصاً صص ۵۹-۷۴.

'The Persian Presence in the Islamic World', in R. G. Hovannisian and G. Sabagh (eds), *The Persian Presence in the Islamic World* (Cambridge, 1998), pp. 4-125, particularly pp. 59-74.

برای اهمیت زبان فارسی در تصور باستانی فرهنگ ایرانی، نک. اف. گبریلی، «گرایش‌های ادبی» در جی. ای. فان گروبنام (ویراستار)، وحدت و تنوع در تمدن اسلام (شیکاگو، ۱۹۵۵)، صص ۸۷-۱۰۶.

F. Gabrieli, 'Literary Tendencies', in G. E. Von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization* (Chicago, 1955), pp. 87-106.

۶۴. نک. روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام [ترجمه فارسی از اسدالله آزاد، انتشارات آستان قدس، در دو جلد م]. (لایدن، ۱۹۵۲)، صص ۸۷-۱۰۶.

Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden, 1952), pp. 87-106.

۶۵. نک. آر. لیوی، «ایران و اعراب»، در آ. جی. آربری (ویراستار)، میراث ایران (آکسفورد، ۱۹۵۳)، صص ۵۶-۷۳ به ویژه صص ۶۶ به بعد؛

R. Levy, 'Persia and the Arabs', in A. J. Arberry (ed.), *The legacy of Persia* (Oxford, 1953), pp. 56-73, esp. 66ff.;

ب. اسپولر، «ایران: میراث ماندگار» در جی. ای. فن گروبنام (ویراستار)، وحدت و تنوع در تمدن اسلامی، صص ۱۶۷-۱۸۲، خصوصاً صص ۱۷۶-۱۷۷؛

B. Spuler, 'Iran: the Persistent Heritage', in G. E. Von grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, pp. 167-182, particularly 176-177;

همچنین بنگرید به و. مادلونگ، اتخاذ لقب شاهنشاه توسط آل بویه (دولت دیلم)، مجله مطالعات خاور نزدیک ۲۸ (۱۹۶۹)، صص ۸۴-۱۰۸ و ۱۶۸-۱۸۳، بازچاپ در نهضت‌های مذهبی و اخلاقی در اسلام سده‌های میانه (لندن، ۱۹۹۲)، مقاله ۸.



W. Madelung, *The Assumption of the the Title Shahanshah by the Buyids and the region of the Daylam (Dawat al-Daylam)*, JNES, 28 (1969), pp. 84–108 and 168–183, rpr. in *Religious and Ethic Movements in Medieval Islam* (London, 1992), article 8.

۶۶. در میان مثال‌های متعدد، نک. گلدتسیهر، «اسلام و ایرانی‌گری» مجله بررسی تاریخ ادیان ۴۳ (۱۰۹)، صص ۱–۲۹، و مطالعات اسلامی، ترجمه اس. م. استرن و سی. آر. باربر (لندن، ۱۹۶۷–۱۹۷۱)، ج ۱، صص ۱۳۵ به بعد؛

I. Goldziher, 'Islamisme et parsisme', RHR, 43 (109), pp. 1–29, and *Muslim Studies*, tr. S. M Stern and C. R. Barber (London, 1967–1971), vol. 1, pp. 135ff.;

جی. ای. فان گرونیام، «تصور فردوسی از تاریخ»، در اسلام: مقالاتی درباره ماهیت و رشد سنت فرهنگی (لندن، ۱۹۵۵)، صص ۱۷۵ به بعد؛

G. E. von Grunebaum, 'Firdausi's Concept of History', in his *Islam: essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (London, 1955), pp. 175f.;

م. ج. مورونی، تأثیرات فتح اسلامی بر جمعیت ایرانی عراق، ایران ۱۴ (۱۹۷۶)، صص ۴۱–۵۵، و «فاتحان و مفتوحان» در ج. اچ. آنینول، مطالعاتی درباره نخستین سده جامعه اسلامی (کار بندیل و ادوارد زویل، ii، ۱۹۸۲)، صص ۷۳–۸۷؛

M. G. Morony, 'The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Irak', *Iran*, 14 (1976), pp. 41–55, and 'Conquerors and Conquered' in G. H. A. Juynboll, *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale and Edwardsville, ii, 1982), pp. 73–87;

احسان یارشاطر، «تاریخ ملی ایران»، در تاریخ ایران کمبریج، ج ۳ (کمبریج، ۱۹۸۳) به ویژه صص ۳۶۰ به بعد و «حضور ایران در جهان اسلام» در آر. ج. هوانسیان و ج. صباغ (ویراستاران)، حضور ایران در جهان اسلام (کمبریج، ۱۹۹۸)، صص ۴–۱۲۵؛

E. Yarshater, *Iranian National History*, in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (Cambridge, 1983), esp. pp. 360ff., and 'The Persian Presence in the Islamic World' in R. G. Hovannisian and G. Sabagh (ed.), *The Persian Presence in the Islamic World* (Cambridge, 1998), pp. 4–125;

بازورث، «سهم ایرانی در تاریخ‌نگاری اسلامی در دوران پیش از مغول» در حضور ایرانی در جهان اسلام، صص ۲۱۸–۲۳۶.

C. E. Bosworth, 'The Persian Contribution to Islamic Historiography in the pre-Mongol Period', in *The Persian Presence in the Islamic World*, pp. 218–236;

م. محمدی ملایری، فرهنگ ایران پیش از اسلام و آثار آن در تمدن اسلامی و ادبیات عرب (تهران، ۱۳۷۴ ش/۱۹۹۵).

۶۷. از میان کتب و مقالات متعدد درباره این موضوع توسط گریگ ناشی رجوع شود به «چند نمونه از منابع ساسانی، نگهداری شده در کتابخانه‌های استانبول»، مجله آسیایی، ۲۴۰ (۱۹۶۷)، صص ۳۳-۵۹؛

'Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul', JA, 240 (1967), pp. 33-59;

«نهایه الارب فی اخبار الفرس و العرب» (نشر نخست)، گزارش نامه مطالعات شرق ۲۲ (۱۹۶۹)، صص ۱۵-۶۷، «نهایه الارب فی اخبار الفرس و العرب و سیاست الملوك العجم ابن مقفع» همان، ۲۶ (۱۹۷۳)، صص ۸۳-۱۸۴، و «سیاسة العامیه و تأثیر ایرانی بر اندیشه سیاسی اسلامی»، در مجله ایرامینورا، ج ۳، یادمان اچ. اس. نیبرگ، آکتا ایرانیکا (لایدن، ۱۹۷۵)، صص ۱۲۴-۱۴۱؛

'La Nihâyatu-l-arab fi akhbâri-l-Furs wa-l-'Arab (first section)', Bulletin d'Etudes Orientales, 22 (1969), pp. 15-67, 'La Nihâyatu-l-arab fi akhbâri-l-Furs wa-l-'Arab et les Siyaru Mulûki-l-'Ajam du Ps. Ibn al-Muqaffa', Ibid., 26 (1973), pp. 83-184, and 'La Siyâsatu-l-'âmmiyya et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique', in *Hommage et Opera Minora*, vol. 3, Monumentum H. S. Nyberg, Acta Iranica (Leiden, 1975), pp. 124-141;

سی. اچ. دو فوشه کور، اخلاق. مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سده سوم/نهم تا هفتم/سیزدهم (پاریس، ۱۹۸۶)؛

C. H. de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle* (Paris, 1986);

ش. شاکد، «اندرز در ایران پیش از اسلام»، ایرانیکا، ج ۲، صص ۱۱-۱۶.

Sh. Shaked, *Andarz in Pre-Islamic Persia*, *Elr*, vol. 2, pp. 11-16.

به طور کلی شاکد یکی از متخصص ترین افراد در موضوع انتقال مفاهیم ایرانی به فرهنگ اسلامی می باشد. نوشته های فراوان او راجع به این موضوع در یک جلد به نام *From Zoroastrian Iran to Islam* (Aldershot, 1995) جمع آوری گردیده. ۱. تفضلی، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام به اهتمام ژ. آموزگار (تهران، ۱۳۷۶/۱۹۹۷)، صص ۱۸۰-۲۵۰؛ رک. همچنین به ت. قادری، «متن های اخلاقی-اندرزی در زبان های ایرانی میانه غربی و شرقی» در ا. کاووس بالازاده، ویراستار، مهر و داد و بهار، جلد یادبود دکتر مهرداد بهار، تهران، ۱۳۷۷/۱۹۹۸، صص ۲۲۱-۲۳۲.

۶۸. نک. روزنتال، تاریخ تاریخ نگاری اسلام، صص ۱۴۱-۱۴۲؛

Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, pp. 141-142;

م. محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر

اسلامی (تهران، ۱۳۷۲/ش/۱۹۹۳)، ج ۱، دل ایران شهر (۱۳۷۵/ش/۱۹۹۶)، ج ۲: ن. پورجوادی، «ما به مجلس مهتران سخن نگوییم. فارسی‌گویی عبدالله مبارک و ادب ایران»، نشر دانش ۴/۱۶ (۱۳۷۸/ش/۱۹۹۹)، ج ۲، صص ۲۱-۲۵. در این مقاله، حایز اهمیت است که فقط در دو نقل قول از زاهد خراسانی اهل مرو، عبدالله بن مبارک (م. ۷۹۷/۱۸۱) که در منابع عربی به فارسی نقل شده (یعنی الانساب نوشته سماعی اهل مرو و سیر السلف نوشته ابوالقاسم تیمی از اصفهان) اشاره به ادب دارد: ۱) خُرد [اشاره است به خود عبدالله مبارک] پیش حفص پای دراز نمی‌کند: ۲) ما به مجلس مهتران سخن نگوییم. در گزارش ملاقات معروف بین دو عارف، ابوحفص حدّاد نیشابوری و جُنید بغدادی، اصلاً اهل نهبوند، وقتی از ادب شاگردان ابوحفص متعجب می‌شود، بغدادی به وی می‌گوید که آنها به ادب شاهان درآمده‌اند. نک مثلاً قُشیری، رساله، تصحیح ع. ا. محمود و محمد بن الشریف (قاهره، ۱۹۷۴)، ج ۲، ص ۵۶۳؛ عطار، تذکرة الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی (چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵/ش/۱۹۷۷)، ص ۳۹۵؛ هر دو مؤلف اهل نیشابوراند: مقایسه کنید عبارت «ادب الملوک». همان‌طور که مشاهده می‌شود، هم شخصیت‌های اصلی و هم نویسندگان همه ایرانی و بیشتر خراسانی‌اند.

۶۹. م. محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران، ص ۱۲۷ به بعد.  
 ۷۰. امام ابوحنیفه، فقه الاکبر (چاپ دوم، حیدرآباد، ۱۳۹۹/۱۹۷۹)، ص ۷. (شگفتا که تنها استثنا در مورد کلمه «دست» است که ابوحنیفه اجازه نمی‌دهد به جای «ید» در عبارت «یدالله» استفاده شود: مکتب فقهی هم‌نام حنفی، به فارسی‌زبانان اجازه داده بود که به جای «الله اکبر» بگویند «خدا بزرگ است»؛ نک. ع. ا. صادقی، تکوین زبان فارسی (تهران، ۱۳۵۷/ش/۱۹۷۸)، ص ۶۴؛ م. محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران، ص ۱۳۰. دربارهٔ ماهیت مقدس زبان فارسی و توانایی آن در انتقال حکمت و مفاهیم مذهبی نک. و. بارتولد، فرهنگ اسلامی، صص ۵۰ به بعد.

W. Barthold, *Mussulman Culture*, pp. 50ff.

اخیراً ن. پورجوادی، «حکمت دینی و تقدس زبان فارسی» در کتاب خویش به نام بوی جان (تهران، ۱۳۷۲/ش/۹۹۳)، صص ۱-۳۷ آنجا که به پژوهش‌های زیادی استناد شده و به‌طور ثمربخشی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

۷۱. عمرو بن بحر جاحظ، کتاب ذمّ اخلاق الکُتّاب، در رسائل جاحظ، تصحیح ع. م. هارون (قاهره، ۱۹۶۵)، ج ۲ صص ۱۸۵-۱۹۹، تصحیح ع. مَهْتَا (بیروت، ۱۹۸۸)، ج ۲، صص ۱۳۴-۱۹۹، همین‌طور در نشر ژ. فینکل، سه مقاله ابوعثمان ابن‌بحر الجاحز (قاهره، ۱۹۲۶) تحت عنوان ذمّ الکُتّاب، صص ۴۰-۵۲.

J. Finkel, *Three Essays of Abū 'Othmān ibn Baḥr al-Jāhīz* (Cairo, 1926), under the title *Dhamm al-kuttāb*, pp. 40-52.

۷۲. تصحیح هارون، ص ۱۹۱ به بعد، تصحیح، مُهتّا، ص ۱۲۶ به بعد. تصحیح فینکل، ص ۴۶ به بعد؛ قطعاتی که توسط یارشاطر در مقاله، «حضور ایران در جهان اسلام».

'The Persian Presence in the Islamic World'

صص ۷۱-۷۰ نقل قول شده براساس تصحیح هارون است. ترجمه فرانسه در: ش. پلا، «رسالة ضد دبیران دیوانی منسوب به جاحظ» مجله هسپریس ۴۳ (۱۹۵۶)، صص ۲۹-۵۰.

Ch. Pellat, 'Une charge contre les secrétaires d'Etat attribuée à Jāhiz', *Hesperis*, 43 (1956), pp. 29-50.

درباره موضع جاحظ رک. کتاب الحیوان، ج ۷، ص ۶۸ به بعد. و البیان و التبین، ج ۳، صص ۷-۶.

۷۳. درباره ارتباط بین کتاب (دبیران) و شعوبیه برای نمونه نک. اچ. آ. آر. گیب، «اهمیت اجتماعی شعوبیه»، در پژوهش های شرقی (کپنهاگ، ۱۹۵۳)، صص ۱۰۵-۱۱۴، بازچاپ در مطالعاتی درباره تمدن اسلامی، ویراسته اس. جی. شاو و و. آر. پُلک (باستون، ماساچوست، ۱۹۶۲)، صص ۶۲-۷۳.

H. A. R. Gibb, 'The Social Significance of the Shu'ūbiyya', in *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata* (Copenhagen, 1953), pp. 105-114, rpr. in *Studies on the Civilization of Islam*, ed. by S. J. Shaw and W. R. Polk (Boston, MA, 1962), pp. 62-73;

م. ب. شریف، الصّراع بیان الموالی و العرب (قاهره، ۱۹۵۴)، سراسر کتاب؛ ع. ع. دوری، الجذور التاريخية للشعوبية (بیروت، ۱۹۶۲) سراسر کتاب؛ نک. و. م. وات، اندیشه سیاسی اسلام، بنگرید به نمایه زیر نام «ابن مقفع»؛

W. M. Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh, 1968), see index under 'Ibn al-Muqaffa' (French translation, *La pensée politique de l'Islam* [Paris, 1995], pp. 94-99 and 129f.);

م. کارتر، «کاتب در واقع و خیال»، مجله ابر نهرین، ۱۱ (۱۹۷۱)، صص ۴۲-۵۵؛

M. Carter, 'The Kātib in Fact and Fiction', *Abr Nahrain*, 11 (1971), pp. 42-55;

ر. متحده، جدال شعوبیه و تاریخ اجتماعی ایران اسلامی آغازین، مجله بین المللی مطالعات خاورمیانه ۷ (۱۹۷۶)، صص ۱۶۱-۱۸۲؛

R. Mottahedeh, 'History of Early Islamic Iran', *IJMES*, 7 (1976), pp. 161-182;

پ. کرون و م. کوک، هاجرگرای: ساخت جهان اسلام (کمبریج، ۱۹۷۷)، صص ۱۰۸-۱۱۲؛

P. Crone and M. Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), pp. 108-112;

سی. ای. بازورث، «تأثیر فارسی بر ادبیات عربی»، در ای. بیستون و دیگران، تاریخ ادبی عرب کمبریج: ادبیات عرب تا پایان دوران اموی (کمبریج، ۱۹۸۳)، صص ۱۵۵-۱۶۷؛

E. Bosworth, 'The Persian Impact on Arabic Literature', in E. Beeston et al., Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period (Cambridge, 1983), pp. 155-167;

م. شُکر، زندگه و زندیقیان در اسلام تا سده دوم هجری (دمشق، ۱۹۹۳)، فصل ۵.

M. Chokr, Zandaqa et zindīq en Islam au second siècle de l'hégire (Damascus, 1993), ch. 5.

برای سایر منابع درباره شعوبیه نک. اندرویتز، دائرةالمعارف اسلام، ج ۹، صص ۵۳۳-۵۳۶. Enderwitz, EI2, vol. 9, pp. 533-536.

برای موضع ضد شعوبی و ضد شیعی جاحظ، رک. اندرویتز، مقام اجتماعی و مشروعیت اخلاقی ابوعثمان جاحظ نویسنده از آفریقانیان، ایرانیان و اعراب تا وضع اجتماعی اسلامی (۱۹۹۷) بنگرید به نمایه زیر کلمه «شعوبیه»؛

Enderwitz, Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Uthmān al-Ġāhiz über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft (Freiburg, 1979), see index under 'Shu'ūbīya';

همچنین نک. ش. پلا، «جاحظ بغداد تا سامرا»، در مجله علوم شرقی، ۲۷ (۱۹۵۲)، صص ۶۳ به بعد، بازچاپ در مطالعات درباره تاریخ اجتماعی-فرهنگی اسلام سده‌های (ششم و هفتم) (لندن، ۱۹۷۶)، مقاله ۱.

Ch. Pellat, 'Ġāhiz à Bagdad et à Sāmarrā', RSO, 27 (1952), pp. 63ff., rpr. in *Etudes sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam* (VIIe-XVe s.) (London, 1976), article 1, و «جاحظ» در دائرةالمعارف اسلام، صص ۳۹۵-۳۹۸، به ویژه صص ۳۹۶ ب و ۳۹۷ الف؛ 'Jāhiz', EI2, vol. 2, pp. 395-398, esp. pp. 396b-397a;

همچنین بنگرید به زندگی و آثار جاحظ: ترجمه متون منتخب (لندن، ۱۹۶۹)، صص ۲۷۲-۲۷۵. *The Life and Works of Jāhiz: Translations of Selected Texts* (London, 1969), pp. 272-275.

۷۴. نک. م. رکایه، «المأمون» دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۶، ۳۱۵-۳۲۳.

M. Rekaya, 'al-Ma'mūn', EI2, vol. 6, pp. 315-323.

درباره ارتباط میان خلیفه عباسی و نهضت شیعی عموماً و امام رضا(ع) به خصوص رک. به پژوهش کلاسیک ف. گبریلی، المأمون و علویان (لیپزیگ، ۱۹۲۹)؛

F. Gabrieli, *al-Ma'mūn e gli 'Alidi* (Leipzig, 1929);

د. سوردل، «سیاست دینی خلیفه عباسی، المأمون»، مجله بررسی مطالعات اسلامی ۱/۳۰ (۱۹۶۹)، صص ۲۶-۴۸؛

D. Sourdel, 'La politique religieuse du calife 'abbāsside al-Ma'mūn', REI, 30/1 (1962), pp. 26-48;

- ای. ل. دانیال، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان تحت حکومت عباسی (۷۴۷-۸۲۰) (مینیاپولیس و شیکاگو، ۱۹۷۹) بنگرید به نمایه زیر کلمه «المأمون»؛
- E. L. Daniel, *The Political and Social History of Khurasan under Abbassid Rule (747-820)* (Minneapolis and Chicago, IL, 1979), see index under 'al-Ma'mūn';
- و. مادلونگ، «اسناد جدید درباره المأمون، فضل ابن سهل و علی الرضا» در: قاضی (ویراستار)، مطالعات عربی و اسلامی، جشن نامه برای احسان عباس (بیروت، ۱۹۸۱)، صص ۳۳۳-۳۴۶؛
- W. Madelung, 'New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-Riḍā', in W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsān 'Abbās* (Beirut, 1981), pp. 333-346;
- د. جی. تور، «بررسی مجدد تاریخ‌نگاری انتصاب و شهادت علی الرضا»، *مجله اسلام*، ۱/۷۸ (۲۰۰۱)، صص ۱۰۳-۱۲۸.
- D. G. Tor, 'An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of 'Alī al-Riḍā', *Der Islam*, 78/1 (2001), pp. 103-128.
- درباره مأمون و به چالش کشیدن تستن که مسلماً در اتخاذ سیاست «مِحَنَة» به اوج خود رسیده بود، نک. به پژوهش کلاسیک و. م. پتن، احمد ابن حنبل و محنه، (لایدن، ۱۸۹۷)،
- W. M. Patton, *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Miḥna* (Leiden, 1897);
- م. هندز، «محنه»، *دائرة المعارف اسلام*، تصحیح دوم؛ جی. فان اس، «ابن کلاب و محنه»، *عربیکا* ۳۷ (۱۹۹۰)، صص ۱۷۳-۲۳۳ و *کلام جامعه* (۱۹۹۴)، ج ۳، صص ۴۴۶-۴۸۰؛
- M. Hinds, 'Miḥna', EI2; J. van Ess, 'Ibn Kullāb et la Miḥna', *Arabica*, 37 (1990), pp. 173-233, and *Theologie und Gesellschaft* (1994), vol. 3, pp. 446-80;
- جی. آ. نواس، «بررسی مجدد سه توضیح رایج برای اتخاذ سیاست محنه از سوی مأمون»، *مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه*، ۲۶ (۱۹۹۴)، صص ۶۱۵-۶۲۹؛
- J. A. Nawas, 'A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the Miḥna', *IJMES*, 26 (1994), pp. 615-629;
- محمد قاسم، *زمان، دین و سیاست در زمان عباسیان اول*، بنگرید به نمایه زیر نام «محنه» و «مأمون».
- M. Q. Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids*, index under 'Miḥna' and 'Ma'mūn'.
- همچنین، م. ک. کوپرسن، *بیوگرافی کلاسیک عربی: وارثان انبیا در عصر مأمون (کمبریج، ۲۰۰۰)*.

۷۵. رک به پی‌نوشت ۲۱: عیون اخبار الرضا، ج ۲، باب ۳۵، ص ۱۲۸، حدیث شماره ۶.  
 ۷۶. باتوجه به اوضاع دانش امروز، سلسله‌راویان، نسخه‌های گوناگون داستان شهربانو - البته اگر چنین سلسله‌ای وجود داشته باشد - چیز مهمی به موضوع اضافه نمی‌کنند.  
 ۷۷. ابن‌فقیه همدانی، کتاب البلدان، تصحیح ی. هادی (بیروت، ۱۹۹۶/۱۴۱۶)، ص ۶۳۵؛ این اطلاعات را یاقوت حموی (م. ۱۲۲۸/۶۲۶) در مجمع البلدان، تصحیح وستفیلد (لایپزیگ، ۱۸۶۶؛ بازچاپ تهران، ۱۹۶۵)، ج ۴، ص ۸۳۳، چاپ بیروت (۱۳۷۶/۱۹۵۷)، ج ۵، ص ۳۱۱ ادامه داده است. یاقوت از طریق سمعانی (م. ۱۱۶۶/۵۶۲) به ابن‌فقیه اشاره دارد ولی ابن‌فقیه در کتاب انساب خود از یک نوشجانی صوفی سخن می‌گوید که در خانقاه عارف معروف کازرونی یعنی ابواسحاق کازرونی می‌زیسته: نک. سمعانی، الانساب، چاپ عکسی دستنوشته توسط مارگلیوث (لندن و لایدن، ۱۹۱۲)، ص ۵۷۱ ب، محفوظ در موزه بریتانیا؛ مگر اینکه سمعانی دیگری باشد و اثری غیر از انساب. نک. لسترنج، سرزمین‌های خلافت شرقی (تصحیح دوم، کمبریج، ۱۹۳۰؛ بازچاپ لندن، ۱۹۶۶) نمایه زیر کلمه انساب [ترجمه فارسی از محمود عرفان، جغرافیای تاریخی سرزمین‌های خلافت شرقی (تهران، ۱۳۳۷ ش) م].

G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (2nd edn., Cambridge, 1930; rpr. London, 1966), index under Ansab.

مؤلف در شگفت است که آیا نوشنجان (نوشجان) بزرگ [علیا] را باید جزو سرزمین خُتن دانست؛ منطقه‌ای که ابن‌فقیه توصیف می‌کند برابر است با برسخان (یا برسغان) که جغرافی‌دانان دیگر هم مانند قدامه، ابن‌خرداذبه و کاشغری، بدان اشارت نموده‌اند: اینها سرزمین‌هایی هستند اطراف دریاچه «ایسیک‌کول» در قرقیزستان امروز؛ نک. حدود العالم، ترجمه انگلیسی از و. مینورسکی،

*Hudud al-'Alam, The Regions of the World*, tr. V. Minorsky (Oxford-London, 1937) pp. 292ff. and p. 292 n. 3.

به نظر می‌رسد ساسانیان هرگز در این سرزمین‌های دوردست قدرتی نداشته‌اند. «نوشجان» نام ساختگی است که از غلط خواندن کلمه «برسخان/برسغان» حاصل شده. سوء شهرت خاندان نوشجانی، بدون هیچ ارتباطی با منطقه‌ای که ابن‌فقیه ذکر می‌کند و احتمالاً از بزرگ‌زادگان ساسانی، عاملی بوده در تثبیت این تحریف روایت دست‌نویس.

۷۸. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۱۶۶ به بعد. به ویژه صص ۱۷۶-۱۷۷.

۷۹. ابن‌هشام، سیره، تصحیح م. سقا، ابراهیم ایباری و م. شلّبی (چاپ دوم قاهره، ۱۹۵۵)، ج ۱، ص ۴۳-۴۴؛ جاحظ، رسائل الجاحظ، ج ۱، ص ۲۰۱ و ج ۲، ص ۲۹۰. یاقوت حموی درباره «نهر المرء»، می‌نویسد که نام این محل (رودخانه بانو) در بصره، به نام زنی است که به اسم کامور/کامور-زاد دختر نرسی که قصرش توسط عموزاده‌اش نوشجان بن یسنسماه (؟)

- (به احتمال زیاد همسرش) به فاتح عرب، خالد بن ولید تقدیم گردید. نک. یاقوت، مجمع البلدان، تصحیح وستفیلد، ج ۴، ص ۸۴۴، چاپ بیروت، ج ۵، ص ۳۲۳.
۸۰. طبری، دخویه، دوره ۱، ص ۲،۸۸۷؛ تصحیح ابراهیم، ج ۴، ص ۳۰۲.
۸۱. اصفهانی، الاغانی، ج ۳، ص ۱۳۰ و ج ۱۲، ص ۱۳۶.
۸۲. همانجا، ج ۳، ص ۱۳۱ و ج ۸، ص ۸۸. طبق اطلاعاتی که لویی ماسینیون ارائه نموده، با اشاره به کتاب مکتوبات عین القضاة همدانی، حاجب نامدار، نصر القشوری در زمانی بعد از سال ۲۸۸/۹۰۰-۸۹۹ ملکی رادر بغداد از شخصی به نام نوشجانی که رئیس برید (چاپار) بوده، خرید، نک. مصائب حلاج، (بازچاپ، پاریس، ۱۹۷۵) ج ۱، ص ۷۴. [ترجمه فارسی از سیدضیاءالدین دهشیری، (تهران، ۱۳۶۲ ش. م.]
- L. Massignon, La passion de Hallaj (rpr. Paris, 1975) vol. 1, p.74,
- که بار دیگر ما را به بروکرات‌ها یا کارگزاران عالی‌رتبه ایرانی دولت عباسیان می‌رساند.
۸۳. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۳۱۱. نک. بالا.
۸۴. اصفهانی، کتاب الاغانی، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۱۱، ص ۱۰۵؛ ج ۱۵، ص ۹۷؛ ج ۱۸، ص ۱۳۲. در جای دیگر، شاعر علوی را ظالم بن عمرو بن سفیان (یا عثمان)؛ می‌خواند؛ واضح است که نام جد و درست‌نویسی آن چالشی را جلوه‌گر می‌نماید. نک. مثلاً مرزبانی، اخبار شعراء الشیعة، تصحیح م. هادی امینی (نجف، ۱۳۸۸/۱۹۶۸)، ص ۲۷؛ توسی، رجال، تصحیح م. ح. آل بحر العلوم (نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۱)، ص ۹۵، یادداشت ویراستار؛ ضیاءالدین یوسف صنعانی، نسمة السحر بذكر من تشيع و شعر، تصحیح ک. س. الجبوری (بیروت، ۱۴۲۰/۱۹۹۹)، ج ۲، ص ۲۷۶ و یادداشت ویراستار درباره منابع.
۸۵. کلینی، اصول، ج ۲، ص ۳۶۹؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۳۰۵، نک. بالا.
۸۶. نک. بالا. از این عناصر تاریخی و شخص شهربانو، بین گروه ایران‌گرای تندرو که خواهان تثبیت مقامی برابر بین شاهزاده ایرانی و حضرت فاطمه (س) بودند، (نک. مثلاً ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۳۱۱: شهربانو دارای لقب مشابه با حضرت فاطمه است، سیده‌النساء بنابر باور شیعه، حضرت علی این نام را به دو تن از مقدس‌ترین زنان یعنی حضرت فاطمه (س) و حضرت مریم داد) و یک گروه ایران‌گرای میانه‌رو که تلاش می‌نمودند برتری حضرت فاطمه را حفظ کنند، تعارضی احساس می‌شود (مثلاً در نسخه روایت ابن‌رستم طبری صغیر، دلائل الائمه، ص ۱۹۶ که در آن به روشنی ذکر گردیده که سیده‌النساء فقط اشاره به حضرت فاطمه (س) است و بنابراین شاهزاده نمی‌توانسته شاه زنان، که تقریباً معادل فارسی سیده‌النساء، لقب دختر پیامبر (ص) است، نامیده شود).
۸۷. ابن بابویه، عیون، ج ۲، ص ۱۲۸. برای نفوذ عقلانی ایرانیان در دستگاه مأمون و همگرایی آنها با علویان همچنین نک. گزارش فریب‌گرانه جهشیاری، کتاب الوزراء و الکتاب، تصحیح، ع. ی. الصاوی، (قاهره، ۱۳۵۷/۱۹۳۸) ص ۲۵۶ به بعد.



۸۸. رکیه، «المأمون»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم صص ۳۱۸-۳۱۹.
۸۹. همانجا، ص ۳۱۹.
۹۰. همانجا، ص ۳۱۹-۳۲۰. باید اشاره نمود که گفته‌اند رهبر یهودیان آواره، «روش گولاه» (در زبان آرامی: *rēsh galūtha* «ریش گلوته» یعنی رهبر آوارگان؛ در عربی: رأس جالوت/ رأس الجلوت) بُستنی، هم‌روزگار امام حسین(ع) هم با شاهزاده ایرانی ازدواج نموده؛ نک. م. گیل، تاریخ فلسطین ۶۳۴-۱۰۹۹ (کمبریج، ۱۹۹۲)، نمایه، زیر کلمه «بُستنای»، «آواره».
- M. Gil, *A History of Palestine 634-1099* (Cambridge, 1992), see index under 'Bustanai, exilarch'
- درباره همگرایی میان شیعیان و یهودیان نک. اس. و. واسراستورم، «شیعیان یهودیان جامعه ما هستند: مقایسه درون‌مذهبی در تفکر سنی»، مجله مطالعات شرقی اسرائیل، ۱۴ (۱۹۹۴)، صص ۲۹۷-۳۲۴، درباره بُستنای و امام حسین(ع) ص ۳۱۶ و
- S. M. Wasserstrom, 'The Shi'is are the Jews of our Community: An Interreligious Comparison within Sunnī Thought', IOS, 14 (1994), pp. 297-324,
- و واسراستورم، میان مسلمان و یهودی: مسأله همزیستی در صدر اسلام (پرنستون، ۱۹۹۵)، فصل ۳.
- Wasserstrom, *Between Muslim and Jew: the Problem of Symbiosis under Early Islam* (Princeton, 1995), ch. 3.
۹۱. ضرب‌المثل مذکور از ف. اوبن، انسان‌شناس است، اوبن، «مغولستان سال‌های اولیه پس از کمونیسم: رواج تفکر ملی در رسانه مغولی (۱۹۹۰-۱۹۹۵)»، مجله مطالعات مغولستانی‌ها و سیبری‌ها، ۲۷ (۱۹۹۶)، ص ۳۲۳.
- F. Aubin, 'La Mongolie des premières années de l'après-communisme: la popularisation du passé national dans les mass média mongols (1990-1995)', *Etudes Mongoles et Sibériennes*, 27 (1996), p. 323.
۹۲. س. ج. شهیدی، «بحثی درباره شهریانو» در چراغ روشن در دنیای تاریک، ص ۱۸۶ به بعد. این تحقیق بر باور مردمی و رایج درباره شهریانو و زیارتگاه ری، متمرکز است و به سنت ادبی داستان شاهزاده چندان توجهی نمی‌کند.
۹۳. جمشید سروش سروشیان، فرهنگ به‌دینان، به اهتمام م. ستوده (تهران، ۱۳۳۴/ش/۱۹۵۶)، ص ۲۰۴. به ارتباطی بین شاهزاده ساسانی و امامان شیعی اشاره نشده است. یک گزارش شدیداً ضد مسلمان زرتشتی از قرن نهم/ پانزدهم، شهریانو و بانو پارس را خواهر و دختران یزدگرد سوم معرفی نموده که اولی اجباراً با حضرت محمد(ص) ازدواج می‌کند و بدون فرزند فوت می‌کند. دومی هم از آنجا که «پیامبر اعراب» خواهان وی است، فرار می‌کند و به واسطه کوه نجات می‌یابد: به خاطر رعایت احتیاط، این دست‌نوشته با زبانی مخلوط از فارسی و

اوستایی نوشته شده است. نک. دست‌نوشته بدون عنوان به شماره R VIII/1B در مؤسسه شرقی ک. آر. کاما در بمبئی، برگ‌های ۴۳۰ الف-۴۳۳ الف.

۹۴. فرهنگ به‌دینان، ص ۲۰۴ (زیارتگاه پیر سبز که آن را پیر چک‌چکو هم می‌نامند، محل زیارتگاه شاهزاده نازبانو است که در اینجا پنهان شده): صص ۲۰۵-۲۰۶ (زیارتگاه پیر هرشت، شمال شرقی اردکان: همسفر و همدم دختر یزدگرد یا خود دختر که توسط اعراب تعقیب می‌شد و کوه او را نجات داد)، ص ۲۰۶ (شوزدی فوزل = شاهزاده فاضل)، زیارتگاه یک شاهزاده ساسانی در یزد، ص ۲۰۷ (نورکی در جنوب یزد: زیارتگاه زربانو، شاهزاده یزدی که با شاه فارس ازدواج نمود، در فرار از تعقیب اعراب در کوه نزدیک نورکی پنهان شده)، ص ۲۱۱ (شاه هرات، در شمال شرق کرمان، حاکم یزدگرد که توسط اعراب تعقیب می‌شد، در نزدیکی چشمه‌ای پنهان می‌شود، همین‌طور مقایسه شود با ای. استراک، شش ماه در ایران (لندن، ۱۸۸۲)، ج ۱، ص ۱۱۹.

E. Strack, *Six Months in Persia* (London, 1882), vol. 1, p. 119.

(«غار بی‌بی در مانده» در استان فارس) و ج ۱، صص ۲۲۷-۲۲۸. زیارتگاه بی‌بی حیات بین بافق و کرمان [واقع در ۷۵ کیلومتری شمال غربی کرمان، بین زرنند، رفسنجان و کرمان. م.]. درباره این زیارتگاه هارک. شاه مردان، پرستشگاه‌های زرتشتیان (بمبئی، ۱۳۴۵ ش/۱۹۶۷).

۹۵. س. ج. شهیدی، بحثی درباره شهربانو، صص ۱۸۶-۱۸۷. براساس بعضی از باورهای مردمی، شاهزاده در اینجا وفات نیافته بلکه به واسطه کوه پنهان یا غیب شده؛ همین‌طور مقایسه شود با اثر ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران در ۴ ج (کمبریج، ۱۹۸۲)، ج ۱، ص ۱۳۱ [ترجمه فارسی از علی‌پاشا صالح]،

*A Literary History of Persia* in 4 vols (Cambridge, 1928), vol. 1, p. 131.

آنجا که به ناپدید شدن شهربانو اشاره گردیده است.

۹۶. س. ج. شهیدی، بحثی درباره شهربانو، ص ۱۸۷ به بعد؛ ح. کریمان، ری باستان (تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۹ ش/۱۹۶۶-۱۹۷۰)، ج ۱، صص ۴۰۳-۴۱۶ با استناد گسترده از س. م. ت. مصطفوی، «بقعه بی‌بی شهربانو در ری»، اطلاعات، ۲/۵ (۱۳۳۱ ش/۱۹۵۲)، ص ۱۵-۲۴ و همین‌طور مقاله‌ای با همین عنوان در گزارش‌های باستان‌شناسی، ۳ (۱۳۳۴ ش/۱۹۵۶)، صص ۳-۴۰ که در آن نتایج کاوش‌های باستان‌شناسی که قبلاً به چاپ رسیده، بازنگری و کامل گردیده است. قدیمی‌ترین چیز در زیارتگاه قبر خالی {صندوقی} است متعلق به ۸۸۸/۱۴۸۳-۱۴۸۴.

۹۷. ابودلف، سفرنامه ابودلف در ایران، تصحیح و مینورسکی، ترجمه ا. ف. طباطبایی (تهران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۴)، «الرسالة الثانية»، ص ۳۱. عبدالجلیل قزوینی، کتاب النقص، تصحیح محدث ارموی (تهران، ۱۹۷۹)، ص ۶۴۳.

۹۸. اطلاعات از کتاب روایت داراب هرمزیار، تصحیح م. ر. آنوالا (بمبئی، ۱۹۲۲)، ج ۲،

- صص ۱۵۸-۱۵۹ اشاره بر این دارد که بقعه بانو پارس در قرن دهم/ شانزدهم جایی بوده که مردم مرتب به زیارت آن می‌رفتند.
۹۹. باستانی پاریزی، «بناهای دختر در ایران»، مجله باستان‌شناسی، ۱-۲ (۱۳۳۸ ش/ ۱۹۵۹)، صص ۱۰۵-۱۳۷. و به‌خصوص مجموعه حجیمی که در همین موضوع است: خاتون هفت قلعه (تهران، ۱۳۴۴ ش/ ۱۹۶۶، چاپ سوم تهران، ۱۳۶۳/ ۱۹۸۴)، صص ۱۵۰-۳۶۸؛ به بقعه شهربانو به‌طور گذرا در ص ۲۴۶ اشاره گردیده است.
۱۰۰. آر. گریشمن، ایران، پارت‌ها و ساسانیان (پاریس، ۱۹۶۲)، ص ۱۴۹ و بیشاپور (پاریس، ۱۹۷۱)، ج ۱، ص ۶۵.
- R. Ghirshman, *Iran, Parthes et Sassanides* (Paris, 1962), p. 149 and *Bichâpou* (Paris, 1971), vol. 1, p. 65:
- ر. ک. تفاوت‌های ظریفی که م. ال. شوْمُن معرفی کرده است، «آناهید iii، کیش و پخشودگی آن»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۱، ص ۱۰۰۸ الف.
- M. L. Chaumont, 'Anāhīd, iii. The Cult and its Diffusion', *Elr*, vol. 1, p. 1,008a
۱۰۱. نک. مری بویس، «بی‌بی شهربانو و خاتون پارس» مجله مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۱/۳ (۱۹۶۷)، صص ۳۰-۴۴.
- M. Boyce, *Bibi Shahrbanu and the Lady of Pars*, *BSOAS*, 30/1 (1967), pp. 30-44.
- مری بویس، این ایران‌شناس معروف انگلیسی مقاله‌ای را هم در تاریخ ۱۵ ماه مه ۱۹۶۵ در انجمن سلطنتی آسیایی ارائه نموده بود (همانجا، ص ۳۶، پ ۱۹). [ترجمه فارسی این مقاله از همایون صنعتی، مجله بخارا ۴۶ (۱۳۸۴)، صص ۱۱۶-۱۳۶م]
۱۰۲. نک. جی. دارمستتر، زند-اوستا (پاریس، ۱۸۹۲-۱۸۹۳)، ج ۱، ص ۴۱۹، پی‌نوشت ۲۵.
- J. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* (Paris, 1892-1893), vol. 1, p. 419, n. 25.
۱۰۳. نک. سَدَّار نصر و سَدَّار بُندهش، تصحیح، دابار (بمبئی، ۱۹۰۹)، صص ۱۱۶-۱۱۸ و ۱۴۹، ترجمه انگلیسی از دابار، روایات ایرانی هرمزیار فرامرز، صص ۵۳۷-۵۳۸ و ۵۵۹؛
- Saddar Nasr and Saddar Bundeesh, ed. B. N. Dhabhar (Bombay, 1909), pp. 116-118 and 149. English trans. by Dhabhar, *The Persian Rivāyats of Hormazyar Framarz* (Bombay, 1932), pp. 537-538 and 559:
- روایات داراب هرمزیار، تصحیح اُنوالا (بمبئی، ۱۹۲۲)، ج ۱، صص ۹۳ و ۲۱۹ و ۲۲۰ (ترجمه دابار، صص ۹۶ و ۲۲۱)
- Dārāb Hormazyār's Rivāyat*, ed. M. R. Unvala (Bombay, 1922), vol. 1, pp. 93 and 219-220 (tr. Dhabhar, pp. 96 and 221).
۱۰۴. مری بویس، «بی‌بی شهربانو»، صص ۳۷-۳۶؛ همین‌طور م. ال. شوْمون، «آناهید» دانشنامه ایرانیکا، ج ۳، ص ۱۰۰۸.

M. Boyce, 'Bibi Shahrbanu', pp. 36–37; also M. L. Chaumont, 'Anahid', *EIr*, vol. 3, p. 1008.

درباره آیین بسیار رایج آناهیتا در ایران قبل از اسلام نک. شومون، «آیین آناهیتا در استخر و ساسانیان اولیه»، در مجله بررسی تاریخ ادیان، ۱۵۳ (۱۹۵۸)، صص ۱۵۴–۱۷۵، و «آیین الاله آناهیتا (آناهیت) در دین پادشاهان ایران و ارمنستان در قرن ۱ از دوران ما»، مجله آسیا، ۲۵۳ (۱۹۶۵)، صص ۱۶۷–۱۸۱.

M. L. Chaumont, 'Le culte de Anāhītā à Stakhr et les premiers Sassanides', *RHR*, 153 (1958), pp. 154–175, and 'Le culte de la déesse Anāhītā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au 1er siècle de notre ère', *JA*, 253 (1965), pp. 167–181.

۱۰۵. همانجا، ص ۴۳. مری بویس، دانشنامه ایرانیکا، ج ۱، صص ۱۰۰۳–۱۰۰۶، مقاله

«آناهید، i آردیسور آناهید و ii، آنایتیس»، ایرانیکا، ج ۱، صص ۱۰۰۳–۱۰۰۶،

'Anāhīd, i, Ardwišūr Anāhīd and ii, Anaitis', *EIr*, vol. 1, pp. 1003–1006,

خانم بویس، منشأ آیین این الاله را در ری در زمان پارت‌ها می‌داند، ص ۱۰۰۴.

۱۰۶. نک. «شهربانو و خاتون پارس»، ص ۳۸.

'Shahrbanū and the Lady of Pārs', p. 38;

مؤلف، این عناوین را از زیارت‌نامه‌ای که در ورودی بقعه در ری توزیع می‌گردد، جمع‌آوری نموده است. دیدیم که این القاب در نسخه‌های گوناگون داستان مکتوب شهربانو وجود دارند.

نک. بویس، «اناخید» ص. ۱۰۰۵. برای مقایسه بین القابی که به بی‌بی شهربانو و آناهیتا (با

نام مستعار ننه/ نانا، Nana) داده‌اند نک. همین‌طور به لقب سُغدی «پنچی‌ننه/ نانا ذومبئه،

panchī Nana dhvambana» نانا/ ننه‌بانوی پنج که همان ناحیه پنجکنت [در استان سغد

تاجیکستان] است، درباره سکه‌هایی که از این شهر صادر شده نک. و. هنینگ، «ایزد سغدی»

در مقالات منتخب II = مجله اکتا ایرانیکا (دومین رشته – ۶) (لایدن و تهران، لیژ، ۱۹۷۷)،

صص ۶۱۰–۶۳۰، خاصه ص ۶۲۷، پی‌نوشت ۶۸.

W. B. Henning, 'A Sogdian God', in *Selected Papers II = Acta Iranica 15* (2nd series–VI) (Leiden–Tehran, Liège, 1977), pp. 617–630; esp. p. 627, n. 68.

بی‌شک در برابر لقب «Khshathra pati» «خشترآپتی» به معنی «صاحب/ خداوندگار سرزمین»

لقبی که گاهی که به میترا داده شده؛ نک. بویس، زرتشتی‌گری، ج ۲، صص ۲۶۶–۲۶۸.

Boyce, *A History of Zoroastrianism*, vol. 2, pp. 266–268.

درباره ارتباط نزدیک و مرکب میان آناهیتا و نانا، نک. ف. گرنه و ب. مارشک، «اسطوره نانا

در هنر سُغدی»، مجله هنرهای آسیایی، ۵۳ (۱۹۹۸)، صص ۵–۱۸.

F. Grenet and B. Marshak, 'Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane', *Arts Asiatiques*, 53 (1998), pp. 5–18.

۱۰۷. باستانی پاریزی، خاتون هفت قلعه، ص ۲۴۶ که نام «نیک بانو» را هم ذکر می‌کند؛ مقایسه شود با بالا، بی‌بی حیات و مرقد او در استرک، شش ماه در ایران، ج ۱، صص ۲۲۷-۲۲۸.

E. Strack, *Six Months in Iran*, vol. 1, pp. 227-228.

در یک شعر زرتشتی که معلوم نیست از کدام دوره است، شاهزاده زیارتگاه «پیر چک چکو»، حیات بانو خوانده شده؛ نک. اردشیر بن شاهی، گنجینه ادب (بمبئی، ۱۳۷۳/۱۹۵۲)، ص ۸۴. ۱۰۸. درباره باکره بودن (ا)ناهید، میترا/ مادر مهر، نک. م. مقدم، جستار درباره مهر و ناهید (تهران، ۱۹۸۷)، ج ۱ ص ۲۹ به بعد. درباره باکره بودن شهربانو، ص. هدایت، نیرنگستان (تهران بازچاپ، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶)، ص ۱۱۸. در مورد ویژگی‌های مشابه میان اناهید به عنوان مادر میترا و شخص شهربانو دو فرضیه را می‌توان ارائه داد: (۱) میترا سنگ‌زاده‌ای که از سنگ به دنیا آمده؛ درباره این افسانه که احتمالاً در آسیای صغیر یا قفقاز سرچشمه گرفته است، نک. ف. کومو، اسرار میترا (بازچاپ، پاریس، ۱۹۸۵ براساس نشر سوم، بروکسل، ۱۹۱۳)، صص ۱۳۲ به بعد.

F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, (rpr. Paris, 1985, from the 3rd edn, Brussels, 1913), pp. 132ff;

درباره اثرهای یادبودی زیادی که نشانگر تولد میترا از سنگ است، نک. ف. کومو، متون و یادمان‌های مربوط به اسرار میترا، ج. ۱، صص ۱۶۱ به بعد؛

F. Cumont, *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* (Bruxelles, 1896-1899), vol. 1, pp. 161ff;

م. ژ. ورماسرن، مجموعه سنگ‌نبشته‌ها و یادمان‌های دینی میترا (لاهای، ۱۹۵۶-۱۹۶۰)، ج ۱، صص ۱۵۸ به بعد.

M. J. Vermaseren, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (La Haye, 1956-1960), vol. 1, pp. 158ff;

پس میان سنگ، نمادی فاسدنشدنی که یک الیه ایرانی به دنیا آورد و اناهید، مادر الیه، همیشه جوان و باکره همانندگاری وجود دارد. شهربانو هم، که سنگی در کوه ری به او پناه می‌دهد، خود را عیناً با این الیه یکسان می‌داند. همین قیاس یا حتا هویت را با بانوی صخره هم می‌توان یافت. ۲) هم‌ذات‌پنداری سه‌نفره «اهورامزدا» که با دختر خود «سپنتا آرمیتی» ازدواج می‌کند که پسر او «وهومنه» را به دنیا می‌آورد و سه نفر اهورامزدا/ اناهید/ میترا، با قرار گرفتن الیه ایرانی در مرکز این سه‌گانگی، مثال اعلای «ازدواج با محارم» را در ذهن زنده می‌کند. مثلاً نک. ج. ویدنگرن، ادیان ایران، صص ۲۵۶ به بعد.

G. Widengren, *Les religions de l'Iran* (Paris, 1968), pp. 256ff,

که همان‌گونه که دیدیم، مسلماً یادآور تصور «خویدوده، بخوانید: خیدوده»/ xwētōdas/ xwēdōdah در مورد مادر امام چهارم (ع) است.

۱۰۹. باستانی پاریزی، خاتون هفت قلعه، ص ۲۴۶. در ادبیات فارسی، غیر از شهربانو، الاهی اناهید هم به یک شاهزاده ساسانی، به نام شیرین تبدیل گردیده است. نک. پ. پ. سوچک، فرهاد و طاق بستان: رشد یک اسطوره، در مطالعات هنر و ادبیات خاور نزدیک به افتخار ریچارد آتینگهاوزن (واشنگتن، ۱۹۷۴)، صص ۲۷-۵۲.

P. P. Soucek, 'Farhād and Tāq-i Bustān: the Growth of a Legend', in *Studies in Art and Literature of the Near East in Honour of Richard Ettinghausen* (Washington, 1974), pp. 27-52.

به علاوه، فصلی که محمدرضا افتخارزاده در کتاب، اسلام در ایران. شعوبیه نهضت مقاومت ملی ایران علیه امویان و عباسیان (تهران، ۱۳۷۱ ش/۱۹۹۲)، ص ۹۸ به بعد، به شهربانو اختصاص داده، گرچه خیلی مستند است، ولی به اندازه‌ای تحت تأثیر موضع ایدئولوژیکی وجدل‌گرانه است که نمی‌توان به طور مناسب در پژوهش محققانه از آن استفاده نمود. همین‌طور برخوردی که مخصوصاً به شهربانو اختصاص داده شده در د. پینو، «زینب دختر علی و جایگاه زنان خاندان امامان نخستین در ادبیات مذهبی-عبادتی شیعه»، در ج. آر. ج. هملی (ویراستار)، زنان در جهان اسلام قرن‌های میانه (نیویورک، ۱۹۹۸)، صص ۸۰-۸۱. (تمام مقاله، صص ۶۹-۹۸، تقریباً خلاصه‌ای سطحی است که نمی‌تواند در اینجا مفید واقع شود).

D. Pinault, 'Zaynab bint 'Alī and the Place of the Women of the Households of the First Imāms in Shī'ite Devotional Literature', in G. R. G. Hambly (ed.), *Women in the Medieval Islamic World* (New York, 1998), pp. 80-81.

۱۱۰. حمایت از فرضیه زیرکانه کریمان مبنی بر این‌که زیارتگاه شهربانو قبلاً دخمه‌ای بوده شامل اجساد هرمز (پسر یزدگرد سوم) و خانواده‌اش که به دست پیروز، پسر دیگر یزدگرد به قتل رسیدند، دشوار است (ری باستان، ج ۱، ص ۳۷۹ و صص ۴۱۴-۴۱۵). بنابر قول محقق ایرانی، تبدیل این بقعه به زیارتگاه شیعی، حفظ آن از خشم ویرانگر تازه به دین‌گرویده‌ها بود؛ قبرستان زرتشتی قدیمی دیگری که ابودلف در اوایل قرن چهارم/دهم (سفرنامه، «الرسائل الثانیه»، ص ۳۱) از آن دیدن نموده، در همان کوه واقع است. این قبرستان نه تخریب شده بود و نه اسلامی. چرا این چنین برخوردی متفاوت نسبت به یک نوع اماکن واقع در یک محل؟ برعکس، یک معبد «کافر» بیشتر نیازمند دفاع از تعصب پیروان دین جدید می‌باشد تا یک قبرستان.

۱۱۱. و. مینورسکی-سی. ای. بازورث، «al-Rayy»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۸، صص ۴۸۷-۴۸۹.

۱۱۲. غ. ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی در قرن‌های دوم و سوم هجری (تهران، ۱۳۷۲ ش/۱۹۹۳) نسخه مکمل و به‌روزشده رساله دکتری مؤلف:

*Les mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècles de l'hégire* (Paris, 1938), see index under 'Yazdānbakht' drawing on Ibn al-Nadīm and al-Bīrūnī.

۱۱۳. مثلاً در ابتدای کتاب حجیم ابومسلم‌نامه فقط یک بار نام او گذرا به چشم می‌خورد، آن هم به عنوان دختر زید یهودی (ابومسلم‌نامه، از روی نسخه طاهر طرطوسی، تصحیح ح. اسماعیلی، در ۴ ج [تهران، ۱۳۸۰ش/۲۰۰۱] ج ۱، ص ۹۲). به هر حال، به نظر می‌رسد که در این منابع از شاهزاده ساسانی تقلید شده باشد؛ نک. شاهزاده ذی‌فنون پاکدامن، دختر شاه ایران که با پسر حضرت علی، محمد ابن حنفیه ازدواج می‌کند، در حکایات محمد حنفیه به نقل از جی. کلمار، «محمد بن حنفیه در دین عامه‌پسند، فرهنگ مردمی، افسانه‌ها در جهان ترک و ایرانی و هند و ایرانی»، دفترهای آسیای مرکزی، ۵-۶ (۱۹۹۸)، صص ۲۲۰-۲۲۱ خصوصاً صص ۲۱۴-۲۱۵.

J. Calmard, 'Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan', Cahiers d'Asie Centrale, 5-6 (1998), pp. 201-220, particularly pp. 214-215.

به علاوه، در باور بعضی از مردم روستاهای سمنان، شهریانو خواهر یک پیامبر (مزدایی؟) است به نام «سینلوم» که زیارتگاه او در کوه پیغمبران است و به عنوان زیارتگاهی معروف باقی مانده است؛ نک. چراغعلی اعظمی، «معبد کوه پیغمبران»، مجله مؤسسه شرقی، ک. ر. کاما، ۷۴ (۱۹۸۸)، صص ۲۰۰-۲۰۶.

C. A. Azami, 'Payghambarān Mountain Temple', Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, 73 (1987), pp. 45-55, and 'Parmgar Fire Temple', Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, 74 (1988), pp. 200-206.

۱۱۴. نک. ای. روسی و آ. بومباچی، «بررسی نمایشنامه دینی ایرانی (دست‌نگاشت مجموعه واتیکان) (واتیکان، ۱۹۶۱)، نمایه، ص ۳۸۶، زیر کلمه «شهریانو»؛

E. Rossi and A. Bombaci, *Elenco di drammi religiosi persiani* (fondo mss. Vaticani Cerulli) (Vatican City, 1961), index, p. 386, under 'Šahrbānū';

همچنین سی. ویرولتود، نمایشنامه ایرانی (پاریس، ۱۹۵۰)، صص ۷-۸.

C. Virolleaud, *Le théâtre persan* (Paris, 1950), pp. 7-8

۱۱۵. نک. مری بویس، «بی‌بی شهریانو و خاتون پارس»، صص ۴۲-۴۳.

'Bībī Shahrbānū and the Lady of Pārs', pp. 42-43.

نظر نویسنده صحیح است که به فرق میان روحیه هر زیارتگاه تأکید ورزد؛ شیعیان با اندوه، عزاداری و مرثیه‌خوانی به زیارت می‌روند، زرتشتیان، که در نظر آنها شادی نوعی نیرو است که از اهورامزدا سرچشمه می‌گیرد، با خنده، موسیقی و سرود به پرستش می‌روند، ص ۴۴.

۱۱۶. س. ج. شهیدی، بحثی درباره شهریانو، ص ۱۸۹.

۱۱۷. همانجا، ص ۱۸۰-۱۸۱؛ همین‌طور م. ر. افتخارزاده، اسلام در ایران (تهران، ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲)، صص ۱۳۰-۱۳۲؛ مرثیه مذکور: «ای شهریانو الوداع، ای شهریانو الوداع» از روی

نسخه خطی دفترچه نوحه یکی از مسئولان در روستایی در بیرجند، نسخه برداری شده است. متن مانوی سُغدی درباره آیین نانا که توسط هنینگ، در «قتل مغان»، در مقالات منتخب II = اکتا ایرانیکا، ۱۵ صص ۱۳۹-۱۵۰.

Henning in 'The Murder of the Magi', in *Selected Papers II = Acta Iranica*, 15, pp. 139-150,

به چاپ رسیده، اگرچه حاوی نکته‌های پراکنده است ولی تشابهات برجسته‌ای را می‌توان با آیین شهربانو یافت: مثلاً مراسم سوگواری آمیخته با مرثیه و نوحه و «نفرین خشکسالی»؛ نک. ف. گرنه و ب. مارشک، اسطوره نانا در هنر سُغدی»، صص ۷-۹ و ف. گرنه در سالنامه مدرسه کاربردی مطالعات عالی، علوم دینی ۱۰۵ (۱۹۹۶-۱۹۹۷)، به ویژه ص ۲۱۶.

F. Grenet and B. Marshak, 'Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane', pp. 7-9 and F. Grenet in *L'Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, Sciences Religieuses*, 105 (1996-1997), pp. 213-217, particularly p. 216.

۱۱۸. جمشید سروش سروشیان فهرستی از چند مکان مقدس را که هم شیعیان و هم زرتشتیان به زیارت آنها می‌روند فراهم نموده: زیارتگاه «پیرستی پیر» در شمال مریم‌آباد یزد (فرهنگ به‌دینان، ص ۲۰۶)، «آب مراد» در غرب کرمان (ص ۲۰۸-۲۰۷) «شاه مهریزاد»، شمال کرمان (ص ۲۰۹) «شاه ورهرام ایزد» در خود کرمان که شیعیان آن را «پیر مرتضی علی گبران» نامند (ص ۲۱۰) و «کوه بریده» در زریسف، در شرق کرمان (ص ۲۱۱).

۱۱۹. نک. ژ. شابی، شیخ قبایل، اسلام محمد (پاریس، ۱۹۹۷)، ص ۴۰۲.

J. Chabbi, *Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mahomet* (Paris, 1997), p. 402.

۱۲۰. رجوع شود به تحلیلی از احسان یارشاطر در، «حضور ایران در جهان اسلام»؛

'The Persian Presence in the Islamic World';

نک. کتاب‌شناسی بسیار عالی او، صص ۱۰۰-۱۲۵.

۱۲۱. براساس متون تاریخی، فقط در لشکر مختار به زبان فارسی سخن می‌گفتند؛ نک. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۳۰۲؛ طبری، دُخویه، دوره ۲، ص ۶۴۷. اگرچه این ادعا مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد، واکنش مقامات اموی به رهبری خلیفه عبدالملک بن مروان، همان‌طور که در منابع دیگر گزارش گردیده، این اطلاعات را حمایت می‌کند. نک. مثلاً ابوالحجاج یوسف بن محمد، کتاب الفباء (قاهره، ۱۲۸۷/۱۸۷۰) ج ۱، ص ۲۴؛ دمیری، حیات الحيوان الکبری (قاهره، ۱۳۰۶/۱۸۸۸) ج ۲، ص ۷۸. نک همین‌طور ح. تقی‌زاده، از پرویز تا چنگیز (چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۰ش/۱۹۵۲)، ص ۷۰؛ غ. ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی، ص ۴۲.

۱۲۲. س. نفیسی، بابک خرم‌دین، دلاور آذربایجان (تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳) نک. فهرست، زیر کلمه «زرتشتی» و غیره؛ نک. و. مادلونگ، «خرمیه یا خرم‌دینان»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۵، صص ۶۵-۶۷ خصوصاً ص ۶۵.



- W. Madelung, 'Khurramiyya ou Khurramdīniyya', *EI2*, vol. 5, pp. 65–67, in particular p. 65b;
- احسان یارشاطر، «آیین مزدکی» در یارشاطر (ویراستار)، تاریخ ایران کمبریج، ج ۳ (۲) (کمبریج، ۱۹۸۳)، صص ۱۰۰۱ به بعد.
- E. Yarshater, 'Mazdakism' in E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2) (Cambridge, 1983), pp. 1,001ff.
- ع. میرفطروس، «جنبش سرخ‌جامگان. بررسی منابع»، ایران‌نامه، ۱/۹ (۱۹۹۱) صص ۵۷–۸۹. ۱۲۳. نک. و مادلونگ، «قرمطی»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، صص ۶۸۷–۶۹۲. خاصه صص ۶۸۸–۶۸۹الف؛
- W. Madelung, 'Karmatī', *EI2*, vol. 4, pp. 687–692, particularly pp. 688b–689a;
- رک. س. ج. حمیدی، نهضت ابوسعید گناوه‌ای (چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳) فصل ۵. نومزدکی‌های پارسی‌راهم نباید فراموش کرد که در سال (۱۱۴۱/۵۳۶–۱۱۴۲) با اسماعیلیان نزاری، حامیان وفادار حسن صباح، همدست شدند. نک. و مادلونگ «آیین مزدایی و خرمیه»، در کتاب مؤلف، روندهای مذهبی در ایران صدر اسلام (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۸)، صص ۱۲–۱.
- W. Madelung, 'Mazdakism and the Khurramiyya', in his *Religious Trends in Early Islamic Iran* (Albany, NY, 1988), pp. 1–12.
۱۲۴. مثلاً، بشار بن بُرد، ابن ابی العوجا، ابوشاکر، ابوعیسی الّوْزاق، ابن طالوت، ابن راوندی؛ نک. غ. ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی، صص ۱۳۰–۱۳۵ همین‌طور نک. ج. وجده، «زندیقان در سرزمین اسلام تا آغاز دوران عباسی» در مجله علوم شرقی، ۱۷ (۱۹۳۷)، صص ۱۷۳–۲۲۹؛
- G. Vajda, 'Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbasside', *RSO*, 17 (1937), pp. 173–229;
- م. سُکر، زندقه و زندیق در اسلام سده دوم هجری اسلامی (دمشق، ۱۹۹۳)، بنگرید به نمایه زیر نام‌های بالا.
- M. Chokr, *Zandaqa et Zindīqs en Islam au second siècle de l'hégire* (Damascus, 1993), see index under the names above.
- اس. استرومسا، آزاداندیشان اسلام در سده‌های میانه: ابن‌راوندی، ابوبکر رازی و تأثیر آنان بر اندیشه‌های اسلامی (لایدن، ۱۹۹۹)، نمایه.
- S. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden, 1999), index;
- نک. ابن‌حزم، الفصل، ج ۲، صص ۱۱۵–۱۱۶؛ بغدادی، الفرق، ص ۱۷۳؛ نظام‌الملک،

شهربانو، بانوی ایران‌زمین و مادر امامان: میان ایران پیش از اسلام و شیعه امامی ۱۳۳

سیاست‌نامه، تصحیح ج. شعار (تهران، ۱۳۶۴/ش/۱۹۸۶) صص ۲۵، ۲۴۹، ۲۷۹، ۲۸۵ به بعد.

۱۲۵. برای نمونه نک. اثر ا. یارشاطر، «حضور ایران در جهان اسلام»،

'The Persian Presence in the Islamic World'،

ص ۹۳ به بعد. درباره ابن‌قتیبه، اگرچه در کتب عیون الاخبار و معارف خویش، کارهای اساسی ابن‌مقفع را بازنویسی نموده، این به نظر می‌رسد کاری ادبی باشد تا ابزار احساسات عمیق ایران‌دوستی. به هر حال، احساسات ضد شعوبی او هرچند متعادل در کتاب العرب وی تصحیح م. کردعلی، رسائل البلغاء (چاپ دوم، قاهره، ۱۳۶۵/۱۹۴۶)، صص ۳۴۴-۳۷۷ روشن است.

۱۲۶. برای محکوم کردن «نفوذ اسلام» توسط ایرانیان نک.، بغدادی، الفرق (قاهره، ۱۳۲۸/۱۹۱۰)، صص ۲۶۹-۲۷۱؛ مقدسی، البدء و التاريخ، تصحیح و ترجمه کلمان هوار (پاریس، ۱۹۰۱-۱۹۰۳) ج ۵، صص ۱۳۳ به بعد، [ترجمه فارسی از محمدرضا شفیعی کدکنی، آفرینش و تاریخ، تهران، ج ۱-۳، ۱۳۷۲ش، ج ۴-۶، ۱۳۹۰ش. م.]. ابن‌نذیم، فهرست، تصحیح م. ر. تجدد (تهران، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱)، ص ۱۸۸؛ بیرونی، الآثار الباقیه، ص ۲۱۳؛ مسعودی، التنبیه والاشراف، تصحیح دخویه (لایدن، ۱۸۹۳-۱۸۹۴)، ص ۳۹۵؛ ابن‌حزم، الفصل، ج ۱، ص ۳۶ و ج ۲، ص ۹۱؛ بلخی، ابوالمعالی محمد بن نعمت، بیان الادیان، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه (تهران، ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷)، فصل ۵، ص ۱۰۶ به بعد؛ مقریزی، خطط (بولاق، ۱۸۵۳)، ج ۲، ص ۴۶۲؛ ابن‌جوزی، نقد العلم و العلماء او تلبیس ابلیس (قاهره، ۱۳۴۰/۱۹۲۱)، ص ۲۱۲.

۱۲۷. نک. اچ. آ. آر. گیب، «اهمیت اجتماعی شعوبیه»، صص ۶۲ به بعد.

H. A. R. Gibb, 'The Social Significance of the Shu'ūbiyya', pp. 62ff.

اس. اندرویتس، مقام اجتماعی و مشروعیت قومی، صص ۵۰ به بعد و ۱۴۱ به بعد.

S. Enderwitz, *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation*, pp. 50ff. And 141ff.

مؤلف نظریه‌هایی را که توسط همیلتون گیب ارائه شدند تکمیل می‌کند و اساساً نشان می‌دهد که علاوه بر پیروزی یک فرهنگ بر دیگری، مسئله دیگر مقام، منافع اجتماعی و سیاسی کارگزاران جدید دولت است.

۱۲۸. از میان نویسندگان دیگر، نک. گدتسیهر، مطالعات اسلامی عرب و عجم (هال، ۱۸۸۸)، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۴۶؛

I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 'Arab und 'Ajam' (Halle, 1888), vol. 1, pp. 101-146;

شعوبیه، صص ۱۴۷-۱۷۶، خاصه ص ۱۶۸ به بعد؛ همان صص ۱۷۷-۲۱۸ خاصه ص ۲۰۱ به بعد؛

- Die *Shu'ubijja*, pp. 147–176, esp. 168ff.; *ibid.*, pp. 177–218, esp. 201ff.; ای. بلوشه، مطالعه درباره تاریخ دینی ایران I، تأثیر دین مزدایی بر باورهای مردم ترک، مجله نقد و بررسی تاریخ (RHR) ۳۸ (۱۸۹۸)، صص ۲۶–۶۳، به خصوص صص ۳۷ به بعد و ۵۴ به بعد؛
- E. Blochet, 'Etudes sur l'histoire religieuse de l'Iran, I. De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs', RHR, 38 (1898), pp. 26–63, particularly pp. 37ff. and 54ff.;
- ب. اشپولر، «ایران، میراث پایا»، صص ۱۷۱–۱۷۲؛
- B. Spuler, 'Iran: the Persistent Heritage', pp. 171–172;
- جی. ک. چوسکی، زرتشتیان زبردست و نخبگان مسلمان در جامعه اسلامی سده‌های میانه (نیویورک، ۱۹۹۷) بنگرید به نمایه، زیر کلمه «شیعه».
- J. K. Choksy, *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Muslim Society* (New York, 1997), see index under 'Shi'ism',
- و صفحات خیلی زیادی در سه اثر مهم فارسی: ع. اقبال، خاندان نوبختی (تهران، ۱۳۱۱ش/۱۹۳۲): م. محمدی ملابری، تاریخ و فرهنگ ایران، و غ. ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی. گاهی برخورد بعضی از نویسندگان ایرانی (محمد غزالی، سهروردی شیخ اشراق) تاکتیکی به نظر می‌رسد: جهت حفظ بعضی از عناصر فرهنگ ایرانی، گویا لازم به نظر می‌رسد که باید عناصر دیگر را شدیداً مورد انتقاد قرار داد. این مسئله شایسته یک پژوهش جداگانه است.
۱۲۹. به‌طور کلی، به نظر می‌رسد که در محیط اجتماعی اولین (محدث) سنت‌گرای بزرگ امامی از مکتب‌ری و قم چنین باشد؛ نک. راهنمای الهی، صص ۴۸–۵۴ (انگ. صص ۱۹–۲۱). *Guide divine*, pp. 48–54 [*Divine guide*, pp. 19–21]
- و این علی‌رغم بعضی از احادیث شدید ضد عربی است، که احتمالاً از دسته اول نشأت می‌گرفته و در مجموعه‌های این سنت‌گرایان نیز دیده می‌شود (مثلاً بعضی از احادیث آخرت‌شناسی درباره بازگشت قائم (ع)؛ نک. راهنمای الهی، صص ۲۹۴–۲۹۵ [انگ. صص ۱۱۵–۱۲۳] و «آخرت‌شناسی، iii. در شیعه امامی»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۸، ص ۵۷۸.
- Guide divine*, pp. 294–295 [*Divine guide*, pp. 115–123], and 'Eschatology, iii. In Imami Sh'ism', *ELr*, vol. 8, p. 578.
۱۳۰. کلینی، *فروع من الکافی*، در ۴ ج (تهران، ۱۳۳۴ش/۱۹۵۶)، ج ۱، ص ۱۶۱: ابن بابویه، *امالی / المجالس*، متن عربی و ترجمه فارسی از م. ب. کمره‌ای (تهران، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، ص ۲۰۶، کتاب التوحید، تصحیح حسینی تهرانی (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، ص ۷ و کتاب *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح موسوی الخراسانی (چاپ پنجم، بی‌جا، ۱۳۹۰/۱۹۷۰)، ج

۱، ص ۱۷؛ توسی، تهذیب الاحکام، تصحیح موسوی الخراسان (نجف، ۱۹۵۸-۱۹۶۲)، ج ۱، ص ۳۸۱. اشاره به حضرت علی به عنوان عالم به علوم زرتشتی در کتاب‌های سنی هم یافت می‌شود، مثلاً ابویوسف، کتاب الخراج، ص ۱۲۹؛ صنعانی، المصنّف، تصحیح حبيب‌الرحمان الاعظمی (بیروت، ۱۹۷۲)، ج ۶، صص ۷۱-۷۰؛ برای سایر منابع سنی نک. وای. فریدمان، «طبقه‌بندی کافران در فقه و حدیث مسلمانان سنی»، مجله مطالعات عربی و اسلامی اورشلیم، ۲۲ (۱۹۹۸)، ص ۱۸۰.

Y. Friedmann, 'Classification of Unbelievers in Sunnī Muslim Law and Tradition', *JSAI*, 22 (1998), p. 180, n. 78.

درباره روی آوردن به حضرت علی برای حفظ بعضی از سنت‌های ایرانی از دوره ساسانیان، نک. ش. شاکد، «از ایران تا اسلام: درباره برخی از نمادهای پادشاهی»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۷ (۱۹۸۶)، صص ۸۵-۸۷ (بازچاپ در از ایران زرتشتی تا اسلام، مقاله ۷)

Sh. Shaked, 'From Iran to Islam: On Some Symbols of Royalty', *JSAI*, 7 (1986), pp. 85-87 (rpr. in *From Zoroastrian Iran to Islam*, article VII),

و دستورالعملی نه‌چندان جدی: مضامین ایرانی در پوشش اسلامی، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۹ (۱۹۸۷)، صص ۳۱-۳۳ (اکنون در از ایران زرتشتی تا اسلام، مقاله ۹). and 'A Facetious Recipe and the Two Wisdoms: Iranian Themes in Muslim Garb', *JSAI*, 9 (1987), pp. 31-33 (now in *From Zoroastrian Iran to Islam*, article IX).

درباره سایر احادیث شیعی نک. م. معین، مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات فارسی (تهران، ۱۳۲۶ش/۱۹۴۸) با مقدمه‌ای از هانری گُربن.

۱۳۱. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، صص ۲۵۰، ۲۵۴، ۲۷۹ به بعد.  
۱۳۲. نک. ل. ماسینیون، «سلمان پاک و سرآغازهای معنوی اسلام ایرانی» در مجموعه آپرا مینورا (بیروت، ۱۹۶۳)، ج ۱، صص ۴۴۳-۴۸۳؛

L. Massignon, 'Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien', in his *Opera Minora* (Beirut, 1963), vol. 1, pp. 443-483;

هانری، کربن، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی [ترجمه فارسی ج ۱ و ۲ انشاءالله رحمتی، تهران ۱۳۹۱ م] اسلام ایرانی (پاریس، ۱۹۷۱-۱۹۷۲)، بنگرید به نمایه زیر کلمه «سلمان».

H. Corbin, *En Islam iranien* (Paris, 1971-1972), see index under 'Salmân'.

ع. مهاجرانی، بررسی سیر زندگی و حکمت و حکومت سلمان فارسی (تهران، ش ۱۳۸۷/۱۹۹۹).

۱۳۳. برای احادیث نک. ژ. والبریج، «خلیج فارس در دریای انوار: فصل درباره نوروز در بحار الانوار»، مجله ایران، ۳۵ (۱۹۹۷)، صص ۸۳-۹۲؛

J. Walbridge, 'A Persian Gulf in the Sea of Lights: the Chapter on Naw-Rūz in the Bihār al-Anwār', Iran, 35 (1997), pp. 83-92;

در میان متفکران، مثلاً نک. تمجید حضرت علی از اعیاد ایرانی در اشعار شریف رضی (م). ۱۰۱۶/۴۰۶ دیوان (بازچاپ، قم بی‌تاریخ)، صص ۱۴۳ به بعد. و برادرش شریف مرتضی (م). ۱۰۴۴/۴۳۶ دیوان (تهران، ۱۳۶۵/ش/۱۹۸۶) ص ۵۶ به بعد. همین‌طور در اشعار شاگرد رضی، مهیار دیلمی (م). ۱۰۳۶/۴۲۸ که به تازگی از زرتشتی به تشیع مشرف شده بود، به استناد از محمدی ملایری، تاریخ و فرهنگ ایران، صص ۱۸۸-۱۹۰. در مورد نوروز که بکتاشی‌ها آن را روز تولد حضرت علی می‌دانند، نک. دی ژان، «شمایل نگاری بکتاشیه. بررسی مضامین و نمادوری در لباس روحانی، اشیاء نیایشی و هنر مصور»، دست‌نگاشته‌های خاورمیانه، ۴ (۱۹۸۹)، پی‌نوشت ۵۶.

De Jong, 'The Iconography of Bektashism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art', The Manuscripts of the Middle East, 4 (1989), note 56.

۱۳۴. نک. ش. مسکوب، سوگ سیاوش (تهران، ۱۹۷۱) صص ۸۲ به بعد؛ احسان یارشاطر، «تعزیه و مراسم سوگواری در ایران پیش از اسلام» در ب. ژ. چلکوفسکی (ویراستار)، تعزیه: مراسم و نمایش در ایران (نیویورک، ۱۹۷۹)، صص ۸۰-۹۵؛

E. Yarshater, 'Ta'zieh and Pre-Islamic Mourning Rituals in Iran', in P. J. Chelkowski (ed.), *Ta'zieh: Ritual and Drama in Iran* (New York, 1979), pp. 80-95;

ع. بلوک‌باشی، «تابوت‌گردانی، نمایش تمثیلی از قدرت قدسی خداوندی» نشر دانش، ۴/۱۶ (۱۳۷۸/ش/۲۰۰۰)، صص ۳۲-۳۸، به ویژه صص ۳۳-۳۴. برای مقایسه بین پهلوان ایرانی، رستم و حضرت علی در ادبیات مردمی فارسی نک. س. سرودی، «اسلامی کردن رستم، پهلوان ملی در فرهنگ عوام ایرانی»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام ۲ (۱۹۸۰)، صص ۳۶۵-۳۸۳.

S. Soroudi, 'Islamization of the Iranian National Hero Rustam in Persian Folktales', *JSAI*, 2 (1980), pp. 365-383.

مقاله آ. ب. آقاییف «باورهای مزدایی در شیعه»، تراکنش‌های نهمین کنگره بین‌المللی خاورشناسان (لندن، ۱۸۹۳)، صص ۵۰۵-۵۱۴ اکنون کاملاً قدیمی و از رده خارج است.

A. B. Agaeff, 'Les croyances mazdéennes dans la religion chiite', *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists* (London, 1893), pp. 505-514 is now quite outdated.

۱۳۵. نک. امیرمعزی، ملاحظاتی درباره اصطلاح «دین علی»، مجله مطالعات شرق‌شناسی آلمان، ۱/۱۵۰ (۲۰۰۰)، صص ۲۹-۶۸؛

M. A. Amir-Moezzi, 'Considérations sur l'expression dfin 'Alī', *ZDMG*, 150/1 (2000), pp. 29-68;

(فصل اول این کتاب).

۱۳۶. ابن عنبه، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، ص ۱۷۳. نویسنده که خود عرب و اصلاً اهل حجاز و از اعقاب امام حسن (ع) می باشد، این برخورد را مورد نکوهش قرار می دهد و می گوید که والاتباری امام چهارم (ع) صرفاً به خاطر این حقیقت است که از اولاد پیامبر است. این نوع جدل ها امروز هم ادامه دارد، نک. مثلاً به توضیحاتی که ع. ح. امینی در *الغدیر فی الكتاب والسنة والادب* (بیروت، ۱۳۹۷/۱۹۷۷)، ج ۳۳، صص ۳۱۷-۳۱۸ در پاسخ به محقق مصری ارائه نموده. درباره جدال با ماهیت سیاسی در مورد این موضوع نک. م. فیشر، ایران: از جدال مذهبی تا انقلاب (کمبریج، ۱۹۸۰)، صص ۲۶۰-۲۶۱؛

M. Fischer, *Iran: from Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, 1980), pp. 260-261;

وای. ریشارد، اسلام شیعی. باورها و ایدئولوژی ها (پاریس، ۱۹۹۱)، ص ۱۱۵. تصحیح

Y. Richard, *L'Islam Chi'ite. Croyances et idéologies* (Paris, 1991), p. 115.

۱۳۷. باید توجه داشت که مشی مُبَرَد، یکی از اولین نویسندگانی که نسب مادر امام علی زین العابدین (ع) را به خاندان سلطنتی ساسانی می رساند، کاملاً اسرارآمیز است (مقایسه شود با بالا): آیا این همدلی با آرمان های علویان است؟ (نک. آر ذلهایم، «المُبرَد»، دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۷، صص ۲۸۱-۲۸۴، خصوصاً ص ۲۸۱ ب).

R. Sellheim, 'al-Mubarrad', *EI2*, vol. 7, pp. 281-284, particularly p. 281b).

یا نوعی شوخی است با دوست خود، جاحظ، که احساسات ضد شیعی، ضد ایرانی و ضد شعوبی او پنهان نبود. احتمالاً باید چنین باشد خصوصاً که این نوع برخوردهای شوخی آمیز در حلقه های روشنفکران شهرهای بزرگ معمول بود.

۱۳۸. ابن بابویه، کمال الدین، تصحیح ع. ا. غفاری (قم، ۱۹۸۵/۱۴۰۵)، ج ۲، باب ۴۱، صص ۴۲۳-۴۱۷؛ توسی، کتاب الغیبه (تبریز، ۱۳۲۲/۱۹۰۵)، صص ۱۳۴-۱۳۹؛ ابن رستم طبری، دلائل الامامة، ص ۴۸۹ به بعد؛ نک. راهنمای الاهی، ص ۲۶۵ (انگ. ص ۱۰۸).

*Guide divine*, p. 265 (*Divine Guide*, p. 108).



## فصل سوم

### پژوهشی دربارهٔ الوهیت امام

باید گفت که در بعضی از متون پراکنده و درآمیخته با انبوه اخبار و احادیث متقدم شیعه، امام نه فقط به عنوان «انسان ربّانی کامل» معرفی گردیده، که به عنوان شخصی مقدّس در اسماء، صفات و افعالی مشارکت کامل دارد که علم کلام آنها را تنها مختص خداوند می‌داند. این «وجهه» امام با «انسان کیهانی» در سُنن مذهبی و عرفانی خاور نزدیک و میانه که با نام‌های گوناگونی خوانده شده، همانندی‌های اساسی دارد. چنین به نظر می‌رسد که این مفهوم انسان کیهانی، از چند جهت، پشتوانه و تصریح این تصور باستانی در عرفانی اسلامی است.<sup>۱</sup> این هم درست است که بین «امام نورانی، امام وجودی» متون شیعی و «انسان کامل» عرفان اسلامی، همان وساطت لازم من حیث وجودی بین خداوند و جهان هستی، هدف غایی رازناک و «سرّ اسرار» حکیم الهی، تشابهات مسلمی وجود دارد.<sup>۲</sup>

در این مورد، بهترین نمونه و گویاترین متون شیعی، بی‌تردید خطبه‌هایی است منسوب به حضرت علی (شهادت ۶۶۱/۴۰)، امام همام و «پدر» همهٔ امامان تاریخی تمام فرق شیعه. در برخی از این خطبه‌ها، اغلب هویت گوینده از جمله‌ای به جملهٔ دیگر چنان میان امام و خدا تغییر می‌کند که این خطبه‌ها را می‌توان مبانی «حکمت الاهی-امامی» (Theo-Imamosophical) توصیف نمود. در یک سلسله بلند از اظهارات که تکرار جدی آنها در یک نثر موزون منجر به از خود بی‌خود شدن همهٔ مخاطبانش گردید، امام اول بی‌محابا هویت خود را با انسان کیهانی، انسان کامل ربّانی اعلام



می‌داند که به قول ماسینیون «این انسانی شدن خدا نیست بلکه ملکوتی شدن انسان است».<sup>۳</sup> برای ارائه‌ی تصویری از اهمیت این متون، فقط به چند مورد از این نمونه اظهارات بسنده می‌کنیم و در بخش دوم با جزئیات بیشتری به آنها بازخواهیم گشت. امام اول می‌فرماید: «من سرّ اسرارم، من راهنمای افلاکم، منم اول، منم آخر، منم ظاهر، منم باطن، منم رحمان، منم روی خدا (وجه‌الله)، منم دست خدا (یدالله)، منم «نمونه» کتاب، منم علت‌العلل... (عباراتی که به ایرانی‌یک نوشته شده از نام‌های خداوند در قرآن‌اند). بعضی از متخصصان، تاریخ بعدتر تنظیم و تدوین این خطبه‌ها را مردود دانسته‌اند.<sup>۴</sup> علاوه بر این، از قرن ششم/ دوازدهم گروه کثیری از محققان امامی، این خطبه‌ها را متعلق به شیعیان افراطی (نهضت غلو) می‌دانستند<sup>۵</sup> و آنها را از باورهای دوازده‌امامیانی که «شیعه میانه‌رو» محسوب می‌شدند، حذف نمودند. ماهیت مشکوک (apocryphal) این خطبه‌ها، در آشکال بسط‌یافته‌شان، به راستی غیر قابل انکار است؛ تنها اصطلاحات فلسفی و مربوط به اخترشناسی در بسیاری از این نسخه‌ها، خود سندی است دال بر تاریخ متأخر بی‌چون و چرای آنها.

بنابراین در این بخش نخست، نگارنده بر این نیست تا اصالت این خطبه‌ها را ثابت کند بلکه می‌خواهد به سادگی نشان دهد که از یک‌سو در بین شیعیان علوی از زمان‌های اولیه چنین سخنانی وجود داشته و از سوی دیگر، نظریه‌ی امام‌شناخت دوازده‌امامی، همان‌سان که در مجموعه‌های اولیه‌ی احادیث آمده، چنین تصویری از امام را ممکن می‌ساخت و نیز شامل متونی بود که آنها را می‌توان مراحل اولیه‌ی این خطبه‌ها قلمداد نمود. اگر چنین باشد، همان‌گونه که کُربن تأکید می‌ورزد: «این خطبه‌ها حتی اگر هم به واقع از زبان امام اول در کوفه ایراد نشده باشد، برحسب ذهن و ضمیر شیعی، این خطبه در لحظه‌ی مشخصی از زبان امام ازلی به ضمیر شیعی القا شده است و به لحاظ پدیدارشناسانه همین اهمیت دارد».<sup>۶</sup> این دور از حقیقت نیست که مبدأ و تطور مفهوم امام نورانی، (امام-خدا) در شیعه‌ی امامی، تاریخی دارد که سزاوار تأمل است. در نتیجه، براساس نظرات<sup>۷</sup> برای دوران اولیه‌ی تشیع، یعنی «تشیع نخستین» فرق‌گذاری بین شیعه‌ی افراطی و شیعه‌ی میانه‌رو کاملاً ساختگی است.<sup>۸</sup>

تجلیل از حضرت علی توسط دوستدارانش که شخص تاریخی را به شخصیتی شبه‌اسطوره‌ای با ابعاد قهرمانی و داستانی، تبدیل می‌کند، فرآیندی است که به دوران پیشین برمی‌گردد. اولین علایم آن را می‌توان به روزهای نخستین پس از شهادت وی،

اگر نه به جلوتر از آن، زمانی که موفق به جاننشینی پیامبر نشد، ردیابی نمود. در ابتدا، این شخصیت تاریخی ابعاد «کیهانی» حاصل نمود: امام نمونه، مظهر نور نخستین که از نور الهی سرچشمه گرفت، موجودی خدایی.<sup>۹</sup> او این صفات خود را به سایر امامان از نسل خویش و حتا به پیروان امامان منتقل نمود. در واقع، طبق نظر فرقه‌نگاران، در سه قرن اول اسلام، فِرَق و نهضت‌های زیاد شیعی، هرکدام یک امام یا فلان پیرو را به عنوان مظهر خدا می‌دانستند.<sup>۱۰</sup> قدیمی‌ترین فرقه در بین این فِرَق، فرقه مرموز سبائیه<sup>۱۱</sup> است که در چند مورد از لحاظ اعتقادی با کیسانیه،<sup>۱۲</sup> حامیان امامت محمد بن حنفیه، به احتمال خیلی زیاد اولین گروه شیعی با عقاید عرفانی‌گونه، شناسایی می‌شدند. بنابراین، یک متن کیسانی متعلق به سال ۲۷۸/۸۹۰-۸۹۱ که در تاریخ طبری بازنویسی گردیده، به نظر می‌رسد، قدیمی‌ترین گواه مکتوب چنین خطبه‌ای در یک فضای علوی باشد.<sup>۱۳</sup> دو متن نُصیری که بنا بر نظر سیلواستر دوساسی و ماسینیون، تاریخ آنها به اواخر قرن سوم هجری بازمی‌گردد، قسمت‌هایی از دو خطبه «الیان» و «تطنجیه» (نک. بخش ۲ پایین) را نقل نموده‌اند: نوشته‌های جابر بن حیان (نیمه دوم قرن سوم تا اوایل قرن چهارم هجری) حاوی نقل قولی است از خطبه اول.<sup>۱۴</sup> در اوایل قرن چهارم، شمار این اسناد (متون) افزایش یافت. بخش‌هایی از این خطبه‌ها را محمد بن عمر کَشّی دوازده‌امامی نقل نمود<sup>۱۵</sup> و بعضی از عبارات مربوط به پیش‌گویی‌هایی آخرالزمانی (ملاحم)، که در ابتدای «خطبه بیان» یافت می‌شوند، در یک تقلید هزل‌گونه ادبی توسط نویسنده ناشناس کتاب ابوالقاسم<sup>۱۶</sup> و همین‌طور در کتاب البدء والتاریخ مقدسی<sup>۱۷</sup> روایت شده‌اند. این نشانگر آن است که آنچه بعدها هسته اولیه این خطبه‌ها شدند، پیش از سال ۳۵۰/۹۶۰ شناخته شده بود. نیمه دوم قرن سوم تا نیمه اول قرن چهارم را همچنین، تاریخ تدوین تمام مجموعه‌های نخستین احادیث شیعی، دانسته‌اند.<sup>۱۸</sup> این مجموعه‌ها حامل نشان‌هایی هستند که نگارنده در جای دیگر آن را سنت «عرفانی فراعقلانی»<sup>۱۹</sup> آغازین نامیده است، شماری از احادیثی را که از نهضت‌های دیگر شیعی (کیسانیه، اسماعیلی، واقفه و غیره) نشأت گرفته، جمع‌آوری (از خطر نابودی نجات داده) و در یک مجموعه دوازده‌امامی، درآورده‌اند.<sup>۲۰</sup> این مجموعه بزرگ و برجسته هیچ‌کدام از خطبه‌هایی را که در اینجا مورد توجه ماست در بر ندارد، ولی شامل متن‌هایی است که آشکارا به شکلی آنها را پیش‌بینی می‌کند. این متون احتمالاً ریشه غیر دوازده‌امامی دارند، ولی اگر چکیده

آنها را در نظر بگیریم، می‌توان آنها را در امام‌شناسی دوازده‌امامی ادغام نمود. به‌راستی در این مرحله اسطوره‌ای زبان اعتقادی، وقتی که مفهوم‌سازی عملاً غایب است و اصطلاحات انتزاعی از نوع فلسفی، هنوز در مراحل ابتدایی است، وقتی که تمایز مفهومی، بین ماهیت انسانی امام (ناسوت) و ماهیت الهی‌اش (لاهوت)<sup>۲۱</sup> به روشنی در فضای شیعی تثبیت نگردیده بود، یک فرآیند کامل طول و تفصیل اعتقادی لازم به نظر می‌رسد تا امام‌شناسی در شخصیت «امام ملکوتی» به اوج خود برسد. بنابراین، با اتخاذ یک چشم‌انداز پدیدارشناسانه است که ما می‌کوشیم تا به مراحل پیاپی این تحول پی ببریم.

بنابر علم توحید امامیان، وجود خداوند مطلقاً برتر از هرگونه فکر و خیال و اندیشه است. خداوند، در مرتبه اطلاق، در وهم نمی‌گنجد و هیچ سخنی درباره او نمی‌توان گفت مگر آنچه خود در کتاب‌های آسمانی درباره خودش گفته است. از این رو، واژه «شیء» را، که بار معنایی آن کاملاً خنثی است، می‌توان در مورد خداوند به کار گرفت. بنابر احادیث امامان (ع)، خداوند را تنها می‌توان حقیقت شینیت غیر معقول و غیر محدود خارج از دو مرز تعطیل و تشبیه فرض نمود.<sup>۲۲</sup> ذات خداوند آن شینی است که انسان درباره‌اش می‌تواند تنها بیان «سلبی» داشته باشد. شینی که هرگونه تصوّر معقول را از خود سلب می‌کند. بسیاری از اخبار ائمه در باب خداشناسی درباره نفی نسبت‌های گوناگون به خدا است: نفی جسم و صورت<sup>۲۳</sup>، نفی زمان و مکان، سکون و حرکت، نزول و صعود، توصیف و تمثیل.<sup>۲۴</sup>

با این همه، خداوند با رحمت بی‌کران خویش اراده کرده است تا خود را به آفریدگان بشناساند و از این رو برخی اسم‌ها و صفات‌ها برای خود برگزیده است. برخی از صفات متعلق به ذات و برخی دیگر متعلق به فعل او هستند. صفات ذات متعلق به وجه دست‌نیافتنی و تصورناپذیر خدا هستند، حال آنکه صفات فعل – که در مورد همه آفریدگان و به‌ویژه نوع بشر به کار بسته می‌شوند – دارای تعدادی محمل یا محل ظهور یا «عضو» هستند که از راه آنها به کار بسته و در عالم آفرینش اجرا می‌شوند. از طریق این «اعضا» خدایی است که آفریدگان و به‌ویژه انسان‌ها می‌توانند به شناسایی صفات فعل خدا دست یابند.<sup>۲۵</sup> به این ترتیب، دو ساحت وجودی در هستی خداوند می‌توان بازشناخت، یکی ساحت ذات، که وصف‌ناپذیر است و تصورناپذیر و ورای هرگونه فهم و حدس و اندیشه؛ و دیگری ساحت افعال که به

وسيلة «اعضا»ی خداوند، یعنی امامان، به اجرا درمی آید. به این ترتیب، ایشان وسیله شناساندن وجه شناختنی خداوند به آفریدگان اند. این ساحت، ساحت ظهورپذیر و متجلی خداوند است.<sup>۲۶</sup> از این روست که امامان در سراسر اخبار و احادیث خود تکرار کرده اند که «ما چشم خدا، دست او، وجه او، قلب او، پهلوی او، زبان او، گوش او و... هستیم».<sup>۲۷</sup>

برای تأکید بر این معناست که امام «حجّت»، «خلیفه»، «صراط»، و «باب» خدا خوانده می شود و یا اصطلاحات قرآنی «بزرگترین نشانه» («الآية الكبرى»، سوره نازعات: ۲۰)، «والاثرین رمز» («المثل الاعلی»، سوره نحل/ ۶۰) و یا «استوارترین رشته» («العروة الوثقی»، سوره بقره/ ۲۵۶؛ سوره لقمان/ ۲۲) در مورد او به کار رفته است.<sup>۲۸</sup>

ضمن شرح آیه مبارکه «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها» (اعراف/ ۱۸۰)، یعنی خدای را نامهای نیکوست، پس او را با آنها بخوانید، امام جعفر صادق (ع) فرمود: «سوگند به خدا ماییم آن نامهای نیکو؛ خدا عملی از بنده مخلص خود نپذیرد، مگر همراه با معرفت ما باشد».<sup>۲۹</sup>

به این ترتیب دوگانگی «ذات و اعضا»، وجهی است از بخش بندی حقیقت به «باطن» و «ظاهر». «باطن» خدا یا جنبه پنهان و ظهورناپذیر او همان «ذات» اوست و «اعضا»ی خدا یا «ظاهر» او، یعنی جنبه تجلی یافته او امام است هم به معنای کیهانی و وجودی آن و هم به معنای مظاهر تاریخی. امام کیهانی کلی، یعنی همه امامان دوره های گوناگون تاریخ بشر. پس، شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از خداوند شناختنی است. امام سوم، حسین بن علی، خطاب به پیروان خویش می گوید: «خداوند تنها از آن رو بندگانش را آفرید تا او را بشناسند، و چون او را شناختند، پرستند و چون او را پرستیدند از پرستش غیر او بی نیاز شوند.» آنگاه فردی از امام می پرسد: «شناخت خداوند چیست؟» و امام پاسخ می دهد: «برای مردم هر دوره شناخت امام [آن دوره] که اطاعت از او برایشان واجب است».<sup>۳۰</sup>

پس مقصود از آفرینش شناخت آفریدگار است به وسیله آفریدگان و از آنجا که امام در مقام انسان ربّانی کلی «والاثرین رمز» یعنی تجلی جنبه قابل شناخت خداست، پس غایت و هدف آفرینش، امام و شناخت اوست. «آن که ما [یعنی امامان] را شناخت خدا را شناخته است و آن که ما را باز شناخت خدا را باز شناخته است».<sup>۳۱</sup>

امام جعفر صادق می‌فرماید، «از [طریق] ماست که خداوند شناخته می‌شود و از [طریق] ماست که پرستیده می‌شود.»<sup>۳۲</sup> و باز هم او می‌گوید، «اگر خدا نبود ما شناخته نمی‌شدیم و اگر ما نبودیم، خدا شناخته نمی‌شد.»<sup>۳۳</sup>

حدیث مشابه دیگر منسوب به امام جعفر صادق (ع)، گام دیگری است در توسعه عقیده وجود ملکوتی امام. ویژگی این گام در سخنان اشارتگر امام است که به آسانی با شطحیات معروف صوفیان قابل مقایسه است.<sup>۳۴</sup>

خداوند ما را در میان بندگانش چشم خویش قرار داد و میان آفریدگانش زبان سخنگوی خویش و بر سر پرستندگان خویش دست نیکخواهی و مهربانی خویش. و ما را وجه خویش قرار داد که از طریق آن به سوی او متوجه شوند و آستانه خویش تا از طریق آن به سوی او هدایت شوند و نیز گنجینه خویش در آسمان و زمین... از طریق عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود. اگر ما نبودیم، خدا پرستیده نمی‌شد.<sup>۳۵</sup>

جمله آخر را نیز می‌توان چنین خواند: «در حقیقت، به خاطر بندگی ما [امامان] است که خدا پرستش می‌شود؛ بدون ما پرستش خدا، ممکن نبود (عبادتنا عبدالله لولا نحنُ ما عبدالله)». این ابهام نسبتاً بی‌پروا، عمدی می‌نماید زیرا نه فقط شناخت خدا با شخص فیزیکی امام نتیجه نهایی و منطقی مراحل امام‌شناسی پیشین به نظر می‌رسد، که شطحیات دیگری با فحواي مشابه در مجموعه متون اولیه یافت می‌شود.<sup>۳۶</sup> حقیقت قابل توجه این است که همه این احادیث، یا لاقلاً آنچه را ما قادر بودیم، بیاییم، منسوب به همین امام، یعنی امام جعفر صادق (ع) است.<sup>۳۷</sup> ضمن توضیح آیه کریمه ۶۹ از سوره زمر، «واشرقَتِ الارضُ بَنورِ رَبِّها» (زمین به نور پروردگارش درخشان شده است)، امام جعفر صادق (ع) فرمود: «پروردگار زمین، امام زمین است.»<sup>۳۸</sup> یکی از صحابه از امام خواست تا معنی این آیه را توضیح دهد، «ما رَمِيَتْ اذ رَمِيَتْ و لَكِنَّ اللهَ رَمَى» [آیه خطاب به پیامبر است] یعنی هنگامی که به سوی آنان پرتاب نمودی این تو نبودی که پرتاب نمودی بلکه خدا پرتاب نمود (انفال/ ۱۷). گویند امام جعفر چنین پاسخ داد: «این حضرت علی (ع) بود که زوینها (نیزه‌ها) را به پیامبر خدا داد و او آنها را پرتاب نمود.»<sup>۳۹</sup> و نهایتاً گفت وگویی میان همین امام و شاگردش ابوبصیر، در این مورد بسیار حایز اهمیت است:

شاگرد: «به من بگو آیا در روز قیامت مؤمنان<sup>۴۰</sup> می‌توانند خداوند عزّ و جلّ را ببینند». امام جعفر (ع): «بلی، آنها خداوند عزّ و جلّ را قبل از آن روز هم دیده‌اند». «کی؟» «وقتی که خداوند عزّ و جلّ از آنها پرسید: السَّتُّ بَرَبِكُمْ قَالُوا بَلَى (آیا من پروردگار شما نیستم؟،

گفتند آری. (اعراف/ ۱۷۲)». صحابی روایت می‌کند که امام دیرگاهی ساکت ماند و سپس اعلام نمود: «مؤمنان خداوند را در همین دنیا هم قبل از روز قیامت می‌بینند. آیا او را هم اکنون [در پیش رویت] نمی‌بینی؟» صحابی گفت: «فدایت شوم، آیا می‌توانم این حدیث را نقل کنم؟». امام فرمود: «نه. منکری که از معنی عمیق‌تر این کلمات آگاه نیست، اینها را برای تهمت تشبیه و کفر علیه ما استفاده می‌کند».<sup>۴۱</sup>

در یک چنین زمینه امام‌شناسی، مواجه شدن با احادیثی در متون روایی اولیه شیعه دوازده‌امامی، که متن خطبه‌های «امام‌شناختی خداشناسی» را صریحاً به حضرت علی منسوب کنند، جای تعجب نیست.

از فراز منبر مسجد کوفه، حضرت علی (ع) امیر مؤمنان اعلام نمود: به خدا سوگند که منم پاداش دهنده مردم (دیان) در روز جزا. منم آن‌که تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ است؛ هیچ‌کس بدون تعیین من وارد نمی‌شود؛ منم فاروق اکبر [داور بین خوب و بد] من دارنده فصل الخطاب هستم؛ منم صاحب بصیرت به سبیل (راه) کتاب؛ منم که علم منایا و بلایا و قضایا و احکام را آموختم؛ و کمال دین با من است؛ منم سند مهربانی که خدا به خلق خود ارزانی داشت؛<sup>۴۲</sup> و در جای دیگر فرمود: منم یعسوب (امیر زنبور عسل) مؤمنان، منم نخست نخستین گروندگان، منم جانشین رسول رب العالمین؛ منم قسیم بهشت و دوزخ.<sup>۴۳</sup>

در حدیثی که سلسله سند آن به حضرت محمد (ص) می‌رسد، در ستایش علی (ع)

فرموده است:

این است امام تابان و بلندترین سرنیزه خداوند و دروازه بزرگ خدا و هرکس خواستار خداست، باید که از این دروازه درآید. بدون علی، حق از باطل و مؤمن از کافر تشخیص داده نمی‌شود و خدا پرستش نمی‌گردد؛ هیچ ستر و پوششی خدا را از علی نمی‌پوشاند و بین او و خدا هیچ حجابی نیست، بلکه او خود ستر و حجاب است.<sup>۴۴</sup>

درباره آیه‌های، «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ. عَنِ النَّبَاءِ الْعَظِيمِ. الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلَفُونَ» (از چه از هم‌دیگر می‌پرسند؟ از خبر بزرگ. همان که ایشان در آن اختلاف دارند [نبأ/ ۱-۳])، آورده‌اند که حضرت علی به پیروانش اعلام داشته است: «به خدا سوگند که منم آن خبر بزرگ. خدا خبری بزرگ‌تر و نشانی عظیم‌تر از من ندارد».<sup>۴۵</sup>

تمام نقل قول‌ها بدون استثنا از مجموعه متون دوازده‌امامیانی استناد شده است که به عنوان «میان‌رو» (معتدل) شناخته شده‌اند. همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، تمایز بین تشیع میان‌رو و تشیع تندرو (افراطی) لااقل در دوره نخستین و به ویژه در سنت «عرفانی فراعقلانی» ساختگی است.<sup>۴۶</sup> این تمایز در دوره‌های بعدتر، عمدتاً توسط اولین فرقه‌نگاران در پایان قرن سوم و آغاز قرن چهارم هجری، به وجود آمده

است. به نظر می‌رسد در میان «تشیع نخستین» ورود به مرزهای بین‌گرایش‌های متفاوت و حرکت پیروان بین فرقی مختلف اگر نه هواداری هم‌زمان از چند شاخه اعتقاد، عملی عادی بوده است.

\*

در مورد متن و عنوان خطبه‌هایی که توسط نویسندگان مختلف در دوره‌های گوناگون گزارش شده است سردرگمی بزرگی وجود دارد. اکثریت قاطع این نویسندگان، شیعه‌اند و بقیه صوفیان سنی. گاهی یک عنوان به خطبه‌های مختلف داده شده و گاهی متون کاملاً مشابه، با نام‌های متفاوت شناخته شده‌اند؛ گاهی نسخه‌های یک خطبه با هم تفاوتی کلان دارند، طول متن کاملاً متفاوت است و عموماً با مرور زمان، متون هم شاخ و برگ بیشتری به خود می‌گیرند و هم بیشتر در هم می‌تنند. این تحولات چنان صورت می‌گیرند که گویی نویسندگان نسبت به علاقه‌مندی روحانی و ادبی خود، در همان سبک نثر موزون، اظهارات قاطعی را به‌طور فزاینده به هسته‌های اولیه یک یا چند خطبه می‌افزایند.

براساس بیش‌ترین محتوای تکراری می‌توان گفت که ما سه خطبه «حکمت الاهی-امامی» را در اختیار داریم که منسوب به علی (ع) است و هرکدام با دیگری نسبت نزدیکی دارد؛ خطبه البیان، خطبه الافتخار و خطبه التطنجیه/الططنجیه/الططنجیه، کلمه‌ای مبهم که طبق توضیح بخشی از متن مترادف است با «خلیج».<sup>۴۷</sup> این خطبه آخر، قدیمی‌ترین خطبه به نظر می‌رسد. همان‌گونه که دیدیم، نسخه نسبتاً بلند آن در متون نصیری متعلق به آخر قرن سوم هجری گزارش گردیده است.<sup>۴۸</sup> متفکر و مبلغ شیعه اسماعیلی، مؤید فی الدین شیرازی (م. ۴۷۰/۱۰۷۷) در کتاب مجالس خود نسخه گسترش‌یافته‌ای را نقل می‌کند.<sup>۴۹</sup> حکیم و نویسنده بزرگ شیعه امامی، رجب بُرسی (م. ۱۴۱۱/۸۱۴) در کتاب مشارق الانوار خود کم و بیش همان نسخه شیرازی را بازنویسی نموده اگرچه به نظر بعضی از نویسندگان، عناصری را از خطبه بیان در آن گنجانده است.<sup>۵۰</sup> نسخه بُرسی نه فقط مورد استناد کتاب کلمات مکنونه ملا محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱/۱۶۸۰) قرار گرفت که سید کاظم رشتی (م. ۱۲۵۹/۱۸۴۳) رهبر مکتب کلامی-عرفانی شیخیه و نویسنده کتاب ماندگار و ناتمام شرح خطبه خلیج<sup>۵۱</sup> و محدث بزرگ امامی، علی یزدی حائری، در گذشته اوایل قرن بیستم، نویسنده کتاب الزام الناصب نیز از آن بهره گرفته‌اند.<sup>۵۲</sup>

خطبه افتخار منشأ شیعه دوازده امامی دارد؛ در واقع این خطبه در نسخه گسترده تر خود توسط نویسندگانی گزارش گردیده است که متعلق به این شاخه تشیع اند. چنین به نظر می رسد که این خطبه برای اولین بار توسط فقیه و محدث بلند آوازه شیعه، ابن شهر آشوب (م. ۵۸۸/۱۱۹۲) در کتاب مناقب خود روایت شده است.<sup>۵۳</sup> عارف و دانشمند بزرگ شیعی، حیدر آملی (متوفی در حدود ۱۳۸۸/۷۹۰-۱۳۸۷) در کتاب جامع الاسرار<sup>۵۴</sup> خود بخش هایی از این خطبه را نقل می کند (که در نوشته های نویسندگان دیگر متعلق به یکی از دو خطبه دیگر مورد بحث ماست). رجب بُرسی، از معاصران حیدر آملی، خطبه ای را تحت این عنوان بازنویسی می کند که بسیار متفاوت است.<sup>۵۵</sup> دانشمند و کتاب شناس معروف شیعه، آقابزرگ تهرانی (م. ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹) بر این نظر است که خطبه افتخار و خطبه بیان متعلق به همین متن اصلی اند که بخش دیگر آن، به نام خطبه اشباح در نهج البلاغه روایت گردیده است.<sup>۵۶</sup>

خطبه بیان (یا به عبارت دقیق تر متونی که به این نام شناخته شده اند) که خود نیز از هسته ای نخستین نشأت گرفته، از میان این سه خطبه، دارای بیشترین مورد بازنویسی است؛ پرخواننده ترین است و توسط حکمای شیعی و صوفیان سنی بیشتر مورد مطالعه و تشریح قرار گرفته است.<sup>۵۷</sup> پیش از این به بعضی از متونی که قدمت آنها به نیمه دوم قرن سوم و مطمئناً به اوایل قرن چهارم هجری برمی گردد و شامل عبارت هایی از این خطبه اند، اشاره گردید.<sup>۵۸</sup> از میان اینها می توان به شرحی (مفقود؟) توسط شخصیت بزرگ ایرانی - اسماعیلی، حسن بن صباح (م. ۵۱۸/۱۱۲۴) اشاره نمود.<sup>۵۹</sup> از میان صوفیان سنی هوادار شیعه، می توان به محمد بن طلحه حلبی شافعی (م. ۶۵۲/۱۲۵۴) و سید محمد نوربخش (م. ۸۶۹/۱۴۶۴) اشاره نمود که عبارت هایی از این خطبه را بازنویسی نمودند و آنها را «شطحیات کامل» دانستند.<sup>۶۰</sup> شمار مؤلفان دوازده امامی که خطبه بیان را مطالعه، نقل و اقتباس و به فارسی ترجمه کرده اند، یا آن را به فارسی یا عربی به نظم در آورده اند، خیلی بیشتر از آن است که در اینجا ذکر شوند. ما خود را به آوردن نام چند نفر معروف محدود می کنیم: حیدر آملی و رجب بُرسی را ذکر نمودیم؛ قاضی سعید قمی (متوفی در حدود ۱۱۰۳/۱۶۹۱-۱۶۹۲)؛ رهبر نعمت اللهیه، نورعلیشاه (م. ۱۲۱۲/۱۷۹۸)؛ جعفر کشفی (م. ۱۲۶۷/۱۸۵۱-۱۸۵۲) (به کشفی باز خواهیم گشت)؛ میرزا ابوالقاسم راز شیرازی، رهبر مکتب ذهبیه



(م. ۱۲۸۶/۱۸۶۹) و یزدی حائری که قبلاً نیز به وی اشاره شد و در کتاب الزام الناصب خود سه نسخهٔ بلند این خطبه را نقل می‌کند.<sup>۶۱</sup>

از میان اینها به خصوص نسخهٔ علامه کشفی جالب است.<sup>۶۲</sup> کشفی در کتاب مهم خود، تحفة الملوک، که آن را به محمدتقی میرزا، یکی از پسران فتحعلی شاه، هدیه نمود، ضمن شرح خطبه، نسخه‌ای از متن کوتاه عربی را نقل می‌کند و آن را «خطبه الیّان» می‌خواند. در واقع، قسمت عمدهٔ متن ترکیبی از نسخه‌های پیشین این خطبه است اما کشفی عناصری را از دو خطبهٔ دیگر ما یعنی خطبهٔ تطنجیه و خطبهٔ افتخار گرفته و به آن می‌افزاید. افزون بر این کشفی «دیباچه» کلامی آن را که شامل فهرستی از اسماء و فعل‌های خداوند و همین‌طور پیش‌گویی‌هایی دربارهٔ قیامت (ملحمه) را که بی‌شک به نظر وی از هستهٔ اصلی خطبه یعنی امام‌شناسی به دور بودند، از ابتدای خطبهٔ بیان حذف می‌کند. نکتهٔ بسیار جالبی در اینجا است: اگرچه خود کشفی فیلسوف است و علاقه‌مند به علم نجوم، با وجود این تمام عباراتی را که ماهیت فلسفی داشتند و یا به علم نجوم مربوط بودند حذف نمود. عباراتی که بعدها به هستهٔ اولیه اضافه شده‌اند. بدین‌گونه، متفکر ایرانی از متن سه خطبه، یک متن هم‌نهاد و منسجم حاصل می‌کند و متنی را معرفی می‌نماید که احتمالاً به یکی از چند خطبهٔ نخستین «حکمت الاهی-امامی» نزدیک باشد. به این دلایل است که به نظر نگارنده، نسخهٔ جعفر کشفی خاصه نمایندهٔ گونهٔ متونی است که به حضرت علی (ع) منسوب‌اند:<sup>۶۳</sup>

از فراز منبر مسجد کوفه، علی امیر مؤمنان این خطبه را بیان نمود: «ای مردم از من بپرسید پیش از آنکه مرا از دست بدهید؛<sup>۶۴</sup> منم خازن علم؛<sup>۶۵</sup> منم طور حلم؛<sup>۶۶</sup> مفاتیح غیب نزد من است؛ و منم سرّ الغیب؛ منم سرّ اسرار؛<sup>۶۷</sup> منم درخت انوار؛ منم راهنمای آسمان‌ها؛ منم انیس تسبیح‌گویان؛ منم دوست جبرئیل؛ منم منتخب میکائیل؛ منم آدرخش؛ منم گواه میثاق؛<sup>۶۸</sup> منم روی خدا؛ منم چشم خدا؛ منم دست خدا؛ منم زبان خدا؛<sup>۶۹</sup> منم نور خدا؛<sup>۷۰</sup> منم گنج خدا در آسمان‌ها و زمین؛<sup>۷۱</sup> منم قدرت؛ منم مظهر [یا مظهر] قدرت در زمین؛ منم پاداش‌دهندهٔ مردم در روز جزا؛<sup>۷۲</sup> منم تقسیم‌بهرشت و دوزخ؛ منم بهشت و دوزخ؛ منم ذوالقرنین [کَهف/۸۳، ۸۶، ۹۴] مذکور در صُحف پیشین؛ منم آدم اول؛ منم نوح اول؛ منم مُصاحب نوح و ناجی او؛ منم مُصاحب ایوب و شفادهندهٔ او؛ منم مُصاحب ابراهیم و سرّ او؛<sup>۷۳</sup> منم امیرالمؤمنین؛ منم عین‌الیقین [تکاثّر/۷]؛ منم رعد؛ منم فریاد حق؛ منم ساعت برای دروغ‌پنداران [یک اصطلاح مکرر در قرآن]؛ منم نداء برای خروج آنان که در قبرند؛ منم صاحب یوم‌نشر؛ منم که آسمان‌ها را برافراشتم؛ منم حجت خدا در

زمین و آسمان؛ منم نور الهدی؛ منم اسماء الحسنی که بدان‌ها او را می‌خوانند؛ منم ناظر بر اعمال خلائق؛ منم جانشین خداوند آفریدگار در بین آفریدگان؛ منم صاحب خلق اول؛<sup>۷۴</sup> منم صاحب طوفان اول / منم صاحب طوفان دوم؛ منم با قلم و منم قبل از قلم [قلم / ۱ و علق / ۴]؛ منم با لوح و قبل از لوح؛ منم صاحب ازلیت سرمدی؛ منم مدبّر<sup>۷۵</sup> عالم، قبل از وجود ازلی جهان که زمین و آسمان هست نشده بود؛ منم گیرنده عهد با ارواح در ازل؛ منم منادی السّٰبِ بریکم [اعراف / ۱۷۲] به آنها به امر قیوم لم یزل؛ منم سیدالمؤمنین؛ منم علم المّٰهتدین؛ منم امام المّٰتقین؛ منم یقین؛ منم مُتکلم وحی؛<sup>۷۶</sup> من صاحب نجوم و مدبّر آن به امر پروردگارم با علمی که به من اختصاص داد؛ منم آنکه زمین را پر از عدل و داد می‌کند قبل از آنکه جور و ظلم [تاریکی]<sup>۷۷</sup> آن را فراگیرد؛ منم پنهان، منتظر برای امرعظیم؛ منم طور، و کتاب مسطور و بیت معمور و سقف مرفوع و بحر مسجور [طور / ۱-۶]؛ منم صاحب التّٰویل [قرآن]؛ منم مُفسّر انجیل؛ منم عالم تورات؛ منم اُمّ الکتاب [آل عمران / ۷؛ رعد / ۳۹؛ زُخْرُف / ۴] منم فصل الخطاب [ص / ۲۰]؛ منم اول؛ منم آخر؛ منم باطن؛ منم ظاهر؛ منم نور انبیاء؛<sup>۷۸</sup> منم ولایت اولیاء؛ منم آدم و شیث؛ منم موسی و یوشع؛ منم عیسی و شمعون؛<sup>۷۹</sup> منم حبشّاء [؟] سیاهان؛ منم بشیر [؟] تُرکان؛ منم جرجیس [؟] فرنگی‌ها؛<sup>۸۰</sup> منم منور شمس و قمر و نجوم؛ منم نگارنده قیم‌القیامه؛ منم قیم ساعه؛ منم خالق؛ منم مخلوق؛ منم شاهد؛ منم مشهود؛ منم صاحب کعبه؛ منم ماه رمضان؛ منم لیلۃ‌القدر [قدر / ۳-۱]؛ منم مُطیع؛ منم قابض؛ منم باطن حرم؛ منم عماد اُمم؛ منم نور الانوار؛ منم حامل عرش مع الابرار؛<sup>۸۱</sup> منم لؤلؤ اصداف؛ منم کوه قاف؛<sup>۸۲</sup> منم مفتاح الغیوب؛ منم سراج‌القلوب؛<sup>۸۳</sup> منم نور ظروف<sup>۸۴</sup> [همه زیبایی‌ها و یا عقول]؛ منم سرّ حروف؛ منم معنی طواسین؛<sup>۸۵</sup> منم باطن حوامیم؛ منم صاحب الف لام میم؛ منم نون والقلم [قلم / ۱]؛ منم چراغ تاریکی؛ منم برپاگرداننده کوه‌های سرکشیده / منم که منابع آب را بالا می‌آورد؛ منم که باران را فرود می‌آورد؛ منم که باعث رشد برگ درختان می‌شوم؛ منم که رنگ‌ها و میوه‌ها را بیرون می‌آورد؛ منم تعیین‌کننده روزی‌ها (مقدّر اقوات)؛ منم گردآورنده مردگان (انا ناشر الاموات)؛ منم آن کس که به خاطر او خورشید دو بار بازگشت و دو بار سلام داد؛<sup>۸۶</sup> منم که با رسول‌الله به سوی دو قبله<sup>۸۷</sup> نماز گزاردم؛ منم قهرمان بدر و خُنین؛<sup>۸۸</sup> منم که موسی را از بحر گذراندم و فرعون و لشکریانش را غرق نمودم؛ منم که به زبان عیسی در مهد سخن گفتم؛ منم که به همه زبان‌ها سخن می‌گویم؛<sup>۸۹</sup> منم آنکه هفت آسمان و زمین را در یک چشم برهم زدن (طرفة‌العینی)<sup>۹۰</sup> پیمودم؛ منم مهدی همه لحظات؛ منم عیسای زمان؛ منم صاحب میزان؛<sup>۹۱</sup> منم رحمان؛ منم رحیم؛ منم علی؛ منم اعلی؛ منم یعسوب مؤمنان (امیر نحل گروندگان)<sup>۹۲</sup>؛ منم یقین‌یقین‌کنندگان (المّٰقنّین)؛ منم شیر بنی‌غالب؛ منم علی ابن ابی‌طالب.<sup>۹۳</sup>

## یادداشت فصل سوم

\* در اینجا اصطلاح امامی و دوازده امامی به یک معنا و به طور مترادف به کار برده شده‌اند.  
۱. با دانش کنونی ما، هنوز جسورانه به نظر می‌رسد که بتوان میان سنن مذهبی متنوع قبل از اسلام و مکاتب فکری گوناگونی که از آنها سرچشمه گرفته‌اند ارتباطی برقرار کرد؛ خصوصاً به این دلیل که تعداد قابل توجهی از آموزه‌های اعتقادی، کم و بیش آشکارا، ادعا دارند که از بعضی از این سنن سرچشمه گرفته‌اند. ما فقط می‌توانیم خودمان را به چند مأخذ کتاب‌شناسی محدود کنیم؛ برای بحث درباره «خلقت انسان به صورت خدا» در ادیان کلیمی، مسیحی و سنن یهودی-مسیحی نک به کتاب‌شناسی جامع در: ل. شفزیگ (ویراستار) انسان به صورت خدا (دارمشتات، ۱۹۶۹)، صص ۵۲۶-۵۳۸؛

L. Scheffczyk (ed.), *Der Mensch als Bild Gottes* (Darmstadt, 1969), pp. 526-538;  
همچنین، ت. اچ. توپین، خلقت انسان: فیلو و تاریخ تاریخ تعبیر (واشنگتن، دی‌سی، ۱۹۸۳).

T. H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of History of Interpretation* (Washington, DC, 1983).

درباره مضمون مکرر «صورت خدا» در فکر یونانی (هلنستیکی) و گنوسی، نک. یو. بیانشی (ویراستار)، خلقت دو انسان

U. Bianchi (ed.), *La 'doppia' creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci nella gnosis* (Rome, 1978).

درباره مفهوم انسان ازلی در ادیان ایرانی نک. به پژوهش کتاب‌شناسانه زیر: سی. کوپل «زمینه ایرانی "آموزه اسلامی انسان کامل"»، در ف. ژینیو (ویراستار)، الگوهای مکرر در ادیان ایرانی، از آیین مزدایی تا تصوف، ایرانیکا ۱۱، (۱۹۹۲).

C. Cople, 'Der "Iranische Hintergrund" der Islamischen Lehre vom vollkommenen

Menschen', in Ph. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian religions, From Mazdaism to Sufism, Studia Iranica*, 11, (1992).

درباره انسان کامل در آیین مزدایی نک. مُل، عبادت، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان (پاریس، ۱۹۶۳)، کتاب ۳، فصل ۳.

M. Mole, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963), Book III, ch. 3

درباره انسان ازلی در آیین مانوی نک. اچ. سی. پونش، مانوی‌گری، پایه‌گذار و آموزه آن (پاریس، ۱۹۴۹)، (تکمیل کتابشناسی از اچ. سی. پونش، «مانوی‌گری»، در تاریخ ادیان، دائرةالمعارف لاپلید، ج ۲، صص ۵۲۳-۶۴۵).

H. C. Puech. *Le manicheisme, son fondateur, sa doctrine* (Paris, 1949) (Bibliography to be supplemented by H. C. Puech, 'le Manicheisme', in l'Histoire des Religions, *Encyclopedie de la Pleiade*, vol. 2, pp. 523-645).

برای اطلاعاتی ارزشمند درباره ادیان آشوری-بابلی، نک. س. پارپولا، «درخت آشوری زندگی: رديابی ریشه‌های توحید یهودی و فلسفه یونانی»، مجله مطالعات خاور نزدیک، ۳/۵۲ (۱۹۹۳)، صص ۱۶۱-۲۰۸.

S. Parpola, 'The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek hilosophy', *Journal of Near Eastern Studies*, 52/3 (1993), pp. 161-20.

۲. غیر از کارهای کلاسیکی درباره تصوف اسلامی که کم و بیش شامل بحث کاملی در موضوع انسان کامل می‌شود (مثل، کارهای نیکلسون، آسین پلاسیوس، ماسینیون، آربری، انواتی-گارد، ریتز، شیمل، کُربن، ایزوتسو) تک‌نگاشت‌هایی که در زیر به آنها اشاره شده، حاوی مطالب جالبی هستند: «دکترین اسلامی انسان کامل»، مجله انجمن خاورشناسی آلمان (۱۹۲۵)، صص ۱۹۲-۲۶۸.

'Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen', *ZDMG*, 79 (1925), pp. 192-268.

(که بخشی از آن توسط عبدالرحمن بدوی به عربی ترجمه گردیده، نک پایین)؛ لویی ماسینیون، «انسان کامل در اسلام و خاستگاه معادشناسی آن»، کتاب سال ارنوس، ۱۵ (۱۹۴۸)، صص ۲۸۷-۳۱۴ (اینک در اوپرا مینورا [پاریس، ۱۹۶۹]، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۲۵).

L. Massignon, 'L'Homme Parfait en Islam et son originalite eschatologique', *Eranos Jahrbuch*, 15 (1948), pp. 287-314 (now in *Opera Minora* [Paris, 1969], vol. 1, pp. 107-25);

(که بخشی از آن توسط عبدالرحمن بدوی در کتاب انسان کامل فی الاسلام (قاهره، ۱۹۵۰) به عربی ترجمه گردیده، ر. آرنالدز، «انسان کامل»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، صص ۱۲۷۱-۱۲۷۳).

- R. Arnaldez, 'al-Insān al-Kāmil', *EF<sup>2</sup>*, vol. 3, pp. 1271–1273;  
 و.م. وات. «انسان به صورت خدا: مطالعه کلام اسلامی»، تراکتش‌های انجمن شرقی دانشگاه  
 گلاسکو، ۱۸ (۱۹۵۹–۱۹۶۰)، صص ۳۶–۴۹؛
- W. M. Watt, 'Created in His Image: A Study of Islamic Theology', *Transactions of  
 Glasgow University Oriental Society*, 18 (1959–1960), pp. 36–49;
- ج. سی. قنواتی، اسم الله الاعظم، مقالات سومین کنگره مطالعات عرب و اسلامی (نابل، ۱۹۶۷)؛  
 G. C. Anawati, 'Le nom suprême de Dieu (Ism Allāh al-A'zam)', *Atti del Terzo  
 Congresso di Studi Arabi e Islamici* (Naples, 1967);
- م. تک‌شیتا، نظریه انسان کامل ابن عربی و جایگاه آن در تاریخ تفکر اسلامی (توکیو، ۱۹۸۷)؛  
 M. Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of  
 Islamic Thought* (Tokyo, 1987);
- ف. جیگناکس، «تصور خدا از کلام نسطوری تا ابن عربی»، در ف. جیگناکس (ویراستار)،  
 الگوهای مکرر در ادیان ایرانی: از آیین مزداتا تصوف، دفتر ۱۱ (پاریس، ۱۹۹۲)، صص ۱۳–۲۷؛  
 Ph. Gignoux, 'Imago Dei: de la théologie nestorienne à Ibn al-'Arabi', in Ph. Gignoux  
 (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions: From Mazdaism to Sufism*, *Studia  
 Iranica*, Cahier 11 (Paris, 1992), pp. 13–27;
- درباره تحولات اولیه این مفهوم در فضاها‌های عرفانی (تصوف)، اثر زیر شامل اطلاعات  
 ارزشمندی است: ب. رادتک، مفهوم ولایت در تصوف اولیه (لندن، ۱۹۹۳).
- B. Radtke, *The Concept of wilāya in Early Sufism* (London, 1993).
۳. نک. لویی ماسینیون، انسان کامل در اسلام»، اوپرا مینورا، ج ۱، صص ۱۰۹–۱۱۰.  
 L. Massignon, 'L'Homme Parfait en Islam', *Opera Minora*, vol. 1, pp. 109–110.
۴. ع.ح. زرزین کوب، ارزش میراث صوفیه (تهران، ۱۳۴۳ ش/۱۹۶۵)، صص ۲۸۱–۲۸۲؛ کامل  
 مصطفی شیخی، الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه (چاپ دوم، بغداد ۱۳۹۵/۱۹۷۵) صص.  
 ۲۵۳–۲۵۴. از میان محققان سنتی، سیدمصطفی آل‌حیدر، بشارت المصطفی (تهران،  
 بی‌تاریخ)، صص ۷۵ به بعد، ۲۱۴ به بعد؛ جعفر عاملی، دراسته فی علامات الظهور (قم،  
 ۱۴۱۱/۱۹۹۰)، ص ۱۱۰ به بعد. نظر ف. سزگین، که متن کامل یکی از این خطبه‌ها (خطبه  
 البیان) را اصیل می‌داند، توسط متون حمایت نمی‌شود و اصلاً قانع‌کننده نیست، ف. سزگین،  
 تاریخ نگارش‌های عربی، ج ۴ (لایدن، ۱۹۷۱)، ص ۲۲.
- F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 4 (Leiden, 1971), p. 22.
- به یادداشته باشیم که از دوران مأمون (۱۹۸–۲۱۸/۸۱۳–۸۳۳) نزدیک به دویست خطبه  
 منسوب به حضرت علی در دسترس بود و این تعداد به سرعت دوبرابر شدند. نک. ل. وچیا  
 ولری، «نهج البلاغه و گردآورنده‌اش شریف رضی، سالنامه مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی  
 نابل، شماره ویژه (۱۹۸۵)، صص ۷ به بعد.

L. Veccia Vaglieri, 'Sul Nahğ al-balāghah e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Rađī', *AIUON*, special issue, (1985) pp. 7f.

۵. براساس مقدمه سیدکاظم رشتی (م. ۱۲۵۹/۱۸۴۳) بر کتاب خود، شرح الخطبة التنظیجیه (تبریز، ۱۲۷۰/۱۸۵۳). این درست است که از زمان نخستین رسائل فرق و نحل، الوهیت امام یکی از اتهاماتی بود که به شیعیان افراطی وارد می شد (نک. م. ج. هاجسن، «غلات» دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۲ صص ۱۱۲۱-۱۱۱۹؛ همچنین وداد القاضی، «تطور اصطلاح غلات در ادبیات اسلام با اشاره مخصوص به کیسانیه»، در آ. دیتریچ (ویراستار)، مقالات هفتمین کنگره مطالعات عربی و اسلامی (گوتینگن، ۱۹۷۶)، صص ۲۹۵-۳۱۹، خاصه صص ۲۹۹ به بعد و ۳۰۶ به بعد.

W. al-Qāđī, 'The Development of the Term Ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', in A. Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976), pp. 295-319, esp. pp. 299f. and 306f.

نه نهج البلاغه که توسط شریف رضی (م. ۴۰۶/۱۰۱۶) گردآوری شده و نه بحار الانوار مجلسی دوم (م. ۱۱۱۱/۱۶۹۹) حاوی خطبه های «حکمت الاهی-امامی» هستند. دلیل اصلی چنین سکوتی باید تفرقه ای که بین دوازده امامیان بعد از غیبت امام دوازدهم (در حدود سال ۳۲۹/۹۴۱-۹۴۰) به وجود آمده باشد که آنها را به دو جریان مشخص هم از لحاظ ماهیت و هم از لحاظ «نگرش به جهان» تقسیم کرد: گروه اصلی [نخستین] با گرایش «عرفانی-فراعقلانی» و بعدها گروه دوم با گرایش «عقلانی کلامی-فقهی». گروه دوم که اینک در سلطه و اکثریت بودند، اغلب گروه اول را متهم به لفظ باوری (حشو) و افراطی گری (غلو) می نمودند؛ درباره این موضوع نک. راهنمای الاهی، صص ۱۵-۵۸؛ (انگ. صص، ۶-۲۲).

*Guide divine*, pp. 15-58 (*Divine Guide*, pp. 6-22).

۶. نک. کرین، اسلام ایرانی. جنبه های معنوی و فلسفی (پاریس، ۱۹۷۱)، ج ۱ ص ۹۶، شماره ۶۴ [ترجمه فارسی از انشاء الله رحمتی، تهران، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۳۶، شماره ۶۴. م.]

H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971), vol. 1, p. 96, n. 64

۷. نک. مونتگمری وات، دوران شکل گیری تفکر اسلامی (ادینبورگ، ۱۹۷۳)، نمایه، زیر «proto-Shi'ism».

W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh, 1973), under 'proto-Shi'ism'.

۸. نک. راهنمای الاهی، صص ۳۱۳-۳۱۶ (انگ.، صص ۱۲۹-۱۳۰)؛

*Guide divin*, pp. 313-316 (*Divine Guide*, pp. 129-130);

- و نیز «یادداشت‌هایی در مورد دو سنت بدعتی امامی»، عربیکا، ۴۱ (۱۹۹۴)، صص ۱۲۷-۱۳۳.
- Amir-Moezzi, 'Notes sur deux traditions 'hétérodoxes' imāmītes', *Arabica*, 41 (1994), pp. 127-133.
۹. مقایسه کنید با مقاله اتان کُلبرگ، «بعضی دیدگاه‌های شیعه امامی درباره صحابه»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلامی، ۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۴۵-۱۴۶ (بازچاپ در عقیده و فقه در شیعه امامی [الدرشات، ۱۹۹۱]، مقاله ۹).
- E. Kohlberg, 'Some Imāmī Shī'ī Views on the ṣaḥāba', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), pp. 145-146 (rpr. in *Belief and Law in Imāmī Shī'ism* [Aldershot, 1991], article IX)
- غ.ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایرانی، صص ۲۵۲ به بعد؛ راهنمای الهی، صص ۷۵ به بعد (انگ.، صص ۲۹ به بعد)
- Guide divine*, pp. 75f. (*Divine Guide*, pp. 29f.).
- نک. همچنین فصل اول این کتاب.
۱۰. باید اشاره کرد که برخلاف اتهامات ملل و نحل نویسان، خصوصاً سنی‌ها، هیچ گروه شیعی حتماً افراطی‌ترین‌ها، ادعا نکردند که مظهر خدا، در ذات خدا بود. زیرا برای همه گروه‌های شیعی، خدا در سطح ذات، مطلقاً وصف‌ناپذیر و غیر قابل شناخت است. این تشکیل‌دهنده بنیاد کلامی امام‌شناسی است؛ ما به این موضوع مهم بازمی‌گردیم. پس، در الوهیت از طریق تجسد جای بحث نیست بلکه از طریق مشارکت خدا-نمودی یا تجلی، شیوه مشارکت بنابر تعریف و ترجیح هر فرقه از مظهر خدا، متفاوت است. مقایسه شود با: ماسینیون، سلمان پاک و سرآغازهای معنوی اسلام ایرانی، انجمن مطالعات ایرانی، ۷ (۱۹۴۷) (بازچاپ در اپرا مینور، ج ۱، صص ۴۴۳-۴۸۳، خاصه صص ۴۶۷-۴۷۲).
- L. Massignon, 'Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien', *Société d'Études Iraniennes*, 7 (1934) (rpr. *Opera Minora*, vol. 1, pp. 443-483, esp. pp. 467-472).
- برای فرق شیعه نک. فهرستی در ع. اقبال، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۱۱/ش (۱۹۳۳) صص ۲۶۷-۲۴۹.
۱۱. حامیان شخص مرموز عبدالله بن سبا؛ نک. م. ج. هاجسن، «عبدالله بن سبا» دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم.
۱۲. مقایسه شود با فان اس، «کتاب الأرجا» حسن بن محمد بن حنیفه، عربیکا، ۲۱ (۱۹۷۴) و ۲۲ (۱۹۷۵)، خاصه ۱۹۷۴، صص ۳۱ به بعد.
- J. van Ess, 'Das Kitāb al-irjā' des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiyā', *Arabica*, 21 (1974) and 22 (1975), esp. 1974, pp. 31f

۱۳. طبری، تاریخ، تصحیح ابراهیم (قاهره، ۱۹۶۰)، پی نوشت ۲۷۸، ج. ۱۰، صص ۲۵-۲۶. بنا بر قول طبری، اظهار کیسانی از یک سند قرمطی است.
۱۴. نک. سیلور دوساسی، عرب مسیحی (پاریس، ۱۸۰۶)، ج ۲، ص ۸۳؛  
A. I. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe* (Paris, 1806), vol. 2, p. 83;  
ماسینیون، «انسان کامل در اسلام»، اوپرا مینورا، ج ۱، صص ۱۲۲-۱۲۳.  
L. Massignon, 'L'Homme Parfait en Islam', *Opera Minora*, pp. 122-123.  
MS 5188 (Collection de Sacy), BN Paris, fol. 95f.
- دو متن نصیری عبارت‌اند از ۱) آنچه را که دوساسی رساله اصول مذهب نصیری می‌خواند در مجموعه دوساسی، برگ ۹۵ به بعد.
- و ۲) کتاب هدایة الکبری (بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶) نوشته متفکر نصیری ابو عبدالله بن حسین (بن) حمدان خصیبی (م. ۳۴۶/۹۵۷ یا ۳۵۸/۹۶۹) به نقل از ماسینیون، در انسان کامل، صص ۱۲۳.
- مجموعه نصیری (دست‌نویس عربی BN1450، پاریس) شامل متنی است منسوب به مفضل بن عمر جعفی (صحابی معروف امام ششم و هفتم) درباره الوهیت علی (ع): این متن متعلق به دوره‌های بعدتر است و به قرن هفتم/سیزدهم برمی‌گردد. نک. م. بارآشر و آ. کوفسکی، «باورهای نصیری و الوهیت علی و تثلیث نصیری برابر رساله‌ای چاپ‌نشده از قرن هفتم/سیزدهم»، مجله اسلام، ۲/۷۲ (۱۹۹۵)، صص ۲۵۸-۲۹۲.
- M. M. Bar-Asher and A. Kofsky, 'The Nuṣayrī Doctrine of 'Alī's Divinity and the Nuṣayrī Trinity According to an Unpublished Treatise from the 7th/ 13th Century', *Der Islam*, 72/2 (1995), pp. 258-292.
- اینک نک. اثر همین نویسندگان، مذهب نصیری-علوی: جستاری در کلام و نیایش سرایی (لایدن، ۲۰۰۲):
- The Nuṣayrī-'Alawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy* (Leiden, 2002);
- برای این دست‌نویسته رجوع شود به، هوار، «شعر مذهبی نصیری»، مجله آسیا، ۱۴ (۱۸۷۹)، صص ۲۴۱-۲۴۸؛
- Cl. Huart, 'La poésie religieuse des nosairis', *JA*, 14 (1879), pp. 241-248;
- ماسینیون، «طرح کتاب‌شناسی نصیری» در جشن‌نامه سوری اهدایی به آقای رنه دوسو (پاریس، ۱۹۳۹)، صص ۹۱۳-۹۲۲ = اپرا مینورا، ج ۱، صص ۶۴۰-۶۴۹؛
- L. Massignon, 'Esquisse d'une bibliographie nuṣayrie', in *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud* (Paris, 1939), pp. 913-922 = *Opera Minora*, vol. 1, pp. 640-649;



و اکنون یک سلسله مطالعاتی توسط بارآشر و کوفسکی در «رساله‌ای نصیری از سده دهم درباره وظیفه شناخت سر الوهیت»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی ۵۸ (۱۹۹۵)، صص ۲۴۳-۲۵۰.

M. M. Bar-Asher and A. Kofsky in 'A Tenth Century Nuṣayrī Treatise on the Duty to Know the Mystery of Divinity', *BSOAS*, 58 (1995), pp. 243-250.

که در کتاب «مذهب نصیری-علوی» به چاپ رسیده؛ نک. بالا. برای مجموعه جابر نک. کتاب الأسطفس الأس الثانی در: هلمیارد (ویراستار)، آثار عربی جابر بن حیان (پاریس، ۱۹۲۸)، صص ۷۹-۹۶، به نقل از ص ۸۹.

E. J. Holmyard (ed.), *The Arabic Works of Jābir b. Ḥayyān* (Paris, 1928), pp. 79-96, cited on p. 89.

برای تاریخ این مجموعه رجوع کنید به اثر پ. لوری، جابر بن حیان، ده رساله کیمیا. ده رساله اولیه کتاب هفتاد (پاریس، ۱۹۸۳)، صص ۳۴-۵۱.

P. Lory, *Jābir b. Ḥayyān, Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-Dix* (Paris, 1983), pp. 34-51.

۱۵. کشتی، معرفة اخبار الرجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹)، ص ۱۳۸ (توجه کنید معروف بن خربوذ سلسله راویان گفتار حضرت علی (ع) را به امام محمد باقر (ع) (متوفی در حدود ۱۱۹/۷۳۷) می‌رساند؛ نک. همچنین مامقانی، تنقیح المقال، در ۳ ج (تهران، ۱۳۴۹/۱۹۳۰)، ج ۳، ص ۲۲۷. ۱۶. ویراسته آدام متز، نوزایی اسلام (هیدلبرگ، ۱۹۲۲؛ بازچاپ هیلدشیم، ۱۹۶۸)، فصل ۵، صص ۵۷ به بعد.

A. Mez, *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg, 1922; repr. Hildesheim, 1968), ch. 5, pp. 57f.

درباره ملحمه، جمع ملاحم، نک مقاله «ملاحم» نوشته ب. د. مک‌دونالد در دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم.

۱۷. مُطَهَّر بن طاهر مقدسی، کتاب البدء والتاریخ، تصحیح و ترجمه فرانسوی از هوار در ۶ ج (پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹)، ج ۲، ص ۱۷۴ و ج ۵، ص ۱۳۶.

Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī, *Kitāb al-bad' wa'l-ta'rīkh* (Le Livre de la Création et de l'Histoire), ed. and French trans. by Cl. Huart, 6 vols (Paris, 1899-1919), vol. 2, p. 174 and vol. 5, p. 136.

۱۸. درباره این مجموعه‌ها و مؤلفان‌شان نک. کُلبرگ، «حدیث شیعه» در بیستون و دیگران (ویراستاران)، ادبیات عرب تا پایان دوران اموی (کمبریج، ۱۹۸۳)، صص ۲۹۹-۳۰۷، خاصه صص ۳۰۳-۳۰۶؛

E. Kohlberg, 'Shīrī Hadīth', in A. F. L. Beeston et al. (eds), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 299-307, esp. pp. 303-306;

راهنمای الهی، صص ۴۸-۵۸ (انگ. صص ۲۲-۱۹).

*Guide divin*, pp. 48-58 (*Divine Guide*, pp. 19-22);

مؤلفانی که ما در اینجا بیشتر به آنها مراجعه می‌کنیم عبارت‌اند از: صفار قمی، فُرات بن ابراهیم کوفی (م. حدود ۹۱۲/۳۰۰)؛ نویسنده‌ای با گرایش‌های واضح زیدی ولی امامیان وی را از خود می‌داند؛ برای اطلاعات بیشتر درباره وی نک. بارآشر، کتاب آسمانی و تفسیر در شیعه امامی اولیه [لایدن و اورشلیم، ۱۹۹۹]، صص ۲۹-۳۷ سرتاسر متن.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* [Leiden and Jerusalem, 1999], pp. 29-37 et. Passim.

علی بن ابراهیم قمی (متوفی در حدود ۹۱۹/۳۰۷)، محمد بن مسعود عیاشی (متوفی در حدود ۹۳۲/۳۲۰)، محمد بن یعقوب کلینی، ابن بابویه صدوق.

۱۹. مقایسه شود با پی‌نوشت ۵.

۲۰. نک. فان‌اس، کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری (برلین و نیویورک، ۱۹۹۰)، ج ۱، صص ۳۰۶ به بعد

J. van. Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin and New York, 1990), vol. 1, pp. 306f.

درباره مفهوم «رجعه» بازگشت به حیات نک. کُلبرگ، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم؛ raj'a -E. Kohlberg, EI2;

محمدعلی امیرمعزی، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات او»، مجله آسیا، ۲۸۰، ۳-۴ (۱۹۹۲)، صص ۲۳۲ و بعد.

'Al-Saffār al-Qummī (d. 290/902-3) and his Kitāb baṣā'ir al-darajāt', JA, 280, 3-4 (1992), pp. 232f.

(درباره مفهوم غیبت، شمار امامان و هویت‌شان و همین‌طور اطلاعات دیگر راجع به قائم (ع) نجات‌بخش آخرالزمان).

۲۱. مقایسه شود با ارنالدز «لاهور و ناسوت»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم.

R. Arnaldez, 'Lāhūt and Nāsūt', EI2

۲۲. مثلاً رک. کلینی، اصول من الکافی، تصحیح مصطفوی، با ترجمه فارسی، در ۴ ج، (تهران، بی‌تا، [ج ۴، ترجمه فارسی سیدهاشم رسولی محلاتی، ۱۳۸۶/۱۹۶۶])، کتاب توحید، «باب اطلاق [القول] بانه شیء»، ج ۱، ص ۱۰۹ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، تصحیح، هاشم حسینی تهرانی، (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، فصل ۷ «باب انه تبارک و تعالی شیء»، ص ۱۰۴ به بعد. درباره اطلاق اصطلاح شیء به خدا در علم کلام اسلامی عموماً نک. ژیماره، اسمای الهی در اسلام (پاریس، ۱۹۸۸)، صص ۱۴۲-۱۵۰.

D. Gimaret, *Les noms divins en Islam* (Paris, 1988), pp. 142-150.

۲۳. کلینی، اصول من الکافی، «بابُ التَّهْمَى عَنِ الْجِسْمِ وَ الصَّوْرَةِ» ج ۱، ص ۱۴۰ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۶ «باب اِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لیس بجسم و الصوره»، ص ۹۷ به بعد.  
 ۲۴. کلینی، اصول من الکافی، «باب الحركة و الانتقال»، ج ۱، ص ۱۶۹ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۲۸ «باب نفی المكان و الزّمان و السّکون و الحركة و النزول»، ص ۱۷۳ به بعد؛ باب ۲ «باب التوحید و نفی التشبیه»، صص ۳۱ به بعد؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ویراسته م. ح. لاجوردی (تهران، ۱۳۷۸/۱۹۵۸)، باب ۱۱ «باب فی... التوحید»، ص ۱۱۴ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب الخصال، ویراسته ع. ا. غفاری (قم، ۱۴۰۳/۱۹۸۴) ص ۲.  
 ۲۵. درباره علم کلام تنزیهی و مفهوم خدا-نمود به عنوان یکی از پیامدهای آن به ویژه در فضای عرفانی-گنوسی نک. کُربن تناقض نمای یکتاپرستی (پاریس، ۱۹۸۱)، به ویژه بخش اول:  
 H. Corbin, *Le paradoxe du monotheisme* (Paris, 1981).

همو، اسلام ایرانی، ج ۴، نمایه زیر کلمه «تنزیه» و «theophanies».

H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 4, index, under 'tanzih' and 'theophanies'.

۲۶. درباره اسماء و صفات به طور عمومی، نک. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۴۳ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۱۱، ص ۱۳۹ به بعد.

۲۷. مسلماً در اینجا اشاره به امام ماورای طبیعی، انسان کیهانی، مظهر خدا است که امام تاریخی مظهر وی است در عالم محسوس. نک. صفّار قمی، بصائر الدرجات، تصحیح میرزا کوچک باغی (چاپ دوم، تبریز، بی تاریخ [تاریخ مقدمه ویراستار ۱۳۸۰/۱۹۶۰] جزء دوم، باب ۳، صص ۶۱-۶۴ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۵۵-۲۵۹ م.]. و باب ۴، صص ۶۴-۶۶ «وجه» الله ذکر شده در قرآن) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۶۷-۲۶۹ م.]: کلینی، اصول، کتاب التوحید، باب النوادر، ج ۱، ص ۱۹۶؛ کتاب الحجّة، «باب جامع فی فضل الامام و صفاته»، ج ۱، ص ۲۸۳ به بعد؛ ابن بابویه، توحید، فصل ۱۲، صص ۱۴۹ به بعد (شرح بر «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ»، همه چیز نابود می شود غیر از وجه خدا» قرآن، قصص/۸۸) فصل ۲۲، ص ۱۶۴ به بعد (معنای جُنُبِ اللهِ)، فصل ۲۴، ص ۱۶۷ به بعد (معنای عین و اُذُن و لِسَانِ)، عیون، صص ۱۱۴-۱۱۶ و ۱۴۹-۱۵۳ و کمال الدین، ویراسته ع. ا. غفاری (قم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵)، باب ۲۲، ج ۱، ص ۲۳۱ به بعد.

۲۸. مثلاً نک. صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۳، صص ۱۶-۱۷ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۵۵ م.]: ابن بابویه، الامالی، تصحیح و ترجمه فارسی، م. ب. کمرهای (تهران، ۱۳۸۴/۱۴۰۴)، ص ۳۵، مجلس ۹، شماره ۹، صص ۳۸-۳۹، مجلس ۱۰، شماره ۶؛ مجلسی، بحار الانوار، در ۳۵ مجلد (تهران، بی تاریخ)، ج ۳۲، صص ۲۱۲-۲۱۳؛ ج ۳۴، صص ۱۰۹-۱۱۰.

۲۹. نحنُ و الله اسماء الحسنی الّتی لا یقبل الله من العباد عَمَلًا اِلَّا بِمَعْرِفَتِنَا؛ عیاشی، تفسیر، تصحیح رسولی محلاتی (تهران، بی تاریخ)، ج ۲، ص ۴۲، شماره ۱۱۹؛ کلینی، اصول، کتاب التوحید، باب النوادر، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳۰. ایها الناس انّ الله جلّ ذكره ما خلّق العباد الاّ ليعرفوه فاذا عرفوا عبدوه فاذا عبدوه استغنى بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: فما معرفة الله؟ قال: معرفة اهل كل زمان امامهم الذي يحبّ عليهم طاعته. ابن بابويه، علل الشرائع (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، باب ۹، «علة خلّق الخلق»، ص ۹، شماره ۱. [ترجمه فارسی از محمدجواد ذهنی تهرانی (تهران، ۱۳۸۸ ش، ص ۵۳ م.)] باید به یاد داشت که بنا بر اعتقاد شیعه امامی هر پیامبر شارعی در رسالت خویش همراه با یک یا چند امام است که رسالت امام تعلیم بعد باطنی پیام پیامبر است. نک. راهنمای الهی، صص ۹۶-۱۱۲، (انگ. صص ۳۸-۴۴).

*Guide divine*, pp. 96-112 [*Divine Guide*, pp. 38-44]

۳۱. مَنْ عَرَفَنَا فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ وَ مَنْ أَنْكَرَنَا فَقَدْ أَنْكَرَ اللَّهَ. نک. مثلاً صفار، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۳، ص ۶ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۵۸-۵۹ م.]؛ ابن بابويه، کمال الدین، باب ۲۴، ص ۲۶۱، شماره ۷ [ترجمه فارسی از منصور پهلوان، پژوهش علی اکبر غفاری، در دوج، تهران ۱۳۸۸، ص ۴۹۱، ش ۷ م.]؛ نهج البلاغه (پی نوشت ۵) تصحیح و ترجمه فارسی، ع. ن. فیض الاسلام (چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۱/۱۹۷۲)، ص ۴۷۰.

۳۲. بِنَا عَرَفَ اللَّهَ وَ بِنَا عِبِدَ اللَّهَ نَحْنُ الْأَدْلَاءُ عَلَى اللَّهِ وَ لَوْلَا لَنَا مَا عِبِدَ اللَّهُ. خداوند به وسیله ما شناخته شده و پرستش می شود. ما راهنمایان مردم به خداوند هستیم. اگر ما نبودیم خداوند عبادت نمی شد. ابن بابويه، توحید، باب ۱۲، ص ۱۵۲، شماره ۹.

۳۳. لَوْلَا اللَّهُ مَا عُرِفْنَا وَ لَوْلَا نَحْنُ مَا عُرِفَ اللَّهُ، ابن بابويه، توحید، باب ۴۱، ص ۲۹۰، شماره ۱۰. ۳۴. اینها سخنانی هستند که در آنها «خدا به صورت اول شخص از زبان عارف در حالت خلسه سخن می گوید» مثلاً «انا الحق» گفتن حلاج یا «سیحانی» گفتن بایزید بسطامی؛ درباره «شطح» نک. به اثر قابل تحسین ماسینیون در: «مقاله ای درباره اصول واژگان فنی عرفان مسلمان» (پاریس، ۱۹۲۲) و

*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922)

و مصائب حلاج، عارف شهید قرن چهارم [ترجمه فارسی از سید ضیاء الدین دهشیری، تهران، ۱۳۶۲ م.]

*La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vols (repr. Paris, 1975).

نک. فهرست ذیل «شطح»؛ مقدمه هانری گربن به روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، ویراسته گربن و معین (تهران و پاریس، ۱۹۶۶ بازچاپ ۲۰۰۴)؛ همچنین ع. ر. بدوی، شطحیات الصوفیه (چاپ سوم، کویت، ۱۹۷۸)؛ نویه، تفسیر قرآنی و زبان صوفیانه (بیروت، ۱۹۷۰)، زیر «شطح».

P. Nwiya, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beirut, 1970), under 'shath';

همان گونه که در ادامه خواهیم دید، بعضی از صوفیان پروایی نداشتند که خطبه های حضرت علی (ع) را سخنان معماگونه ناب بدانند. با وجود این، چنین به نظر می رسد که شباهت بین

سخنان معماگونه امام و شطحیات صوفیه فقط صوری است زیرا مبنا و نتیجه‌گیری هرکدام از این جریانات فکری و علم کلامی که متضمن آنها است متفاوت‌اند. موضوع پیچیده‌تر از آن است که بتوان در اینجا به آن پرداخت؛ برای تحلیل ماهیت شطح نک. ارنست، کلمات شطح در تصوف (نیویورک، ۱۹۸۵)؛

C. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York, 1985);

پ. لوری، تناقض‌نمای عرفانی (شطوحیات) در سنت تصوف قرون نخستین، راهنمای مطالعات ادیان، ۱۰۲ (۱۹۹۴-۱۹۹۵) و ۱۰۳ (۱۹۹۵-۱۹۹۶)

P. Lory, 'Les paradoxes mystiques (shatahât) dans la tradition soufie des premiers siècles', *Annuaire de l'EPHE, Sciences Religieuses*, 102 (1994-1995) and 103 (1995-1996);

بالانفا، «تأملاتی درباره ماهیت تناقض‌نما. تعریف روزبهان بقلی شیرازی»، کارنامه ۲-۳ (۱۹۹۵)، صص ۲۵-۴۰.

P. Ballanfat, 'Réflexions sur la nature du paradoxe. La définition de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî', *Kâr Nâme*, 2-3 (1995), pp. 25-40.

۳۵. وجعلنا عینه فی عباده ولسانه الناطق فی خلقه ویده المبسوطه علی عباده بالرفاهة و الرحمة ووجهه الذی یؤتی منه و بابه الذی یدل علیه و خزانه فی السماء و الارضه... بعبادتنا عبدا لله لولا نحن ما عبدا لله، ابن بابویه، توحید، باب ۱۲، صص ۱۵۱-۱۵۲، شماره ۸.

۳۶. فرآیند ترویج عناصر اعتقادی به ویژه ظریف در متون قدیمی مرتب اتفاق می‌افتد؛ این تشکیل‌دهنده فرضیه تقیه، کتمان، خبء در تشیع است و برای اولین بار به نظر می‌رسد که در نوشته‌های جابر به نام فرآیند (تبدید العلم به معنی تحت‌اللفظی پراکندن علم) به کار رفته است؛ نک. راهنمای الهی، فهرست، زیر «تبدید العلم». در مورد استفاده آن در نوشته‌های جابر که پایبندی او به شیعه جای سؤال ندارد نک. کراوس، جابر بن حیان، خدمت به تاریخ اندیشه‌های علمی اسلام (قاهره، ۱۹۴۲؛ بازچاپ، پاریس، ۱۹۸۶)، ج ۱، صص xxxvii-xxx؛

P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam* (Cairo, 1942; rpr. Paris, 1986), vol. 1, pp. xxvii-xxx;

لوری، ده رساله کیمیا. ده رساله اولیه کتاب هفتاد (پاریس، ۱۹۸۳)، صص ۵۳ و ۲۴۲ به بعد

P. Lory, *Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-Dix* (Paris, 1983), pp. 53 and 242f.;

کرین، کیمیا به مثابه فن بدعتی (پاریس، ۱۹۸۶)، صص ۱۸۳-۱۸۴ و شماره ۸۴ (ترجمه «کتاب شکوه» جابر).

H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique* (Paris, 1986), pp. 183-184 and n. 84 (tr. of 'Livre du Glorieux' by 'Jābir).

درباره تقیه در تشیع عموماً نک. کُلبرگ، «تقیه در علم کلام و مذهب شیعه» در کیننبرگ و اشترومسا (ویراستاران)، پنهان کاری و تقیه. مطالعاتی در تاریخ ادیان مدیترانه‌ای و خاور نزدیک (لایدن، ۱۹۹۵)، صص ۳۴۵-۳۸۰.

E. Kohlberg, 'Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion', in H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden, 1995), pp. 345-380.

کتابی که به‌طور ستودنی مطالعه پیشین همین موضوع را توسط این محقق تکمیل می‌کند: «بعضی دیدگاه‌های شیعه درباره تقیه»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۹۵ (۱۹۷۵)، صص ۳۹۵-۴۰۲ (بازچاپ در عقیده و فقه در شیعه امامی، مقاله ۳).

'Some Imāmi-Shī'ī Views on taqiyya', *JAOS*, 95 (1975), pp. 395-402 (rpr. in *Belief and Law in Imāmi Shī'ism*, article 3).

۳۷. که مقام (جایگاه) «مؤسس» را تأیید می‌کند. مقامی که عرفان اسلامی به‌طور کلی (تصوف، حکمت الهی، علوم خفیه/غیبی و غیره) ویژه امام جعفر صادق (ع) می‌داند. درباره این موضوع نک. ژ. رسکا، کیمیاگر عربی، ج ۲: جعفر صادق ششمین امام (هایدنبرگ، ۱۹۲۴).

J. Ruska, *Arabische Alchemisten*, vol. 2: *Gā'far al-Šādiq, der Sechste Imam* (Heidelberg, 1924);

پ. کراوس، جابر بن حیان؛

P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān*;

تیلور، جعفر صادق، «پرچم‌دار معنوی تصوف»، فرهنگ اسلامی (۱۹۶۶):

J. B. Taylor, 'Ja'far al-Šādiq, Spiritual Forebear of the Sufis', *Islamic Culture* (1966);

فهد، «جعفر صادق و سنت علمی عرب»، در شیعه امامی، مقالات استراسبورگ، ۶-۹ مه ۱۹۶۸ (پاریس، ۱۹۷۰).

T. Fahd, 'Gā'far al-Šādiq et la tradition scientifique arabe', in *Le shī'isme imāmīte, Actes du Colloque de Strasbourg, 6-9 May 1968* (Paris, 1970).

۳۸. رب الارض یعنی امام الارض، علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، تصحیح ط. موسوی جزائری (نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷/۶۶-۱۹۶۸ بازچاپ بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۱)، ج ۲، ص ۲۵۶.

۳۹. «علی ناول رسول الله القبضة التي رمى به» عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۵۲، یادداشت شماره ۳۲-۳۴.

۴۰. المؤمنون از نظر لغوی، یعنی کسانی که باور دارند؛ در اصطلاحات فنی دوازده امامی واژه «مؤمن» به کسی اطلاق می‌شود که امام او را به بعد باطنی مذهب وارد نموده باشد و در

مقابل واژه مسلمان که به معنی تسلیم است و به کسی اطلاق می‌شود که در مقابل بُعد ظاهری مذهب تسلیم شده باشد: نک به تحلیل‌های نگارنده در: «مطالعه واژگان فنی باطنی‌گرایی امامیه، بخش علوم دینی»، ۱۰۲ (۱۹۹۴-۱۹۹۵)، ص ۲۱۵.

'Etude du lexique technique de l'ésotérisme imāmīte', *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses*, 102 (1994-1995), p. 215.

۴۱. أَخْبَرَنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ هَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ نَعَمْ وَ قَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَقُلْتُ مَتَى قَالَ حِينَ قَالَ لَهُمْ - أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرُونَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَسْتُ تَرَاهُ فِي وَفَيْتِكَ هَذَا قَالَ أَبُو بَصِيرٍ فَقُلْتُ لَهُ جَعَلْتُ فِدَاكَ فَأَحَدْتُ بِهَذَا عَنْكَ فَقَالَ لَا فَإِنَّكَ إِذَا حَدَّثْتَ بِهِ فَأَنْكَرَهُ مُنْكَرٌ جَاهِلٌ بِمَعْنَى مَا تَقُولُهُ ثُمَّ قَدَّرَ أَنَّ ذَلِكَ تَشْبِيهٌ كَفَّرَ. ابن بابویه، توحید، باب ۸، ص ۱۱۷، شماره ۲۰. راهنمای الاهی، ص ۱۴۱، پی‌نوشت ۲۷۷؛ انگ. ص ۵۴.

چیتیک در جنگ شیعی (نیویورک، ۱۹۸۱)، ص ۴۲.

*A Shi'ite Anthology* (New York, 1981), p. 42.

ترجمه‌ای از این حدیث را ارائه نموده بدون اینکه به «کلمات معماگونه» درون آن اشاره کند. درباره سه صحابه امام جعفر (ع) با کنیه ابوبصیر نک. راهنمای الاهی، ص ۸۷، پی‌نوشت ۱۸۲؛ انگ. ص ۳۴.

این دغدغه در مورد غیر مؤمنان که توان درک آن را ندارند در متون اولیه همیشه وجود دارد. نک. کلینی، الروضة من الکافی، تصحیح و ترجمه فارسی، رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۸۶/۱۹۶۹)، ج ۱، ص ۸۱؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۲۵۴-۲۵۵ شماره ۴. علل الشرائع، باب ۷، ص ۵ به بعد. و عیون، ج ۲۶، شماره ۲۲، ص ۲۶۲ به بعد (حدیث فضل النبی و الحجّة علی الملائکة) آنجا که برای اجتناب از سوء تفاهم و فرق بین خدا و حجت خدا مکرراً بر مطالبی [در مورد برتری پیامبر و علی (ع)] تأکید شده است. نگارنده قسمت‌هایی از این حدیث طولانی را ترجمه نموده است. نک. راهنمای الاهی، صص ۹۱-۹۸، انگ. صص ۳۵-۳۶.

۴۲. «وَ اللَّهُ إِنِّي لَدَيَّ النَّاسِ يَوْمَ الدِّينِ وَ قَسِيمٌ [بَيْنَ] الْجَنَّةِ وَ النَّارِ لَا يَدْخُلُهَا الدَّاخِلُ إِلَّا عَلَى أَحَدٍ قِسْمِيَّ وَ إِنِّي الْفَارُوقُ الْأَكْبَرُ... لِي فَضْلُ الْخِطَابِ وَ بَصُرْتُ سَبِيلَ الْكِتَابِ وَ... عَلِمْتُ عِلْمَ الْمَنَائِبِ وَ الْبَلَايَا وَ الْقَضَايَا وَ رَبِّي كَمَالُ الدِّينِ وَ أَنَا النَّعْمَةُ الَّتِي أَنْعَمَهَا اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ.» فُرَاتِ بْنِ إِبْرَاهِيمِ الْكُوفِيِّ، تفسیر، تصحیح محمد کاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۱۷۸، شماره ۲۳۰.

۴۳. «انا يعسوب المؤمنين و انا اول السابقين و خليفة رسول رب العالمين و انا قسيم الجنة و النار.» عیاشی، تفسیر، ج ۲، صص ۱۷-۱۸ شماره ۴۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۸۹. درباره حضرت علی به عنوان «امیر النحل»، نک. گلدتسیهر، «تشیع»، نشریه آلمانی

انجمن شرقی، ۴۴ (۱۹۱۰)، صص ۵۳۲-۵۳۳، بازچاپ در مجموعه مقالات، ویراستار دو سوموگی (هیلدشیم، ۱۹۶۷-۱۹۷۰)، ج ۵، صص ۲۱۳-۲۱۴  
 I. Goldziher, 'Schi'itisches', ZDMG, 44 (1910), pp. 532-533, re-issued in *Gesammelte Schriften*, ed. J. de Somogyi (Hildesheim, 1967-1970), vol. 5, pp. 213-214.

۴۴. «هذا الإمام الأزهر ورمح الله الأطول وباب الله الأكبر فمن أراد الله فليدخل من الباب... لولا على ما أبان الحق من الباطل ولا مؤمن من كافر وما عبد الله... لا يستره من الله ستر ولا يحجبه عن الله حجاب بل هو الحجاب والسُّتر.» فُرات بن ابراهيم، تفسير، ص ۳۷۱، شماره ۵۰۳.

۴۵. «أنا والله النبا العظيم... والله ما لله نبا أعظم مني ولا لله آية أعظم مني» همانجا، ص ۵۳۳-۵۳۴، شماره‌های ۶۸۵-۶۸۶. همان‌طور که می‌دانیم تصور خلقت انسان در کل به صورت خدا در شیعه دوازده امامی وجود ندارد. نظریه افراطی دوگانه‌باوران شیعی که همه مخلوقات از جمله انسان را به دو گروه «موجوداتی از نور» و «موجوداتی از ظلمت» تقسیم می‌کنند این تصور را ناممکن می‌سازد. (در مورد دوگانه‌باوری در شیعه نک. راهنمای الهی، ص ۹۱؛ انگ. ص ۳۶. و (فصل هشتم این کتاب). حدیث معروف خدا انسان را به صورت خود خلق نمود (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ) در مجموعه متون اولیه از اهمیت چندانی برخوردار نیست و به قول امامان (ع) به دوروش قابل تعبیر است که کاملاً عرفی و سُنتی است و موافق است با نظر متکلمان سُنی: الف) نسبت دادن (اضافه) صورت به خدا به همان روش عمومی تعبیر گردیده است مثل، نسبتِ خانه به خدا آنجا که می‌گوید «بیتی» خانه من یا نسبتِ همه مخلوقات به خدا که همه ساخته و پدیدآورده اوی‌اند (برای تعبیر امامی نک. کلینی، اصول، کتاب توحید «باب روح»، ج ۱، ص ۱۸۲؛ ابن بابویه، توحید، باب ۶، ص ۱۰۳، شماره ۱۸. برای تعبیر سنی نک.: ابن خُزیمه، کتاب توحید، تصحیح م. خ. هزاس (قاهره، ۱۳۸۸/۱۹۶۸) ص ۳۹؛ جوینی، الشامل فی اصول الدین، تصحیح ا. س. نشار، ب. ف. عون و س. م. مختار (اسکندریه، ۱۳۸۹/۱۹۶۹) ص ۵۶۱؛ ابن فورک، مشکل الحدیث، تصحیح م. م. علی (قاهره، ۱۹۷۹) ص ۵۷ و ویراسته د. گیمرت (دمشق، ۲۰۰۳) ص ۲۱ به بعد. ب) صفت ملکی «او» در «صورتِ» به خدا بر نمی‌گردد بلکه به شخصی که در بعضی از روایت‌های حدیث ذکر شده است بر می‌گردد. براساس این روایت‌ها، پیامبر شخصی را می‌بیند که به صورت شخص دیگری سیلی زده و یا با اشاره به شکل ظاهری آن شخص به وی ناسزا گفته است. پیامبر وساطت نموده و آن شخص را به خاطر این عملش سرزنش می‌کند و می‌گوید «این کار را مکن زیرا خداوند آدم را به شکل او (آن شخصی که مورد اهانت قرار گرفته) خلق نموده است». یعنی همه انسان‌ها به شکل حضرت آدم - جَدِّ همهٔ ابناء بشر - خلق شده‌اند. برای تعبیر امامی نک. ابن بابویه، توحید، باب ۱۲، ص ۱۵۲، شماره ۱۰. برای تعبیر سُنی نک.: ابن خُزیمه، کتاب توحید، صص ۳۶-۳۸؛ جوینی، کتاب



الارشاد، تصحیح لوسیانی، (پاریس، ۱۹۳۸)، ص ۹۳؛ همین‌طور نک. و. م. وات، «آفریده به صورت او»

W. M. Watt, 'Created in His Image'.

برای منابع سنی، نک. تاکشیتا، نظریه انسان کامل ابن‌عربی، ص ۱۶، یادداشت ۲ و ص ۲۹، یادداشت ۵۸.

M. Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man*, p. 16, n. 2 and p. 29, n. 58

(این اطلاعات را دانیال گیمرت در دسترس نگارنده نهاد که از ایشان بسیار سپاسگزارم.) از طرف دیگر، بدون ترس از قیاس نابجا می‌توان گفت که در تشیع، امام به صورت خدا خلق شده و مؤمنی که به عقاید باطنی وارد شده به صورت امام ساخته شده است (درباره نقش هستی‌شناختی و ذات‌شناسی انسان، نک. راهنمای الهی، صص ۷۹-۹۵؛ انگ. [صص ۲۹-۳۸ و ۶۹-۷۹]؛ و همین‌طور، «ملاحظاتی درباره تحول شیعه دوازده‌امامی: حدیث و ایدئولوژی‌گری» در بازگشت به متون مقدس. بنیادگرایی معاصر و گذشته، ویراستار پاتلاژن و لبولو [لووین و پاریس ۱۹۹۳]، صص ۶۳-۸۱ و خاصه صص ۶۳-۶۹).

'Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in *Les Retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, ed. E. Patlagean and A. Le Boulluec [Louvain and Paris, 1993], pp. 63-81 and esp. pp. 63-69).

پس همان‌گونه که دیدیم، امام بعد ظاهری خدا است و هم‌زمان بعد باطنی مؤمن. ۴۶. رجوع شود به پی‌نوشت شماره ۸ و متن مربوطه. می‌توان نتیجه‌گیری نمود، همچون ح. مدرسی، که این نوع احادیث در بین اطرافیان ائمه، در بین مَفوضه و یا حتا «غلات» پیاره معمول بوده است، نک. اثر ح. مدرسی، بحران و تثبیت در دوران شکل‌گیری اسلام شیعی: ابوجعفر قبه رازی و سهم او در تفکر شیعه امامی [پرینستون، ۱۹۹۳]، خاصه، صص ۲۱ به بعد.

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qība al-Rāzī and his Contribution to Imāmīte Shī'ite Thought* [Princeton, 1993], esp. pp. 21f.;

هنوز مجموعه متون شیعه میانه‌رو حاوی شمار زیادی از این احادیث است که به تکامل امام‌شناختی «فراعقلانی» یاری رسانده است. در این رابطه، توضیحات عالم معاصر شیعی، شیخ عبدالله مامقانی (م. ۱۳۲۳/۱۹۳۲) در کتاب تنقیح المقال (رک. پی‌نوشت ۱۵) بسیار حایز اهمیت است. او می‌گوید: «ما در فرصت‌های گوناگونی بیان نموده‌ایم که ادعای تندروی (افراطی‌گری) که توسط قداما مطرح گردیده، نباید مورد توجه قرار گیرد زیرا ابعاد متعددی که از ضروریات مذهب امامی است، تندروی (افراطی‌گری) محسوب گردیده است. (تنقیح، ج ۱، ص ۳۴۹).

۴۷. در مورد این سه خطبه، هانری کُربن با ترجمه مختصر، تعبیر و ارائه اطلاعات بیشتر مساعدت نموده (نک. اسلام ایرانی)؛ در حدیثی، نه خطبه‌ای، که منسوب به علی (ع) است و به ماهیت انسانی و خداگونه امام اشاره شده است؛ این حدیث به این خطبه‌ها مربوط است و توسط رجب بُرسی روایت گردیده است (نک. پایین). درباره این حدیث، نک. «عرفان اسلامی در مجموعه احادیث (مشارق الانوار) رجب بُرسی»، بخش علوم دینی (۱۹۶۸-۱۹۶۹)، ۱۹۶۹-۱۹۷۰، بازچاپ در مؤسسه تحقیقات فرانسه در ایران (تهران، ۱۹۹۳)، صص ۱۰۴ به بعد و ۱۱۱ به بعد؛

H. Corbin, 'La gnose islamique dans le recueil de traditions (Mashāriq al-anwār) de Rajab Borsī', *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses* (1968-1969, 1969-1970), rpr. in *Itinéraire d'un enseignement, Institut Français de Recherche en Iran* (Tehran, 1993), pp. 104f. and 111f.;

تد لاسون، «مشارق الانوار فی حقائق الاسرار امیرالمؤمنین نوشته رجب بُرسی»، در

T. Lawson, 'The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursī', in *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn (London and New York, 1992), pp. 267-269.

به طور کلی کتاب مشارق الانوار بُرسی شامل سخنان فراوانی است منسوب به حضرت علی با همین ماهیت.

۴۸. مقایسه شود با پی‌نوشت ۱۴ و متن مربوط.

۴۹. مؤید فی الدین شیرازی، المجالس المؤیدیه، ویراسته مصطفی غالب، ج ۱ تا ۳ (بیروت، ۱۹۷۴ و ۱۹۸۴) ج ۱، صص ۱۷۱-۱۷۳.

۵۰. حافظ رجب بُرسی، مشارق الانوار (چاپ دهم، بیروت، بی تا)، صص ۱۶۶-۱۷۰؛ نک. پی‌نوشت ۴۷. بخش اعظم خطبه خلیج به روایتی که در مشارق الانوار بُرسی نقل گردیده، توسط تد لاسون به انگلیسی ترجمه و در مقاله بالا (پی‌نوشت ۴۷)، صص ۲۶۹-۲۷۰ ارائه گردیده است. همین‌طور نک. ترجمه فرانسوی قسمتی از کتاب بُرسی توسط هانری کُربن در: انوار مشرق (پاریس و لاگراس، ۱۹۹۶) (ترجمه، تصحیح و تکمیل پ. لوری).

Les Orient des Lumières (Paris and Lagrasse, 1996) (tr., ed. and finished by P. Lory).

براساس نظر آقابزرگ تهرانی در، الذریعه الی تصانیف الشیعه، در ۲۵ ج (تهران و نجف، ۱۳۵۳-۱۳۹۸/۱۳۳۴-۱۹۷۸)، ج ۷، صص ۱۹۹-۱۹۸، این خطبه همان خطبه اقالیم

است که قسمتی از آن را شهر آشوب در کتاب مناقب خود روایت نموده است.

۵۱. محسن فیض کاشانی، کلمات مکنونه، تصحیح ع. عطاردی قوچانی (تهران، ۱۳۸۳/

- ۱۹۶۳ (۱۹۶۷-۱۶۸ و ۱۹۶ به بعد؛ لاسون در مقاله «سخنان پنهان فیض کاشانی» در م. سزوپ (ویراستار)، سؤالات و دانش (مسائل و شناخت‌ها)، ج ۲، دوره‌های قرون وسطا و معاصر (پاریس، ۲۰۰۲)، صص ۴۲۷-۴۴۷، به ویژه صص ۴۳۸-۴۳۹.
- T. Lawson in 'The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī', in M. Szuppe (ed.), *Iran: Questions et connaissances*, vol. 2, 'Périodes médiévale et moderne' (Paris, 2002), pp. 427-447, esp. pp. 438-439
- متون را مطالعه و بررسی نموده است، به ویژه صص ۴۳۸-۴۳۸. سیدکاظم رشتی، شرح خطبة التطنخية (تبریز، ۱۲۷۰/۱۸۵۳).
۵۲. علی یزدی حائری، الزام الناصب (اصفهان، ۱۳۵۱/۱۹۳۲ بازچاپ تهران، بی‌تاریخ)، صص ۲۱۲-۲۱۴.
۵۳. ابن‌شهر آشوب، مناقب، ویراسته م. بروجردی (تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۷/۱۸۹۸-۱۸۹۹)، صص ۷۲-۷۱.
۵۴. سیدحیدر آملی، جامع الاسرار، تصحیح هانری کربن و و. یحیی (تهران و پاریس، ۱۹۶۹)، صص ۱۱-۱۰.
۵۵. رجب بُوسی، مشارق، صص ۱۶۴-۱۶۶.
۵۶. آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۷، ص ۱۹۸ به بعد.
۵۷. خطبة بیان منسوب به حضرت علی معمولاً جزو پیش‌گویی آخرالزمانی (ملحمه، جمع ملاحم) است: نک. مقاله د. ب. مک‌دونالد که در پی‌نوشت ۱۶ به آن اشاره شد. این خطبه توسط ماسینیون تحلیل و قسمتی از آن در مقاله‌اش درباره انسان کامل ترجمه شده است (نک. پی‌نوشت ۲). متنی که ماسینیون استفاده نموده براساس نسخه دست‌نوشته، MS 2661 BN, Paris, fols. 21b-24a در الانسان الكامل عبدالرحمن بدوی، صص ۱۳۹-۱۴۳ است؛ ابتدای متن عین فرازهایی است از خطبة افتخار که توسط حیدر آملی نقل گردیده است.
۵۸. مقایسه شود با پی‌نوشت‌های ۱۴ تا ۱۷ و متون مربوط.
۵۹. خیرخواه هراتی، کلام پیر، رساله‌ای درباره عقاید شیعیان اسماعیلی، ویراسته ولادیمیر ایوانوف (بمبئی، ۱۹۳۵) صص ۷۹-۸۱ متن فارسی.
۶۰. محمد بن طلحه الحلبي، الدر المنظم في سر الأظم (بی‌جا، ۱۳۳۱/۱۹۱۲)، صص ۸۳-۸۵، همین‌طور نقل شده توسط قندوزی، ینابیع المودة (نجف، ۱۳۸۴/۱۹۶۵)، صص ۱۱۲-۱۱۳؛ سیدمحمد نوربخش، الرسالة الاعتقادية، تصحیح م. موله در اعترافات عقیده دوکبروی: علی همدانی و محمد نوربخش، نشریه مطالعات شرقی، ۱۷ (۱۹۶۱-۱۹۶۲)؛ ص ۱۹۳ متن عربی؛

همچنین بنگرید به مقاله موله؛ «کبرویه در میان تسنن و تشیع از قرن هشتم و نهم هجری»، مجله مطالعات اسلامی (۱۹۶۱)، ص ۱۲۹.

M. Molé, 'Les kubrâwiyya entre sunnisme et shi'isme aux 8e et 9e s. de l'hégire', *REI* (1961), p. 129

۶۱. حیدر آملی، جامع الاسرار، صص ۳۸۲، ۴۱۱ و در همین مجلد نقد النقود فی معرفة الوجود، ص ۶۷۶؛ رجب بُرسی، مشارق الانوار، صص ۱۷۰-۱۷۲ (مؤلف عنوان خطبه را ذکر نمی‌کند)؛ قاضی سعید قمی، شرح حدیث غَمامة، در کتاب الاربعینات به نقل از کربن، اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۱۵۲ به بعد (همچنین بنگرید به کربن، ص ۹۶ به بعد).

H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 4, pp. 152f. (see also Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, pp. 96f).

الاربعینات لکشف الانوار القدسیات، تصحیح ن. حبیبی (تهران، ۱۳۸۱ش/۲۰۰۳)، ص ۳۸ به بعد؛ قاضی سعید قمی نورعلی شاه، «منظوم خطبة البيان» در دیوان نورعلی شاه اصفهانی (تهران، ۱۳۴۹ش/۱۹۷۰) و در مجموعه آثار نورعلی شاه اصفهانی (تهران، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱)؛ جعفر کشفی، تحفة الملوک، در ۲ ج (چاپ سنگی، ایران، بی تا)، ج ۱، صص ۲۰-۲۸؛ ابوالقاسم راز شیرازی، شرح کتاب خطبة البيان (هكذا به جای کتاب شرح خطبة البيان) (شیراز، بی تا)؛ یزدی حائری، الزام الناصب، صص ۱۹۳-۲۱۱؛ برای مؤلفان دیگر نک. تهرانی، الذریعة، ج ۷، صص ۲۰۰-۲۰۱ و ج ۱۳، صص ۲۱۸-۲۱۹. برای یک قرانت تأویلی کیمیایی خطبة البيان توسط ایدمر جلدکی (م. ۱۳۶۰/۷۶۱-۱۳۶۱/۷۵۰ یا ۱۳۴۹/۷۵۰-۱۳۵۰) نک. کربن، کیمیا به مثابة فن بدعتی، ویراسته لوری (پاریس، ۱۹۸۶)، فصل ۱.

H. Corbin, *Alchimie comme art hiératique*, ed. P. Lory (Paris, 1986), ch. 1.

۶۲. درباره سید جعفر بن ابی اسحاق علوی موسوی دارابی بروجردی معروف به الکشفی، نک. محمدعلی مدرس، ریحانة الادب (تبریز، بی تاریخ)، ج ۳، ص ۳۶۶، شماره ۵۶۸. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلام (پاریس، ۱۹۸۶) [ترجمه فارسی از جواد طباطبایی. م.]

H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1986).

جلدی که شامل هر دو بخش است و قبلاً در سال‌های ۱۹۶۴ و ۱۹۷۴ جدا به چاپ رسیدند، به ویژه صص ۴۸۷-۴۸۹ و وجه خدا وجه انسان (پاریس، ۱۹۸۳)، صص ۳۴۵-۳۵۸.

Face de Dieu, Face de l'Homme (Paris, 1983), pp. 345-358;

سعید امیرارجمند، سایه خدا و امام غایب (شیکاگو، ۱۹۸۴)، صص ۲۲۵ به بعد؛

S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), pp. 225f

م. مومن، مقدمه‌ای بر اسلام شیعی. تاریخ و عقاید شیعه دوازده‌امامی (آکسفورد، ۱۹۸۵)، صص ۱۹۴ به بعد.

M. Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism* (Oxford, 1985), pp. 194f.

در باره آثار کشفی نک. کرین، «کیهان‌پیدایی و تأویل در اثر سیدجعفر کشفی»، (۱۹۷۰-۱۹۷۱) (بازچاپ در، صص ۱۲۵-۱۲۹).

H. Corbin, 'Cosmogonie et herméneutique dans l'oeuvre de Sayyed Jafar Kashfī', *Annuaire EPHE (1970-1971)* (rpr. in *Itinéraire d'un enseignement*, pp. 125-129).

همچون شماری از حکمای دیگر، ارتباط کشفی با اصولیون با تحول بعدتری در نهضت مربوط است. پذیرش تدریجی یک تأویلی باطنی و فلسفی-کلامی امامی، تحولی است که به نظر می‌رسد در اوایل قرن هفدهم میلادی آغاز گردید؛ در انتظار مطالعات بیشتری است. ۶۳. جعفر کشفی، تحفة الملوک، در ۲ ج (چاپ سنگی، ایران، بی تاریخ)؛ این چاپ در مقایسه با چاپ پیشین (که شامل خطاهای همه گونه است) و در یک جلد تولید شده است (ایران، ۱۲۶۷/۱۸۶۰-۱۸۵۹) تفاوت‌هایی دارد. خلاصه تحفة الملوک که در سال‌های اخیر (در سال‌های ۱۹۸۰) در ایران چاپ شده است (شاید بتوان گفت سانسور شده) شامل متن خطبه نیست؛ باید گفت که بیش از نیمی از متن چاپ قدیمی کتاب در چاپ جدید نادیده گرفته شده است. توضیحات فارسی مؤلف در اینجا ترجمه نشده‌اند. واژه‌هایی که به ایرانی‌ک هستند، اسماء خدا در قرآن‌اند. متن عربی این خطبه در انتهای این بخش آمده است. ۶۴. منبر در مسجد کوفه و این جمله اول به حضرت علی (ع) منسوب‌اند؛ منبر در مسجد کوفه، پایتخت وی، محل مورد علاقه برای خطبه‌های امام اول است. این جمله اشاره مستقیمی است به این واقعیت که علی داناترین و سرچشمه کامل علم است. ۶۵. «خزینة علم» عنوانی است که مکرراً به ائمه (ع) داده شده است. نک. راهنمای الاهی، نمایه زیر «خازن»، «خزآن»، «خزانه».

۶۶. حلم، فضیلت یا خوی پسندیده‌ای است از اخلاق قبیله‌ای که عملاً ممکن نیست در یک کلمه به انگلیسی ترجمه شود. بنا به نظرش. پلا، طیف معنی حلم از عدالت آرام گرفته تا توازن، بردباری و نرمی و ملایمت شامل تحمل و عزت و نظم و ترتیب خوب می‌شود. نک. دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۳، ص ۴۰۳.

۶۷. هویت‌گورنده از یک تصدیق تا تصدیق دیگر، از یک‌سو میان امام تاریخی، مظهر امام وجودی در جهان محسوس، و حافظ رمز الاهی و از سوی دیگر امام کیهانی و خدای عیان و بنابراین محتوای رمز، عوض می‌شود.

۶۸. اشاره است به آنچه میثاق ازلی خوانده می‌شود (نک. سورة اعراف/ ۱۷۲) یا به عهدی که میان خداوند و حضرت آدم بسته شد (طه/ ۱۱۵). درباره تصور میثاق در میان شیعیان امامی نک. راهنمای الاهی، نمایه، زیر «میثاق»، «موائق»؛

و امیرمعزی، «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی در شیعة دوازده‌امامی»، دانشنامه ایرانی‌کا، ج ۶، صص ۳۱۷-۳۲۲؛

M. A. Amir-Moezzi, 'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *Elr*, vol. 6, pp. 317-322;

درباره خوانش امامی از آیه ۱۱۵ سوره طه، نک. راهنمای الاهی، ص ۲۱۲ (انگ. ص ۸۵) و بارآشر، «خوانش های مختلف و اضافات شیعه امامی به قرآن»، مطالعات شرقی، ۱۳ (۱۹۹۳)، ص ۶۴.

M. M. Bar-Asher, 'Variant Readings and Additions of the Imāmi-Šī'a to the Qur'ān', *Israel Oriental Studies*, 13 (1993), p. 64

درباره این آیه نیز نک. تک نگاشت گراملیش، «میشاق نخستین در تعبیر قرآن (سوره اعراف/ ۱۷۲-۱۷۳)»، مجله اسلام، ۶۰ (۱۹۸۳)، صص ۲۰۵-۲۳۰.

R. Gramlich, 'Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7, 172-173)', *Der Islam*, 60 (1983), pp. 205-230.

۶۹. درباره این ادعاها رجوع شود به پی نوشت ۲۷.

۷۰. درباره امام به عنوان نور خدا، نک. راهنمای الاهی، نمایه زیر «نور»، و «کیهان زادی و کیهان شناسی در شیعه دوازده امامی»، ایرانیکا، ج ۶.

'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *Elr*, vol. 6.

و مقاله خیلی خوب روین، «وجود پیشینی و نور. جنبه های مفهوم نور محمد»، مجله مطالعات شرقی، ۵ (۱۹۷۵).

U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad', *Israel Oriental Studies*, 5 (1975).

۷۱. مقایسه کنید با عبارت «منم خزانه دار»؛ امام تاریخی، خزانه دار کامل خزینه الهی است در حالی که امام کیهانی محتوای این خزینه است.

۷۲. اگرچه این نام در قرآن وجود ندارد، ولی عموماً این را یکی از نام های خداوند دانسته اند. نک. ژیماره، اسمای الاهی، به خصوص صص ۳۵۰-۳۵۱.

D. Gimaret, *Les noms divins*, esp. pp. 350-351

۷۳. نگارنده بر این نظر است که این اشاره است به باور شیعه امامی که براساس آن امام، به عنوان نور، هم از نظر فیزیکی و هم از نظر معنوی در تاریخ قدسی بشریت همراه پیامبران و انمه است. نک. راهنمای الاهی، صص ۹۶-۱۱۲ (انسانیت آدمی، سفر نور) (انگ. صص ۳۸-۴۴)

*Guide divin*, pp. 96-112 (Adamic Humanity: the 'voyage' of Light) (*Divine Guide*, pp. 38-44).

۷۴. درباره فراوانی مخلوقات، نک. راهنمای الاهی، ص ۱۰۱ (انگ. ص ۴۰).

۷۵. مقایسه شود با: ژیماره، اسماء الاهی، به خصوص صص ۳۲۶.

- D. Gimaret, *Les noms divins*, esp. p. 326.
۷۶. در مورد دریافت الهام و وحی توسط امام و چگونگی وحی نک. راهنمای الهی، ص ۱۷۶ (انگ. ص ۷۰).
۷۷. اصطلاحی است تاریخی برای ظهور حضرت مهدی (عج) نجات‌بخش آخرت در آخرالزمان. در این مورد، همان‌گونه که در اظهار بعدی واضح است، اشاره است به مهدی موعود، امام غایب (ع). (رک. به فصل ۱۲ تا ۱۴ این کتاب).
۷۸. در اینجا هم، مثل ادعاهای بعدی، اشاره به امام کیهانی است که به عنوان نور از پیامبر به پیامبر و از امام به امام منتقل می‌شود. درباره این تصور پیچیده رک. به پژوهش‌هایی که در پی نوشت‌های ۷۰ و ۷۳ بدانها اشاره شد؛ همین‌طور نک. روبین، «انبیا و سرنیاها در سنت شیعه نخستین»، مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۵ (۱۹۸۴).
- U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in Early Shi'a Tradition', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984).
۷۹. درباره دودمان روحانی (نسب‌شناسی روحانی) پیامبران و ائمه‌شان نک. راهنمای الهی، ص ۱۰۲ به بعد، به ویژه ص ۱۰۷ (نسب روحانی) (انگ.، ص ۴۰، خاصه ص ۴۱)
- Guide divin*, pp. 102f., esp. p. 107 ('spiritual genealogy') (*Divine Guide*, p. 40, esp. 41).
۸۰. این اسامی ظاهراً اشاره به پیامبران «هر قومی» است که از آن‌ها نام برده می‌شود. باید اشاره نمود که «بِشْر» در زبان ترکی به معنی پیامبر از کلمه عربی بشیر (مژده‌دهنده خبرهای خوش) و جرجیس معمولاً اشاره است به جرج قدیس. مقایسه کنید با مقالة «جرجیس» از کازا دو و در دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم
- Carra de Vaux, 'Djirdjīs', *EI2*
۸۱. درباره امامان به عنوان حاملان عرش (حملة العرش) نک. راهنمای الهی، نمایه، زیر «عرش».
۸۲. درباره کوه قاف، نک. به تحلیل‌های هانری گُربین در ارض ملکوت، [ترجمه فارسی از سیدضیاء‌الدین دهشیری]، فهرست اعلام، زیر «قاف».
- Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite (Paris, 1979), under 'Qāf'
۸۳. درباره امام به عنوان «نور قلب» نک. راهنمای الهی، ص ۱۱۲ به بعد (انگ. ص ۴۴ به بعد).
۸۴. کشفی این اصطلاح را «جمال هر جمیل» یا زیبایی در هر چه که زیباست، ترجمه نموده است، تحفة الملوك، ج ۱، ص ۲۶.
۸۵. این دو اشاره بعدی، کنایه‌ای است به حروف مقطعه قرآن که در ابتدای بعضی از سوره‌ها آمده است.
۸۶. اشاره است به معجزه‌ای توسط حضرت علی (ع) که در حدیث معروف است. نک. راهنمای الهی، ص ۲۳۱ (انگ. ص ۹۲).

و به خصوص تک‌نگاشت ال. کاپزونه، معجزه علی بن ابی‌طالب در شعر منسوب به سید حمیری و داستان رد الشمس، در، یادنامه فرانسیسکو گبریلی (۱۹۰۴-۱۹۹۶)، مجله مطالعات شرقی، ۷۱، مکمل ۲ (۱۹۹۷)، صص ۹۹-۱۱۲.

L. Capezzone, 'Un miracolo di 'Alī ibn Abī Ṭālib: i versi attribuiti ad al-Sayyid al-Himyārī e il modello storiografico delle fonti relative al radd al-šams', in In memoria di Francesco Gabrieli (1904-1996), RSO, 71, supp. 2 (1997), pp. 99-112.

۸۷. یعنی مسجد الاقصی که قبله اول مسلمانان بود و مکه مکرمه.  
۸۸. نک. لاوست، «نقش علی در سیره شیعه»، مجله مطالعات اسلامی، ۳۰/۱ (۱۹۶۲)، صص ۷-۲۶.

H. Laoust, 'Le rôle de 'Alī dans la Sira chiite', *REI*, 30/1 (1962), pp. 7-26.

۸۹. نک. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۷، باب‌های ۱۱-۱۶، صص ۳۳۳-۳۵۴ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۲۵۷-۳۱۶ م] (علم به همه زبان‌ها، زبان کتب مقدس مختلف، زبان پرندگان، حیوانات و دگرديسان-المُسوخ).

۹۰. مثلاً، صفار، بصائر الدرجات، جزء ۸، باب‌های ۱۲-۱۵، صص ۳۹۷-۴۰۹ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۶۶-۵۱۲ م].

۹۱. درباره برابری تعادل کیهانی با امام عموماً و حضرت علی به خصوص نک. مثلاً علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، تصحیح موسوی جزائری (نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷/۱۳۸۷-۱۹۶۶-۱۹۶۸)، ج ۲، صص ۳۵۴ (شرح آیات ۷-۹ از سوره رحمن توسط امام رضا(ع)).

۹۲. درباره نماد زنبور و عسل به عنوان نشانگر مؤمنین شیعی و تعلیمات باطنی ائمه نک. مثلاً مجلسی، مرآت العقول (تهران، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، ج ۹، صص ۱۷۰؛ برای منابع دیگر نک. ای. کُلبرگ، «تقیه در کلام و مذهب شیعه» صص ۵۹-۳۶۸، شماره ۷۴.

۹۳. متن خطبه البیان (نسخه کشفی):

ایها الناس استلونی قبل أن تفقدونی ائی خازن العلم و انا طُور الحلم/ عندی مفاتیح الغیب و انا سرّ الغیب/ انا سرّ السرار/ انا شجرة الانوار/ انا دلیل السماوات/ انا انیس المُسبّحات/ انا خلیل جبرئیل/ انا صفی میکانیل/ انا صاعق الرعد/ انا شاهد العهد/ انا وجه الله/ انا عین الله/ انا یدالله/ انا لسان الله/ انا نورالله/ انا کنز الله فی السماوات و فی الارض/ انا قُدرة/ انا مظهر [مُظهر] القدرة فی الارض/ انا دیان یوم الدین/ انا قسیم الجنة و النار/ انا الجنة و النار/ انا ذوالقرنین المذکور فی صُحف الاولی/ انا آدم الاول/ انا نوح الاول/ انا صاحب نوح و مُنجیه/ انا صاحب ایوب و شافیه/ انا صاحب ابراهیم و سرّه/ انا امیر المؤمنین/ انا عین الیقین/ انا الرعد/ انا الصّیحة بالحق/ انا الساعة للمکذّبین/ انا النّداء المُخرج من فی القبور/ انا صاحب یوم التّشور/ انا اَقَمْتُ السماوات/ انا حُجّة الله فی الارض و السماوات/ انا نور الهدی/ انا الاسماء الحسنی التي یدع بها/ انا الناظر علی عمل الخلائق/ انا فی الخلائق خلیفة الله



الخالق/ انا صاحب الخلق الاول/ انا صاحب الطوفان الاول/ انا صاحب الطوفان الثانى/ انا  
مع القلم قبل القلم/ انا مع اللوح قبل اللوح/ انا صاحب الازلية الاولى/ انا مدبر العالم حين  
لا سمائكم هذه ولا غير انكم/ انا أخذ العهد على الارواح فى الازل/ و انا المُنادى لهم السِّ  
بربِّكم بامر قيوم لم يزل/ انا سيد المؤمنين/ انا علّم المُهتدين/ انا امام المتقين/ انا اليقين/ انا  
المتكلم بالوحى/ انا صاحب النجوم و مدبرها بامر ربّى و علمى الذى خَصَنى به/ انا الذى  
املاء الارض عدلاً و قسطاً كما مُلنت جوراً و ظلماً [ظُلماً] / انا الغيب المنتظر للأمر  
العظيم/ انا الطّور و الكتاب المسطور و البيت المعمور و السّقف المرفوع و البحر المسجور/  
انا مُؤل التأويل/ انا مفسر الانجيل/ انا عالم التوراة/ انا أم الكتاب/ انا فصل الخطاب/ انا  
الاول/ انا الآخر/ انا الباطن/ انا الظاهر/ انا التور الانبياء/ انا ولاية الاولياء/ انا آدم و شيث/ انا  
موسى و يوشع/ انا عيسى و شمعون/ انا حنشاء [؟] الزنج/ انا بشير [؟] الثرك/ انا جرجيس  
الفرننج/ انا منور الشمس و القمر و النجوم/ انا قيم القيامة/ انا قيم الساعة/ انا الخالق/ انا  
المخلوق/ انا الشاهد/ انا المشهود/ انا صاحب الكعبه/ انا شهر رمضان/ انا ليلة القدر/ انا  
المُطيع/ انا القابض/ انا باطن الحرم/ انا عماد الأمم/ انا نور الانوار/ انا حامل العرش مع  
الابرار/ انا لؤلؤ الاصداف/ انا جبل قاف/ انا مفتاح الغيوب/ انا سراج القلوب/ انا نور الظروف/  
انا سرّ الحروف/ انا معنى الطواسين/ انا باطن الحواميم/ انا صاحب الم [الف لام ميم] / انا  
نون والقلم/ انا مصباح الظلم/ انا راسى الجبال السّامخات/ انا فاجر العيون الجاريات/ انا  
مُنزل المطر/ انا مورق الشجر/ انا مُخرج اللّون و الثمر/ انا مُقدر الاقوات/ انا ناشر الاموات/  
انا الذى رُدّت لى الشمس مرّتين و سَلّمت على كَرّتين/ و صليتُ مع رسول الله قبلتين/ انا  
صاحب بدر و حنين/ انا جاوزتُ بموسى فى البحر و اغرقتُ فرعون و جُنْدُه / انا متكلّم على  
لسان عيسى فى المهد/ انا متكلّم بكل لسان/ انا الذى اجوزُ السماوات السبع و الارضين  
السبع فى طرفه عين/ انا مهدي الأوان/ انا عيسى الزمان/ انا صاحب الميزان/ انا الرحمان/ انا  
الرحيم/ انا العلى/ انا الأعلى/ انا يعسوب المؤمنين/ انا يقين المُقنين/ انا ليث بنى غالب/ انا  
على ابن ابى طالب.

## فصل چهارم

### وجود پیشینی امام\*

بہتر است در آغاز این فصل اصول عقیدتی تشیع دوازده امامی را به اجمال یادآوری کنیم. مذهب امامیہ یا اثنا عشریہ یکسرہ دورِ محور «چہارہدہ معصوم» [ع] یا «چہارہدہ حجت»، یعنی محمد رسول خدا، دختر او فاطمہ، و امامان دوازده گانہ، شکل گرفتہ است. این اشخاص مقدس تشکیل دہندہ کلیتی ہستند کہ، بنا بر باور شیعہ، بازتاب کامل حقیقت خداوندی است؛ حقیقتی کہ در تجلی خویش دارای دو وجہ است: وجہ آشکار یا بیرونی و ظاہری و وجہ درونی و باطنی. ظاہر حقیقت از طریق نبوت پیامبران، برای عامہ مردم و بہ کمک تنزیل آسمانی شناساندہ می شود. محمد [ص]، در عین حال، نمونہ بنیادین و غایت این وجہ اول است. اما باطن حقیقت از طریق ولایت امامان<sup>۱</sup> شناساندہ می شود. اینان ہموارہ در کنار پیامبران حضور دارند و برای خاصہ مردم تأویل معنوی کتاب آسمانی را بہ ارمغان می آورند. مجموعہ دوازده امام بہ طور کلی و بہ ویژہ، در مقام عین «پدر» یازدہ امام دیگر، تجلی ناب وجہ باطنی حقیقت انگاشتہ شدہ اند.

فاطمہ [س] «محل» برخوردار این دو وجہ بودہ و از ہمین رو «مجمع النورین» لقب گرفتہ است.<sup>۲</sup> پیامبر (نبی) نیز از آنجا کہ از معرفت باطن دین برخوردار است، «ولی» ہم ہست، اما وی تعلیم باطنی خویش را تنها بہ امام یا امامان خود اختصاص می دہد. اما، در جہت عکس، امام ہرگز نبی تلقی نمی شود. لزوم یادآوری این نکتہ از آن روست کہ در متون امامیہ، اصطلاحاتی چون «ولی»، «حجت»،

«ولی امر» و مانند آنها، که معمولاً به امامان اطلاق می‌شود، گاه در مورد انبیا نیز به کار برده شده است.<sup>۳</sup>

### جهان‌ها قبل از جهان: فروغ هدایت

آغاز حکایت به چندین هزار سال پیش از آفرینش جهان بازمی‌گردد.<sup>۴</sup> در لامکانی به نام «ام‌الکتاب»<sup>۵</sup> خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخست، نور محمد است، نور نبوت، نور ظاهر. شعاع دوم، همگون با نخستین و برخاسته از آن، نور علی است، نور امامت یا ولایت، نور باطن. دوهزار سال پیش از آفرینش، محمد و علی نوری بودند در برابر خدای عزّ و جل، نوری با یک تنه اصلی که شعاعی درخشان از آن شاخه زده بود. پس خداوند چنین گفت: «این است نوری از نور من، تنه آن نبوت است و شاخه آن امامت. نبوت از آن محمد است، بنده من و فرستاده من و امامت از آن علی است، حجت من و دوست من». از این روست که علی همواره تکرار می‌کرد: من از محمّد (یا از احمدم) چنانکه درخشی از درخش دیگر.<sup>۶</sup> در احادیث امامیه، پیامبر خود بارها تکرار می‌کند که او و علی پیش از آفرینش جهان از یک نور واحد آفریده شده‌اند.<sup>۷</sup> حتا اسامی این دو نمونه بنیادین نبوت و امامت، از اسماء خدا برگرفته شده‌اند. در حدیث نبوی آمده است:

خداوند نبوت و برکت را در من نهاد و امامت (به روایت دیگر: فصاحت) و شهنواری (الفروسیه) را در علی. پس آنگاه بر ما نام نهاد و نام‌های ما دو تن را از نام‌های خویش مشتق ساخت. از نام خویش («ذوالعرش محمود») صاحب عرش ستودنی) نام مرا ساخت و از نام دیگرش «الاعلی» (برترین)، نام علی را.<sup>۸</sup>

در چند حدیث قدسی، به روایت پیامبر یا یکی از ائمه، خداوند اعلام کرده که نام محمّد از نام خدایی «المحمود» و نام علی از «العلی الاعلی» برگرفته شده است.<sup>۹</sup> بنابراین احادیث دیگر، نور نخستین، نور اهل بیت، نور «پنج تن خرقه» (آل عبا: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین) نور چهارده معصوم بوده است. در این موارد، نور ولایت نه تنها به علی بلکه به همه ائمه اختصاص یافته و نور فاطمه در برخوردگاه دو نور نبوت و امامت قرار گرفته است. گاه از فاطمه و نور او سخنی به میان نیامده و تنها بر نور پیامبر و امامان دوازده‌گانه تأکید شده است.<sup>۱۰</sup> باز در مورد پنج تن آمده است که نام‌های آنها از اسماء خدا برگرفته شده و بر عرش ثبت شده است. بنابراین

حدیث نبوی، هنگامی که آدم با دم روح خدایی زنده شد، به سوی عرش نگرست و پنج نوشته بر آن دید. در پاسخ به پرسش او دربارهٔ این پنج نوشته، خدا چنین می‌گوید: نخست محمد است از آنجا که من محمود؛ دوم علی است از آنجا که من عالی (بالترین) هستم؛ سوم فاطمه است از آنجا که من فاطم؛ چهارم حسن است از آنجا که من محسن هستم؛ و پنجم حسین است از آنجا که من ذوالاحسانم.<sup>۱۱</sup> در تفسیر آیهٔ ۳۷ از سورهٔ بقره «و آدم کلماتی از رب خویش دریافت»، امام جعفر صادق می‌گوید:

خدا بود و هیچ چیز از خلق او نبود. پس آنگاه خداوند پنج مخلوق از نور عظمت خویش آفرید و بر هر یک نامی برگرفته از نام‌های خویش نهاد. او محمود است و پیامبر خویش را محمد نامید. او عالی است و امیر مؤمنان را علی نامید. او فاطر آسمان‌ها و زمین است و از اینجا نام فاطمه را برگرفت. اوست صاحب اسماء حسنی (زیباترین نام‌ها) و از اینجا نام‌های حسن و حسین را برگزید. سپس این نام‌ها را در طرف راست عرش خویش جای داد... کلماتی که آدم از رب خویش دریافت داشت همین پنج اسم بود.<sup>۱۲</sup>

در اینجا لازم است بخش معترضه‌ای بیاوریم و برخی از تعاریف آنمه را از «عرش» بازگو کنیم. از این تعاریف چنین برمی‌آید که «عرش» نامی است که به «علم» و «قدرت» خداوند داده شده است. از سوی دیگر «کرسی» نام تأویلی جنبهٔ آشکار و ظاهر جهان ناپیدا است (ظاهر من الغیب) و «عرش»، به همان ترتیب، نمایندهٔ جنبهٔ پنهان و باطن آن جهان است (باطن من الغیب). «کرسی» سرچشمهٔ جهان محسوس است، رویهٔ پیدای جهان ناپیدا، حال آنکه «عرش» - که بر آن جوهر نبوت و امامت نقش شده - «دین است؛ دینی که در خود اسرار باطنی جهان غیب و کلید اسرار جهان پیدا را نهفته دارد. به گفتهٔ امام هشتم، «عرش، خداوند نیست، بلکه نامی است برای علم و قدرت خدا و دربرگیرندهٔ همه چیز است.»<sup>۱۳</sup>

در حدیثی از امام باقر، به روایت فرزندش امام صادق، آمده است: «عرش یعنی دین حق.»<sup>۱۴</sup> امام ششم در جای دیگر چنین می‌گوید: «این دو [یعنی کرسی و عرش] دو باب از بزرگ‌ترین ابواب جهان غیب‌اند. این دو خود ناپیدایند و در جهان ناپیدا مقرون یکدیگر، زیرا کرسی باب ظاهری جهان غیب است و محل برآمدن مخلوقات... و عرش باب باطنی [جهان غیب] است و شامل علم چگونگی و آفرینش و اندازه و حد و کجایی و مشیت و صفت اراده و نیز علم الفاظ و حرکات و بی‌حرکتی (ترک) و علم بازگشت و آغاز.»<sup>۱۵</sup>

علم (به معنای علم باطنی راز-آشنایان) و نتیجه آن یعنی نیروهای درونی سحر آسا (که در قاموس ائمه «قدرت» یا «اعاجیب» نامیده شده)، دو عامل اصلی زندگی امام هستند. علاوه بر این، ائمه تعالیم خویش را که اغلب بدان نام «دین حق» داده‌اند، در بردارنده اسرار باطنی جهان و شامل پاسخ به هرگونه معما در ساحت قدسی معرفی نموده‌اند. چنانکه می‌دانیم، دین از نظر امامان شامل دو جنبه وابسته به هم است: جنبه ظاهر که در تعالیم نبی متجلی است و دیگر جنبه باطنی که در تعالیم امام نهفته است. همچنین می‌دانیم که بنابر یک نظریه باستانی، چه در حیطه مذاهب و چه در میان سنت‌های جادویی، «اسم» تنها یک ندا نیست بلکه بیان مصوب جوهر مستی است. به این ترتیب، عرش که بر آن نام‌های پیامبر و امامان حک شده است، جوهر بنیادی نبوت و امامت یا به عبارت دیگر، جوهر «دین» را در خود دارد. در دو حدیث پیاپی که کلینی در اصول کافی خود نقل کرده، بر همگونی مضمون «عرش» با «دین» امامان تأکید شده است. در حدیث نخست حجت‌های خداوند (یعنی امامان) «حاملان عرش»<sup>۱۶</sup> نامیده شده‌اند و در حدیث بعدی خداوند ایشان را «حاملان دین و علم خویش»<sup>۱۷</sup> خوانده است. وقتی بدانیم که محتوای مذهب امامیه تا چه اندازه وابسته به شخص معصوم است، می‌توانیم دریابیم که عرش چگونه می‌تواند در عین حال حامل اسامی ائمه و محمول ایشان باشد. بنابراین، پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا «عرش»، در چارچوب خاص امام‌شناسی، نام رمز بنیادی یا جفت آسمانی تعالیم امامان نیست؟ اصرار بر این نکته از آن جهت است که ما پس از این نیز با مضمون عرش در رابطه با امام‌شناسی سر و کار خواهیم داشت و علاوه بر این به دست آوردن یک دید تحلیلی همه‌جانبه در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

در مورد کیفیت انوار ائمه در چندین حدیث از ایشان به عنوان «اشباح نورانی» یاد شده است. در پاسخ به سؤال «شما [یعنی امامان] پیش از آفرینش آدم چه بودید؟»، امام سوم، حسین بن علی (ع)، چنین می‌گوید: «ما اشباحی از نور بودیم و دور عرش رحمان می‌گردیدیم.»<sup>۱۸</sup> در احادیث مشابه، اصطلاحاتی چون «ارواح نور»<sup>۱۹</sup> یا «سایه‌های نورانی»<sup>۲۰</sup> به کار گرفته شده است. می‌توان چنین پنداشت که این موجودات نورانی از جوهری بسیار لطیف برخوردار بوده‌اند: «پیش از آفرینش [مادی]، امام سایه‌ای بود از جنس باد، وزان در طرف راست عرش خدا.»<sup>۲۱</sup> با استناد به برخی اطلاعات که

البته مبهم و رمز آمیز به نظر می‌رسند، چنین می‌نماید که این مرحله آفرینش نه در جهان «ام‌الکتاب» یعنی محل جهش نور نبوت و ولایت، بلکه در جهانی همچنان متعلق به پیش از آفرینش محسوس اما آفریده پس از جهان اول صورت گرفته است. اصطلاحاتی چون «جهان اول سایه‌ها» (عالم الاظلة الاول) یا «جهان اول ذره‌ها» (عالم الذرّ الاول) که گهگاه در احادیث مربوط به امر خلقت به کار رفته، طبعاً به این جهان دوم اطلاق شده است.<sup>۲۲</sup> گذر از جهان «ام‌الکتاب» به «جهان اول سایه‌ها» گویا مرحله تبدیل نور بی‌شکل به نوری با هیأت انسانی باشد. در یک حدیث نبوی چنین روایت شده است: هنگامی که جبرئیل نام محمد را بر پرده عرش نگاهشته دید، از خدا خواست تا محتوای این نام را به او بنماید. خداوند فرشته خویش را به «جهان اول ذره‌ها» برد و در آنجا به وی دوازده شبیح بدن‌دار (اشباحا ابدانا) را نشان داد و چنین گفت: «این است نور علی ابن ابی طالب، این است نور حسن و حسین» تا نور امام دوازدهم، قائم آل محمد.<sup>۲۳</sup> پیامبر در بسیاری از معراج‌های خود به جهان سایه‌ها و ذره‌ها سیر می‌کند و در آنجا به مشاهده انوار دوازده امام (یا چهارده معصوم) می‌پردازد.<sup>۲۴</sup>

و اما این موجودات لطیف نورانی چه می‌کنند؟ شناور («معلّقة»<sup>۲۵</sup>) یا «بین السماء و الارض» به معنای شناور زیرا آسمان و زمین هنوز آفریده نشده‌اند) و در گردش دور عرش خداوند امامان نورانی به یگانگی خداوند گواهی می‌دهند و وی را می‌ستایند. الفاظ بسیاری برای توصیف اعمال انمه در این مرحله به کار گرفته‌اند و این واژه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: شهادت به یگانگی (توحید، تهلیل) و ستایش خداوند (تحمید، تمجید، تسبیح، تقدیس). «دوازده شبیح نورانی [شناور] میان آسمان و زمین... به توحید و تمجید مشغول‌اند.»<sup>۲۶</sup> «خداوند از نور عظمت خویش محمد و علی و یازده امام دیگر را همچون ارواح پوشیده در نور خدایی آفرید تا از پیش از آفرینش وی را بپرستند و بستانند و تقدیس کنند.»<sup>۲۷</sup>

از آن پس «سایه‌ها» یا «ذرات» دیگری در این جهان بی‌زمان وجود می‌یابند. هیچ‌گونه اطلاعی در مورد هنگام این آفرینش یا فاصله زمانی آن از آفرینش انوار امامان داده نشده است تنها این را می‌دانیم که زمانی که امامان نورانی خلق شده و به پرستش پروردگار مشغول بوده‌اند، هنوز هیچ چیز وجود نیافته بوده است. بنابراین، خلقت سایه‌های دیگر مرحله جدیدی در آفرینش است. این سایه‌ها هستی ماقبل

مادّی «موجودات پاک» هستند. کتاب‌های حدیث و روایات از چندین نوع «سایه» سخن به میان آورده‌اند. جست‌و‌گریخته و نامنظم شاید بتوان این سایه‌ها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. سایه‌های موجودات غیر انسانی روحانی که در آینده در آسمان‌ها و زمین ساکن خواهند شد (الروحانیون من اهل السموات والارض). به عبارت دیگر، انواع مختلف فرشتگان و موجودات غیر انسانی زمین (از جمله اجنه).<sup>۲۸</sup>

۲. سایه‌های پیامبران به عدد صد و بیست و چهار هزار، با تأکید خاص بر پیامبران اولوالعزم (از نظر امامیه: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، و محمد. در اینجا البته صحبت از سایه‌های چهار پیامبر اول است).<sup>۲۹</sup>

۳. سایه‌های مؤمنان بنی‌آدم، یعنی سرسپردگان امامان در همه زمان‌ها، راز-آشنایان تعالیم باطنی ادیان و نه متدینان عادی (مسلم‌ها) که تنها سرسپرده ظاهر شریعت‌اند.<sup>۳۰</sup> در اینجا مرحله بستن پیمان مقدّس ماقبل زمان (میثاق) فرامی‌رسد. لفظ «میثاق» بیش از بیست بار در قرآن به کار رفته و در آنجا به معنای پیمانی است که میان خداوند و انسان‌ها و به ویژه پیامبران بسته شده است (میثاق النبین، مثلاً، قرآن، سوره آل عمران ۸۱ و سوره احزاب ۷). اما کمابیش همه مفسران هم‌زبانند که لفظ میثاق در مورد پیمان به کار رفته که پیش از تولّد آدمیان میان خداوند و ایشان بسته شده و در مورد درستی این قول به آیات ۱۷۲ به بعد سوره اعراف استناد می‌جویند که در آنها از قضا لفظ میثاق به کار گرفته نشده:

«هنگامی که پروردگار تو نسلی را از پشت آدم به در آورد و آنگاه آنها را علیه خودشان گواه گرفت و گفت: آیا من پروردگار شما نیستم؟ ایشان پاسخ دادند: «آری، گواهی می‌دهیم.» و این از آن روست که در روز رستاخیز نگویند ما بی‌خبر بودیم.»<sup>۳۱</sup> در اخبار امامیه مربوط به امر آفرینش مضامین دیگری در اطراف این موضوع مرکزی شکل گرفته است. پیمان نخستین در جهان سایه‌ها و یا ذره‌ها واقع شده و به همین علت این جهان را «عالم میثاق» نیز نامیده‌اند. پیمان میان خداوند و سایه‌ها یا ذرات «موجودات پاک» بسته شده است.<sup>۳۲</sup> در احادیث امامیه، این پیمان بنیادین شامل چهار سوگند است: سوگند به بندگی (عبودیت) خداوند؛ سوگند عشق و وفاداری (ولایت) به محمد و رسالت او؛ سوگند به امامان و مأموریت مقدس ایشان؛ و سرانجام، سوگند به مهدی به عنوان نجات‌بخش جهان در آخر زمان.<sup>۳۳</sup>

پس آنگاه خداوند از پیامبران سوگند گرفت و بدیشان گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ اینک محمد، آیا او فرستاده من نیست؟ و اینک علی، آیا او پیشوای مؤمنان نیست؟» پیامبران پاسخ آری دادند و به این ترتیب نبوت ایشان استوار شد. و خداوند از پیامبران اولوالعزم سوگند گرفت و بدیشان گفت: «منم پروردگار شما و محمد فرستاده من است و علی پیشوای مؤمنان و پس از او اوصیای او (یعنی امامان بعدی) عهده‌داران امر من و گنجینه‌داران علم من خواهند بود و مهدی کسی است که به توسط او دین خویش را پیروز خواهم گردانید و نیروی خویش را آشکار خواهم نمود و از دشمنانم انتقام خواهم گرفت و خواسته یا ناخواسته پرستیده خواهم شد.» [پیامبران اولوالعزم] پاسخ دادند: «پروردگارا، گواهی می‌دهیم و شاهد هستیم.»<sup>۳۴</sup> با اینکه در احادیث اشاره دقیقی نرفته است، به نظر نگارنده منطقی است اگر مرحله «تعلیم راز» را درست پس از پیمان چهار سوگند قرار دهیم. در روایت آمده که در جهان سایه‌ها انوار معصومین علوم مقدس را به سایه‌های موجودات پاک آموختند. حال، از سویی این علوم جزو اسرار بوده و از سوی دیگر طبق یک قاعده کلی که در همه مکاتب باطنی و تعلیمی رواج دارد، دانش سرّی پس از ادای سوگند به سالک تعلیم داده می‌شود. امام جعفر صادق می‌گوید: «ما ارواحی از نور بودیم در برابر عرش و به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموختیم.»<sup>۳۵</sup> در حدیث حسین بن علی آمده است: «ما اشباحی بودیم از نور، در گردش به دور عرش رحمان و به فرشتگان تسبیح و تهلیل و تمجید تعلیم می‌دادیم.»<sup>۳۶</sup> از آنجا که انوار پیامبر و امامان نخستین آفریدگان خدا و نیز نخستین گواهان یگانگی و عظمت پروردگار هستند، علم و عمل خویش یا، به عبارت دیگر، توحید و تمجید را به سایه‌های جهان میثاق می‌آموزند. امام هشتم، علی بن موسی الرضا، در یک حدیث بلند که اسناد آن از طریق پدرانش به پیامبر می‌رسد، نکات دیگری درباره این «تعلیم نخستین» ارائه داده است. این حدیث گاه با عنوان «حدیث برتری پیامبر و حجّت‌های خداوند بر فرشتگان» معرفی شده است (حدیث فضل النبی و الحجج علی الملائکه).<sup>۳۷</sup>

محمد(ص): «... ای علی! چگونه ما برتر از فرشتگان نباشیم، حال آنکه ما پیش از ایشان به معرفت پروردگار خود و ستایش و گواهی یگانگی و تقدیس او دست یافته بودیم؟ آری، نخستین چیزی که خداوند آفرید ارواح ما بود و آنگاه زبان ما را به توحید و ستایش خویش گشود. پس چون خداوند فرشتگان را آفرید و ایشان ارواح ما را به صورت نوری یگانه مشاهده کردند، عظمت امر ما را بازشناختند و ما به تسبیح [خداوند] پرداختیم تا به فرشتگان



بیاموزیم که ما مخلوقیم و خداوند منزّه از صفات ماست. پس فرشتگان نیز به تسبیح پرداختند و به تنزیه خداوند گواهی دادند. و هنگامی که فرشتگان، والایی مرتبه ما را مشاهده کردند، به یکتایی خداوند گواهی دادند. و هنگامی که فرشتگان والایی مرتبه ما را مشاهده کردند، ما به یکتایی خداوند گواهی دادیم تا ایشان بیاموزند که خدایی نیست مگر خداوند یگانه و ما تنها پرستندگانیم و نه خدایان. و هنگامی که فرشتگان بلندی جایگاه ما را مشاهده کردند، ما به بزرگی پروردگار گواهی دادیم تا ایشان بدانند که خداوند بزرگترین است. و چون فرشته‌سالاری و نیرویی را که خداوند در ما نهاده بود، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم که: نیرو و قوتی نیست مگر از خداوند، تا فرشتگان بیاموزند که ما را نیرو و قوتی نیست مگر از خدا.<sup>۳۸</sup> و هنگامی که فرشتگان آنچه را خدا به ما ارزانی داشته و به موجب آن فرمانبرداری از ما را واجب ساخته، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم: ستایش مر خدای راست، تا فرشتگان بدانند که ما از دهش خداوند سپاسگزاریم و آنگاه تکرار کردند: ستایش مر خدای راست. پس به واسطه ما بود که فرشتگان به شناخت توحید و تسبیح و تهلیل و تکبیر و تمجید پروردگار راه بردند.<sup>۳۹</sup>»

بنابر برخی اخبار ائمه، واقعه دیگری نیز در جهان سایه‌ها رخ داده است: آفرینش فرزندان آدم به صورت ذرات از خاک و آب. می‌توان به این مرحله نام «جهان دوم ذرها» داد، زیرا این عنوان می‌تواند از یک‌سوروشنگر عنوان «جهان اول ذره‌ها» باشد که پیش از این ذکرش رفت، و، از سوی دیگر، منطبق با آفرینش تدریجی جهان‌هایی است که رفته-رفته از لطافت‌شان کاسته و به مادیت‌شان افزوده می‌گردد. امام محمدباقر(ع) در تفسیر آیه ۱۷۲ از سوره اعراف (۷) سخنی را که از پدر خویش، امام زین‌العابدین(ع)، شنیده، چنین بازگو می‌کند:

خداوند یک مشت از خاکی که با آن آدم را آفریده بود برگرفت و بر آن آب شیرین و گوارا را افشاند و آن را چهل روز رها کرد. سپس بر آن آب شور و تلخ افشاند.<sup>۴۰</sup> و دیگر بار چهل روز آن را به حال خود گذاشت. چون گل تخمیر شد، خداوند آن را محکم بمالید و فرزندان آدم به صورت ذرات از راست و چپ آن به در آمدند. پس خداوند به ایشان دستور داد تا به آتش درآیند. «مردمان راست» (اصحاب الیمین) فرمان بردند و آتش بر ایشان سرد و بی‌آزار شد. «مردمان چپ» (اصحاب الشمال) از فرمان سرباز زدند و به آتش درنیامدند.<sup>۴۱</sup>

در اینجا لازم به یادآوری است که در میان اخبار آفرینش احادیثی به موازات هم و در عین حال مکمل یکدیگر وجود دارد درباره تقسیم موجودات به دو گروه مخالف: از یک‌سو موجودات نور و خرد و، از سوی دیگر، موجودات تاریکی و نادانی. مثلاً «سپاه عقل» و «سپاه جهل»، «مردمان راست» و «مردمان چپ» یا چنانکه پس از

این خواهد آمد، «مردمان علیین» و «مردمان سجّین». بدیهی است که منظور همواره امامان و یاران رازآشنای ایشان، از یک طرف، و دشمنان ائمه و طرفدارانشان، از طرف دیگر، است. فرزندان آدم نیز در برابر خدا سوگند یاد می‌کنند، اما این سوگند تنها در مورد یک چیز است: یگانگی خداوند. دو نکته پراهمیت همراه این خبر آمده است. نخست آنکه، پس از ادای این سوگند، «فطرت» آدمیان با شناخت یگانگی خدا سرشته می‌شود، شناختی که به آن نام «اسلام» داده شده است. چنانکه می‌دانیم، در اصطلاح امامیه، لفظ «اسلام» که در برابر «ایمان» آورده می‌شود، به معنای سرسپردگی و فرمانبرداری از ظاهر شریعت است. علاوه بر این، اضافه شده که همه فرزندان آدم، چه «مؤمن» چه «کافر»، همگی این سوگند را ادا کرده‌اند. «مؤمنان» یا «مردمان راست» در این مرحله آفرینش، تجسّد لطیف «موجودات پاک» بشری متعلق به جهان اول سایه‌ها هستند. پس «مؤمنان» در جهان پیشین، سوگند سه‌گانه «ولایت» یعنی باطن دین را ادا کرده‌اند. حال آنکه «مردمان چپ» با آنکه از فطرت اسلام برخوردارند، از آنجا که «ولایت» را بازنشاخته‌اند فطرت و سوگند یگانه خود را فراموش کرده و در ورطه کفر سقوط خواهند کرد.<sup>۴۲</sup>

نقش اصلی معصومان در جهان ذره‌ها البته آموزش اسرار علم توحید و علم تمجید به «موجودات پاک» است و مشخصه اصلی آنها نیروی خارق‌العاده بصیرت است. به این معنی که پیامبر و امامان در بطن «ذرات» یا «گل» فرزندان آدم، اعم از «پاک» و «ناپاک»، نهاد و سرنوشت آینده ایشان را با تمام جزئیات آن «می‌بینند». گاه برخی از نیروهای درونی امامان، مثلاً، نیروی اشراف بر ضمیر یا نیروی فراست، در زمان حیات ایشان در جهان محسوس، به عنوان خاطره آنچه ایشان به گل آدمیان در جهان ذره‌ها دیده‌اند، شمرده شده است.<sup>۴۳</sup> بنابراین ما شاهد نوعی از نمونه بنیادین دو خصلت وجودی امامان در این دو مشخصه معصومان [در عالم اول ذره‌ها] یعنی رازآشنایی و نیروی خارق‌العاده بصیرت هستیم. دو خصلت امامان عبارتند از علم راز باطن و توانایی انجام معجزات. به این دو موضوع باز می‌گردیم.

برای روشن‌تر شدن مطالب، خالی از فایده نخواهد بود اگر آنها را در جدول

صفحه بعد خلاصه کنیم:

عوامل	ساکنان و نقش آنها
نور خدا	انوار بی صورت «معصومین» (عقل)
أم‌الکتاب	انوار تشکیل شده از معصومین
عالم اول ذره‌ها	(توحید و تمجید، تمجید، تسبیح، تقدیس)
یا عالم سایه‌ها	تعلیم راز بعد از چهار سوگند شناخت
یا عالم میثاق	ظاهر و باطن
	سایه‌های موجودات پاک (فرشتگان، پیامبران، مؤمنان = سپاه عقل)
	(چهار سوگند ظاهر و باطن و پس از آن یادگیری اسرار توحید و تمجید، تمجید، تسبیح و تقدیس)
عالم دوم ذره‌ها	ذرات فرزندان آدم آفریده از گِل (مردمان راست = سپاه عقل = مؤمنان) (مردمان چپ = سپاه جهل = دشمنان)
به سوی خلقت جهان مادی، محسوس	

### انسانیت آدم

#### سفر نور

آفرینش جهان مادی و در بطن آن امر اساسی آفرینش «ارواح»، «قلوب» و «ابدان» طبعاً باید پس از این مرحله قرار گیرد. در اینجا نیز موجودات یکباره به دو گروه مخالف همستیز، بخش‌بندی شده‌اند: امامان و شاگردان ایشان از یک سو و دشمنان انمه و طرفدارانشان از سوی دیگر. از خلال احادیث بسیار، مطالب زیر را که در آنها موازات دقیقی مراعات شده است می‌توان استخراج کرد: روح و قلب معصومین از خاکی که در بالای «علیین» قرار گرفته آفریده شده و بدن آنها از خاک «علیین»؛ روح و قلب مریدان امام، همچون روح و قلب انبیا، از خاک بدن امام کیهانی. بدن مرید امام و بدن انبیا از خاکی برگرفته از زیر «علیین» آفریده شده است. از طرف دیگر، ارواح و دل‌ها و بدن‌های دشمنان امام از خاک «سجّین» و ارواح و دل‌های طرفداران دشمنان از همین خاک و بدن‌های طرفداران از خاکی برگرفته از زیر «سجّین» آفریده شده‌اند.<sup>۴۴</sup>

	[بالاتر از علیین] ارواح و قلوب معصومین
[سجین] ارواح، قلوب و بدن‌های دشمنان	[علیین] بدن‌های معصومین
ارواح، قلوب طرفداران دشمنان	ارواح و قلوب پیروان وفادار ائمه و ارواح و قلوب انبیا
[پایین تر از سجین] بدن‌های طرفداران دشمنان	[پایین تر از علیین] بدن‌های پیروان معصومین و بدن‌های انبیا

واژه‌های «علیین» (یا صورت فاعلی «علیون») و «سجین» قرآنی هستند و به ترتیب در آیات ۱۸ تا ۲۱ و ۷ تا ۹ سوره مطفین (۸۳) آمده‌اند:

به‌راستی کتاب نیکان (ابرار) در علیین است. و چه چیزی علیین را به تو خواهد شناساند؟ [علیین] کتابی است پوشیده از نوشته. آنها که در نزدیکی خدا پذیرفته شده‌اند آن را در خواهند یافت.<sup>۲۵</sup> به‌راستی کتاب بدکاران (فجار) در سجین است. و چه چیزی سجین را به تو خواهد شناساند؟ [سجین] کتابی است پوشیده از نوشته.<sup>۲۶</sup>

مفسران قرآن «علیین» و «سجین» را، به ترتیب، یکی از طبقات برین بهشت و یکی از گودال‌های ژرف دوزخ تعبیر کرده‌اند. ریشه عربی «ع-ل-و» یا «ع-ل-ی» مفهوم بالا بودن، بلند بودن یا چیرگی را می‌رساند و ریشه «سجین» مفهوم زندانی و گرفتار بودن یا فرورفتن. برخی دیگر از متفکران اسلامی به متن قرآن نزدیک‌تر مانده و علیین و سجین را نام دو کتاب خدایی دانسته‌اند که در آنها «نام» های رستگاران و گمراهان نوشته شده است. مضمون علیین با مفهوم اخیر با مضمون «درخت زندگی» در سنت یهودی-مسیحی قابل مقایسه است (سفر خروج ۳۲:۳۲-۳۳؛ کتاب دانیال نبی ۱:۱۲؛ مزامیر ۲۹:۹۶؛ انجیل لوقا ۲۰:۲۰؛ کتاب وحی یوحنا ۱۵:۲۰). واژه «علیون» در زبان‌های عبری و کلدانی وجود دارد و معنای «بسیار بلندپایه» می‌دهد. در سنت امامیه، آیه‌هایی که ذکر شد، کمابیش همیشه در بطن احادیث مربوط به آفرینش از خاک علیین و سجین به کار گرفته شده‌اند و با اینکه از تفاسیر ائمه از این آیات چیز زیادی در دست نیست،<sup>۲۷</sup> با این همه می‌توان گفت هر دو مفهوم اسم مکان و اسم کتاب همزمان در این احادیث موجود است، خاصه آنکه در مذهب امامیه نخستین، یک «کتاب» کیهانی می‌تواند یک جهان ماورای طبیعی نیز

باشد (رجوع شود به پیش از این در مورد «ام‌الکتاب»)<sup>۴۸</sup>. در یک حدیث از امام جعفر صادق «عرش» جایگزین «علیین» شده است:

خداوند ما را [یعنی وجود نورانی ما یا ارواح ما را] از نور عظمت خویش آفرید و سپس از گلی سر به مهر و پنهان برگرفته از زیر عرش، خلقت ما را شکل بخشید و نور ما را در شکل ما جای داد. از این روست که ما بشرهایی نورانی هستیم و آنچه [خداوند] در آفرینش بهره ما قرار داد هیچ‌کس را از آن نصیبی نیست. و خداوند ارواح مؤمنین ما را از گل ما آفرید و بدن‌های ایشان را از گل دیگری، همچنان سر به مهر و پنهان، اما پست‌تر از گل ما و خداوند از میان آفریدگان چنین بهره‌ای را تنها از آن مؤمنین ما و پیامبران ساخت. از اینجاست که تنها ما و ایشان [یعنی تعلیم‌یافتگان ما، انسان‌های پاک، پیامبران و مریدان امه] سزاوار آنیم که انسان خوانده شویم، حال آنکه دیگران مگسائی هستند سزاوار آتش دوزخ [ترجمه تحت‌اللفظی: «از اینجاست که ما و ایشان انسان شدیم و دیگر انسان‌ها، مگسائی برای آتش و به سوی آتش»]<sup>۴۹</sup>

اینجا دو نکته دیگر این احادیث قابل بررسی است. نخست آنکه برابری وجودی میان مریدان امامان (یا، به عبارت دیگر، رازآشنایان باطن دین) و پیامبران بار دیگر برقرار شده است، برابری‌ای که درجه معنوی یکسانی به این دو گروه می‌بخشد. چنانکه پیش از این گفتیم، این دو گروه بشری و نیز فرشتگان در یک «زمان» به صورت سایه در جهان اول ذره‌ها آفریده شده و چهار سوگند توحید و ولایت را ادا کرده و سرانجام اسرار علوم مقدس را از معصومان فرا گرفته‌اند. بنا به عقیده امامیه، رازآشنایان باطن دین در ترازوی قدسی جهان و در نبرد علیه سپاه جهل، همسنگ پیامبرانند. نکته دوم، همجنسی و همسنخی قلب مرید امام و بدن امام است. این مضمون به نظر نگارنده پایه کیهانی و بنیاد آسمانی مهم‌ترین عمل معنوی مذهب امامیه نخستین یعنی عمل «دیدن با قلب» یا «دیدن در قلب» (الرؤية بالقلب)<sup>۵۰</sup> است.

پس از آفرینش مادی نوع بشر نور یگانه و توأمان نبوت و امامت یا نور محمد و علی به وسیله خداوند در آدم نهاده شد.<sup>۵۱</sup> به جهت این نور بود که فرشتگان فرمان یافتند در برابر آدم سجده کنند و ایشان همگی اطاعت کردند جز ابلیس که از فرمان الهی سر باز زد و به واسطه سرکشی غرورآمیز خویش ملعون خداوند گردید.<sup>۵۲</sup>

سپس خداوند آدم را آفرید و ما را در پشت (صُلب) او نهاد و فرشتگان را فرمود در برابر او به سجده افتند تا ما [از ورای آدم] ستایش شویم. سجده فرشتگان گواه پرستش خداوند و احترام به آدم و فرمانبری او به دلیل حضور ما در پشت او بود.<sup>۵۳</sup>

از آدم به این سو، نور نبوت-ولایت «مسافرت» خویش را در نسل های بشری آغاز می کند و مکان ها و زمان های تاریخ مقدس انسانیت (انسانیت فعلی؟) را در می نوردد تا به «محمل» های مقدر خویش، یعنی محمد(ص) و علی(ع) تاریخی، برسد و از طریق ایشان به امامان دیگر منتقل شود. پیامبر می گوید:

ما اشباحی از نور بودیم تا آنجا که خداوند اراده نمود صور ما را بیافریند و آنگاه ما را ستونی از نور ساخت و در پشت آدم افکند و ما را از پشت پدران و زهدان مادران گذرانید بی آنکه ناپاکی شرک و زنای کفر ما را آلوده سازد و چون ما را به پشت عبدالمطلب [نای مشترک محمد و علی] رسانید، نور را به دو بخش تقسیم نمود و نیمی را در پشت عبدالله [پدر پیامبر] و نیم دیگر را در پشت ابوطالب [پدر علی] قرار داد. نیمی که به من می رسید در بطن آمنه [مادر پیامبر] قرار گرفت و وی مرا به دنیا آورد و به همین ترتیب نیمی که به علی می رسید در بطن فاطمه دختر اسد [مادر علی] قرار گرفت و علی را زاد. پس از آن [خداوند]، عزّ و جل، ستون نور را به من بازسپرد و من والد فاطمه شدم و به همان ترتیب ستون نور را به علی سپرد و وی والد حسن و حسین شد... پس این نور از امامی به امام دیگر تا روز ستاخیز منتقل خواهد شد.<sup>۵۴</sup>

بنابر این حدیث و احادیث دیگر و با استناد به الفاظی که در آنها به کار رفته - به ویژه «پشت ها» (اصلاب) و «زهدان ها» (ارحام) - چنین می توان اندیشید که انتقال «وصیت نورانی» از طریق جسمانی یا به عبارتی به وسیله مایع منوی انجام می پذیرد. این مایع حامل نور نبوت-امامت (یا به نظر اغلب نویسندگان اهل تسنن، حامل نور نبوت) است و بدن حامل خود و به ویژه پیشانی او را درخششی غیر عادی می بخشد.<sup>۵۵</sup> اقا، بنابر گروه دیگری از احادیث، انتقال نور از طریق روحانی نیز انجام می گیرد، و در این صورت سلسله تعلیمی انبیا و اوصیای ایشان (یعنی امامان هر یک از پیامبران) را وسیله انتقال نور دانسته اند. برخلاف نوشته های اهل تسنن در این دوره، در احادیث امامیه گفته شده که تمامی نیاکان پیامبر، چه جسمانی و چه روحانی، همگی از نور محمد و علی روشن بوده اند، و چنانکه پیش از این اشاره شد، نور تنها پس از رسیدن به عبدالمطلب به دو بخش تقسیم شده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

من و علی از نوری یگانه آفریده شده ایم... هنگامی که آدم در بهشت بود ما در پشت او بودیم... هنگامی که نوح به کشتی برآمد ما در پشت او بودیم. هنگامی که ابراهیم به آتش افکنده شد، ما در پشت او بودیم. خداوند همچنان ما را از پشت های پاک به زهدان های پاک منتقل نمود تا به عبدالمطلب رسیدیم و آنجا نور ما را دو بخش کرد.<sup>۵۶</sup>

سنت امامیه دو دودمان مشخص برای پیامبر و امامان قائل شده است. دودمان

نخست - که ما آن را «دودمان طبیعی» خواهیم نامید - با دودمانی که سیره‌های سنتی برای پیامبر قائل شده‌اند مطابقت دارد. البته، گذشته از چند تفاوت جزئی، که آن هم معلول دگرگونی ناگزیر نام‌ها در متون مختلف است. دودمان دوم، «دودمان روحانی»، از سلسله ناگسسته پیامبران و امامان ایشان تشکیل شده و خاص سنت امامیه است.<sup>۵۷</sup> برای برقرار کردن این دو دودمان، البته، نگارنده از منابع اثناعشریه (به ویژه آثار ابن بابویه و ابن عیاش جوهری) استفاده کرده و برای تصحیح و تکمیل آنها از مطالب کتاب اثبات الوصیة، اثر قدیمی شیعی منسوب به مسعودی (م. ۳۴۵/۹۵۶) که یکسره به مضمون «وصیت» اختصاص یافته<sup>۵۸</sup> و نیز از نام‌های اشخاص مقدس کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید بهره گرفته است، با این همه برخی از نام‌ها ناشناختنی باقی مانده‌اند:

۱. «دودمان طبیعی» در سیر صعودی: محمد - عبدالله (یا علی و ابوطالب) - عبدالمطلب - هاشم - عبد مناف - قصی (یا فهر) - کلاب - مَرّه - کعب - لؤی - غالب - (فهر) - مالک النضر (یا قریش) - کنانه - خزیمه - مدرکه - الیاس - مضر - نزار - معدّ - عدنان - اوّد - ادد - الیسع - الهمیسع - سلامان - نبت - حمل - قیدار - اسمعیل («پدر اعراب») [از اینجا دودمان به میان غیر اعراب می‌رود] - ابراهیم - تاره (thare-) - ناحور (nachor-) - سروغ - (sarug-) ارعو - (-) reu فالج - (phaleg-) هابر (heber-) شالح (sale-) - ارفحشد (arphaxad-) - سام - نوح - لامک (lamech-) - متوشلح (mathusalem-) - اخنوخ (henoch-) یا ادریس - یارد (jared-) - مهلائیل (malaleel-) - قینان (cainan-) - انوش (-) enos - شیث - آدم.<sup>۵۹</sup>

۲. «دودمان روحانی» در سیر نزولی: آدم - شیث (یا هبة الله) - قینان - مخلت (?). - (دگرگونه مهلائیل؟) - محوق (?). - غمیشا (یا غنمیشا یا غمیشا؟) - اخنوخ (ادریس) - نوح - سام - غثاس (یا عثامر؟) - برغیشاسا (یا برعیثاسا؟) - یافث (japhet) - بره (?). (دگرگونه تاره؟) - جفنه (یا جفشه یا جفیش؟) - عمران - ابراهیم - اسمعیل - اسحق - یعقوب - یوسف - بثریا (?). - شعیب - موسی - یوشع (josue) - داود - سلیمان - آصف بن برخیا - زکریا - عیسی - شمعون - یحیی - منذر بن شمعون - سلمه (یا سلیمه) - برده (یا برزه یا بالط یا ابی). - آیا منظور از این نام اخیر یک پدر روحانی نیست؟) - محمد - علی - یازده امام دیگر.<sup>۶۰</sup>

برخی از پیامبران بزرگ کتب عهد عتیق و عهد جدید (به ویژه پیامبران اولوالعزم) و امامان ایشان در هر دو دودمان به چشم می‌خورند. مرتبه‌ و الای ایشان مرهون حضور نور محمد و علی در آنهاست (و در نتیجه نور یازده امام دیگر، زیرا علی نماینده همه ائمه است) و از اینجاست که در احادیث ائمه، امامان دوازده‌گانه همواره با انبیاء بنی اسرائیل مقایسه شده و همواره برتری‌شان تأیید گردیده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

منم برترین انبیا و وصی من [یعنی علی] برترین اوصیاست و وصیون او [یعنی ائمه دیگر]، برترین وصیون [آیا در اینجا «اوصیاء» و «وصیون» معنای متفاوت دارند؟ چرا دو واژه متفاوت به کار گرفته شده است؟]. دانشمندان (علماء) ورثه پیامبراند... دانشمندان امت من همچون پیامبران بنی اسرائیل اند.<sup>۶۱</sup>

انتقال نور شاید مهم‌ترین عامل «وصیت» باشد.<sup>۶۲</sup> این انتقال را در متون امامیه با چند واژه نامیده‌اند: «نقل»، «تقلّب» (به معنای تحت‌اللفظی «بازگشت» یعنی «سفر بازگشت») نور به سوی محمد و علی که در واقع سرچشمه نور بوده‌اند و یا شاید هم برگرفته از لفظ «قالب» به معنای کالبد جسمانی حامل نور) و یا «تناسخ» (که چون اغلب در چارچوب عقاید «تناسخیان» مورد مطالعه قرار گرفته معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر را یافته است،<sup>۶۳</sup> حال آنکه در اینجا به معنای انتقال نور نبوت-ولایت است). علی در یکی از خطبه‌های خویش می‌گوید: خداوند ایشان را [یعنی انوار معصومین را] در برترین مخزن‌ها نهاد [یعنی پشت پدران] و در بهترین قرارگاه‌ها قرار داد [یعنی زهدان مادران] و به این ترتیب والاترین پشت‌ها ایشان را به پاکیزه‌ترین زهدان‌ها تناسخ دادند.<sup>۶۴</sup> کمیت بن زید اسدی (م. ۱۲۵/۷۲۴)، در ستایش نور پیامبر از همین واژه بهره گرفته است:

ما بین حواء ان نُسِبَت الی آئنه تم نبک الهدبُ قرناً قرناً تناسخوک لك الفضة منها بیضاء والذهبُ.

شاخه‌های سترگ درخت تو دودمانت را از حواء تا آئنه درنوردیده است. نسل اندر نسل تناسخ تو درخشان همچون سیم و زر انجام یافته است.<sup>۶۵</sup>

گویا این واژه با معنای اولیه «انتقال نور نبوت-ولایت» ریشه امامی داشته است و سپس از طریق شیعیان غالی، که با امامیه در ارتباط بوده‌اند، به میان تناسخیان رسوخ کرده و رفته-رفته معنای «انتقال روح» پیدا کرده است.

تاکنون مطالعاتی چند در مورد مضمون «وصیت» در اسلام به طور اعم و در



تشیع به طور اخصّ انجام گرفته است. <sup>۶۶</sup> بیشتر پژوهشگران آن را در یک مضمون سیاسی خلاصه کرده‌اند (هاجسن، وات، شارون، مؤمن). دودمان‌های دوگانه «طبیعی» و «روحانی» برای برخی دیگر نشانه «ضدیت عرب و ایرانی» (گلدتسیهر) یا نشانه «اختلافات اعراب شیعه شمالی و اعراب شیعه جنوبی» (روبین) بوده است. با وجود گستردگی اطلاعات و استواری استدلال‌های این پژوهندگان، برخی به دیدگاهی بسیار محدود و برخی دیگر به نتایجی قابل تردید رسیده‌اند. مسأله درهم‌آمیختگی اقوام و فرهنگ‌ها در آغاز اسلام هنوز روشن نشده است. شباهت جریان‌های فکری ناگزیر نشانه تأثیر فرهنگی نیست، خاصه آنکه گاه شکل‌های یکسان محتواهای متفاوت دارند و گاه، به عکس، شکل‌های متفاوت محتواهای یکسان. در چارچوب تاریخ اندیشه مسأله نیروی حیاتی یک عقیده قدیمی و قدرت تأثیر آن در شکل و محتوای عقاید جدید هنوز حلّ نشده است. با چنگ زدن به مفهوم قبیله و منطقه نمی‌توان همیشه مسأله پذیرش و گوارش عقاید و مضامین پیچیده را حلّ کرد و بدیهی است که نمی‌توان در طی یک فصل یا یک مقاله کلاف سردرگم تأثیر و تأثر عقاید مذهبی را از هم گشود. چنین احتیاطی به نگارنده حکم می‌کند که در محدوده مطلب خویش بماند و مسأله را در چارچوب تعالیم امامیه و از خلال جهان‌بینی آن بسنجد. البته روشن است که مضمون «وصیت مقدس» از آنجا که مشروعیتی بدون چون و چرا به اوصیا می‌بخشد، خواه‌ناخواه بُعدی سیاسی پیدا می‌کند، اما این مضمون، به نظر نگارنده، بیش از هر چیز به عنوان کاربرد دو عقیده جزمی امامیه قابل بررسی است: نخست اینکه، زمین هرگز نمی‌تواند از حجّت خدا خالی باشد، زیرا در این صورت جهان زمینی محکوم به نابودی است. («ان الارض لا یخلو من الحجّه»، «لوقبیت الارض بغیر امام ساخت»، «لولم یبق فی الارض الا اثنان لکان احدهما الحجّه»)

امامان دوازده‌گانه تاریخی در امتداد سلسله ناگسسته و ناگسستنی همه امامان گذشته از آغاز آفرینش تا امروز قرار دارند، سلسله‌ای که ضامن هستی جهان است و آخرین حلقه این زنجیر مقدس، امام دوازدهم، مهدی موعود است که تا پایان زمان این دوره بشریت حاضر اما ناپیدا است. دوم اینکه، بنابر عقیده شیعه، هر واقعیتی دارای ظاهری است و باطنی. بنابر این نظریه، می‌توان چنین اندیشید که «دودمان طبیعی» جنبه ظاهری انتقال نور نبوت-ولایت بوده که به وسیله مایع منوی انجام پذیرفته، حال آنکه «دودمان روحانی» جنبه باطنی این انتقال بوده و از طریق تعلیم راز شکل گرفته است.

## یادداشت فصل چهارم

\* متن فارسی این فصل پیشتر به وسیله مؤلف محترم در ایران نامه، مجله تحقیقات ایران شناسی سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰ (۱۹۹۱) با نام «پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه» به چاپ رسیده است که در اینجا بر پایه متن انگلیسی توسط مترجم ویرایش و به روز گردیده است.

۱. برای تعریف اولیه ولایت رجوع شود به فصل ۷ این کتاب.
۲. در متون قدیمی اثناعشریه نکته های عقیدتی در مورد فاطمه (س) کمتر یافت می شود. نظریات دینی-عرفانی در مورد وی بیشتر در مخیط های مرتبط با اسماعیلیان و یا در میان امامیه پسین به چشم می خورد. در مورد نکته اول رجوع شود به: پژوهش های ماسینیون، «آیین عرفانی و فاطمه در شیعه اسلام»، «مباهله مدینه و... فاطمه»، «مفهوم امید و اخلاص مسلمانان به فاطمه»، در اپرا مینورا، ج ۱، صص ۵۱۴-۵۲۲، ۵۵۰-۵۷۲، ۵۷۳-۵۹۱ به ترتیب؛

L. Massignon's studies, 'Der Gnostische Kult der Fāṭima im Shiitischen Islam', 'La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fāṭima', 'La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fāṭima', in his *Opera Minora*, vol. 1, pp. 514-522, 550-572, 573-591, respectively;

کرین، ارض ملکوت، صص ۸۲-۹۹ [ترجمه فارسی، صص ۱۲۶-۱۴۹ م].

H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste* (Paris, 1979), pp. 82-99.

در مورد نکته دوم رجوع شود به رساله دکتری قابل توجه ت. سبری که تنها به متون پسین و به ویژه بحار الانوار مجلسی متکی است: «زندگی نامه فاطمه براساس بحار الانوار محمدباقر مجلسی (م. ۱۶۹۹/۱۱۱۱)» (دانشگاه پاریس، ۳، ۱۹۶۹).

T. Sabri, 'L'hagiographie de Fāṭima d'après le *Bihār al-Anwār de Muḥammad Bāqir Majlisī* (d. 1111/1699)' (University of Paris, III, 1969).

قابل توجه است که در کتاب لامنس، فاطمه و دختران پیامبر (رم، ۱۹۱۲)،

H. Lammens, *Fātima et les filles de Mahomet* (Rome, 1912)

و نیز در مقاله «فاطمه» اثر وچیا ولری، در دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۲، صص ۷۰-۸۶۱، که هر دو بسیار مستند هستند، هیچ مأخذ قدیمی امامی به چشم نمی‌خورد. در این پژوهش فرصتی خواهد بود تا بعضی از ادبیات اولیه درباره فاطمه(س) را بررسی کنیم. نک. به مقاله «فاطمه» اثر امیرمعزی و کلمارد در دانشنامه ایرانیکا.

۳. در مورد این اطلاعات پایه‌ای می‌توان به کلیه پژوهش‌هایی که در مورد امامیه انجام شده است رجوع کرد و در نتیجه اینجالزومی به بسط آنها نیست. بهترین پژوهش‌ها در مغرب‌زمین، به رغم برخی از نارسایی‌ها، نوشته‌های هانری کربن است، مثلاً: اسلام ایرانی، ج ۱، کتاب اول، «جنبه‌های شیعه دوازده‌امامی»، در توتو و تاریخ فلسفه اسلامی، بخش اول، ۲، الف، ۳ و ۴، صص ۶۹-۸۵.

H. Corbin, *En Islam iranien*, vol. 1, Book One, 'Aspects du shī'isme duodécimain', in toto and *Histoire de la philosophie islamique*, First Part, II, A, 3 and 4, pp. 69-85.

۴. ارقامی که بیشتر استفاده شده‌اند، دوهزار، هفت‌هزار یا چهارده‌هزار سال پیش از خلقت، پیش از آدم یا پیش از دنیاست. در مورد ۲۰۰۰ سال رجوع شود به ابن‌بابویه، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ قمری، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴؛ باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ همو، امالی، با تصحیح و ترجمه فارسی کمره‌ای، تهران، ۱۴۰۴ قمری، مجلس ۱۸، ص ۷۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، تصحیح غفاری، تهران، ۱۳۹۷ قمری، ص ۱۳۱؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، نجف، ۱۹۵۶ میلادی، ج ۱، ص ۱۸۳. در مورد ۷۰۰۰ سال، ابن‌بابویه، علل الشرائع، باب ۱۵۶، ص ۲۰۸ به بعد. در مورد ۱۴۰۰۰ سال، ابن‌بابویه، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تصحیح غفاری، قم، ۱۴۰۵ قمری، صص ۲۷۵، ۳۳۵-۳۶. ابن‌بطریق حلّی، کتاب العمدة فی عیون صحاح الاخبار، بدون محل و بدون تاریخ، ص ۷۵ (با استناد به احمد بن حنبل «كُنْتُ أَنَا وَعَلَى نَوْرًا بَيْنَ يَدَيْهِ - عَزَّ وَجَلَّ - قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِأَرْبَعَةِ عَشْرَةِ الْفِ عَامٍ». این حدیث در مسند ابن‌حنبل نیامده است).

۵. اصطلاح قرآنی (آل عمران: ۷؛ الرعد: ۳۹؛ الزخرف: ۴). ابن‌بابویه، علل الشرائع، باب ۷۰، ص ۷۹ به بعد. از مأخذ سنتی: سیوطی، الخصائص الکبری، تصحیح محمد خلیل هزاس، قاهره، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۰ (با استناد به احمد بن حنبل: «أَتَى عِنْدَ اللَّهِ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لِحَاتِمِ النَّبِيِّينَ وَإِنَّ آدَمَ لُمُنْجِدَلٌ فِي طِينَتِهِ»). رجوع شود به مسند ابن‌حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ ه.ق، ج ۴، صص ۱۲۷-۲۸ که در آن «عبد» به جای «عند» آمده است.

۶. «أَنَّ مُحَمَّدًا وَعَلِيًّا كَانَا نَوْرًا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ قَبْلَ خَلْقِ الْخَلْقِ بِالْفِي عَامِ ذَلِكَ التَّوْرَ لَهُ أَصْلًا قَدْ تَشَعَّبَ مِنْهُ شُعَاعٌ لَامِعٌ. هَذَا نَوْرٌ مِنْ نَوْرِ أَصْلِهِ نُبُوَّةٌ وَفِرْعُهُ إِمَامَةٌ أَمَّا النَّبِيُّوَةُ فَلِمُحَمَّدٍ عَبْدِي وَ

- رسولی و اما الامامة فلعلی حجتی و ولیّی ولو لا هُما لما خلقتُ خلقی. قَالَ علی انا من محمدٍ/ احمدَ كالضوء من الضوء» حدیث امام جعفر، ابن بابویه، علل، باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ برای احادیث دیگر امامان، همان، باب ۱۱۱، ص ۱۳۱ به بعد.
۷. خُلِقْتُ انا و علی من نورٍ واحدٍ قبل أن تُخلَقَ الدُّنیا، ابن بابویه، امالی، مجلس ۴۱، شماره ۱۰، ص ۲۳۶. ابن بطریق، العمدة، ۴۴-۴۵ و خصائص و حی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین، بدون محل و تاریخ، صص ۳۷-۳۸، ۱۰۹-۱۰. در مورد نور علی که گاه از آن به عنوان «نور شععانی» یاد شده، رجوع شود به: ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۲۰، ص ۱۴۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۳. امالی، همان، مجلس ۵۵، شماره ۶، صص ۳۴۷-۳۴۸.
۸. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴-۱۳۵.
۹. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۲، شماره ۲؛ ابن بابویه، عیون، ج ۱، باب ۶، شماره ۲۷، ص ۵۸؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۱۳۷؛ خَرّاز رازی، کفایة الاثر، تصحیح کوه کمراهی (قم)، ۱۴۰۱/۱۹۸۰، صص ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ویراسته رسولی محلاتی (قم، بدون تاریخ) ص ۲۳؛ توسی، کتاب الغیبة، ص ۹۵. در اینجا فرصت بررسی مضمون اساسی «نور محمدی» در آثار متفکران سنتی مذهب نیست. در این مورد خواننده علاقه مند را به پژوهش های زیر ارجاع می دهیم: «گلدتسیهر، عنصر نوافلاطونی و گنوسی در حدیث»، مجله آشورشناسی (۱۹۰۸)، ص ۳۲۴ به بعد؛
- I. Goldziher, 'Neuplatonische und Gnostische Elemente im Hadīt', ZA (1908), pp. 324f.;
- ت. آندرانه، محمد در تعلیمات و ایمان پیروان خود (استکهلم، ۱۹۱۸)، صص ۳۱۳ به بعد؛
- T. Andrac, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm, 1918), pp. 313f.;
- روزنتال، علم پیروز، صص ۱۵۷ به بعد؛
- F. Rosenthal, Knowledge Triumphant, pp. 157f.;
- ماسینیون، «نور محمدی»، دائرةالمعارف اسلام،
- L. Massignon, 'Nūr Mūḥammadī', EI;
- روبین، وجود پیشین و نور. جنبه های مفهوم نور محمد، مطالعات شرقی، صص ۶۲-۱۱۹؛
- U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad', IOS, pp. 62-119
- در مورد «محمد [ص]»، در مقام نخستین آفریده و نور او در مآخذ غیر عرفانی، رجوع شود، از جمله به: ابن هشام، السیرة النبویه، تصحیح سقا - ایاری - شلبی، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۷۱، ج ۱، صص ۱۶۴-۱۶۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، لایدن، ۱۹۰۹، ج ۱، صص ۱-۶۰؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوک، قاهره، ۱۹۶۰، ج ۲، ص ۲۴۳ به بعد، بیهقی، دلائل النبوه،

تصحیح محمد عثمان، قاهره، ۱۹۶۹، ج ۱، صص ۶۴-۸۶. گسترش و پرداخت به این مضمون البته در آثار عرفانی صورت گرفته است (از جمله رجوع شود به: ابن سبعین، «رساله فی انوار النبى»، در رسائل، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مصر، بدون تاریخ، صص ۲۰۱-۱۱. در این رساله به ۳۳ کیفیت نور محمدی پرداخته شده است) و برای کتابشناسی آن رجوع شود به پژوهش‌های بالا. در مورد واکنش اهل تستن در برابر این احادیث شیعی، رجوع شود به تور آندرائه، محمد...، ۳۱۹ و بعد:

T. Andrae, *Die Person Muhammeds*, pp. 319f.;

روبین، «وجود پیشینی و نور»، صص ۱۱۳-۱۱۴.

Rubin, 'Pre-Existence and Light', pp. 113-114.

۱۰. از جمله: ابن بابویه، علل الشرائع، همان، باب ۱۱۶، ص ۱۳۵ به بعد؛ کمال الدین، باب ۳۱، ص ۱۳۹؛ کتاب الخصال، تصحیح و ترجمه فارسی کمره‌ای، تهران، ۱۳۲۹ش، ج ۲، صص ۳۰۷-۱۰؛ خزاز رازی، کفایة الأثر، صص ۱۱۰-۱۱ و ۱۶۹-۱۷۰.

۱۱. ابن بابویه، علل، فصل ۱۱۶، ص ۱۳۵، ابن بطریق، العمدة، ص ۱۲۰ و خصائص، ص ۱۴۵؛ حرّ عاملی، الجواهر السّنیة فی الاحادیث القدسیة (بغداد، ۱۹۶۴)، صص ۲۳۳، ۲۷۸، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۰۷.

۱۲. رجوع شود به ص ۷۲ گزیده تفسیر جعفر صادق به وسیله نعمانی که به اسم شیخ مرتضی علم‌الهدی و تحت عنوان المحکم و المتشابه در تهران بی تاریخ به چاپ سنگی رسیده است. این حدیث در هیچ‌یک از دو نسخه چاپ‌شده تفسیر به تصحیح نویه و ع. زیعور، نیامده است. این دو متن براساس نسخه حقائق التفسیر ابوعبدالرحمن سلمی تنظیم شده‌اند و باید متذکر شد که سلمی هرگونه نکته شیعی را از نسخه خود حذف کرده است. عجیب اینجاست که حدیث مذکور در یک دست‌نوشته حقائق التفسیر حفظ شده (دست‌نوشته ینی جامع ترکیه، شماره ۴۳).

MS 43, Yeni Cami, Istanbul

(مقایسه شود با نویه، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی [بیروت، ۱۹۷۰]، ص ۱۵۹، یادداشت ۳) (P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* [Beirut, 1970], p. 159, note 3).

باید افزود که در تفسیر امامیه از آیه نور (قرآن، نور/ ۲۴)، اشارات مختلف متن قرآن به نور و آلات و ادوات آن به عنوان تأویل انوار معصومین تعبیر شده است (از جمله، رجوع شود به: کلینی، اصول کافی، تصحیح و ترجمه مصطفوی، تهران، بی تاریخ؛ کتاب الحجّه، باب «ان الانمه نور الله»، ج ۱، ص ۲۷۸، شماره ۵؛ ابن بطریق، العمدة، صص ۱۸۶، ۲۱۹-۲۲۰؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۲۴۰ به بعد، مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۰۴ به بعد.

۱۳. «العرش لیس هو الله و العرش اسم علم و قدرة و عرش فيه کُل شی»، کلینی، اصول

- کافی، «کتاب التوحید، باب العرش و الكرسي»، ج ۱، شماره ۲، ص ۱۷۷ و شماره ۶، ص ۱۷۹ (حدیث امام جعفر صادق (ع) که در آن «عرش» مترادف «علم» شمرده شده است).
۱۴. «العرش دین الحق»، ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۷۵.
۱۵. «لَا تَهْمَا بَابَانِ مِنْ اكْبَرَ ابْوَابِ الْغُيُوبِ وَ هُمَا جَمِيعَانِ غَيْبَانِ وَ هُمَا فِي الْغَيْبِ مَقْرُونَانِ لِأَنَّ الْكُرْسِيَّ هُوَ الْبَابُ [هُوَ التَّوْبِيلُ] الظَّاهِرُ مِنَ الْغَيْبِ الَّذِي مِنْهُ مَطْلَعُ الْبَدْعِ وَ مِنْهُ الْاَشْيَاءُ كُلُّهَا وَ الْعَرْشُ هُوَ الْبَابُ الْبَاطِنُ الَّذِي يُوَجِّدُ فِيهِ عِلْمَ الْكَيْفِ وَ الْكَوْنِ وَ الْقَدْرَ وَ الْحَدَّ وَ الْاَيْنَ، وَ الْمَشِيَّةُ وَ صِفَةُ الْاِرَادَةِ وَ عِلْمُ الْاَلْفَاظِ وَ الْحَرَكَاتِ وَ التَّرْكِ وَ عِلْمُ الْعَوْدِ وَ الْبَدْءِ»، ابن بابویه، کتاب التوحید، تصحیح حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸ هـ. ق/ ۱۹۷۸، باب ۵۰، «باب العرش و صفاته»، شماره ۱، صص ۳۲۱-۲۲. متن حدیث پیچیده است: مقصود از این شمارش نامنظم چیست؟ آیا «المشینه» و «صفات الاراده» نیز به «علم» مربوط می شوند یا در برابر «علم» قرار می گیرند؟ آیا لفظ «ترک» به راستی در اینجا به معنای بی حرکتی و سکون است؟ (مترجم کتاب به فارسی، شیخ محمدعلی بن محمدحسن اردکانی، این واژه را ترجمه نکرده است. رجوع شود به اسرار توحید، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۶۹).
۱۶. کلینی، اصول، کتاب توحید «باب العرش و الكرسي» ج ۱، ص ۱۷۹، شماره ۶ «حَمَلَتْ العرش».
۱۷. همانجا، شماره ۷، «حَمَلَتْ دینی و العلمی».
۱۸. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۸، ص ۲۳ و نیز باب ۱۵۶، ص ۲۰۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۵۰ به بعد و ۱۹۲ به بعد (با استناد به تفسیر امام حسن عسکری). در آثار سنی، اصطلاح «اشباح نور» یا «اشباح» معمولاً برای توصیف فرشتگان به کار رفته و از آنها به عنوان «اجسام لطیفه نورانی» یاد شده (مثلاً: زرقانی، شرح علی المواهب اللدنیه للقسطلانی، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۹ به بعد).
۱۹. ابن بابویه، همان، باب ۱۳۰، ص ۱۶۲؛ کمال الدین، ج ۲، باب ۳۳، شماره ۷، ص ۳۳۵-۳۳۶.
۲۰. نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۳۲۸، ابن عیاش، مقتضب، ص ۱۵، مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۵ (استاد به کلینی). گاه سایه های نورانی سبزرنگ توصیف شده اند (مثلاً بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۳-۲۴: «ما [امامان] نزد پروردگار خود بودیم و غیر ما هیچ کس نبود، پوشیده در سایه های سبز- کُنا عند ربنا لیس عندهُ غَیْرُنَا فی ظِلَّةِ خَضْرَاءِ.» «نخستین چیزی که خدا آفرید محمد بود و ما اهل بیت او و خدا ما را از نور عظمت خویش آفرید و سپس ما را به صورت سایه هایی سبزرنگ در برابر خویش قرار داد (فاوقفنا اِظْلَهُ خَضْرَاءِ) حال آنکه نه آسمان آفریده شده بود و نه زمین، نه روز و نه شب، نه آفتاب و نه ماه.
۲۱. «فَالْاِمَامُ ظِلًّا قَبْلَ خَلْقِهِ نَسْمَةٌ عَنْ يَمِينِ عَرْشِهِ»، نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۳۲۸؛ خزاز رازی، کفایه الاثر، ص ۱۱۲.

۲۲. نک. نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۲۷۴ و ۳۰۹؛ ابن بابویه، امالی، مجلس ۸۹، ص ۶۱۲، شماره ۹.
۲۳. عن حسین بن علی عن النبی قال اخبرنی جبرئیل یا ربّ هذا الاسم مكتوب فی سُرَادِقِ العرش ارنی اعزّ خلقك عليك (هكذا) قال فاراه الله - عزّ وجلّ - اثني عشر أشباحاً ابداناً هذا نورٌ علی. خزاز رازی، کفایه الاثر، صص ۱۷۰-۱۶۹. قابل توجه است که در اینجا نور انمه(ع) در اسم محمد نهفته است و حقیقت این نام را تشکیل می‌دهد.
۲۴. نک. خزاز رازی، کفایه الاثر، صص ۱۱۱-۱۱۰؛ ابن بابویه، خصال، ج ۱، ص ۱۵۶؛ طبق احادیث شیعه، پیامبر چندین معراج داشتند، معمول‌ترین شماره‌ای که بدان اشاره شده ۱۲۰ می‌باشد؛ رجوع شود به مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۸۷ به بعد (به‌خصوص به نقل از صفار قمی و ابن بابویه)، همین‌طور فصل ۵ این کتاب.
۲۵. معلقه (به معنی تحت‌اللفظی آویزان) یا «بین السماء والارض» (میان آسمان و زمین اما از آنجا که هنوز زمین و آسمان خلق نشده بودند باید این کلمه را به معنای شناور دانست).
۲۶. «اثني عشر اشباحاً من نور بين السماء والارض يوحّدون الله - عزّ وجلّ - ويمجّدونه»، حدیث نبوی نک. خزاز رازی، کفایه الاثر، ص ۱۷۰؛ ابن عیاش، مقتضب، ص ۲۳.
۲۷. حدیث امام حسین(ع): «أَنَّ الله - تبارك وتعالى - خلق محمداً وعلياً والأئمة الاحد عشر من نور عظمته ارواحاً فی ضیاء نوره یعبودونه قبل خَلْقِ الخَلْقِ یسبحون الله - عزّ وجلّ - ویقدّسونه»، ابن بابویه، کمال الدین، باب ۳۱، شماره ۱، صص ۳۱۹-۳۱۸؛ در مورد این موضوع نیز نک. ابن بابویه، علل، باب ۱۸، ص ۲۳، باب ۹۷، ص ۱۱۸ و باب ۱۵۷، صص ۲۰۹-۲۰۸؛ ابن بابویه، عیون، ج ۱، باب ۲۶، ص ۲۶۲ به بعد؛ خزاز رازی، کفایه الاثر، ص ۱۷۱؛ ابن عیاش، مقتضب، ص ۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۶.
۲۸. صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۶۷، ۶۹؛ نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۱۳۷. ابن عیاش، همان، ص ۵۸؛ جعفر بن محمد ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ سنگی ایران، بدون تاریخ، صص ۲۶-۲۷. در سنت امامیه، «اجنه» جزو موجودات روحانی برشمرده نشده‌اند. با این همه، چه بسا فرمانبر امامانند و، بنابراین، موجوداتی سودمند شمرده شده‌اند و از این بابت در برابر «نسناس» (به فتح یا کسر نون اول) قرار دارند. «نسناس»‌ها موجوداتی هستند ساکن زمین، عفريت و بدکار که همواره با دشمنان انمه مقایسه شده‌اند. در مورد اعتقاد به جنّ نزد مسلمانان، رجوع کنید به: شهاب‌الدین بن حجر (م. ۱۵۶۵/۹۷۳)، الفتاوی الحدیثیه، قاهره، ۱۳۲۵ ه. ق، ص ۱۶۶ به بعد. در مورد متون قدیم‌تر: ابن ندیم، کتاب الفهرست، تصحیح فلوگل، ص ۳۰۸.
۲۹. نک. مثلاً صفار، بصائر، صص ۷۰، ۷۵-۷۴؛ ابن بابویه، علل، فصل ۱۰۱، ص ۱۲۲؛ ابن عیاش، مقتضب، ص ۴۱؛ مجلسی، بحار، ج ۵۱، ص ۱۴۹ به بعد؛ برای اسامی پیامبران اولوالعزم نک. (قرآن، نور ۳۵: ۴۶) و برای دلیلی که حضرت آدم را نمی‌توان جزو آنان شمرد نک. ابن بابویه، علل، فصل ۱۰۱، سراسر فصل.

۳۰. صفار قمی، همان، صص ۷۹-۸۰؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، ص ۱۲ به بعد؛ ابن بابویه، فضائل الشیعه، تصحیح فشاھی (تهران، ۱۳۴۲ش/ ۱۹۶۴-۱۹۶۳) با ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۴۲ شمسی، صص ۱۱-۱۲. در دوره امامان دوازده گانه تاریخی، لفظ «مؤمن» به معنای «شیعیان حقیقی» یعنی رازآشنایان تعالیم سرّی امامان و لفظ «مسلم» به معنای مسلمانان سنّی مذهب یا شیعیان معمولی به کار می رفته است.

۳۱. در مورد مضمون «ميثاق» و بسط آن به ویژه در ادبیات عرفانی، رجوع کنید به: ماسینیون، «روز ميثاق»، اورینس، ۱۵ (۱۹۶۲)، صص ۱۴-۲۴.

L. Massignon, 'Le Jour du covenant', *Oriens*, 15 (1962), pp. 14-24;

همو، مصائب حلاج، نمایه زیر «ميثاق» (mīthāq)؛

L. Massignon, *La passion de Hallāj*, under 'mīthāq';

ل. گارده، «نام‌ها و پایگاه‌ها» مطالعات اسلامی، ۵ (۱۹۶۵)؛

L. Gardet, 'Les Noms et les statuts', *SI*, 5 (1956);

گذشته با توجه به کلام اسلام»

L. Gardet, 'Fins dernières selon la théologie musulmane', *Revue Thomiste*, 2 (1957);

گراملیش، «ميثاق نخستین در تفسیر قرآنی (سوره اعراف، ۱۷۲-۱۷۳)

R. Gramlich, 'Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7, 172-173).

۳۲. در پاسخ به اینکه «چگونه [موجودات پاک] پاسخ دادند حال آنکه ذره بودند؟»، امام ششم چنین می گوید: «در جهان ميثاق، [خداوند] چیزی در آنها نهاد که به آنها اجازه پاسخ می داد.» (کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۴، ج ۳، ص ۱۹). به رغم ابهام سخن امام جعفر صادق، مفسران گفته وی را اشاره‌ای به قوه «شعور»، «ادراک» یا «نطق» شمرده‌اند مثلاً، رجوع کنید به: مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، صص ۱۲-۱۳ با استناد به شیخ مفید و مرتضی علم الهدی). شاگردی که پرسش را مطرح کرده ابوبصیر است. سه تن از شاگردان امام ششم صاحب این کنیه بوده‌اند: (۱) عبدالله بن محمد اسدی کوفی؛ (۲) لیث بن بختری مرادی؛ (۳) یحیی بن ابی القاسم اسدی مکفوف (مدرّس، ریحانة الادب، تبریز، بدون تاریخ، ج ۷، صص ۳۴-۳۷). نفر اول از این سه نزدیک ترین فرد به امام به عنوان «حواری» امام ششم معروف بوده (کشی، معرفة اخبار الرجال [بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹]، صص ۷ و ۱۱۳).

۳۳. سوگندهای چهارگانه باعث شده که در احادیث ائمه گاه از لفظ «موثیق» (جمع ميثاق) استفاده شود (صفار قمی، بصائر الدرجات، صص ۷۰-۷۱ و ۸۰-۸۱؛ کلینی، اصول کافی، ج ۳، صص ۱۲-۱۳؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۲۷۲؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ج ۱، باب ۹۷، ص ۱۱۷؛ باب ۱۰۴، ص ۱۲۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۲ به بعد؛ حرّ عاملی، الجواهر السنیة، ص ۲۱۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، صص ۲۷۹-۲۸۰).



۳۴. صفار قمی، همان، جزء ۲، باب ۷، شماره ۲؛ کلینی، همان، کتاب الایمان و الکفر، باب ۱، ج ۳، ص ۱۲، شماره ۱۴۵۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، شماره ۲۲. در دنباله حدیث چنین روایت شده که آدم (که جزو پیامبران شمرده شده)، دودل مانده و سوگندهای سه‌گانه ولایت را ادا نمی‌کند و در نتیجه جزو پیامبران اولوالعزم («صاحب اراده راسخ») نمی‌شود. آیه قرآنی «و ما پیش از این با آدم پیمان بسته بودیم ولی او فراموش کرد و ما عزمی در او نیافتیم»، (طه: ۱۱۵) را امامان در همین جهت تفسیر کرده‌اند. در احادیث دیگر چنین آمده که پس از آفرینش مادی، آدم به برتری معصومین اعتراف کرده و پس از توبه چهار سوگند را ادا کرده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، ص ۳۱۱-۱۲ با استناد به کلینی و ابن بابویه).  
 ۳۵. «کتنا ارواح نور فنعلّم الاظله أسرار علم التّوحد و التّمحید»، ابن‌عیاش، مقتضب الاثر، ص ۲۳.

۳۶. «کتنا اشباح نور ندورُ حول عرش الرّحمان فنعلّم الملائكة التّسبیح و التّهلیل و التّمحید» ابن‌بابویه، علل، فصل ۱۸، ص ۲۳.

۳۷. این حدیث با اختلافاتی اندک در متن، در چند کتاب ابن‌بابویه نقل شده است: علل الشرائع، باب ۷، ص ۵ به بعد؛ کمال الدین، باب ۲۳، شماره ۴، ص ۲۵۴-۵۵؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۶، شماره ۲۲، ص ۲۶۲ به بعد. در اینجا حدیث از مأخذ نخست ترجمه شده، زیرا روایت آن از دیگر روایات کامل‌تر می‌نماید. چه بسا ابن‌بابویه این حدیث را از یکی از منابع اصلی خود به نام کتاب تفضیل الانبیاء و الأئمه علی الملائکه برگرفته است (علل الشرائع، صص ۲۰-۲۷، ۲۱۱ به بعد). این کتاب اثر محمد بن بحر رهنی از نویسندگان شیعی سده‌های سوم و چهارم هجری است که دست‌کم صاحب سه کتاب بوده که هیچ‌یک از آنها در دست نیست و تنها قسمت‌هایی از آنها در کتاب‌های نویسندگان بعدی نقل شده است: (۱) تفضیل، همان؛ (۲) الفروق بین الابطال و الحقوق (علل الشرائع، صص ۲۲۰-۱۱)؛ (۳) الحجّه فی ابطاء القانم (ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۳۵۲-۵۷، ۴۱۷-۲۲)؛ و نیز توسی، کتاب الغیبه، صص ۱۰۴-۱۰۸، ۱۲۴-۲۸). برخی از طبقات‌نویسان شیعه محمد بن بحر را شیعه‌غالی انگاشته‌اند. در مورد این شخصیت رجوع شود به: کشتی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ ه.ق، ص ۱۴۷؛ نجاشی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ ه.ق، صص ۱۸۹، ۲۱۹-۲۰، ۲۷۱؛ توسی، فهرست، چاپ نجف، ۱۹۳۷ میلادی، ص ۱۳۲؛ ابن‌داود حلّی، رجال، نجف، ۱۹۷۲، صص ۲۷۰، ۲۷۷.

۳۸. واژه «حول» دارای دو معنای اصلی است، یکی قوت، نیرو و دیگری تغییر، دگرگونی، تبدیل. در جمله مقدس «لا حول و لا قوة الا بالله» البته تنها معنای نخست را می‌توان پذیرفت، حال آنکه در جمله پیامبر «لا حول لنا و لا قوة الا بالله» که در آن لفظ «لنا» به جمله نخست افزوده شده، شاید عمداً دوپهلویی معنایی حفظ شده است، زیرا اگر به لفظ «حول» معنای دوم را بدهیم، ترجمه چنین خواهد بود: «دگرگونی را در ما راه نیست و ما را نیرویی نیست

مگر از خدا». جمله پیامبر به این صورت در علل الشرائع (ص ۶) و عیون اخبار الرضا (ج ۱، ص ۲۶۳) آمده اما در کمال الدین (ص ۲۵۵) لفظ «لنا» از آن حذف شده و در نتیجه جمله مقدس دو بار تکرار شده است.

۳۹. گفتنی است که در این تعلیم بنیادین آغازین، چهار عبارت مقدس مسلمانان به طور اعم و چهار «ذکر» به طور اخصّ آموزش داده شده است: «لا اله الا الله»، «الله اکبر»، «لا حول و لا قوة الا بالله»، «الحمد لله». نخستین جمله تعلیم بازگو نشده است، ولی از لفظ «فَسَبِّحْنَا» می توان نتیجه گرفت که جمله مورد نظر «سبحان الله» بوده است که باز یکی از اذکار است. باید افزود که از نظر عرفا این جملات دارای نیروی خارق العاده ای بوده و حاوی اسرار روحانی و معنوی و حتا جادویی است (رجوع شود به حدیث امام جعفر صادق: «... ما به سایه ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می آموختیم».

۴۰. همان گونه که (در فصل ۱۲) خواهیم دید، ظلمت نادانی (جهل) از دریای شور (بحر اُجاج) خلق گردید در حالی که عقل، همچون معصومین، نخستین آفریده خداوند از طرف راست عرش او و از آب شیرین و گواراست.

۴۱. صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۷، شماره های ۲ و ۶، صص ۷۰-۷۱ [فارسی ج ۱، صص ۲۸۴-۲۹۰] و نیز همان حدیث با اندکی اختلاف در: کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۱، شماره ۱۴۴۹؛ ج ۳، ص ۱۰. در حدیث شماره ۱۴۴۸ همین کتاب آمده که «مردمان راست» مردمان طاعت و بهشت و «مردمان چپ» مردمان معصیت و دوزخ اند. در مورد «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» همچنین رجوع شود به: ابن عیاش جوهری، مقتضب الأثر، همان، صص ۹-۱۰. این اصطلاحات هر دو قرآنی هستند (سوره واقعه/ ۲۷ و ۴۱)

۴۲. کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر» باب ۵ (باب فطرة الخلق علی التوحید)، ج ۳، صص ۱۹-۲۱. در اینجا پنج حدیث آورده شده که چهارتای آنها از جعفر صادق و یکی از محمدباقر است و در تفسیر آیات زیر روایت شده: سوره اعراف/ ۱۷۲ (پیش از این نقل شد)، سوره روم: ۳۰ («فطرتی که خداوند مردمان را طبق آن سرشت»)، سوره لقمان/ ۲۵ («و چون از ایشان پرسی چه کسی آسمان ها و زمین را آفرید، خواهند گفت خداوند.») و نیز در تفسیر حدیث نبوی: «هر نوزادی بنا بر فطرت زاده می شود.» منظور از این احادیث یکی دادن بعدی کیهانی و بنیادین به اختلاف «مسلم» و «مؤمن» و دیگر اثبات کفر پنهان اهل تسنن است که مضمون ولایت را نپذیرفته اند. به کار بردن واژه های «اسلام» و «مسلم» به معنای سرسپردگی به ظاهر دین و فراموشی بُعد باطنی آن، البته اتفاقی نیست. درباره این مفهوم به طور عموم نک. ژ. گوییلو، مفهوم اصلی (فطره)، تفاسیر و کارکردهایش نزد متفکران مسلمان (قاهره، ۲۰۰۰).

۴۳. در مورد نیروی «بصیرت» ماقبل زمانی معصومان که در احادیث با عناوین «رؤیت» یا «علم طینت» مشخص شده، گاه آشکار و گاه به اشاره سخن به میان آمده است. حدیث امام محمدباقر: «خداوند در روز میثاق، از شیعیان ما که به صورت ذره بودند، در مورد ولایت ما و اقرار به ربوبیت خدا و پیامبری محمد پیمان گرفت و سپس فرزندان آدم را که هنوز در گل (طینه) به صورت سایه بودند به محمد نشان داد و آنگاه آنها را از گل آدم آفرید و رسول خدا ایشان را شناخت و به علی شناساند و ما نیز ایشان را می‌شناسیم.» (حدیث محمدباقر(ع)، ان الله اخذ میثاق شیعتنا بالولایة لنا و هم ذرّ یومَ اخذ الميثاق علی الذرّ و الاقرار له بالربوبیة و لمحمد بالنبوة و عرّض الله علی محمد بنی آدم فی الطین و هم اظلة و خلقهم من الطینة التي خلق منها آدم و عرفهم رسول الله و عرّفهم علیاً و نحن نعرّفهم) (صفا قرمی، بصائر الدرجات، ص ۸۹). حدیث امام جعفر صادق: «امام چهره‌ها و اسامی مریدان خویش و دشمنان خویش را می‌شناسد، زیرا گلی را که ایشان از آن خلق شده‌اند می‌شناسد.» (انّ الامام یعرف شیعتہ و اعداءہ بوجوههم و اسمائهم یعلم الطینة التي خُلِقُوا مِنْهَا) (ابن عیاش، مقتضب، ص ۴۱؛ صفا قرمی، بصائر، ص ۳۹۰؛ و نیز جزء ۲، باب ۱۴ تا ۱۶ (باب فی رسول الله انّه عرف ما رای فی الاظلة و الذرّ؛ باب فی امیر المؤمنین انّه عرف ما رای فی الميثاق: باب فی الامامه، انهم یعرفون ما راته فی الميثاق)، صص ۸۳-۹۰؛ برای اشاره به این موضوع نک. ابن بابویه، علل، باب ۱۳۹، ص ۱۷۳؛ عیون، ج ۲، ص ۲۲۷ و فضائل الشیعة، ص ۳۱، شماره ۲۷.

۴۴. صفا قرمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۹، صص ۱۴-۱۹ [ترجمه فارسی ج ۱، صص ۹۳-۱۰۷] و باب ۱۰، [فارسی صص ۱۱۱-۱۱۳] صص ۱۹-۲۵؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّه»، باب «خلق ابدان الانمه و ارواحهم و قلوبهم»، ج ۲، صص ۲۳۲-۳۴؛ «کتاب الایمان و الکفر»، باب طینة المؤمن و الکافر، ج ۳، صص ۲-۱۶. این احادیث همیشه از روشنی و انسجام برخوردار نیستند و به ویژه نزد کلینی، ابهام در نقل احادیث مربوط به موجودات آفریده شده از یک سو و گلی که موجودات از آن سرشته شده‌اند، از سوی دیگر، تعادل و موازات کلی نظام را به هم زده است. صفا قرمی به نظر دقیق‌تر و اصولی‌تر از شاگرد خویش کلینی به نظر می‌آید و یکی از احادیثی که وی نقل کرده به بهترین نحو مطلب را خلاصه کرده است: «خداوند بدن‌های محمد و اهل بیت او را از گل علیین آفرید و ارواح و دل‌های ایشان را از گلی بالاتر از علیین و بدن‌های مریدان ما و پیامبران را از گلی پایین‌تر از علیین و ارواح و دل‌های ایشان را از گل علیین. از اینجاست که دل‌های مؤمنان ما از بدن اهل بیت محمد است. و خداوند دشمن اهل بیت را [یعنی روح و دل و بدن او را] و نیز ارواح و دل‌های طرفداران او را از گل سجّین آفرید و بدن‌های طرفداران را از گلی پایین‌تر از سجّین و از اینجاست که دل‌های این طرفداران از بدن‌های سرکردگان‌شان است و هر دلی مشتاق بدن خویش است. (صفا قرمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۹، شماره ۲، حدیث امام

پنجم، محمدباقر). این جزئیات اساس نظریه عمل روحانی باستانی را تشکیل می‌دهد، که شاید بتوان آن را مهم‌ترین نامید، «رؤیت با قلب»، نک. راهنمای الاهی، صص ۱۱۲-۱۴۵. و فصل‌های ۱۱-۱۰ این کتاب. درباره این موضوع نک. ابن بابویه، علل، باب ۹۶، ص. ۱۱۷ شماره‌های ۱۲-۱۵. در اینجا یک نوع دوگانگی ملاحظه می‌شود. قرآن صحبت از آفرینش مخلوقات گوناگون از جوهرهای مختلف دارد (فرشتگان از نور، جن از آتش، انسان از گل) ولی موردی نیست که یک مخلوق از دو جوهر مختلف آفریده شده باشد. این مربوط به نوعی دوگانگی است، البته نه ریشه‌ای، اما شامل بخش بندی فطرت می‌شود. عوالم قبل از خلقت یادآور گمان‌ورزی‌های گوناگون ایرانی درباره خلقت در مرحله «مینوگ» است؛ (مقایسه شود با فصل ۱۲). نبرد کیهانی از آغاز خلقت، نشانی از اسطوره ایرانی جنگ ازلی دارد. با این همه، این دوگانگی افراطی گاهی در احادیثی نادر به چشم می‌خورد؛ نک. مثلاً، بصائر، جزء ۱، باب ۹، صص ۱۷-۱۵ شماره‌های ۵، ۷، ۸، ۱۰. [ترجمه فارسی صص ۹۶-۱۰۱ م] (مخلوط گل).

۴۵. کَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَالِيَيْنِ / و ما ادراك ما عليون / كتاب مرقوم يشهده الموقربون.

۴۶. كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينَ / و ما ادراك ما سِجِّينَ / كتاب مرقوم.

۴۷. تاکنون نگارنده نتوانسته است در قطعاتی که از تفاسیر ائمه به جا مانده، نکته‌های عقیدتی مبسوطی درباره علیین و سجین بیابد. در حدیثی منسوب به امام محمدباقر (ع) به نقل از تفسیر علی بن ابراهیم قمی، «علیین» به آسمان هفتم و «سجین» به زمین هفتم تعبیر شده است قمی، تفسیر، ص ۷۱۶؛ مظفین/ ۷-۹ و ۱۸-۲۱). در حدیث دیگری منسوب به امام جعفر صادق (ع)، به نقل از همین کتاب چنین آمده که مقصود از «فجار» (بدکاران) در آیه قرآن، ابوبکر و عمر است و همچنین مقصود از «ابرار» (نیکان) معصومین چهارده‌گانه است (تفسیر قمی، صص ۷۱۶-۱۷). علاوه بر این، در تفسیر امام جعفر صادق (ع) نکته‌های جالبی درباره «ابرار» و «فجار» آمده که، چنانکه دیدیم، بنا بر نص قرآن، به ترتیب، با «علیین» و «سجین» مرتبط هستند. در تفسیر آیه زیر: «آری نیکان از برای نعیم هستند و بدکاران از برای جحیم»، (سوره انفطار: ۱۲-۱۳)، امام ششم چنین می‌گوید: «نعیم یعنی شناخت و دیدار (النعیم المعرفة و المشاهدة) و جحیم یعنی نادانی و پوشیدگی (الجحیم الجهل و الحجاب) و بنا بر یک روایت دیگر: «مقصود از جحیم نفوس است که برای آنها آتش دوزخ افروخته شده» (تفسیر جعفر، تصحیح پ. نویه، ص ۲۲۸). با آنکه در حقائق التفسیر سلمی، که تفسیر امام ششم از آن برگرفته شده، واژه‌ها از چارچوب شیعی خود خارج شده‌اند، اما باید دانست که در درون این چارچوب منظور از «شناخت» البته شناخت خداست که جز با شناخت امام ممکن نیست، زیرا امام، به دلیل رتبه وجودی و نقش کیهانی خویش، تجلی وجه شناختی پروردگار است. در همین چارچوب، مقصود از «دیدار»، مشاهده نور امام در لطیفه دل یا، به عبارت دیگر، «مشاهده وجه خداوند» است (رجوع

شود به فصل سوم این کتاب). واژه‌های «نادانی» و «بوشیدگی» درست مضامین مخالف «شناخت» و «دیدار» را می‌رسانند. برای تعبیرهای مختلف علین در حدیث امامی، رجوع شود به مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۶۵؛ برای یک نظر عمومی نک. مقاله «علین» اثر ر. پاره، در دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم.

۴۸. در سنت اثناعشری، مضمون «کتاب» از اهمیت عقیدتی ویژه‌ای برخوردار است. «کتاب» عبارت است از حامل و قالب معرفت حقیقی و علم و حقایق جزئی و کلی. از این دیدگاه میان «کتاب‌های علوی کیهانی» (ام‌الکتاب، علین) و «کتاب ناطق»، یعنی امام، ارتباط مستقیمی هست، زیرا امام حامل همه دانش‌های سزای مقدس است (درباره اصطلاحاتی چون «کتاب ناطق» یا «قرآن ناطق» که از القاب امامان اند، رجوع شود مثلاً به فهرست بحار الانوار، زیر «سفینه البحار» به تصحیح عباس قمی، ۱۳۵۵/۱۹۳۶ و نیز محمود ایوب، «قرآن ناطق و صامت» در، اندرووپین (ویراستار) رویکردها به تاریخ تعبیر قرآن [آکسفورد، ۱۹۸۸]، صص ۱۷۷ و ۱۹۸.

M. Ayoub, 'The Speaking Qur'an and the Silent Qur'an', in A. Rippin [ed.], *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an* [Oxford, 1988], pp. 177, 198;

همین ارتباط را می‌توان میان «کتاب سفلی کیهانی» (سجین) و دشمنان انمه، یعنی «پیشوایان تاریکی» (انمه الظلام)، دید.

۴۹. کلینی، اصول، کتاب الحججه، باب خلق ابدان الانمه، ج ۲، شماره ۲، صص ۲۳۳-۲۳۲؛ در مورد جایگزینی «عرش» با «علین»، رجوع شود به: صفار، بصائر، جزء ۱، باب ۹، شماره ۱۲، ص ۱۷. خالی از فایده نیست اگر یادآور شویم که در متون سنتی، مکه (و گاه مدینه) «بازتاب زمینی» آن مکان آسمانی معرفی شده که از خاک آن پیامبر اسلام آفریده شده است (رجوع شود، از جمله، به: زرقانی، شرح علی المواقب اللدنیه، ج ۱، ص ۴۳؛ حلبی، السیره الحلبیه، بیروت، بدون تاریخ، ج ۱، ص ۱۴۷. و برای مآخذ دیگر رجوع شود به: م. ز. کیستر «سفر به سه مسجد»

M. J. Kister, 'You Shall Only Set Out for Three Mosques', *Muséon*, 82 (1969), p. 187, n. 63.

اشاره به مدینه در این متون ناگزیر باید ریشه در این عقیده قدیمی داشته باشد که خاک سرشت هرکس از محل دفن او برداشته شده است («تربة الشخص مدفنه»): زرقانی، همان، ج ۱، صص ۴۲-۴۳ درباره این موضوع نک. گرین، معبد و مکاشفه (پاریس، ۱۹۸۰) [ترجمه فارسی از انشاءالله رحمتی، تهران، ۱۳۸۹]، نمایه زیر واژه‌های «کعبه» و «مکه».

H. Corbin, *Temple et contemplation* (Paris, 1980), index under 'Ka'ba' and 'Mekke'.

۵۰. نک. راهنمای الاهی، بخش ۲-۳ (انگ.، بخش ۲-۳) و فصل‌های ۱۰ و ۱۱ این کتاب.

۵۱. در اینجا چه بسا منظور آدم دور فعلی بشریت است، زیرا در سنت قدیمی امامیه اعتقاد به

آفرینش دوره‌ای و بشریت‌های پیاپی به چشم می‌خورد، ولی امامان در این مورد توضیح گسترده‌ای ندادند. در تفسیر آیه ۱۵ سوره قاف («آیا ما پس از آفرینش نخست خسته شده‌ایم که ایشان در مورد آفرینش جدید به تردید افتاده‌اند؟») امام محمدباقر چنین می‌گوید، «هنگامی که خداوند این آفریدگان و این جهان را نابود سازد و مردمان بهشتی و دوزخی به مقصد خویش رسند، خداوند جهان دیگری خواهد آفرید متفاوت با این جهان و مردمان دیگری که به زن و مرد تقسیم نشده‌اند و ایشان او را خواهند پرستید و به یگانگی وی گواهی خواهند داد و پروردگار برای حمل ایشان زمین تازه‌ای خواهد آفرید و آسمان تازه‌ای برای سایه افکندن بر ایشان. آیا چنین می‌پنداری که خدا تنها این جهان را آفریده و بشری غیر از شما خلق نکرده؟ نه، چنین نیست، او هزارهزار جهان آفریده و هزارهزار آدم و تو در آخرین این جهان‌ها و در میان آخرین این آدمیان زندگی می‌کنی.» ابن بابویه، کتاب التوحید، باب ۳۸، شماره ۲، ص ۲۷۷؛ ابن عیاش، مقتضب الأثر، همان، ص ۱۴۳. مخاطب امام در این حدیث ابوعبدالله جابر بن یزید جعفی (م. ۱۲۸ یا ۱۳۲ ه.ق)، شاگرد معروف امام پنجم و ششم است که ناقل بسیاری از احادیث عرفانی و باطنی بوده است (در مورد او رجوع شود به: کشتی، رجال؛ نجاشی، رجال؛ توسی، رجال؛ ص ۱۱۱، شماره ۶ و ص ۱۶۳، شماره ۳۰؛ اربلی، جامع الرواة، قم، ۱۳۳۱ ش، ج ۱، ص ۱۴۴). مضمون آفرینش ادواری و اکواری و بسط آن بیشتر در متون اسماعیلی به چشم می‌خورد. در این مورد رجوع شود به، کُربن، زمان‌های ادواری و عرفان اسماعیلی (پاریس، ۱۹۸۲).

H. Corbin, Temps cyclique et gnose ismaélienne (Paris, 1982.)

۵۲. قرآن، سوره اعراف: ۱۱ به بعد؛ سوره حجر: ۲۶ به بعد؛ اسری: ۶۱ به بعد؛ کهف: ۵۰؛ صاد: ۷۴ به بعد. در احادیث امامیه، ابلیس نمونه بنیادین «پیشوایان تاریکی» یعنی دشمنان ائمه و مریدان ایشان است. ابلیس نخستین کسی است که نور نبوت-ولایت را باز نشناخته و از این دیدگاه مترادف با «جهل» یعنی نیروی کیهانی نادانی و تاریکی است. نک. راهنمای الهی (انگ.)، بخش ۱-۱. (و فصل ۱۲ این کتاب).

۵۳. حدیث نبوی «برتری پیامبر و حجت‌های خداوند بر فرشتگان»، ابن بابویه، علل، ص ۶؛ کمال الدین، ص ۲۵۵؛ «ثم ان الله تبارك و تعالی خلق آدم فاودعنا صلبه و امر الملائكة بالسجود له تعظيماً لنا و اکراماً و كان سجدوهم لله - عز و جل - عبودية و لآدم اکراماً و طاعةً لكوننا في صلبه».

۵۴. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۵۶، ج ۱، ص ۲۰۹. جمله مربوط به «پشت پدران و زهدان مادران پاکیزه از آلودگی شرک و کفر» در چارچوب کلی مسئله کیش نیاکان پیامبر قرار می‌گیرد؛ مسأله‌ای که در ادبیات وابسته به سیره نبوی و حدیث به تفصیل به آن پرداخته شده است. بنابر اعتقاد امامیه، همه نیاکان پیامبر، و در نتیجه امامان، «مسلمان» یعنی موحد بوده‌اند و آیین ابراهیم یعنی آیین «حنیفان» داشته‌اند. یکی از نتایج این امر آن است

که فرزندان ایشان نامشروع نبوده‌اند (اصطلاح «زناى كفر») (رجوع شود به: ابن بابویه، امالی، مجلس ۸۹، شماره ۱۱، ص ۶۱۴؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۱، ص ۳۷ به بعد و ۱۳۲ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۰ به بعد و ج ۱۵، ص ۱۱۷-۲۷: «امامیه در این امر اتفاق دارند که پدر و مادر پیامبر و نیاکان وی تا آدم همگی مسلمان و از صدیقان و حنیفان بوده‌اند.») بسیاری از نویسندگان سنی نیز همین نظریه را دارند و به ویژه بر موحد بودن عبدالمطلب و دو پسر او عبدالله و ابوطالب تأکید می‌کنند (از جمله: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۱، ص ۲ و ۳۱. حدیث نبوی: «من از آدم تا به حال از پیوند مشروع زاده‌ام و نه از پیوند نامشروع. از زناى اهل جاهلیت هیچ چیز مرا نیالوده است.»؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۱، ص ۱۳۱ به بعد؛ سیوطی، الخصائص الكبرى، قاهره، ۱۹۶۷، ج ۱، صص ۹۳-۹۶؛ ابن جوزی، الوفا باحوال المصطفی، قاهره، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۵ به بعد و ۷۷-۷۸؛ قسطلانی، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت، ۱۳۲۳ ه. ق، ج ۶، ص ۳۱ به بعد؛ حلبی، السیره الحلبیه، ج ۱، ص ۴۲ به بعد؛ زرقانی، همان، ج ۱، ص ۶۶ به بعد و ۱۷۴ به بعد.) گویا این بنی هاشم بوده‌اند که در مبارزه خویش علیه بنی امیه طرفدار شیعیان و بنی عباس بوده و بر والایی کیش نیاکان پیامبر همگی و عبدالمطلب به ویژه تأکید داشته‌اند. یادآور می‌شویم که عبدالمطلب نیای مشترک عبدالله، ابوطالب، و عباس بوده است و به عنوان فردی موحد و متقی شناسانده شد که نور نبوت را در خویش داشته است. به عکس، امیه، نیای بنی امیه، با صفاتی درست خلاف صفات بالا نمایانده شده است (مثلاً، ابن هشام - که در تمایلات هاشمی استادش ابن اسحق تردیدی نیست - السیره النبویه، ج ۱، ص ۱۸۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴، ص ۱۸ - گفتار عبدالله بن عباس علیه یزید بن معاویه، خلیفه اموی، و حدیثی به نقل از عوانه بن حکم، [م. ۱۴۷/۷۶۴]؛ درباره او و طرفداری اش از عباسیان رجوع شود به تاریخ ادبیات عرب، ج ۱، ص ۳۰۷.

*Geschichte des arabischen Schrifttums* (Leiden, 1967-1986),

و خاصه ا. ادوری، نشأة العلم التاريخ عند العرب [بیروت، ۱۹۶۰]، ص ۳۶ به بعد. در مورد ضدیت عبدالمطلب و امیه، همچنین رجوع شود به: ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، ج ۱، صص ۸-۹). فخرالدین رازی با آنکه کوشیده از طریق استدلال منطقی پاکی نسب پیامبر را اثبات کند، با این همه برای این نظریه، ریشه‌ای شیعی قائل شده است (التفسیر الکبیر، تهران، بدون تاریخ، ج ۲۴، ۱۷۳-۱۷۴). از سوی دیگر، برخی از علمای اهل تسنن در برابر این نظریه واکنش نشان داده‌اند. مسلم در صحیح خود حدیثی نقل کرده که در آن پیامبر به یک تازه‌مسلمان چنین می‌گوید: «هم‌اکنون پدر من و پدر تو در دوزخ‌اند.» (صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۳۴ ه. ق/۱۹۱۵، ج ۱، صص ۱۳۲-۳۳؛ و نیز زرقانی، همان، ج ۱، ص ۷۹ که به مسلم استناد می‌جوید و می‌افزاید که در این حدیث منظور پیامبر از پدر خویش ابوطالب بوده است، زیرا عرب سرپرست را نیز پدر می‌خوانند (و اراد بایه آنه ابوطالب و لانه رباة و

- (۳۸) دو گران قیمت چو ماه و آفتاب / اهل بیت و این کتاب مستطاب  
 در اینجا آشکارا صحبت از «دو چیز گرانبها» در سنت پیامبر است (حدیث ثقلین):  
 «من در میان شما دو چیز گرانبها باقی گذاشتم: کتاب خدا و اهل بیتم...»<sup>۵۱</sup>
- (۳۹) عالمان اهل بیت مصطفی<sup>۵۲</sup> / همچو قرآن بوده هر یک بر شما  
 «عالِم»، در فارسی، در اینجا (جمعش «عالمان»)، در لغت به معنای «دانشمند»،  
 از معمول‌ترین لقب‌های امامان است و مشخصاً در مجموعه‌های احادیث شیعیان  
 نخستین و در «سنت عرفانی فراعقلی»، به استادی اشاره دارد که شاگردش را با  
 آموزه‌های سرّی آشنا سازد.<sup>۵۳</sup> به نظر می‌رسد، بنا بر مصرع دوم، ملامدرا برابری میان  
 این دو چیز ارزشمند، یعنی قرآن و اهل بیت پیامبر را مد نظر دارد. اما در برخی از  
 روایات حدیث ثقلین، که هم در منابع شیعی و هم مآخذ سنی آمده، آشکارا ذکر  
 گردیده است که یکی از این دو چیز، که به نظر بیشتر مفسران، یعنی قرآن، بر دیگری  
 برتری دارد (... الثقلین احدهما اکبر من الاخر...)<sup>۵۴</sup>. به هر حال، در روایتی کاملاً  
 شیعی از این حدیث چنین آمده است که: «بعد از خود، دو چیز گرانبها بر جای  
 می‌گذارم: کتاب خدا و علی بن ابی طالب. همانا بدانید که علی بر کتاب خدا برتری  
 دارد زیرا که او آن را تعبیر می‌کند».<sup>۵۵</sup> یا به عبارت دیگر، بدون تعبیر و تأویل علی (ع)،  
 درک قرآن ممکن نخواهد بود؛ که البته تأیید همان مفهوم شیعی است، یعنی شخص  
 امام تأویلگر نهایی قرآن است: امام زبان قرآن یا همچون «کتابِ ناطقِ خدا»، (کتاب الله  
 الناطق، یا قرآن ناطق) است. اشعار زیر در واقع به همین نکته اشاره دارد:
- (۴۰) هر یکی ز ایشان کلام ناطقی / راه حق را نور ایشان صاعقی<sup>۵۶</sup>
- (۴۱) گر ندادی نورشان دین را نظام / منتشر گشتی دیا جیر ظلام
- (۴۲) گر نبودی کشتی انوارشان<sup>۵۷</sup> / در جهالت غرقه گشتی انس و جان<sup>۵۸</sup>
- (۴۳) اهل بیت انبیا زین سان بدند / که نجات امت از نیران بُدند<sup>۵۹</sup>
- (۴۴) هر که باشد عالم راه خدا / دین سفینه سازد از بهر هدا  
 واژه فارسی «کشتی» در بیت ۴۲، همچون واژه عربی «سفینه» در بیت ۴۴ به  
 حدیث نبوی معروف به کشتی نوح اشاره دارد: «اهل بیت من همچون کشتی نوح اند؛  
 هر کس در آن جای گیرد نجات می‌یابد و هر کس از آن دور شود غرق می‌گردد».<sup>۶۰</sup>
- بدین گونه، ملامدرا از علی (ع) به دیگر امامان اهل بیت پیامبر (ص) می‌رسد.  
 امامان مانند علی (ع)، پدر همه امامان، وسیله درک جنبه باطنی قرآن و پیامبران بُعد



العرب تُسمّی المرثی اباً؛ همچنین حلبی، سیره الحلبیه، ج ۱، ص ۲۹؛ و نیز طبری، جامع الیّان فی تفسیر القرآن، چاپ جدید بیروت، ۱۹۷۲، ج ۱۱، صص ۳۰-۳۱. برای سایر منابع سنی، نک. ژبو، «مقاتل»، مجله آسیا، ۲۷۹ (۱۹۹۱)، صص ۶۸-۷۰.

Gilliot, "muqatil", *JA*, 279 (1991) pp. 68-70.

۵۵. درباره این موضوع و منابع مربوط شیعی و سنی، نک. روبین. «وجود پیشینی و نور»، صص ۶۲-۱۱۹.

Rubin, 'Pre-Existence and Light', pp. 62-119

درباره نور عبدالمطلب نک. صص ۹۴-۹۶، برای نور عبدالله و آمنه صص ۸۴-۸۹، و برای نور ابوطالب، صص ۷۵-۷۶.

۵۶. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۱۶، صص ۱۳۴-۱۳۵؛ کمال الدین، ج ۱، باب ۲۴، شماره ۲۵، ص ۲۷۵. در مورد حضور نور نبوت-ولایت در آدم، رجوع شود به: ابن عیاش، مقتضب الأثر، همان، ص ۸۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۱، صص ۳۱۱-۱۲؛ حضور نور در موسی، ابن عیاش، همان، ص ۴۱؛ مجلسی، ج ۵۱، ص ۱۴۹. مضمون دودمان نبوی محمد در نزد اهل تسنن نیز پذیرفته است، اما، برخلاف نظریه گلدتسیهر که در این دودمان نوعی نسب روحانی نوافلاطونی می‌یابد؛ گلدتسیهر، «نوافلاطونی و عنصر گنوسی در حدیث»، همان، ص ۳۴۰.

Goldziher 'Neuplatonische und Gnostische Element in Hadit', *ibid*, p. 340.

چنین می‌نماید که از نظر نویسندگان سنی، انتقال نبوت از طریق جسمانی و به وسیله مایع منوی انجام گرفته است. رجوع شود به: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۵ («از پیامبری به پیامبری دیگر تا [خداوند] تورا پیامبر برآورد.»)؛ ابن اثیر، تفسیر، بیروت، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۲۱۵ («یعنی قالب به قالب شدن او از پشت یک پیامبر به پشت پیامبر دیگر تا آنجا که [خداوند] او را پیامبر برآورد.»)؛ سیوطی، الخصائص الکبری، ج ۱، ص ۹۴ («و پیامبر همچنان در پشت پیامبران انتقال یافت تا مادرش او را بزاد.»)؛ زرکانی، همان، ج ۱، ص ۶۷؛ و حلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹. از نظر برخی نویسندگان، «مهر» یا خاتمی که نور نبوت بر بدن پیامبر حک کرده بود، او را «خاتم پیامبران» ساخته بود. در مورد این موضوع و بحث و گفت‌وگوهای کلامی در این باب که سرانجام به عنوان یکی از اصول عقیدتی اسلامی پذیرفته شد، رجوع شود به، ه. برکلند، افسانه باز کردن سینه محمد (اسلو، ۱۹۵۵)؛

H. Birkland, *The Legend of Opening of Muhammad's Breast* (Oslo, 1955);

فریدمان، «خاتمیت نبوت در اسلام سنی»، مجله مطالعات عربی و اسلام، ۷ (۱۹۸۶)، صص ۱۷۷-۲۱۵.

Y. Friedmann, 'Finality of Prophethood in Sunni Islam', *JSAI*, 7 (1986), pp. 177-215.

۵۷. این دودمان یادآور دو دودمان «طبیعی» و «شاهانه» عیسی مسیح است (انجیل لوقا، ۲۳: ۳۸-۱: ۱۷). بسیاری از نام‌ها در دودمان‌های محمد(ص) و مسیح مشترک هستند.

۵۸. اثبات الوصیة للامام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، منسوب به مسعودی، نجف، المطبعة الحیدریه، بدون تاریخ. در مورد این کتاب و مسائل مربوط به انتساب آن، رجوع کنید به، شارل پلا، «مسعودی و امامت» در شیعه امامی، صص ۶۹-۹۰.

Ch. Pellat, 'Mas'ūdī et l'imāmisme', in *Le Shī'isme imāmīte*, pp. 69-90.

۵۹. ابن‌عیاش، مقتضب الأثر، صص ۵۱-۵۲؛ اثبات الوصیه، صص ۷۵-۹۰. مقایسه شود با: مسعودی، مروج الذهب، تصحیح باریه دومنار، ج ۱، صص ۸۰-۸۳؛ ج ۴، ص ۱۱۵.  
۶۰. ابن‌بابویه، کمال الدین، باب ۲۲، شماره ۱، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۳ و باب ۵۸، شماره ۴-۵؛ ج ۲، ص ۶۶۴؛ و نیز کتاب من لا یحضره الفقیه، تصحیح آخوندی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۹۰ ه.ق/ ۱۹۷۰، ج ۴، باب ۷۲، صص ۱۲۹-۱۳۰. «دودمان روحانی» حدود ۷۰ صفحه از اثبات الوصیه را به خود اختصاص داده (صص ۸-۷۴) و گروه نیاکان پیامبر بیش از دو برابر گروه حاضر است (۷۵ نام به جای ۳۵ تا). نویسنده کوشیده تا زمان «تاریخی» پیامبران و ائمه آنها را با آوردن نام پادشاهان هم‌روزگارشان تعیین کند و، به این ترتیب، نام‌های گروهی از شاهان کتاب عهد عتیق و نیز پادشاهان ایران و یونان را در متن آورده است (مقایسه شود با: مروج الذهب، ج ۱، صص ۷۲-۷۳). همین‌طور به مقاله بسیار خوب کُلبِزگ: «برخی نظرات شیعی درباره جهان عتیق»، مطالعات اسلامی، ۵۲ (۱۹۸۰)، صص ۴۱-۶۶.

'Some Shi'ī Views on the Antediluvian World', *SI*, 52 (1980), pp. 41-66.

۶۱. «انا سید الانبیاء و وصیی سید الوصیین و اوصیاءه ساد الاوصیاء. العلماء ورثة الانبیاء. علماء اُمّتی کانبیاء بنی اسرائیل» صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۲؛ ابن‌بابویه، کمال الدین، صص ۲۱۱-۱۲. در مورد مقایسه معصومین با پیامبران و قدیسان عهد عتیق و عهد جدید، رجوع شود به کمال الدین، صص ۲۵-۲۶ («علی دارای فضایل پیامبران گذشته است»); ابن‌شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۴۶ (در این کتاب رابطه پیامبر و علی با رابطه موسی و یوشع مقایسه شده است. شهرستانی این نظریه را به عبدالله بن سبأ نسبت داده است. رجوع شود به: الملل و النحل، تصحیح گیلانی، ج ۱، ص ۱۷۴ (و مقاله «عبدالله بن سبأ» در دایرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، اثر هاجسن، ص ۲۱۹ (مقایسه علی و هارون)، ج ۳، ص ۱۶۶ (مقایسه امام حسن و حسین با دو پسر هارون شَیْبَر و شَیْبِر) ج ۲، ص ۱۶۴؛ مقایسه علی و سام، ج ۱، ص ۲۵۸ (مقایسه دوازده امام و دوازده نقیب بنی اسرائیل)؛ اثبات الوصیه، ص ۲۵۹ (مقایسه دوازده امام و دوازده حواری مسیح)؛ خوارزمی، المناقب، نجف، ۱۹۶۵ میلادی، ص ۸۵ (مقایسه امام حسن با حضرت ابراهیم، امام حسین با حضرت

موسی، و امام زین العابدین با هارون). بنابر بعضی از روایات، حتا گاه دشمنان ائمه ایشان را پیامبر می‌انگاشته‌اند (کلینی، الروضة من الکافی، تصحیح و ترجمه فارسی رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۹ ه. ق، ج ۱، ص ۱۷۳ گفتار خلیفه اموی، هشام بن عبدالملک؛ و ابن بابویه، امالی، مجلس ۴۷، شماره ۴، ص ۲۷۸ گفتار یکی از خوارج). در این مورد همچنین رجوع شود به: وینسینک، «محمد و پیامبران»، مجله شرق، ۲ (۱۹۲۴)؛

A. J. Wensinck, 'Muhammad und die Propheten', *Acta Orientalia*, 2 (1924);

زلهایم، «پیامبر، خلیفه و تاریخ»، اورینس ۱۸ (۱۹۶۵-۱۹۶۶)؛

R. Selheim, 'Prophet, Chalif und Geschichte', *Oriens*, 18-19 (1965-1966);

م. ج. کیستر، «حدّثوا عن بنی اسرائیل»، مجله مطالعات شرقی، ۲ (۱۹۷۲).

M. J. Kister, 'Haddithū 'an Banī Isrā'īl', *IOS*, 2 (1972).

۶۲. «وصیت» (الوصیه) یا «میراث مقدس» همچنین شامل برخی اشیاء نیز هست: کتاب‌های مقدس پیامبران گذشته، کتاب‌های سرتی ائمه (مانند جفر و جامعه و مصحف فاطمه) و برخی اشیاء متعلق به پیامبران گذشته با خواص خارق‌العاده (پیراهن آدم، تابوت موسی، سلاح محمد). در اینجا نیز حضور دو خصیصه اصلی وجود پیشینی امام، یعنی علم و قدرت که باعث تشخیص وجودشان پس از خلقت هم می‌شود نمایان است. نصّ، صرفاً گواه انتقال «وصیت» است که برای اثبات اصالت وصی به مؤمنان اختصاص داده شده است (در باره نص ائمه، رجوع شود به کلینی، اصول، کتاب الحُجّة، ج ۲، صص ۱۲۰-۴۰، شیخ مفید، الارشاد، بخش مربوط به نص هر امام در فصل‌های مربوطه) در حدیثی از امام جعفر صادق، «الوصیه» همچنین نام یک «کتاب سر به مهر» («کتاب مختوم») است که از آسمان برای پیامبر نازل شده و در آن دوازده نامه مهرشده حاوی مأموریت هر یک از امامان گنجانده شده است (نعمانی، کتاب الغیبه، صص ۸۳-۸۲).

۶۳. درباره این موضوع نک. رینر فریتگ، ارواح در الحاد اسلامی (برلین، ۱۹۸۵)؛

Rainer Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* (Berlin, 1985);

مونو، «تناسخ و جاودانگی»، در دین اسلام (پاریس، ۱۹۸۶)، صص ۲۷۹-۲۹۵.

Guy Monnot, 'La transmigration et l'immortalité', in *Islam et religions* (Paris, 1986), pp. 279-295.

۶۴. فاستودعهُم فی افضل مستودعین واقرهم فی خیر مستقرّ تناسختهم کرائم الاصلاب الی مطهرات الارحام، نهج البلاغه، تصحیح و ترجمه فارسی فیض الاسلام، تهران، ۱۳۵۱، شماره ۹۳، ص ۲۷۹. اعتقاد به نوعی «دوباره‌زایی» در احادیث قدیمی امامیه به چشم می‌خورد. واژه «مسخ» به معنای زاده شدن در بدن یک حیوان پست چندین بار به کار رفته است (مثلاً: صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۷، باب ۱۶، صص ۳۵۳-۵۴؛ فارسی صص ۳۱۴-۳۱۶ م] کلینی، روضه کافی، ج ۱، ص ۲۸۵ و ج ۲، ص ۳۷؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج

۱، باب ۲۷، ص ۲۷۱؛ نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۳۸۷). این مطلب در متون باطنیه و به ویژه در نوشته‌های منسوب به جابر بن حیان بسط و گسترش یافته است. متون منسوب به جابر شاید قدیمی‌ترین نوشته‌هایی باشد که در آنها چندین واژه برای انواع دوباره‌زایی آورده شده است: «نسخ» (زاده شدن به صورت انسانی)؛ «مسخ» (زاده شدن به صورت حیوانی)؛ «فسخ» (زاده شدن به صورت گیاهی)؛ و «رسخ» (زاده شدن به صورت جمادی). رجوع شود به: کتاب البیان در آثار عربی جابر بن حیان، ویراسته هلمیارد، پاریس، ۱۹۲۸، ص ۱۱. "Katib al-bayan" in *The Arabic Works of Jabir b. Hayyan*, ed. E. J. Holmyard, Paris, 1928, p. 11.

نشریه تاریخ عربی اسلامی

*Zeitschrift für Geschichte des arabischen-islamischen Wissenschaften*,

متون عربی ویراسته م. ع. ابوریذا، ۱ (۱۹۸۴)؛ کتاب معارف، ص ۵۷؛ شهرستانی، کتاب الملل و النحل، ترجمه ژیماره-مونو، ص ۵۱۲، یادداشت‌ها.

Shahrestani, *Livre des religions*, tr. Gimaret-Monnot, p. 512, notes.

۶۵. ما بین حواء ان نُسِبَتَّ الی / اَمَنَةٌ تَمَّ نَبْتُكَ الِهدب و قرناً فقرناً تَناسُخُكَ لِك / الفِصَّة منها بیضاء والذَّهَبُ، کمیت بن زید اسدی، هاشمیات، قم، بی تاریخ، ص ۶۹.  
۶۶. رجوع شود به، گلدتسیهر، مطالعات اسلامی، ویراسته اس. م. استرن (لندن، ۱۹۷۱)، ج ۱، صص ۴۵ به بعد و ۱۳۵ به بعد؛

I. Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern (London, 1971), vol. 1, pp. 45f. and 135f.;

همو، سخنرانی‌ها درباره اسلام (هیدلبرگ، ۱۹۱۰)، صص ۲۱۷ به بعد.

Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg, 1910), pp. 217f.;

مارشال هاجسن، «شکل‌گیری شیعه»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۷۵ (۱۹۵۵)، صص ۱-۱۳.  
M. G. S. Hodgson, 'How Did the Early Shī'a Become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), pp. 1-13;

و. مونتگمری وات، «تشیع در حکومت بنی‌امیه»، مجله انجمن سلطنتی آسیایی بریتانیای کبیر و ایرلند (۱۹۶۰)، صص ۱۵۸-۱۷۲؛

W. Montgomery Watt, 'Shī'ism Under the Umayyads', *JRAS* (1960), pp. 158-172;

یو. روبین، «انبیاء و سرزایاها در سنت نخستین شیعه»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۱ (۱۹۷۹)، صص ۴۱-۶۴؛

U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition', *JSAL*, 1 (1979), pp. 41-64;

م. شارون، «تحول بحث درباره مشروعیت قدرت در صدر اسلام»، مجله مطالعات عربی و اسلام ۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۲۱-۱۴۲، به خصوص صص ۱۳۹-۱۴۱.

M. Sharon, 'The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam', *JSAI*, 5 (1984), pp. 121–142, esp. pp. 139–141;

م. مؤمن، مقدمه‌ای بر اسلام شیعی، فصل ۲.

M. Momen, *An Introduction to Shī'ī Islam*, ch. 2.



## فصل پنجم

### امام در ملکوت: عروج و تعلیم راز

«کسی که منکر سه چیز باشد شیعه ما نیست: معراج و سؤال قبر و شفاعت.»<sup>۱</sup>  
طبق این حدیث و احادیث مشابهی که ابن بابویه - شیخ صدوق - گزارش نموده است، باور به معراج آشکارا یکی از ارکان ایمان شیعه امامی است. اما معراج چه کسی؟ این احادیث درباره این مسأله همچون موضوع شفاعت ساکت اند. ولی دلیل دارد، زیرا در دوره ای که ابن بابویه می نوشت، در محیط های شیعی کاملاً پذیرفته شده بود که امام هم مانند پیامبر توانایی رفتن به معراج را دارد (همان طور که می تواند شفاعت کند) و این - همچنان که خواهیم دید - به رغم تلاش هایی انجام می گرفت که می کوشیدند اصطلاح «معراج» را ویژه سفرهای آسمانی حضرت پیامبر به کار ببرند. سکوت حدیث درباره این نکته عمده به نظر می رسد زیرا این موضوع به خصوص در این دوران از حساسیت برخوردار بوده است.<sup>۲</sup>

محدثان امامی جزو نخستین نویسندگان کتب معراج بودند، که به احتمال زیاد چیزی جز مجموعه های احادیث منسوب به ائمه (ع) نبود. همین شیخ صدوق اثری نوشت به نام کتاب اثبات المعراج<sup>۳</sup> که بدون شک باز یافت مطالبی بود که پدرش، علی بن حسین بن بابویه (م. ۳۲۹/۴۱-۹۴۰) در کتاب المعراج خود به کار برده بود.<sup>۴</sup> ظاهراً هشام بن سالم جوالیقی، مدت ها پیش از این دو، یکی از شاگردان معروف امام ششم و هفتم (ع)، اولین کتاب معراج را، در قرن دوم هجری نوشته

است.<sup>۵</sup> در کنار شرح معراج پیامبر بدون هیچ عنصر خاص امامی<sup>۶</sup>، قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث دوازده‌امامی (از اواخر قرن سوم و سراسر قرن چهارم هجری) و تقریباً همه آنها با ارتباطی نزدیک با «سنت عرفانی فراعقلانی» نخستین، احادیث فراوانی را روایت می‌کنند که در اشکال گوناگون اشاره به حضور امام در آسمان (ملکوت) دارد.

### معراج پیامبر و ولایت علی(ع)

در روایت‌های دوازده‌امامی داستان معراج، هر مرحله مهم سفر شبانه و عروج آسمانی حضرت محمد(ص)، به هر شکل و شیوه‌ای، در حضور حضرت علی(ع) مجسم گردیده است. بنابر مشیت الاهی، هدف اصلی معراج آشکار نمودن جانشینی علی(ع) است به حضرت محمد(ص). این پیام ابتدا در مکان‌های والا و مقدسی نقش بسته که پیامبر در اولین تجربه معراج خود از آنها دیدن می‌کند.

حضرت محمد(ص) به دخترش، فاطمه(س)، چنین بازگو می‌کند:

«چون در سفر معراج خود به بیت‌المقدس رسیدم دیدم بر صخره آن نبشته لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ او را به وزیرش کمک دادم و یاری کردم، به جبرئیل گفتم وزیر من کیست؟ گفت علی بن ابی‌طالب است، چون به سدره المنتهی رسیدم دیدم بر آن نوشته است، من خدایم معبودی جز من نیست، محمد برگزیده خلق من است او را به [وسیله] وزیرش یاری دادم و به [توسط] وزیرش یاری کردم، به جبرئیل گفتم وزیرم کیست؟ گفت علی بن ابی‌طالب است. چون از سدره گذشتم و به عرش پروردگار جهانیان رسیدم دیدم بر ستون‌های آن نوشته: من خدایم جز من معبودی نیست، من یگانه‌ام، محمد دوست من است او را به [وسیله] وزیرش کمک کردم و به وزیر وی یاری کردم...»<sup>۷</sup>

طبق حدیثی که سلسله سند آن به امام جعفر صادق(ع) برمی‌گردد و داستان آشنا شدن حضرت محمد(ص) را در زمان سفر معراج با شکل اذان، وضو و نماز روایت می‌کند، نام حضرت علی به عنوان خلیفه پیامبر بر پرده سفید نازکی (رَقُّ ابیض) که ساکنان خانه آبادان (بیت معمور)، «نمونه آغازین» ملکوتی کعبه، را دربر می‌گیرد، نقش بسته بود.<sup>۸</sup> بنابر حدیثی نبوی که توسط صحابی جابر انصاری<sup>۹</sup> روایت گردیده است، در زمان دیدار حضرت محمد(ص) از آسمان هفتم، بالای هر دروازه‌ای (باب) به این آسمان بر روی پرده‌های نور (حُجُب النور) و بر روی هر ستون (رکن) عرش، حضرت محمد این نقش‌ها را مشاهده نمود: «خدایی جز خدای بزرگ نیست، محمد رسول خداست، علی امیر مؤمنان است.»<sup>۱۰</sup>



همان‌گونه که می‌دانیم، حضرت محمد(ص) به هنگام راهی شدن به معراجش با تنی چند از پیامبران و فرشتگان روبه‌رو می‌شود؛ مطابق احادیث مختلف، این شخصیت‌های مقدس به اشکال متفاوت به ماهیت مقدس ولایت حضرت علی(ع) اشاره می‌کنند. همچنان‌که در بالا در حدیثی مفصل درباره‌ی آشنایی حضرت محمد با اذان، وضو و نماز نقل شد، فرشتگان هر فلکی از حضرت محمد می‌خواهند که سلام و درود آنها را به علی(ع) برساند و اضافه می‌کنند که هنگام میثاق نخستین با خداوند، آنها سوگند وفاداری با علی و رسالتش را تا روز قیامت ادا نموده‌اند.<sup>۱۱</sup> در حدیثی در همین راستا که سلسله سند آن به امام محمدباقر(ع) برمی‌گردد، فرشتگان افلاک گوناگون و عیسی، موسی و ابراهیم(ع) که محمد(ص) در فلک هفتم با آنها روبه‌رو گردید، همه ستایشگران علی‌اند و او را وصی و خلیفه حضرت محمد(ص) می‌خوانند.<sup>۱۲</sup> در جای دیگر، همه پیامبران پیشین اعلام می‌دارند که هدف نهایی رسالت‌شان آمادگی و اعلام نبوت محمد(ص) و ولایت علی(ع) بوده است؛ افزون بر این، جهت آگاهی پیامبر از شهادت خویش، آنها گفتند: نَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ وَ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ. ما شهادت می‌دهیم که خدایی جز خدای یکتا نیست، محمد(ص) پیامبر خداست و علی(ع) امیر مؤمنان است.<sup>۱۳</sup>

سرانجام، در آخرین مرحله معراج، وقتی پیامبر در حضور الاهی است، خداوند خود از مقام والای حضرت علی سخن می‌گوید. طبق یک سلسله احادیث کامل، خداوند علی(ع) را با عبارات متواتر و با نثری همگون توصیف می‌کند مثل، امیر مؤمنان، سید مسلمین، قائد الغرّ المحجلین / بهترین از میان بهترین<sup>۱۴</sup>، امام المتقین، یعسوب المؤمنین<sup>۱۵</sup> ... اولین خلیفه خاتم النبیین و غیره<sup>۱۶</sup>. در جای دیگر، خداوند با استفاده از اظهارات تکراری علی(ع) را می‌ستاید:

پرچم هدایت (عَلَمُ الْهُدَى)، پیشوای دوستان من (امام اولیائی)، نور کسانی که از من فرمان پذیرفته‌اند (نور مَن اطاعنی) [خطاب به حضرت محمد(ص) می‌گوید] وصی و وارث تو (وَصِيكَ وَ وَاثِئِكَ) مدافع ایمان، و غیره.<sup>۱۷</sup>

در شرحی بلند از معراج پیامبر، چنین نقل شده است که پس از منصوب نمودن علی(ع) به عنوان جانشین حضرت محمد(ص)، خداوند اعلام می‌دارد که نام محمد(ص) را از نام خودش، المحمود، و نام علی(ع) را از نام دیگر خود العلی یا العلی گرفته و اینکه هر دوی آنها [علی(ع) و محمد(ص)] از نور خود خداوند به

وجود آمده‌اند.<sup>۱۸</sup> به این دلیل است که خداوند از فرشتگان و آسمان نشینان (سُكَّان السموات) خواست تا سه سوگند ایمان ادا کنند: یگانگی و توحید خودش، رسالت حضرت محمد(ص) و ولایت حضرت علی.<sup>۱۹</sup>

ولی، ولایت حضرت علی(ع) محدود به نقش روحانی و این جهانی آن حضرت نمی‌شود. ولایت مهم‌ترین مرتبه کیهانی و هستی شناختی در ترازوی قدسی جهان است - ما با جزئیات بیشتر به این بازخواهیم گشت - و نماد نهایی آن، علی کیهانی، گرایش به یکی شدن با خدا دارد. برخی از احادیث، که در آنها این ابهام عمدی را به سختی می‌توان پوشید، در واقع این تصور را منتقل می‌کنند.

پروردگار من شبانه مرا به آسمان بالا برد و از پسی پرده حجاب به من وحی کرد آنچه کرد، و در میان دیگر چیزها به من فرمود: «ای محمد! علی اول است و علی آخر و او به هر چیز داناست» [علی الاوّل و علی الاخر و هو بکلّ شیء علیم؛ واژه‌های برجسته‌شده نام‌ها و صفتهای خداوند در قرآن‌اند]. پیامبر عرض کرد: بار پروردگارا! آیا تو آن نیستی؟ (این صفتهای مخصوص تو نیست؟) خداوند فرمود:

«ای محمد! منم آن خدایی که جز من معبودی نیست. منم اوّل چون پیش از من نیست. منم آخر از آنجا که هیچ چیز بعد از من نیست. منم ظاهر زیرا هیچ چیز ورای من نیست. منم باطن زیرا هیچ چیز جز من نیست. منم آن خدایی که جز من خدایی نیست. من بر همه چیز آگاهم. ای محمد! علی اوّل است، اوّل کسی از میان ائمه که پیمان مرا گرفت؛ ای محمد! علی آخر است، آخرین کسی از میان ائمه که او را قبض روح می‌کنم و اوست جنبنده‌ای که با آنان سخن می‌گوید.<sup>۲۰</sup> ای محمد! علی پداست، هر آنچه که به تو وحی کردیم برای او هویدا و آشکار می‌شود، بر تو نیست که چیزی را از او پنهان کنی. ای محمد! علی پنهان است، پنهان نمودم از او آن رازی که از تو پوشانیده بودم، و رازی بین من و تو نیست که آن را از او پنهان دارم. ای محمد! هیچ حلال و حرامی را نیافریدم مگر اینکه علی بدان آگاه است.»<sup>۲۱</sup>

مطابق حدیث نبوی دیگر، خداوند با صدایی درست مانند صدای علی(ع)،

حضرت محمد(ص) را خطاب قرار می‌دهد:

از پیامبر خدا سؤال شد که «در سفر معراج، خداوند با کدام زبان (لُغَة) با تو سخن گفت؟» او پاسخ داد: «او با زبان علی با من چنان سخن گفت که من از او پرسیدم: پروردگارا! این تو هستی یا علی که با من صحبت می‌کند؟» خداوند پاسخ داد: «احمد! من چیزی (شیء) هستم متفاوت با چیزهای دیگر. مرا نمی‌توان با افراد دیگر مقایسه نمود یا با اشیاء دیگر توصیف نمود. من تو را از نور خودم خلق نمودم و علی را از نور تو. من اعماق قلب تو را پیمودم و دریافتم که برای تو چیزی عزیزتر از علی ابن ابی طالب نیست. من با تو همچون علی صحبت می‌کنم تا دل تو آرام گیرد.»<sup>۲۲</sup>

### علی (ع) در ملکوت

حضور علی (ع)، امام همام، در آسمان محدود و منحصر به ولایتش نیست. مثلاً او در هر فلکی دارای «سرای» بزرگی است که پیامبر در سفر معراج خود از آنها دیدن می‌کند.<sup>۲۳</sup> در بالاترین عوالم مقدس، خدا فرشته‌ای را آفریده است که کاملاً شبیه علی (ع) است، تا پاسخی باشد برای اشتیاق فرشتگانی که پیوسته آرزوی دیدار او را دارند. در یک شرح گسترده از سفر معراج به نقل از ابوذر غفاری، حضرت محمد (ص) پس از شنیدن ستایش ساکنان هر آسمانی از حضرت علی، سفرش در آسمان هفتم ختم می‌شود، آنجا که فرشتگان می‌گویند:

ما آرزوی خودمان را برای دیدار علی [ع] نزد پروردگار آشکار نمودیم و خداوند فرشته‌ای را به چهره او [فی صورته] آفرید و او را در سمت راست عرش نشانند... اینک، هر زمان که ما آرزوی دیدار علی زمینی (علی فی الارض) را داشته باشیم به نمونه او در آسمان (مثاله فی السماء) نگاه می‌کنیم.<sup>۲۴</sup>

در برخی از احادیث کمتر پذیرفته شده، علی (ع) پیامبر را در سفر معراج خود همراهی می‌کند:

«ای علی!» پیامبر می‌فرماید: «خداوند تو را با من در هفت جا شاهد و ناظر قرار داد»، تا دومین جا را نام برد، فرمود: «جبرئیل مرا به آسمان برد، گفت: برادرت کجاست؟ عرض کردم: او را پشت سر گذاشتم. گفت: از خدا بخواه او را برایت بیاورد. دعا کردم، دیدم تو با منی. آنگاه پرده از هفت آسمان و هفت زمین برداشته شد؛ به طوری که ساکنان و مأموران آنجا را مشاهده کردم و هر فرشته‌ای را در جای خودش دیدم. و هر چه من دیدم تو نیز دیدی... درباره جایگاه چهارم فرمود: در شب جمعه بود، که ملکوت آسمان‌ها و زمین را دیدی و به سوی من بالا آمدی تا درون آن را بنگری، آنگاه آن جایگاه شکافته شد و من خدای تعالی را فراخواندم و تو با من بودی و هر چه من دیدم تو نیز دیدی.»<sup>۲۵</sup>

اگرچه اصطلاح «اسراء» و «معراج» را ویژه پیامبر به کار می‌برده‌اند، مطابق با برخی از احادیث، آشکارا تأیید شده است که به راستی حضرت علی هم توان سفر آسمانی را دارد:

أَعْطَانِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَمْسًا وَأَعْطَى عَلِيًّا خَمْسًا أَعْطَانِي جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَأَعْطَى عَلِيًّا جَوَامِعَ الْعِلْمِ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَهُ وَصِيًّا وَأَعْطَانِي الْكَوْثَرَ وَأَعْطَاهُ السَّلْسَبِيلَ وَأَعْطَانِي الْوَحْيَ وَأَعْطَاهُ الْإِلَهَامَ وَأَسْرَى بِي إِلَيْهِ وَفَتَحَ لَهُ أَبْوَابَ السَّمَاوَاتِ وَالْحُجُبَ حَتَّى نَظَرَ إِلَيَّ مَا نَظَرْتُ إِلَيْهِ.

ابن عباس نقل کرده است: «از پیامبر خدا شنیدم که می‌گفت: خداوند به من پنج چیز ارزانی

فرمود و به علی هم پنج چیز؛ به من جوامع الکلم [یعنی قرآن] را ارزانی فرمود و به او جوامع العلم<sup>۲۶</sup> را. خداوند مرا پیامبر قرار داد و علی را وصی و جانشین پیامبر.<sup>۲۷</sup> او به من حوض کوثر بخشید و به علی چشمه بهشتی سلسبیل را. او با وحی مرا مورد رحمت خویش قرار داد و علی را با الهام. خداوند مرا شبانه به نزد خویش برد و دروازه‌های آسمان را روی علی گشود و پرده ملکوتی را کنار زد به طوری که او هم آنچه را من دیدم ببیند.<sup>۲۸</sup> افزون بر این، گویند که علی (ع) قدرت سوار شدن بر ابر و بالا رفتن و درنوردیدن آسمان‌ها را دارد (زُکُوب السَّحَابِ وَ التَّرْقَى فِی الْاَسْبَابِ وَ الْاَفْلَاکِ)، قدرتی که او با آخرین امام، حضرت قائم (عج)، شریک است.<sup>۲۹</sup> طبق حدیث، بر دو نوع ابر می‌توان سوار شد که عروج به آسمان‌ها را ممکن می‌سازد: ابرام (الذَّلُول) که ابری است سفید، و ابر سخت یا سرکش (الصَّعْب) ابری سیاه که دارای رعد و برق و آذرخش است. ابر اول ویژه سواری ذوالقرنین (قهرمانی دارای دو شاخ) است؛<sup>۳۰</sup> ابر دوم ویژه علی (ع) و حضرت قائم (عج) است.<sup>۳۱</sup> بدین گونه، علی (ع) توانست که از هفت آسمان و هفت زمین دیدن کند که پنج‌تای آنها آباد و دوتای آنها ویران بود.<sup>۳۲</sup> اشاره به آخرین امام (ع) و شریک‌بودنش در توانایی با علی در عروج به آسمان‌ها ما را به مرحله بعدی در بررسی این موضوع می‌رساند.

### امامان در ملکوت

اگرچه با تکرار و حضور کمتری از علی (ع) و بیشتر با احتیاط و به‌طور ضمنی به آنها اشاره شده است، سایر ائمه و ولایت‌شان نیز در روایت معراج حضرت محمد (ص) حضور دارند. در مرحله نهایی معراج خود، آنجا که جبرئیل هم باید از پیشروی بازایستد که مبادا «بال‌هایش بسوزد»، وقتی که حضرت محمد (ص) با خداوند تنها ماند، پرسید:

«خدا یا اوصیای من کیانند، ندا آمد: یا محمد! نام‌های اوصیای تو در ساق عرش من نوشته شده است (نظر کن) [حضرت محمد نقل می‌کند] در حالی که در پیشگاه پروردگارم (در مقام مکالمه) بودم، به ساق عرش نظر کردم دوازده نور دیدم که در دوازده سطر و در هر سطری با خط سبز نام یکی از اوصیای من نوشته شده بود، که اول ایشان نام علی ابن ابی‌طالب و آخر آنها مهدی امت من بود...»<sup>۳۳</sup>

احادیث دیگر، از نام دوازده امام که بر روی عرش نقش بسته بود بدون اشاره به نورشان<sup>۳۴</sup> سخن می‌گویند و برخی از احادیث بدون اشاره به نور یا نام آنها به خود اشخاص مقدس اشاره دارند.

حضرت محمد فرمود: «من به سمت راست عرش نگرستم و علی، فاطمه، حسن، حسین، علی بن حسین... و مهدی [ع] را دیدم.»<sup>۳۵</sup>

ملکوت آسمان‌ها و زمین بر روی انمه (ع) باز است. آنان گنجینه‌داران خدا در آسمان و زمین‌اند<sup>۳۶</sup> و می‌توانند از ملکوت دیدن کنند، درست مانند حضرت ابراهیم (انعام/ ۷۴) و حضرت محمد (ص). از امام جعفر صادق (ع) نقل است که ضمن شرح آیه ۷۴ از سوره (۶) انعام، «وَكَذَلِكَ نُرِي اِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» «و همچنین ما به ابراهیم ملکوت و باطن آسمان‌ها و زمین را نشان دادیم تا به مقام اهل یقین برسد»، فرموده است:

«برای ابراهیم پرده از روی آسمان‌های هفت‌گانه و هر آنچه در آسمان بود، برداشته شد تا اینکه به مافوق عرش نگاه کرد، و همین‌طور پرده از روی زمین [برکنار رفت] تا اینکه هر آنچه را در هوا بود [که زمین را ننگه می‌دارد] دید<sup>۳۷</sup> و شبیه همین کار را نیز برای حضرت محمد (ص)، انمه و من کرده‌اند.»<sup>۳۸</sup>

در نور دیدن آسمان‌ها بخشی از نیروی معجزه‌گر (قدرة اعاجیب) انمه (ع) است.<sup>۳۹</sup>

همین امام از یک مسافر یمنی می‌پرسد:

«ای یمنی! آیا در میان شما در یمن دانشمندانی وجود دارند؟»<sup>۴۰</sup> [وی] عرض کرد: آری. فرمود: علم دانشمندان شما تا کجا می‌رسد؟ گفت: در یک شب، راه دو ماه را طی می‌کند. او با پرنده فال می‌گیرد و از آن نتیجه‌گیری می‌کند (یزجُر الطیر و یقفو الاثار).<sup>۴۱</sup> امام فرمود: عالم مدینه [یعنی خود امام جعفر صادق] از عالم یمن شما داناتر است، او در یک ساعت صبحگاه به اندازه مسافت یک سال خورشید راه می‌رود... و او دوازده خورشید، دوازده ماه، دوازده مشرق، دوازده مغرب، دوازده بیابان، دوازده دریا و دوازده عالم را طی می‌کند.»<sup>۴۲</sup>

احادیث دیگر بعد تعلیم باطنی یا راز آشنایی نیروی راه‌پیمایی و سفر (قدرة السیر) یا معراج را آشکار می‌سازند، در حالی که ظرفیت روحانی امام را برای عروج به ملکوت مورد تأکید قرار می‌دهند. سه سخن امام جعفر صادق (ع) درباره علمی که هر شب جمعه کسب می‌گردد (العلم المستفاد فی لیلۃ الجمعة) - یک جنبه تعلیم باطنی امام - از این ابعاد را به خوبی تشریح می‌کنند. امام فرمود:

«سوگند به خدا، همانا ارواح ما و ارواح پیامبران هر شب جمعه به عرش برآیند، و جز این نباشد که با توده‌ای از علم برمی‌گردیم (الا بجم الغفیر من العلم).»<sup>۴۳</sup>

«در شب جمعه به ارواح پیامبران و اوصیای درگذشته و نیز روح وصی که در بین شماست [امام زمان شما] اجازه داده می‌شود که به آسمان بالا روند (یعرج... الی السماء) تا به عرش پروردگارشان برسند. در آنجا هفت دور طواف کنند و نزد هر رکنی از ارکان عرش

دورکعت نماز گزارند. سپس به کالبدهای پیشین خود بازمی‌گردند. چون صبح شود پیغمبران و اوصیاء از شادی سرشار باشند وصی که در میان شماست مقدار زیادی به علمش افزوده شده باشد (زید فی علمه مثل جمع الغفیر).<sup>۴۴</sup>

«چون شب جمعه شود، پیامبر خدا(ص) و امامان(ع) به زیارت عرش الاهی برآیند و من هم با ایشان برآیم، تنها زمانی بازمی‌گردم که علم [جدیدی] کسب نموده باشم؛ بدون این، علمی که نزد من است نابود می‌شد.»<sup>۴۵</sup>

### معراج رازآشنا و رابطه میان نبوت و ولایت

در تصور شیعه دوازده‌امامی، ماهیت تعلیمی یا رازآشنایی معراج به مراتب بیشتر مورد تأکید قرار گرفته تا جنبه دیداری و شهودی آن. اما بعد رستاخیزی، معادشناسی، با غیبت خود مشهود است. عروج به آسمان فقط یک وسیله است، از میان سایر وسیله‌ها، برای دریافت وحی و عناصر دانش مقدس (علم)؛ افزون بر این، مشاهداتی که به «رازآشنا» در مدت تجربه‌اش دست می‌دهد، باعث افزایش علم اسرار او درباره خداوند و جهان می‌شود. دریافت این تعلیم راز است که به کسی که به آسمان عروج نموده علو مقام یا تقدس می‌بخشد.<sup>۴۶</sup> بنابراین، به نظر می‌رسد منابع نخستین شیعی یکی از عناصر اصلی در نگاهداشت این مضمون باستانی در معنویت و به‌طور مشخص، تعلیم راز در اسلام باشد.<sup>۴۷</sup> عالم رازآشنای کامل، امام، قادر است که آسمان و افلاک را درنوردد؛ به عنوان معلم رازآشنای کامل، امام می‌تواند مرید یا شاگرد خود را نیز قادر سازد که به همان جاها سفر کند. صفار قمی (م. ۲۹۰/۹۰۲-۹۰۳)، که بصائر الدرجات او بی‌شک از اولین تألیفات با ماهیت باطنی است که به ما رسیده است<sup>۴۸</sup>، باب کاملی را به شرح قدرت اهل بیت و سیر دادن اصحاب‌شان بر روی زمین، اختصاص داده است.<sup>۴۹</sup> در یکی از این روایات، جابر بن یزید جعفی (م. ۷۴۵/۱۲۸ یا ۷۴۹/۱۳۲)، از شاگردان ویژه و صمیمی امام پنجم و ششم(ع)،<sup>۵۰</sup> از امام محمدباقر(ع) می‌خواهد که به وی توضیح دهد که چگونه حضرت ابراهیم، ملکوت آسمان‌ها و زمین را دیده است. امام لباس‌هایی را که بر تن داشت بیرون آورد و جامه دیگری پوشید و بازوان خویش را بلند کرد؛ سقف خانه شکافته شد و امام شاگرد خود را به سرزمین تاریکی (ظلمات) که ذوالقرنین پیشتر آن را نور دیده بود، و از آنجا به سرچشمه آب زندگانی (عین الحیات) که خضر از آن آشامید، و بعد به ملکوت آسمان‌ها و زمین و سرانجام به عوالمی که انمه پیشین قرار است در آنها ساکن شوند، برد.<sup>۵۱</sup>

همچنین در گزارشی دیگر، ابوبصیر، از شاگردان نزدیک امام ششم،<sup>۵۲</sup> نقل می‌کند که چگونه در یک کشتی نقره‌ای (سفینه من فضّه) که با نیروی معجزه‌گر امام ظاهر گردیده بود، سوار شده و همراه امام به عالم ملکوت سفر کرده آنجا که چادرهایی از نقره (خیام من فضّه) برپا بود و ارواح اهل بیت ساکن این چادرها بودند.<sup>۵۳</sup> در مجموعه‌های معادشناسی، در میان قدرت‌های خارق‌العاده‌ای که به اصحاب باطنی یا اصحاب تعلیم راز یافته حضرت قائم (ع) نسبت داده شده است، برخی از احادیث به قدرت سفر نمودن همچون ابر یا قدرت راه رفتن بر روی آنها اشاره دارند؛ بدین‌گونه، در «قیام» نهایی برای مقابله با نیروهای پلید و شرّ، اصحاب راز‌آشنای امام، «در یک ساعت گرد آیند مانند پاره‌های ابر پاییز» و به نیروهای مولای خود در مکه پیوندند.<sup>۵۴</sup> از اینکه شخص توسط عالم تعلیم راز به یک سفر آسمانی هدایت گردد تا اینکه به هنر عروج آسمانی آشنا گردد، یک جهش کوچکی است. برخی از پیروان امامان به این امر نایل گردیده‌اند. تا آنجا که نگارنده می‌داند، مجموعه‌های احادیث دوازده‌امامی هیچ اشاره‌ای به توانایی شاگردان امامان برای پیمودن آسمان‌ها نمی‌کند، اما منابع فرقه‌نگاری شامل گفته‌هایی است مربوط به دست‌کم دو نفر از پیروان (متهم به غلو) که سفر آسمانی خود را توصیف نموده‌اند.<sup>۵۵</sup> اولین نفر، ابومنصور عجلی شاگرد امام محمد باقر (ع) بود که به دستور یوسف ثقفی، حاکم عراق بین سال‌های ۷۳۸/۱۲۰ و ۷۴۴/۱۲۶ کشته شد. بنا به روایت ملل و نحل نویسان، او که آشکارا با عبارات مسیح‌شناسانه (Christological) سخن می‌گفت، ادعا نمود که به آسمان برآمده و خدا را دیده است؛ و خدا با دست خویش سر او را نوازش کرده — او را به عنوان «مسیح» خود منصوب نموده و به او گفته است: «ای فرزندم! برگرد و پیغام مرا به دیگران [برسان.»<sup>۵۶</sup> نفر دوم، ابوالخطاب معروف، شاگرد امام ششم، جعفر صادق (ع) است، که مدت کوتاهی بعد از ابومنصور ادعا نمود که در یک «سفر آسمانی شبانه» از شهر خود — کوفه — به شهر مدینه، محل استقرار مولای خودش رسیده است.<sup>۵۷</sup>

بنابراین، سفرهای ملکوتی و سفرهای هوایی برای عالم راز‌آشنا، چه امام و یا شاگرد راز‌آشنای او امکان‌پذیر است. این یکی از نظراتی است که می‌توان از مجموعه‌های احادیث نخستین امامی مربوط به معراج برداشت نمود. تصور ظریف‌تری که مربوط است به نظر اول، برتری ولایت بر نبوت است. این تصور به ویژه ظریف به‌طور ضمنی در سراسر مجموعه‌های امامی، با ایما و اشاره، دیده می‌شود؛

احادیث مربوط به عروج آسمانی به نظر می‌رسد زمینه مساعدی را برای روشن نمودن رابطه میان ولایت و نبوت در تشیع نخستین، فراهم کند.<sup>۵۸</sup>

به‌طور کلی، ما می‌دانیم که نبوت با جنبه ظاهری حق که توسط محمد(ص) آشکار گردید، سر و کار دارد ولی امام «ولی»، که اغلب در امام همام، حضرت علی(ع)، نمادور شده، ولایت یا باطن، جنبه پنهان همان حق را آشکار می‌سازد. اغلب میان حضرت محمد(ص) و ظاهر از یک‌سو، و بین حضرت علی(ع) و باطن از سوی دیگر یکسان‌انگاری وجود دارد. هرکدام از این دو شخصیت نمادین به نوبه خود دارای دو سطح‌اند: یکی سطح محمد کیهانی، کلی، نمونه آغازین، و باطنی است که حضرت محمد تاریخی و ظاهری مظهر تام آن است. همین‌طور، علی تاریخی، ظاهر و مظهر کامل علی کیهانی و کلی که نمونه آغازین را تشکیل می‌دهد. در مجموعه احادیث نخستین، که زبان هنوز در مرحله اسطوره‌ای است و مفهوم‌سازی تقریباً کاملاً غایب است، هیچ‌کس درباره «نبوت» و «ولایت»، چه به‌طور اعم یا به‌طور اخص صحبت نمی‌کند؛ بلکه از یک‌سو، به سادگی درباره محمد و علی، همان‌گونه که دیدیم، محمد و علی «روی زمین» و از سوی دیگر، محمد و علی «در آسمان» یا درباره نورشان گفت‌وگو می‌نماید؛<sup>۵۹</sup> ولی باز هم مرزبندی میان این دو سطح همیشه مشخص نیست. در عین حال باید بعضی از اطلاعات بدیهی را به خاطر داشت: برتری باطن بر ظاهر و بنابراین، برتری کیهانی وجودی — نمونه آغازین به محسوس تاریخی پذیرفتنی است که ظاهر، اساس و بنیاد باطن را می‌سازد، اما بدون باطن، ظاهر علت و دلیل هستی خویش را از دست می‌دهد.

اصطلاح ملاموس «ولایت» (امامت)، آغاز و انجام تعلیمات شیعی است و معرفت حقیقت پنهان او را سراسر با شناخت خدا و هدف نهایی خلقت برابر دانسته‌اند.<sup>۶۰</sup> ولایت تشکیل‌دهنده ذات نبوت است و بدون آن، نبوت اهمیت و هدف و جهت خود را از دست می‌دهد. در حدیثی که از امام حسین(ع) روایت شده است، گفته‌اند که جبرئیل از خدا خواست تا کُنه و محتوای نام حضرت محمد را به او نشان دهد. خداوند نور دوازده امام(ع) را به او نشان داد.<sup>۶۱</sup> ولایت کیهانی — وجودی که در اینجا با نور همه امامان نمادور گردیده است — کُنه و محتوای حقیقت ذاتی حضرت محمد(ص) را تشکیل می‌دهد که با نام او نمادور شده است. امام‌شناختی، در مفهوم ریشه‌شناسی اصطلاح، یعنی معرفت امام که محتوای پنهان



یا باطن پیام پیامبر را تشکیل می‌دهد. طبق حدیثی از امام محمدباقر(ع) و به نقل از امام جعفر صادق(ع):

علی(ع) آیه‌ای است (آیه - درست مثل یک آیه قرآن) برای محمد(ص). حضرت محمد(ص) [مردم را] دعوت به ولایت علی می‌کرد.<sup>۶۲</sup>

ضمن شرح آیه (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) (شرح/ ۱) «ای پیامبر آیا ما تو را شرح صدر عطا نکردیم؟» امام جعفر صادق(ع) فرموده است: «(خداوند او را شرح صدر نمود) یعنی به ولایت علی(ع).»<sup>۶۳</sup> و حضرت محمد(ص) خود نیز فرموده است: «جبرئیل نزد من آمد و گفت: ای محمد! پروردگارت تو را به دوستی علی ابن ابی طالب و ولایت او فرمان می‌دهد.»<sup>۶۴</sup>

اگر ولایت شامل باطن پنهان پیام تاریخی حضرت محمد(ص) است، و اگر او معلم عالم علی تاریخی است، همان‌گونه که امام خود پیوسته می‌گویند، بدین دلیل است که او در چندین عروج آسمانی خود نه تنها با علم اسرار ولایت کیهانی وجودی آشنا شده بود، بلکه با اسرار ولایت تاریخی هم، یعنی با حقیقت ذاتی و محتوای نهایی پیام خود نیز آشنایی داشتند.

تقریباً در تمام روایات امامی معراج، همان‌گونه که در بالا دیدیم، حضرت محمد در زمان‌های متفاوتی در سفر آسمانی‌اش با ولایت علی(ع) (هم کیهانی و هم زمینی) و بزرگی مرتبه وجودی وی روبه‌رو می‌گردد.

امام جعفر فرمود: پیامبر صد و بیست مرتبه به معراج رفت و در هر بار خداوند درباره دوستی علی و امامان [پس از او] بیش از واجبات دیگر به او سفارش نمود.<sup>۶۵</sup>

معراج‌های پی در پی نشانگر مراحل مختلف تعلیم راز به حضرت محمد است، زیرا به خاطر این معراج‌هاست که او به‌طور فزاینده‌ای حقیقت خود، معنای پیام پیامبری، مسئولیت و وظایف خویش را به عنوان رسول خدا می‌آموزد. یک حدیث در این مورد به ویژه چشمگیر است. امام جعفر صادق(ع) ضمن شرحی بر آیات ۹۴-۹۵ سوره یونس (۱۰) فرمود:<sup>۶۶</sup>

هنگامی که پیامبر خدا شبانه به آسمان برآمد، خداوند آنچه را که درباره عظمت و شکوه علی(ع) می‌خواست آشکار نماید، بر او آشکار ساخت. سپس او [حضرت محمد(ص)] به بیت معمور، آنجا که پیامبران گرد آمده بودند تا به امامت او نماز گزارند، وارد شد. [در این لحظه] - [نشانی از تردید و دودلی]<sup>۶۷</sup> درباره آنچه از عظمت علی به او وحی شده بود از ذهنش گذشت و به فکرش خطور نمود (عُرِضَ فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ عِظَمِ مَا أَوْحَى إِلَيْهِ فِي عَلِيٍّ).

سپس خداوند این پیام را وحی نمود:

پس هرگاه شک و تردیدی راجع به آنچه به تو فر فرستادیم در دل داری، از آنان که کتاب را قبل از تو [یونس/ ۹۴، یعنی پیامبران] قرانت نمودند بپرس، راجع به فضایل او [فضلیه، یعنی فضایل علی(ع)] در کتاب‌های مقدس‌شان فر فرستادیم آنچه را که در کتاب تو فر فرستادیم. حق از سوی پروردگارت نازل شده و در حقانیت آن شک مکن و از زمره دروغ‌انگاران آیات خدا مباش که از زیان‌کاران خواهی شد [یونس/ ۹۵].<sup>۶۸</sup>

در نگاه اول، شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد، اما این حدیث زمانی اهمیت کاملی به خود می‌گیرد که در نظر داشته باشیم پیامبر تاریخی در اینجا در حضور امام وجودی نمونه‌آغازین قرار گرفته که نه تنها از او که از همه مخلوقات برتر است، از آنجا که امام، «ولی» کیهانی، مظهر مطلق نام‌ها و صفات‌های الهی، حدّ اعلای آنچه که در خدا قابل شناخت است یا جنبه تجلی‌یافته خدا (Veritable Deus Revelatus) می‌باشد.<sup>۶۹</sup> پس اصلاً جای شگفتی نیست که محمد(ص) زمینی و این جهانی (هنوز در میانه راه کارآموزی، از آنجا که این یک معراج از چندین معراج است) در حضور عالی‌ترین مظهر حق، حیرت‌زده و دهشت‌زده باشد. حتا برتری محمد زمینی بر علی زمینی هم با اختلافی مختصر مطرح گردیده است. این درست است که حضرت محمد(ص) معلم و استاد علی(ع) است، اما همان‌گونه که دیدیم، فقط پس از اینکه خود او با اسرار امام وجودی نمونه نخستین، که مظهر مطلق او علی این جهانی است، آشنا می‌شود، پیامبر تاریخی می‌تواند به وظیفه خود به عنوان معلم عالم امام عمل کند، زیرا که در گُنه وجودش ولایت و نبوت با هم آمیخته‌اند، که اولی شامل بنیاد و ذات دیگری است.<sup>۷۰</sup>

ولایت کیهانی منشأ و مصدر نبوت است، همان‌گونه که ولایت این جهانی امتداد لازم نبوت است. «ولی» کیهانی محتوای نهایی وحی را تشکیل می‌دهد که به نبی ابلاغ می‌شود، درست همان‌طور که «ولی» تاریخی معلم معنای باطن پنهان آن است. به جز قدرت پیامبر یعنی وحی ظاهری، یا به عبارت دیگر، غیر از «رسالت» پیامبری، «ولی»، صاحب باطن و مظهر مطلق امام کیهانی، از همه حقوق و امتیازات ویژه نبی برخوردار است. او از توان کارهایی برخوردار است که طبیعتاً در توان نبی است، از جمله عروج آسمانی.

## یادداشت فصل پنجم

۱. حدیث امام جعفر صادق (ع). مقایسه شود با ابن بابویه، امالی (= مجالس)، تصحیح م. ب. کمره‌ای (تهران، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، مجلس ۴۹، شماره ۵، صص ۲۹۵-۲۹۴. در جای دیگر، ابن بابویه حدیثی را با همین اسناد گزارش می‌کند، که در آن باور به وجود بهشت و دوزخ به این سه اضافه گردیده است. نک. ابن بابویه، صفات الشیعة، تصحیح ح. فشاهی (با متن از فضائل الشیعة) (تهران، ۱۳۴۲/ش ۱۹۶۴-۱۹۶۳)، ص ۲۸. در حدیثی دیگر از امام رضا (ع)، این سیاهه گسترش یافته (در کنار این چهار موضوع ایمان که در متن و این یادداشت ذکر گردید): حوض، صراط، میزان، دوباره زنده شدن اموات، پاداش و عقوبت هم اضافه گردیده است، رک. همان، ص ۳۰.
۲. این دورانی است که سنت «عرفانی فرا عقلانی» نخستین، بیشتر به حاشیه رانده شده بود و به‌طور روزافزونی مغلوب سلطه روند «کلامی-فقهی عقلانی» می‌گشت. نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۳۳-۴۸ [انگ. صص ۱۳-۱۹]،

*Guide divine*, pp. 33-48 [*Divine guide*, pp. 13-19]

ابن بابویه به نظر می‌رسد که آخرین محدث (جمع‌آورنده) بزرگ احادیث اولیه باشد، در حالی که هم‌زمان می‌کوشد که جنبش اخباریون را سر و سامان دهد. در اثر خود (رسالة الاعتقادات الامامیه [تهران، بی‌تا]، یک متن به ویژه معتدل با برهان عقلی همه موضوعات ایمان را که در پی نوشت ۱ ذکر شد، نام می‌برد غیر از معراج که بی‌شک آن را یک موضوع بسیار حساس می‌دانسته است. این رویکرد معتدل به هیچ‌وجه مانع شاگرد او، شیخ مفید (م. ۴۱۳/۱۰۲۲)، یک شخصیت برجسته سنت کلامی-فقهی، نشد که از او عمدتاً به خاطر عدم شفافیت استدلالش انتقاد نکند. مقایسه شود با شیخ مفید، کتاب شرح عقاید صدوق و تصحیح الاعتقاد، تصحیح ا. چرندآبی (تبریز، ۱۳۷۱/۱۹۵۱).

۳. به نام کتاب المعراج نیز نامیده شده است، مؤلف در کتاب خصال خود از آن اقتباس نموده است، تصحیح ع. ا. غفاری (قم، ۱۴۰۳/۱۹۸۳)، صص ۸۵ و ۲۹۳؛ نک. همین‌طور

- توسی (م. ۱۰۶۷/۴۶۰)، فهرست کتب الشیعه، تصحیح اشپینگر و عبدالحق (بازچاپ مشهد، ۱۹۷۲)؛ اگرچه کتابی است که ظاهراً گم شده ولی عبارات‌های بلندی از آن را در نوشته‌های مؤلفان بعدی شیعه می‌توان دید به ویژه در اثر حسن بن سلیمان حلی (م. اوایل قرن نهم/پانزدهم)، مختصر بصائر الدرجات (قم، بی‌تاریخ)؛ برای نویسندگان دیگر که از این اثر اقتباس نموده‌اند، نک. طهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه (تهران و نجف، ۱۳۹۸-۱۳۵۳/۱۹۷۸-۱۹۳۴)، ج ۲۱، صص ۲۲۶-۲۲۷ شماره ۴۷۳۷.
۴. مقایسه شود مثلاً با نجاشی (م. ۱۰۵۸/۴۵۰)، رجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹)؛ بازچاپ، قم، بی‌تاریخ، ص ۱۹۹.
۵. همان، ص ۳۳۹؛ وی. فان اس، کلام و جامعه در قرن دوم و سوم هجری (برلین، ۱۹۹۱-۱۹۹۷)، ج ۱، ص ۳۴۵ و ج ۵، ص ۶۹.
- J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin, 1991-1997), vol. 1, p. 345 and vol. 5, p. 69.
۶. برای نمونه، گزارش مشروح معراج به روایت از امام جعفر(ع) در تفسیر قمی (چاپ سنگی، ایران، ۱۳۱۳/۱۸۹۵)، صص ۳۷۶-۳۷۵ که با روایت سنی توسط سعید الخُدَری همسو است، رک. مثلاً به ابن‌هشام، سیره النبویه، تصحیح سقاء و همکاران (بازچاپ بیروت، بی‌تاریخ)، ج ۲، صص ۴۴-۵۰، و توصیف بلند ساکنان هر آسمانی توسط بُراق، عذاب آنان که به دوزخ محکوم شده‌اند و مسرت اهل بهشت؛ برای برداشت کلی نک. مجلسی، بحار الانوار، ج ۲/۱۸، صص ۲۸۲-۴۰۹، که شماری از این احادیث را نقل می‌کند.
۷. قمی، تفسیر، ص ۶۵۳؛ ابن‌بابویه، خصال، ص ۲۰۷ (آنجا که اضافه شده است: «و چون سر بلند کردم دیدم بر طاق عرش نوشته شده، من خدایم جز من معبودی نیست من یگانه‌ام محمد بنده و فرستاده من است، او را به وزیرش کمک کردم و به وزیرش یاری کردم.» [ترجمه فارسی از کمره‌ای، صص ۱۹۶-۹۷م.]. درباره نوشته‌های بر عرش، نک. ابن‌بابویه، امالی، مجلس ۳۸، شماره ۳، صص ۲۱۵-۲۱۶؛ ابن‌بابویه، علل الشرائع (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، ص ۵ (نوشته‌ها بر پایه «ساق» عرش به جای ستون «قائم»؛ خزاز رازی، کفایة الاثر، تصحیح کوه‌کمره‌ای (قم، ۱۴۰۱/۱۹۸۰)، صص ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۵۶، ۲۱۷، ۲۴۵ (که در آن جبرئیل حضور ندارد و کلمه وزیر با نام علی جایگزین گردیده است؛ اضافه بر این، اسامی سایر انمه(ع) هم در نوشته‌ها به چشم می‌خورد؛ به این بازمی‌گردیم).
۸. ابن‌بابویه، علل الشرائع، صص ۳۱۶-۳۱۲، به ویژه ص ۳۱۴؛ مقایسه شود با محمد بن مسعود العیاشی (م. حدود ۳۲۰/۹۳۲)، تفسیر، تصحیح رسولی محلاتی (قم، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۱، صص ۱۵۹-۱۵۷، که روایتی را دقیقاً در موازات همین حدیث گزارش می‌کند که در آن از علی نامی برده نشده است.
۹. درباره نقش این صحابی در سلسله سند شیعه، نک. ای. کُلبرگ، «اسناد غیر عادی شیعی»،

مجله مطالعات شرقی ۵ (۱۹۷۵)، صص ۱۴۲-۱۴۹ (بازچاپ در عقیده و فقه در شیعه امامی، الدرشات، ۱۹۹۱، مقاله ۸).

E. Kohlberg, 'An Unusual Shi'i *isnād*', *JOS*, 5 (1975), pp. 142-149 (repr. in *Belief and Law in Imāmi Shī'ism*, Aldershot, 1991, article VIII).

۱۰. حسن بن سلیمان حلّی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۱۴۲ (به نقل از کتاب المعراج ابن بابویه)؛ نک. همین طور ابن بابویه، امالی، مجلس ۲۷، شماره ۸، صص ۱۳۱-۱۳۲. [ترجمه فارسی از کمره‌ای، صص: ۱۳۱-۱۳۲ م.]. [پیامبر خدا فرمود به راستی علی به ولایت از خدای عز و جل امیر بر خلق است از بالای عرش خود آن را منعقد نموده و ملائکه را گواه گرفته که علی (ع) خلیفه الله و حجت الله و امام مسلمانان است...]

۱۱. ابن بابویه، علل الشرائع، صص ۳۱۶-۳۱۲ (رجوع شود به پی‌نوشت ۸).

۱۲. حلّی، مختصر بصائر الدرجات، صص ۱۴۰-۱۳۹ (براساس کتاب المعراج اثر ابن بابویه). برای سخنان حضرات عیسی، موسی و ابراهیم (ع) در اشاره به حضرت علی با عباراتی چون «امیرالمؤمنین»، «سیدالمسلمین»، «بهترین از میان بهترین (تحت اللفظی به معنی اسبی که پیشرو گروهی از اسبان دیگر با علامت سفیدی بر پیشانی‌شان و دارای چهار سُم سفید باشد، قائد الغرّ المحجلین)، رک. ابن طاووس (م. ۶۶۴/۱۲۶۶)، الیقین فی إمرة امیرالمؤمنین (نجف، ۱۳۶۹/۱۹۵۰)، صص ۸۷-۸۳ (برای شیعه امامی، همه این عبارات... انحصاراً به حضرت علی اشاره دارد).

۱۳. فُرات کوفی (م. حدود ۳۰۰/۹۱۲)، تفسیر، تصحیح م. کاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۱۸۲؛ (به غلط منسوب به؟) مسعودی، اثبات الوصیه، ص ۹۹؛ محمد بن علی کراجکی (م. ۴۴۹/۱۹۵۷)، گنز الفوائد (تبریز، بی‌تاریخ)، صص ۱۵۶-۲۶۰؛ ابن طاووس، الیقین فی إمرة امیرالمؤمنین، صص ۸۷-۸۸.

۱۴. رجوع شود به پی‌نوشت شماره ۱۲.

۱۵. درباره این لقب حضرت علی (ع)، یعنی «امیر زنبورها» (امیر النحل) و درباره اینکه شیعه را زنبور نامیده‌اند، نک. آی. گلدتسیهر، مجموعه مقالات، ویراستار، جی دسوموچی (هیلدشیم، ۱۹۶۷-۱۹۷۰)، ج ۵، صص ۲۱۰-۲۱۴.

I. Goldziher, *Gesammelte Schriften*, ed. J. Desomogyi (Hildesheim, 1967-1970), vol. 5, pp. 210-214.

۱۶. قمی، تفسیر، ص ۵۶۱؛ عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۶۰؛ کلینی، اصول کافی، تصحیح مصطفوی، کتاب الحجّة، ج ۲، ص ۱۶۶؛ (امام جعفر صادق که اسناد این حدیث به او بازمی‌گردد، چنین خلاصه می‌کند: به خدا سوگند که ولایت علی (ع) به هیچ‌کس بستگی ندارد غیر از خدا که آن را بلند به حضرت محمد (ص) اعلام داشت «مُشَافَهَةٌ»؛ ابن بابویه، خصال، ص ۱۱۶ و امالی، «مجلس» ۴۹، شماره ۱۶، ص ۳۰۰، «مجلس» ۵۶ شماره ۷،

ص ۳۵۲، و «مجلس» ۹۲ شماره ۴، ص ۶۳۱. ما با این عبارات بلیغ که در یک نثر موزون ارائه شدند در چندین خطبه منسوب به حضرت علی (ع) مواجه می‌گردیم، به ویژه در آن خطبه‌هایی که نگارنده در جای دیگر آن‌ها را مبانی «حکمت الاهی-امامی» نامیده است برمی‌خوریم، نک. امیرمعزی، «جنبه‌های امام‌شناسی دوازده‌امامی I. ملاحظاتی درباره الوهیت امام»، استودیای ایرانیکا، ۲/۲۵ (۱۹۹۶)، صص ۱۹۳-۲۱۶؛

M. A. Amir-Moezzi, 'Aspects de l'imāmologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l'Imām', *Studia Iranica*, 25/2 (1996), pp. 193-216;

(فصل سوم این کتاب).

۱۷. قمی، تفسیر، صص ۵۷۳-۵۷۲؛ کراجکی، گنز الفوائد، ص ۳۱۴؛ ابن طاووس، البقین، صص ۸۹-۹۱. جالب توجه است که این احادیث روایت شیعه از یک واقعه معروف معراج را درباره ستیز ملاً اعلی (اختصاص الملاً الاعلی) گزارش می‌کنند، به ویژه در مورد «کفارات» یا «درجات». روایت نسخه سنی می‌گوید «رفع کفاره یا درجه: وضو در صبح سرد پیاده رفتن برای شرکت در نماز جماعات و انتظار نماز بعد از نماز» (اسباق الوضوء فی السبارة [یا فی المکروهات] و المشی الی الجماعات/ جُمعات و الانتظار الصلاة بعد الصلاة): رک. مثلاً، ابن حنبل، مُسند (قاهره، ۱۳۱۳/۱۸۹۶)، ج ۵، ص ۴۳؛ ابن خُزیمه، کتاب التوحید (قاهره، ۱۳۸۸/۱۹۶۸)، ص ۲۱۸. بعد از «نماز جماعات» خوانش منابع شیعی: به امامت تو [خداوند خطاب به حضرت محمد می‌گوید] یا انمه‌ای که از نسل تو باشند؛ یک چهارم درجه (کفاره/ درجه) نیز داده می‌شود: حضرت محمد می‌فرماید: «به ولایت من وفادار باشید و به ولایت اهل بیت من تا هنگام مرگ (ولایتی و ولایة اهل بیتی حتی الممات): ابن بابویه، خصال، ص ۸۵ [ترجمه فارسی از جعفری، ج ۱، ص ۱۳۳ م.].

۱۸. فُرات، تفسیر، صص ۷۳-۷۴؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۲؛ خزاز رازی، کفایة الاثر، ص ۷۲، ۱۱۰، ۱۵۲؛ عیاش جوهری، مقتضب الاثر، صص ۱۱، ۲۴، ۲۷-۲۶، ۳۸؛ حلی، مختصر، ص ۱۶۰.

۱۹. فُرات، تفسیر، صص ۳۴۲-۳۴۳ و ۴۵۲-۴۵۳.

۲۰. اشاره‌ای است به آیه معاد یا آخرت‌شناسی، (نمل/ ۸۲) «و چون وعده/ قول به وقوع پیوست، جنبنده‌ای بزرگ (دایة الارض) از زمین برمی‌انگیزیم تا با آنان سخن گوید که مردم به آیات ما ایقان نداشتند» (وَ إِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ).

۲۱. صفار قمی، بصائر، جزء ۱۰، باب ۱۸، صص ۵۱۴-۵۱۵، شماره ۳۶ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۸۴۴-۸۴۵ و لی جمله‌های زیر از متن عربی ترجمه نشده‌اند: یا مُحَمَّدُ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا الْأَوَّلُ وَ لَا شَيْءَ قَبْلِي وَ أَنَا الْآخِرُ فَلَا شَيْءَ بَعْدِي وَ أَنَا الظَّاهِرُ فَلَا شَيْءَ فَوْقِي وَ أَنَا الْبَاطِنُ فَلَا شَيْءَ تَحْتِي وَ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. مترجم]. (حدیث نبوی به نقل

از امام جعفر صادق (ع). دربارهٔ برابری جنبهٔ خدای عیان با امام وجودی که توسط علی کیهانی (وجودی) نمادور گردیده است. رجوع شود به پژوهش نگارنده، «ملاحظات دربارۀ الوهیت امام».

'Remarques sur la divinité de l'Imām'

و فصل سوم این کتاب.

- نک. همین طور، سلیمان بن قیس، کتاب سلیمان بن قیس الهلالی، تصحیح انصاری، ج ۲، صص ۹۳۳-۹۳۴، شماره ۷۲؛ حسین ابن عبدالوہاب، عیون المعجزات (نحف، بی تاریخ)، ص ۴؛ دیلمی، ارشاد القلوب، ج ۲، ص ۶۴؛ جوینی، فرائض السَّمِطین، فصل ۳۸.
۲۲. موفق بن احمد خوارزمی (م. ۵۸۶/۱۱۹۰) مناقب (قم، بی تاریخ)، ص ۸۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲/۱۸، صص ۳۸۷-۳۸۶، ارشاد القلوب (تهران، ۱۳۳۴ ش/۱۹۵۶)، ج ۲، ص ۲۸ و حیات القلوب (تهران، بی تاریخ)، ج ۲، ص ۲۷۹.
۲۳. حلّی، مختصر، صص ۱۵۵-۱۵۲ (براساس کتاب المعراج نوشتهٔ ابن بابویه)؛ در اینجا فرشتگان حضرت علی را جوان مرد بنی هاشم می خوانند (فتی من بنی هاشم).
۲۴. فرات، تفسیر، ص ۳۷۴؛ نک. همین طور ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، صص ۱۱۱-۱۱۰ (در اعماق عرش، پیامبر فرشته ای را مشاهده می کند که با شمشیری از نور بازی می کند، همچنان که علی با ذوالفقار بازی می کند)؛ کراچکی، کنز الفوائد، ص ۲۵۸ (بی درنگ پیامبر فرشته را در پایین عرش ملاقات می کند و از او می پرسد: «علی! تو قبل از من به ملکوت رسیدی؟» جبرئیل توضیح می دهد که این فرشته ای است درست به صورت علی)؛ حلّی، مختصر، ص ۱۳۲ (طبق کتاب المعراج ابن بابویه؛ فرشته شبیه علی در این مورد در آسمان پنجم است)؛ مجلسی، ارشاد القلوب، ج ۲، صص ۲۹-۲۸ (بنابر کفایة الطالب نوشتهٔ حافظ شافعی = بحار الانوار، ج ۲/۱۸، صص ۳۸۶-۳۸۷؛ فرشته شبیه علی در آسمان چهارم است).
۲۵. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۲۰، ص ۱۰۷، شماره ۳ و ص ۱۰۸، شماره ۱۰ [ترجمۀ فارسی، ج ۱، صص ۴۰۸-۴۰۹ و ۴۱۳ م.]. در کتاب های بعدتر، مثل تفسیر قمی، اگرچه تا حد کمی از شدت حدیث کاسته شده است، از آنجا که دیگر این حضرت علی نیست که همراه پیامبر است، بلکه «مثال» او یا «موجود مثالی» (طبق ترجمۀ استادانه هانری کُربن است). این متون بدون شک جزو اولین هایی هستند که اصطلاح «مثال» را به معنی «موجود مثالی» به کار می برند (رجوع شود به فرات در یادداشت شماره ۲۴ و متن مربوطی که این اصطلاح را به کار می گیرد)؛ قمی، تفسیر، ص ۱۱۱ (فَإِذَا انت معی، «و در یک آن تو با من بودی»، با و إِذَا مِثَالُکَ معی، «در یک آن مثال تو/ موجود خیالی تو با من بود»، جایگزین گردیده است)؛ نیز نک. مفید، امالی (= مجالس) (ایران، ۱۳۴۵/۱۹۲۶)، صص ۵۰-۵۱؛ ابن طاووس، الیقین، صص ۸۳-۸۷ (مِثَل به جای مثال). در حدیثی که

این طاووس در کتاب سعد الشعود (نجف، ۱۳۶۹/۱۹۵۰)، صص ۱۰۰-۱۰۱ نقل نموده است، وقتی پیامبر به پیشنمازی پیامبران می‌ایستد، ابراهیم پدر روحانی‌اش در سمت راست او و علی (ع) فرزند روحانی‌اش در سمت چپ او می‌ایستند. درباره حضور علی (ع) در آسمان/ افلاک به مناسبت معراج طبق عقیده بکتاشیه، نک. ف. دیونگ، «پیکرنگاری بکتاشیه، مطالعه مایه‌ها و نمادها در عرف روحانی، موضوعات هنر نیایش سرایانه و تصویری». دست‌نوشته‌های خاورمیانه، ۴ (۱۹۸۹)، ص ۸ به بعد.

F. De Jong, 'The Iconography of Bektashism. A Survey of Themes and Symbolism in Clerical Costume, Liturgical Objects and Pictorial Art', *The Manuscripts of the Middle East*, 4 (1989), pp. 8ff.

۲۶. به عبارت دیگر، پیامبر، رسول بعد ظاهری کلام خدا است در حالی که امام صاحب معنای باطنی و پنهان آن است: در مورد مفهوم «علم» در شیعه امامی که متناسب با متن، نگارنده به عنوان «علم سیر» یا «علم رازآشنایی» ترجمه نموده است، نک. راهنمای الهی، صص ۱۷۴-۱۹۹ (انگ. صص ۶۹-۷۹)؛ همین‌طور، امیرمعزی، «تأملاتی درباره تحول شیعه دوازده‌امامی. حدیث و ایدئولوژی‌سازی»، در پتلاژن و بولو (ویراستاران)، بازگشت به متن مقدس. بنیادگرایی معاصر و گذشته (لوواین و پاریس، ۱۹۹۳)،

'Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain. Tradition et idéologisation', in É. Patlagean and A. Le Boulluec (ed.), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés* (Louvain and Paris, 1993)

واتان کلبیرگ، «امام و امت در دوران پیش از غیبت»، در س. ا. ارجمند (ویراستار)، مرجعیت و فرهنگ سیاسی در تشیع (نیویورک، ۱۹۸۸) (بازچاپ در عقیده و فقه، مقاله ۱۳) صص ۲۵-۲۶.

E. Kohlberg, 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (New York, 1988) (rpr. in *Belief and Law*, article XIII), pp. 25-26. Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (New York, 1988) (rpr. in *Belief and Law*, article XIII), pp. 25-26.

۲۷. درباره هویت وصی و امام، نک. راهنمای الهی، نمایه زیر واژه‌های «وصی، *wasi*»، «اوصیا، *awsiya*»، «وصیه، *wasiyya*».

۲۸. ابن‌بابویه، خصال، ص ۲۹۳؛ مفید، امالی، ص ۶۴ (آنجا که کلمه «معراج» بعد از «اسراء» اضافه گردیده است؛ او به من سفر شبانه و معراج را ارزانی داشت و به او گشودگی باب‌های ملکوت و پرده‌ها را...).

۲۹. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۸، باب ۱۵، صص ۴۰۸-۴۰۹ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص



۵۰۵-۵۰۸ م.]. نقل است که خود امامان(ع) فرموده‌اند که در مورد قدرت ما وراى طبیعى با هم برابر نیستند؛ مثلاً حضرت امام رضا فرموده است: «ما [امامان] در دانش و شجاعت با هم برابریم ولی در رابطه با [هدایای] ماورای طبیعى بسته به فرمانی است که ما دریافت کرده‌ایم»، (جزء ۱۰، باب ۸، شماره ۳، ص ۴۸۰؛ [ترجمه فارسى، ج ۲، صص ۷۲۸ م.]); و امام جعفر صادق(ع) فرموده است: «بعضی از ائمه دارای علم معجزه‌گرانه بیشتری هستند» (همان، شماره ۲، ص ۴۷۹ [ترجمه فارسى، ج ۲، صص ۷۲۷-۷۲۸ م.]). برای خوانش‌های دیگر حدیث اخیر، رجوع شود به، مقاله کُلبرگ، «امام و امت»، ص ۳۰.

E. Kohlberg, 'Imam and Community', p. 30.

۳۰. ذوالقرنین (سوره كهف/ ۸۳-۸۹) به ویژه در بین قوم سامی به عنوان نماد قدرت، هم روحانی و هم جسمانی، شناخته شده بود. در افسانه او را با اسکندر مقدونی برابر دانسته‌اند، به طریقی او نمونه بنیادین قهرمان سفرهای تعلیمی-رازآشنایی گردیده است؛ مقایسه شود با، باج، تاریخ اسکندر کبیر براساس نسخه شامی منسوب به کالستینس (کمبریج، ۱۹۸۹)؛

A. W. Budge, *The History of Alexander the Great being the Syrian Version of the Pseudo-Callisthenes* (Cambridge, 1989);

ساوت‌گیت، «اسکندر در کتاب‌های تاریخ‌نگاران ایرانی و عرب دوره اسلامی»، در اسکندرنامه: رمان قرون وسطایی فارسى اسکندر، ترجمه انگ. از ساوت‌گیت (نیویورک، ۱۹۷۸).

M. S. Southgate, *Alexander in the Works of Persian and Arab Historians of the Islamic Era*, in *Iskandarnama: A Persian Medieval Alexander Romance*, tr. M. S. Southgate (New York, 1978).

۳۱. عقایدی که به اشکال دیگر بین شیعیان «تندرو»، سبانیه و بیانیه مشترکند؛ رک. شهرستانی، کتاب ملل و النحل، ج ۱، ترجمه فر. از ژیماره و مونو (پاریس و لوواین، ۱۹۸۶)، ص ۵۱۰ و یادداشت ۱۸ (توسط ژیماره).

Shahrestānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, Fr. trans. By D. Gimaret and G. Monnot (Paris and Louvain, 1986), p. 510 and n. 18 (by D. Gimaret).

۳۲. رجوع شود به راهنمای الهی، صص ۲۳۷-۲۳۸ (انگ. ص ۵۹).

۳۳. این حدیث بخشی از حدیث مشروح‌تری است به نام «فضل النبى والحجة على الملائكة» که اغلب توسط ابن‌بابویه نقل گردیده است، مثلاً، علل الشرائع، صص ۵ به بعد، [ترجمه فارسى از مسترحمى، النص، ص ۲۴، ترجمه ذهنی تهرانی، ج ۱، ص: ۴۷ م.]; کمال‌الدین، صص ۲۵۴ به بعد، عیون اخبار الرضا، صص ۲۶۲ و بعد. درباره منشأ احتمالی این حدیث و ترجمه بخش‌هایی از آن، نک. راهنمای الهی، صص ۸۹-۹۱. (در این کتاب، رجوع شود به فصل ۴، پی‌نوشت شماره ۳۷ و متن هم‌خوان).

۳۴. مثلاً، خزاز، کفایة الاثر، صص ۷۴، ۱۰۵، ۱۱۸، ۲۱۷ و ۲۴۵.

۳۵. ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، صص ۱۱ و ۳۸؛ کراچکی، کنز الفوائد، ص ۲۵۸. حضور حضرت فاطمه (س) در گزارش معراج کمیاب است و با احتیاط. غیر از اشارت در حدیثی که اینک نقل گردید، گاهی در حین گفت‌وگویی میان حضرت محمد و پروردگار حضور دارد وقتی که پیامبر امری را دریافت می‌کند که فاطمه (س) را به زنی به علی (ع) بدهد؛ مقایسه شود با کراچکی، کنز الفوائد، ص ۳۱۴. در کنار این، در حین یک سفر معراج است که پیامبر میوه‌ای از بهشت می‌خورد که در «صلب او» نطفه فاطمه (س) شکل می‌گیرد؛ مقایسه شود با فرات، تفسیر، صص ۷۵-۷۶ و ۲۱۱؛ قمی، تفسیر، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ ابن بابویه، علل الشرائع، صص ۱۸۴-۱۸۳؛ نک. همین‌طور، امیر معزی (با جی. کالمارد)، «فاطمه دختر پیامبر»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۹، صص ۴۰۰-۴۰۴.

M. A. Amir-Moezzi (with J. Calmard), 'Fāṭima Daughter of Muḥammad', *EIr*, vol. 9, pp. 400-404.

۳۶. مثلاً، صفار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۱۹، صص ۱۰۳-۱۰۶ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۳۹۷-۳۹۹ م.].

۳۷. طبق یک روایت کیهان‌شناسی سنتی؛ نک. امیر معزی، کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی در شیعه دوازده‌امامی، دانشنامه ایرانیکا، ج ۶، صص ۳۱۷-۳۲۲، به ویژه بخش اول. 'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *EIr*, vol. 6, pp. 317-322

۳۸. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۲۰، ص ۱۰۷ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۴۰۸ م.].  
۳۹. درباره این قدرت‌ها، نک. راهنمای الاهی، بخش ۳.۴، صص ۲۲۸-۲۴۲ (انگ). صص ۹۱-۹۹). و فصل ۶ این کتاب.

۴۰. در زمینه سنت «عرفانی فراعقلی»، این حدیث به خودی خود ترجمه اصطلاح «علم» را به معنی «علم رازآشنایی» و اصطلاح «عالم» را به معنی «تعلیم‌یافته رازآشنا» که نگارنده به کار برده است توجیه می‌کند.

۴۱. گونه‌های پیش‌گویی با استفاده از پرواز و صدای پرندگان و فال‌بینی با نقش‌های زمین؛ نک. فهد، پیش‌گویی عرب (چاپ دوم، پاریس، ۱۹۸۷)، به ترتیب صص ۴۰۳ به بعد و ۴۳۲ به بعد.

T. Fahd, *La divination arabe* (2nd edn, Paris, 1987),

۴۲. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۸، باب ۱۲، ص ۴۰۱، شماره‌های ۱۴ و ۱۵ [ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۴۷۹ م.].

۴۳. همان، جزء ۳، باب ۸، ص ۱۳۲، شماره ۶ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۴۹۱ م.].

۴۴. کلینی، اصول، «کتاب الحجة»، «باب فی انّ الانمه علیهم السلام یزادون فی لیلة الجمعة»، ج ۱، صص ۳۷۳-۳۷۲، شماره ۱.

۴۵. همان، ج ۱، صص ۳۷۴-۳۷۳، شماره ۳.

۴۶. برای ابعاد تعلیمی-رازآشنایی معراج نک. شرآیکه، «معراج محمد»، مجله اسلام، ۶ (۱۹۱۶)؛

B. Schrieke, 'Die Himmelsreise Muhammets', *Der Islam*, 6 (1916);

جی. هورویتس، «معراج محمد»، مجله اسلام، ۹ (۱۹۱۹).

J. Horowitz, 'Muhammets Himmelfahrt', *Der Islam*, 9 (1919).

برای ابعاد تعلیمی-رازآشنایی و علو مقام معراج نک. پی. مونتز، «سفر محمد به بهشت و دوزخ: خوانش ایرانی از معراج» در سی. کاپلر (ویراستار)، قیامت و سفر در بعد از حیات (پاریس، ۱۹۸۷) به خصوص ص ۲۹۸.

A. M. Piemontese, 'Le voyage de Mahomet au Paradis et en Enfer: une version persane du *mi'rāj*', in C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (Paris, 1987), esp. p. 298.

اینک بنگرید به، امیرمعزی، مقاله «معراج» دانشنامه ایرانیکا، و. سی. گروبر وف. کولی (ویراستاران)، معراج پیامبر: رویارویی‌های میان‌فرهنگی با داستان‌های اسلامی معراج (بلومینگتون، ایندیانا، ۲۰۱۰).

C. Gruber and F. Colby (eds), *The Prophet's Ascension: Cross Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales* (Bloomington, IN, 2010).

۴۷. درباره موضوع سفرهای تعلیمی-رازآشنایی در فرهنگ دینی پیش از اسلام، نک. مثلاً به، نک. شرآیکه، «معراج محمد»، خاصه صص ۵-۶؛

B. Schrieke, 'Die Himmelsreise', esp. pp. 5-6;

قیامت، مجموعه مقالات همایش مرکز تحقیقات تاریخ ادیان در دانشگاه استراسبورگ، ۱۹۷۴ (پاریس، ۱۹۸۷) به ویژه ژ. شوارتز، «سفر به آسمان در ادبیات آخرالزمانی»، صص ۹۱-۱۲۶؛

F. Raphaël et al. (eds), *L'apocalyptique*, Actes du Colloque du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg, 1974 (Paris, 1987), esp. J. Schwartz, 'Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique', pp. 91-126;

م. دین اوتینگ، سفرهای آسمانی: مطالعه موتیف در ادبیات هلنی-یهودی (فرانکفورت و نیویورک، ۱۹۸۴)، صص ۵۴۹-۵۵۲؛

M. Dean-Otting, *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Frankfurt, Bern and New York, 1984);

انجیل، ویرایش، دوپونت-سومر و م. فیلونکو (پاریس، ۱۹۸۷)، صص ۵۴۹-۵۵۲؛

*La Bible. Ecrits intertestamentaires*, ed. A. Dupont-Sommer and M. Philonenko (Paris, 1987), pp. 549-552;

باس، «بیت المقدس در داستان سفر معراج محمد»، مطالعات عربی و اسلامی، ۱۴،

«گفتمان سوم از جاهلیه تا اسلام»، ج ۲ (۱۹۹۱) به ویژه ص ۶، یادداشت‌های ۱۷ تا ۲۵، و صص ۲۱-۲۵.

H. Busse, 'Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14, 'Third Colloquium From Jāhiliyya to Islam', vol. 2 (1991),

۴۸. نک. مقاله نگارنده، «صَفَّارِ قُمی (م. ۲۹۰/۳-۹۰۲) و کتاب بصائر الدرجات او»، مجله آسیا، ۲۸/۳-۴ (۱۹۹۲)، صص ۲۲۱-۲۵۰.

۴۹. صَفَّارِ قُمی، بصائر الدرجات، جزء ۸، باب ۱۳، صص ۴۰۲-۴۰۷ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۸۱-۴۹۶ م.].

۵۰. شماری از احادیث باطنی و تعلیمی به نام او روایت شده است؛ درباره این شخصیت رجوع شود به کشتی (نیمه قرن چهارم/دهم)، رجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹)، ص ۱۲۶؛ نجاشی، رجال، زیر جُغفی؛ توسی، رجال (نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۱)، ص ۱۱۱ شماره ۶ و ص ۱۶۳ شماره ۳۰؛ اربلی، جامع الرواة (قم، ۱۳۳۱ ش/۱۹۵۳)، ج ۱، ص ۱۴۴.

۵۱. صَفَّارِ قُمی، بصائر الدرجات، جزء ۸، باب ۱۳، صص ۴۰۵-۴۰۴، شماره ۴ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۹۴-۴۹۵ م.].

۵۲. درباره این سه صحابه امام جعفر (ص) با کنیه ابویصیر، نک. راهنمای الهی، صص ۸۶-۸۷ (انگ. ص ۳۴).

(فصل ۴ این کتاب، پی‌نوشت شماره ۳۲).

۵۳. صَفَّارِ قُمی، بصائر الدرجات، جزء ۸، باب ۱۳، صص ۴۰۵-۴۰۶، شماره ۵ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۹۵-۴۹۶ م.].

۵۴. نک. مثلاً کلینی، روضة من الکافی، متن با ترجمه فارسی از رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ج ۲، ص ۱۴۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۰، صص ۴۴۵ به بعد؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۶۵۴ و ۶۷۲؛ نک. همین‌طور، امیرمعزی، «معادشناسی در شیعه دوازده امامی»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۸، صص ۵۷۵-۵۸۱.

'Eschatology in Twelver Shi'ism', *EI*, vol 8, pp. 575-581.

۵۵. تمایز میان امامیه «میان‌هرو» و «تندرو» به نظر می‌رسد تحولی بعدتر باشد. به هر حال، با توجه به سنت «عرفانی فراعقلانی» نخستین، به نظر می‌رسد ساختگی و پس از آن باشد؛ نک. راهنمای الهی، صص ۳۱۲-۳۱۶ (انگ. صص ۱۲۹-۱۳۰). و (فصل سوم این کتاب).

۵۶. نوبختی، فرق الشیعه، تصحیح ا.ج. ریتز (استانبول، ۱۹۳۱)، ص ۳۴؛ سعد بن عبدالله قمی، المقالات و الفرق، تصحیح م.ج. مشکور (تهران، ۱۹۶۳)، ص ۴۶؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ه. ریتز (بازچاپ، ویزبادن، ۱۹۶۳)، ص ۹؛ کشتی، رجال، ص ۱۹۶؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۲۰ (و یادداشت شماره ۸۸ که در آن ژیماره خوانش ریتز را در فرق نوبختی اصلاح می‌کند)؛

Shahrastānī, *Livre des religions*;

هالم، عرفان اسلامی، شیعه افراطی و علوی (زوریک و مونیخ، ۱۹۸۲)، صص ۸۶ به بعد؛  
H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten* (Zurich and Munich, 1982), pp. 86f.;

فان اس، علم کلام و جامعه، ج ۱، ص ۳۷۷ و ج ۵، ص ۷۱.

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft*, vol. 1, p. 377 and vol. 5, p. 71.

۵۷. برای منابع، رجوع شود به، فان اس، علم کلام و جامعه، ج ۱، ص ۲۷۷.

J. van Ess, *Theologie*, vol. 1, p. 277.

۵۸. نگارنده این موضوع را به طور خلاصه در مقاله خود مورد بررسی قرار داده است. نک.

«یادداشت‌هایی دربارهٔ دو سنت "بدعتگر" امامی»، عربیکا، ۴۱ (۱۹۹۴)، به ویژه صص ۱۲۸-۱۳۱،

Notes sur deux traditions "heterodoxies" imamites', *Arabica*, 41 (1994), esp. pp. 128-131,

۵۹. دربارهٔ این تصورات که با نور ازلی محمد (ص) و انمه (ع) همخوانی دارد، رجوع شود به، روبین،

«وجود پیشینی و نور. جنبه‌های مفهوم نور محمد»، مطالعات شرقی، ۵ (۱۹۷۵)، صص ۱۱۹-۶۲.

U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad', *JOS*, 5 (1975), pp. 62-119;

راهنمای الاهی، صص ۷۳-۱۱۲ (انگ. صص ۲۹-۳۸)

و «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی در شیعه دوازده امامی»، دانشنامهٔ ایرانیکا، بخش ۲.

'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *EI*r, section 2.

۶۰. نک. مثلاً فصل ۳ و ۷ این جلد.

۶۱. خزاز، کفایة الاثر، ص ۱۷۰.

۶۲. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۷، صص ۷۲-۷۱، شماره‌های ۵ و ۸ (امام باقر «ع»)

[ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۲۸۹ و ۲۹۱ م.]. و باب ۹، ص ۷۷، شماره ۵ (امام صادق «ع»)

[ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۳۰۰-۳۰۱ م.].

۶۳. بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۸، ص ۷۳، شماره ۳ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۲۹۴ م.].

۶۴. بصائر الدرجات، ص ۷۴، شماره ۹ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۲۹۸ م.] (حدیثی که اسناد

آن به امام محمد باقر «ع» می‌رسد). برتری رسالت «ولی» بر پیام ظاهری نبی همچنین در

دیالکتیک ایمان/اسلام آشکار است؛ در اصطلاح‌شناسی فنی امامی، اصطلاح اول اشاره به

ایمان به تعلیم راز باطنی امامان داشتن است، در حالی که اصطلاح دوم، اشاره فقط به

تسلیم شدن در مقابل دین ظاهری می‌باشد. در پاسخ به سؤال: «فرق بین اسلام و ایمان

چیست؟»، امام جعفر صادق «ع» فرمود: «اسلام همین صورت ظاهری است که مردم

دارند» [الاسلام هو الظاهر الذي عليه الناس این اصطلاح «الناس، مردم» یکی از نام‌هایی است که امامان، مسلمانان غیر شیعی را بدان می‌خوانند] یعنی شهادت دادن به اینکه شایسته پرستشی جز خدای یگانه بی‌شریک نیست و اینکه محمد بنده و رسول اوست و گزاردن نماز و دادن زکات و حج خانه کعبه و روزه ماه رمضان این است اسلام. اما ایمان معرفت این امر، «ولایت» است با این (صورت ظاهر که بیان شد). پس اگر کسی آنها را قبول کند، و به این امر (ولایت) عارف نباشد، مسلمان است و گمراه (کان مسلماً و کان ضالاً)؛ کلینی، اصول، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، ص ۳۹. امام ششم (ع) تأکید می‌کند: «اسلام شهادت به یگانگی خدا و تصدیق رسول خدا (ص) به سبب آنکه خون‌ها از ریختن محفوظ بماند و زناشویی و میراث بر آن اجرا گردد و اکثر مردم طبق آن رفتار کنند [اکثر الناس/ جماعة الناس، تعبیر دیگری است برای اشاره به سنی‌ها - مسلمانانی که به تعلیم راز امام درنیامده‌اند - در مقابل «اقل الناس» اقلیتی که به تعلیم راز امام درآمده‌اند، پیروان امام]. ولی ایمان هدایت است و آن چه در دل‌ها از صفت اسلام پابرجا می‌شود و عمل به آن هویدا می‌گردد. ایمان در ظاهر اسلام شریک است ولی اسلام در باطن شریک ایمان نیست (ان الایمان یشارک الاسلام فی الظاهر و الاسلام لا یشارک الایمان فی الباطن). پس ایمان یک درجه از اسلام بالاتر (ارفع) است؛ کلینی، اصول، ج ۳، صص ۴۱-۴۲. برای برابری بین ایمان و تعلیمات امامان نک. مثلاً، نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۱۳۱ و ۱۸۸؛ ابن بابویه، امالی، مجلس ۹۳، صص ۶۳۹ و بعد.

۶۵. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۱۰، ص ۷۹، شماره ۱۰ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۳۱۴ م.]; ابن بابویه، خصال، صص ۶۰۰-۶۰۱ (حکم و اجرای فرائض دینی اغلب در ارتباط با ولایت است؛ مقایسه شود مثلاً با ابن بابویه، علل الشرائع، صص ۳۱۲ به بعد [ترجمه فارسی از ذهنی، ج ۲، ص ۳۵ به بعد م.]). درباره تعداد معراج پیامبر، رجوع کنید به توضیحات مجلسی در بحار الانوار، ج ۲/۱۸ صص ۳۰۶-۳۰۷ اشاره به تردیدهایی که باید در بین عالمان امامی وجود می‌داشته، نه فقط در تعداد معراج‌ها بلکه نسبت به مکانی که معراج‌ها اتفاق افتاده‌اند (مکه/ مدینه) و همین‌طور نسبت به ماهیت دقیق آنها (جسمانی یا روحانی). تا آنجا که نگارنده می‌داند، مجموعه احادیث نخستین نسبت به این دغدغه‌ها بی‌تفاوت است. به نظر می‌رسد که طبق برداشت اولیه، غیر از عروج آسمانی در شب‌های جمعه که طبیعت روحانی آن آشکارا قید گردیده است، سایر «سفرهای ماورای طبیعی» همه به صورت جسمانی/ فیزیکی اتفاق افتاده‌اند؛ در این باره رجوع کنید به مقدمه عالمانه کتاب مایل هروی، معراج‌نامه ابوعلی سینا به انضمام تحریر آن از شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی (مشهد، ۱۳۶۵ ش/ ۱۹۸۶)، صص ۶۷-۱۱.

۶۶. درباره این حدیث، نک. م. م. بارآشر، «دو حدیث بدعت در تفسیرهای کهن امامی از قرآن»، عربیکا، ۳۷ (۱۹۹۰)، صص ۲۹۱-۳۱۴ و

M. M. Bar-Asher, 'Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran', *Arabica*, 37 (1990), pp. 291-314;

امیر معزی، «یادداشت‌هایی درباره...»،

M. A. Amir-Moezzi, 'Notes'

و پی‌نوشت ۵۸.

۶۷. بخش بعدی گزارش و استفاده از کلمه «شک» در آیه، این الحاق را توجیه می‌کند.

۶۸. قمی، تفسیر، ص ۲۱۲؛ قابل توجه است که در این زمینه، «حق» و «آیات خدا» در آیه‌های ۹۴-۹۵ سوره یونس را باید اشاره به ولایت علی (ع) دانست. برای تفسیرهای دیگر این آیه رجوع کنید به منابع مذکور در اثر، بارآشر، «دو حدیث بدعت در تفسیرهای کهن امامی از قرآن»،

M. M. Bar-Asher, 'Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran.'

۶۹. مقایسه شود با فصل ۳ این کتاب؛ همین‌طور، راهنمای الهی، صص ۱۱۴-۱۱۸ (انگ. صص ۴۴-۴۶).

۷۰. نهایتاً پیامبر فقط «بیم‌دهنده» است (المُنذر) و در حالی که امام راهنما است (الهادی)؛ رک. فُرات، تفسیر، ص ۲۰۶؛ حسین ابن بابویه (م. ۳۲۹/۹۴۰)، الامامة و التبصرة من الحيرة (قم، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، ص ۱۳۲، شرح بر آیه ۷ از سوره رعد (۱۳) «تنها تو بیم‌دهنده‌ای و به هر قومی راهنمایی است». قابل توجه است که غیر از احادیث کیهانی-بشرزادی و آنها که با «تاریخ پیامبران» مربوط‌اند که به نحوی امتداد اولی می‌باشد (رجوع شود به منابعی که در پی‌نوشت شماره ۵۹ ذکر شده است و مقاله کُلبرگ: «برخی نظرات شیعی درباره جهان عتیق»، مجله مطالعات اسلامی، ۵۲ [۱۹۸۰]، صص ۴۱-۴۶ [بازچاپ در عقیده و فقه، مقاله ۱۶].

'Some Shīrī Views on the Antediluvian World', *SI*, 52 [1980], pp. 41-66 [rpr. in *Belief and Law*, article 16].

مجموعه احادیث نخستین، از محمد کیهانی-وجودی، نمونه نخستین بی‌خبر است. آنچه که در آسمان و زمین اتفاق می‌افتد، گویی «نبی» فقط حرکت اولیه یک پویایی را تشکیل می‌دهد که تنها به خاطر وجود «ولی» دارای معنی ماندگاری است.





## فصل ششم

### دانایی توانایی است: تعبیرها و نهفته‌های معجزه در تشیع امامی قدیم

حدیث دوازده امامی آغشته به اعجاز و (اعاجیب) کارهای شگفت‌آور است.<sup>۱</sup> یکی از چشمگیرترین ویژگی‌های امامان توان انجام دادن معجزات و چیرگی آنها بر نیروهای اسرارآمیز است؛ در اینجا میان اعاجیب در مذهب از یک‌سو، و معجزه‌گری از سوی دیگر فرقی نیست.<sup>۲</sup> تشیع نخستین، آن‌گونه که از کهن‌ترین منابعش برمی‌آید، و همچنین در ادبیات ملل و نحل نویسی، بُعدی انکارناپذیر از معجزه‌گری-روحانی ارائه می‌کند. معجزات حتا جنبه‌ای اساسی از تصور شیعی یعنی تداوم پیامبری (نبوت) از طریق ولایت را تشکیل می‌دهند. نگارنده در اینجا بر این است تا گزارشی دوقسمتی از پدیده معجزه و تطور آن در دوره شکل‌گیری شیعه دوازده امامی ارائه کند: (۱) معجزات در میان امامان (ع)؛ (۲) معجزات در میان اطرافیان و نزدیکان امامان و در فضاهاى شیعی.

نگارنده در جای دیگر، نیروهای معجزه‌گر را، که به امامان نسبت داده‌اند، توصیف نموده است.<sup>۳</sup> آنچه در پی می‌آید ضمن تکمیل اطلاعات پیشین، کوششی است تا ارتباط معجزات را با سایر بخش‌های اعتقادی و پی‌آمدهای آن را برای تاریخ مذهب امامی از قرن‌های نخستین نشان دهد.

اعتقاد به نیروهای معجزه‌گر ائمه و گستردگی متون درباره این موضوع، به راستی در تشیع پدیده‌هایی کهن‌اند. چنین علاقه‌ای، به نظر می‌رسد که، با فرآیند تجلیل از

حضرت علی (ع) (م. ۶۶۱/۴۰)، وقتی که طرفدارانش شخصیت تاریخی او را به شخصیت شبه‌اسطوره‌ای با ابعاد قهرمانی و داستانی تبدیل نمودند، آغاز گردید. اولین نشانه‌های این فرآیند را می‌توان به زمان‌های اولیه، یعنی دوران بلافاصله پس از شهادتش، اگر نه پیش‌تر از آن، رهگیری نمود؛ یعنی هنگامی که پس از وفات پیامبر، جانشینی او نادیده گرفته شد.<sup>۴</sup> کمی پس از این واقعه، شخصیت او بعدی کیهانی و آبر-انسانی به خود گرفت: نمونه بنیادین انسان کامل، موجود خدایی، مظهر نور نخستین که از نور خداوند سرچشمه گرفت. او این صفات و ویژگی‌ها را به سایر امامان از نسل خویش و حتا به مریدانشان نیز منتقل نمود.<sup>۵</sup> بنابراین متون فرقه‌نگاری، در سه قرن اول اسلام، تعداد نسبتاً زیادی از جنبش‌ها و فرقه‌های شیعی یکی از امامان و یا یکی از پیروان ائمه را به عنوان مظهر یا مجلای خداوند می‌دانستند (در سنت امامیه نخستین، مظهریه حتا به عنوان رکنی از ایمان شناخته می‌شد).<sup>۶</sup> کهن‌ترین این فرق به نظر می‌رسد که فرقه سبائیه باشد، که دست‌کم در بعضی از عناصر اعتقادی، احتمالاً با کیسانیه، حامیان امامت محمد بن حنفیه، یکی از پسران علی (ع)، و به احتمال زیاد اولین گروه شیعی با نظرات باطنی یکسان بود.<sup>۷</sup> مظهر یا مجلای خدا بودن، خود یک معجزه است؛ بنابراین برای چنین شخص مقدسی کاملاً طبیعی است که یک معجزه‌گر باشد.

بنابر آثار امامی و دیگر تذکره‌ها و سیره‌های مستند از قرن دوم هجری به بعد، شیعیان به تصنیف «کتاب‌هایی» درباره نیروهای گوناگون معجزه‌گر امامان اقدام نمودند. این کتاب‌ها، به احتمال زیاد، کم و بیش مجموعه‌های گسترده‌ای از احادیث راجع به این موضوع بودند. به نظر می‌رسد که هیچ‌کدام از این منابع به دست ما نرسیده است؛ اما عنوان‌های آنها در سایر آثار که در کتاب‌شناسی‌ها ذکر گردیده است گویای حجم زیادی از مطالب است. به راستی بسیار معمول است که با عنوان‌هایی چون، کتاب المعجزات، کتاب معجزات النبی والائمة، کتاب معجزات الائمة، کتاب الاعاجیب، کتاب اعاجیب الائمة و غیره روبرو شویم، و همچنین نویسندگان دوره‌های بعدی عنوان‌هایی را برای کتاب‌های خود انتخاب کردند که کمتر گویا بودند یا تقریباً کاملاً به معجزات امامان اختصاص داشتند، عناوینی مانند: کتاب دلائل الامامة (معجزات، مهم‌ترین دلائل را تشکیل می‌دهند)، کتاب الملاحم (که علم آینده امام را ثابت می‌کند) و کتاب النوادر (که در بین نویسندگان متأخر،

اغلب شامل احادیثی است دربارهٔ معجزات یا نیروهای ماورای طبیعی امامان).<sup>۸</sup> کهن‌ترین مجموعه‌های احادیث امامی که به دست ما رسیده است، تقریباً همهٔ آنها بین سال‌های ۲۳۵ و ۳۹۰ ق/ ۸۵۰ و ۱۰۰۰ میلادی نوشته شده‌اند، اهمیت زیادی به معجزات و نیروهای معجزه‌گر امامان اختصاص داده‌اند: المحاسن نوشتهٔ برقی (۲۷۴ یا ۸۸۷/۲۸۰ یا ۸۹۳)، بصائر الدرجات نوشتهٔ صفار (۲۹۰/۹۰۳-۹۰۲)،<sup>۹</sup> الامامه نوشتهٔ علی بن حسین بن بابویه (۳۲۹/۹۴۰)، اصول من الکافی نوشتهٔ کلینی (۳۲۹/۹۴۰)، کتاب الغیبه نوشتهٔ نعمانی (۳۴۵ یا ۳۶۰/۹۵۶ یا ۹۷۱)، کامل الزیارات نوشتهٔ ابن قولویه (۳۶۹/۹۷۹)، آثار ابن بابویه صدوق (۳۸۱/۹۹۱)،<sup>۱۰</sup> کفایة الاثر خزّاز (نیمهٔ دوم قرن چهارم/ آخر قرن دهم) و حتا کتب تفسیر فُرات کوفی (حدود ۳۰۰/۹۱۲) و علی ابراهیم قمی (حدود ۳۰۷/۹۱۹) و عیاشی (حدود ۳۲۰/۹۳۲) و غیره.<sup>۱۱</sup> کهن‌ترین تک‌نگاشتی که به ما رسیده اثری است از ابوجعفر محمد بن جریر طبری صغیر (که در نیمهٔ دوم قرن چهارم به دنیا آمد و در نیمهٔ اول قرن پنجم وفات نمود) به نام نوادر المعجزات فی مناقب الائمة الهُداة.<sup>۱۲</sup> این آغاز مجموعهٔ بی‌کرانی از منابعی است که در اینجا تنها برخی از عنوان‌های بزرگ و با اهمیت و ویژه ذکر می‌شوند، مثلاً الخرائج و الجرائح نوشتهٔ قطب‌الدین سعید راوندی (م. ۵۷۳/۱۱۷۸-۱۱۷۷)،<sup>۱۳</sup> اثبات الهُداة بالنصوص والمعجزات نوشتهٔ حرّ آملی (۱۱۰۴/۱۶۹۳)،<sup>۱۴</sup> مدینه المعاجز فی دلائل الائمة الاطهار و معاجزهم نوشتهٔ سیدهاشم بن سلیمان بحرانی (۱۱۰۷ یا ۱۱۰۹/۱۶۹۵ یا ۱۶۹۷-۱۶۹۸)<sup>۱۵</sup> فصل‌های کتاب‌های فراوانی متعلق به گونهٔ ادبی است به نام مناقب، که با کتاب ارشاد فی معرفة حُجج الله علی العباد شیخ مفید (۴۱۳/۱۰۲۲)،<sup>۱۶</sup> و مناقب آل ابی‌طالب ابن‌شهر آشوب (۵۸۸/۱۱۹۲)،<sup>۱۷</sup> آغاز گردید، غیر از صفحات بی‌شماری که توسط نگارندگان نامی چون یحیی بن حسن بن بطریق (۶۰۰/۱۲۰۳)، رضی‌الدین بن طاووس (۶۶۴/۱۲۶۶)، علی ابن عیسی اربلی (۶۹۶/۱۲۶۹)، رجب بُرسی (قرن هشتم/ چهاردهم)، محمدباقر مجلسی (۱۱۱۱/۱۶۹۹)، حسین طَبْرِسی / طَبْرِسی نوری (۱۳۲۰/۱۹۰۲) و غیره به موضوع اختصاص یافته است.

نیروهای شگفت‌آور و معجزات امامان که اغلب در کتاب‌ها و منابع با اصطلاحاتی چون معجزه - جمع آن معجزات/ معاجز - أُعجوبه - جمع آن اعاجیب - (به معنی تحت‌اللفظی، «آنچه که شگفتی می‌آورد»، «آنچه حیرت

می‌آورد»، بنابراین این نیروهای حیرت‌آور) یا به‌طور ساده نیرو (قدرت)،<sup>۱۸</sup> که آن را می‌توان نتیجهٔ مقام هستی‌شناختی یا تعلیمی امامان، اگر نه آمیزه‌ای از دو بُعد تفکیک‌ناپذیر امامان (ع) دانست. این امام جسمانی، دوست، هم‌پیمان (ولی) خدا، که در جهان محسوس، مظهر نمونهٔ بنیادین امام کیهانی است. از آنجا که نور [امام] از نور خداوند به وجود آمده است، امام [جسمانی] (عضو) خداست، یعنی واسطهٔ اسماء و صفات خداست. او تجلی جنبهٔ آشکار خداست (*Deus revelatus*) از آنجا که ذات خدا وصف‌ناپذیر و غیر قابل شناخت است (*Deus Absconditus*) خدای پنهان.<sup>۱۹</sup> این مرتبهٔ وجودی والا و ویژه نشان می‌دهد که چرا زندگی امام جسمانی – حتی قبل از تولد هم – نشان از معجزات دارد. کل فرآیند تولد امام از تشکیل نطفه، بارداری تا وضع حمل، همراه است با یک سلسله پدیده‌های حیرت‌آور. هنگام تولدش نورانی، درخشانده، پاکیزه و ختنه شده است؛ بند نافش قطع شده است. در گهواره سخن می‌گوید و سرعت رشدش فوق‌العاده است. وقتی که در رحم مادر است با فرشتگان و سایر موجودات آسمانی در تماس است؛ هنگام ولادتش ستونی از نور (عمود من نور) پیش روی او قرار می‌گیرد و او را با آسمان پیوند می‌دهد و انواع علم را در اختیارش می‌گذارد، و الی آخر.<sup>۲۰</sup> علاوه بر این، اخبار آفرینش بشرپیدایی (احادیث کیهانی-بشرزادی) روایت می‌کنند که اولین چیزی که وجود امام نورانی را، قبل از خلقت جهان محسوس، از عالم اصل ام‌الکتاب مشخص می‌کند، تعلیم و آشنایی او با علوم مقدس و سرّی یکتاپرستی و ستایش است (تحمیدیه) که توسط خداوند صورت گرفته است.<sup>۲۱</sup>

امام که توسط پروردگار به علم راز آشنا گردیده، خود معلم دانا و تام است. علم، یا همان دانش سرّی رازآشنایی جزوی از وجود امام است و یکی از پی‌آمدهای مستقیم آن، نیروهای ماورای طبیعی او و توان انجام دادن معجزات است.<sup>۲۲</sup> لازمهٔ نیروهای معجزه‌گر امام، یک مجموعهٔ دانش مقدس و یا علم غیب است. در این باره، حتا عناصری را که با مرتبهٔ وجودی امام پیوند دارند به عنوان سرچشمه‌های علم او و بنابراین، نیروی او قلمداد شده‌اند. مثلاً، «ستون نور» که امام در دوران حیاتش می‌تواند حسب اراده آن را ببیند، شامل جواب به تمام سؤالات و علم به همهٔ چیزهای ناآشکار و پنهان است.<sup>۲۳</sup> دو منبع الهام دیگر که هر دو نیروی ماورای طبیعی هستند یکی از راه الهام یا القاء به دلش راه می‌یابد و دیگری به گوشش می‌رسد، علم

به آینده را برای امام فراهم می‌کنند.<sup>۲۴</sup> با بهره بردن از روح القدس، او قادر است با موجودات آسمانی که علم الهام‌شده فوق‌العاده را برای وی فراهم می‌آورد، ارتباط برقرار کند؛ و خود او قادر است عروج آسمانی کند که عموماً اهداف تعلیمی دارد.<sup>۲۵</sup>

انتقال علوم تعلیمی بیشتر به صورت غیبی اتفاق می‌افتد. نور امامت خود بخشی ارثی است و می‌تواند از طریق مایع منی منتقل شود؛ دیگر مایعات بدن (مانند بزاق و عرق) که از طریق منافذ پوست، دهان و چشم یا بدن مرید وارد می‌شوند و یا با قرار دادن دست بر روی سینه او انتقال علم سَرّی صورت می‌گیرد.<sup>۲۶</sup>

بخشی از علوم حیرت‌انگیز ائمه (ع) از برخی از متون سَرّی سرچشمه می‌گیرد؛ جَفر سفید شامل بخشی است درباره وحی‌های پیامبران پیشین، نوشته‌های ائمه و عالمان پیشین، علم نیکبختی‌ها و نگون‌بختی (علم منایا و بلایا)، علم گذشته و آینده، کتاب فاطمه (س) که در کنار دیگر چیزها، دارای شرحی است از حالات گوناگون پیامبر پس از وفات؛ کتاب علی (ع)، دارای شرحی است از آنچه تا روز قیامت اتفاق خواهد افتاد؛ کتاب حکمرانان جهان (علم اینکه چه کسی در به دست آوردن قدرت در آینده موفق یا ناموفق می‌شود)، کتاب اهل بهشت و دوزخ (شناسایی و امکان تشخیص ارواح خوب از بد).<sup>۲۷</sup>

«اسم اعظم» یا «نام بزرگ» خداوند با قدرت ماورای طبیعی تقریباً بی‌پایان آن، نزد ائمه (ع) است و آنان صاحبان نشان‌های انبیاء می‌باشند که نیروهای معجزه‌گر همه پیامبران‌اند. این نشان‌ها عبارت‌اند از: پیراهن حضرت آدم، انگشتر حضرت سلیمان، پیراهن حضرت یوسف، عصا، تابوت و الواح حضرت موسی و اسلحه حضرت محمد (ص) (شاید همان جَفر قرمز هولناک)، که همان اسلحه شکست‌ناپذیر حضرت قائم (عج) در آخر زمان خواهد بود.<sup>۲۸</sup> علوم باطنی و تأثیر معجزه‌گشان نیز جزو منابع ائمه‌اند: غیب‌گویی، تغییر شکل اجسام، برقراری ارتباط با اموات (به ویژه با ارواح پیامبران و علما)، اخترشناسی، یا به عبارت دقیق‌تر، علم ستاره‌ها و تأثیر آنها بر حیات در روی زمین.<sup>۲۹</sup> افزون بر این، علم الاضمار (جمع ضمیر، وجدان) و علم الانفس، علم خاک (علم الطینه؛ یعنی علم درباره اصل طبیعت/ سرشت انسان)، علم بینش و فراست و تفرُّس/ توهُم)، علم همه زبان‌ها، از جمله زبان حیوانات و مسخ‌شدگان (المُسوخ)؛ قدرت زنده کردن مرده، شفای بیماری‌ها و بیمار، راه رفتن روی آب، سفر در هوا و بردن دیگران (در این مورد یاران خود) به «عوالم» دیگر، به مناطق دیگر جهان، سوار شدن بر ابر،<sup>۳۰</sup> و این فهرست هنوز کامل نیست.

بنابر قاعده کلی، همه معصومین قادر به انجام همه معجزات‌اند؛<sup>۳۱</sup> اما در مورد دوازده امام (ع) به نظر می‌رسد که هرکدام از آنها تعداد معجزات خاصی را ترجیح می‌دهند. به راستی، منابع ولی‌نامه ما همه کارهای معجزه‌گرانه را به همه امامان یکسان نسبت نمی‌دهند.<sup>۳۲</sup> در این شکل واگذاری نقش (با توجه به این منابع)، نقش اصلی ویژه علی (ع)، امام تام و پدر امامان دیگر است، سپس تا حد کمتری، امام ششم، جعفر صادق (ع) «توسعه‌دهنده» واقعی عقاید امامی. اینک گونه‌های معجزه‌ای را که منابع بارها به امامان مختلف نسبت داده‌اند بررسی می‌کنیم:

۱. علی ابن ابی طالب (ع) (م. ۶۶۱/۴۰): عملاً تمام گونه‌های معجزه که در بالا ذکر گردید. فصلی که به قدرت‌های معجزه‌گر علی (ع) اختصاص یافته، تقریباً همیشه گسترده‌ترین فصل در منابع ماست.<sup>۳۳</sup> شاید با تأکید بیشتری بر علم او به عالم غیب،<sup>۳۴</sup> توانایی او در مداخله در امور کیهانی،<sup>۳۵</sup> تسلط او بر علوم غیبی و پیش‌گویی.<sup>۳۶</sup>

۲. حسن بن علی (ع) (م. ۶۶۹/۴۹): نیروی پرواز<sup>۳۷</sup> و قدرت و تسلط بر اجسام.<sup>۳۸</sup>

۳. حسین بن علی (ع) (م. ۶۸۰/۶۱): علم به آینده، به ویژه آگاهی قبلی از شهادت خشونت‌بارش در کربلا.<sup>۳۹</sup>

۴. علی زین‌العابدین (ع) (م. ۷۱۴/۹۲): عروج آسمانی،<sup>۴۰</sup> قدرت و تسلط بر اجسام (به ویژه بعد از اینکه محمد بن حنفیه ادعای امامت نمود، در حضورش سنگ سیاه کعبه را وادار نمود به طرفداری از امامت علی زین‌العابدین سخن بگوید که مطابق منابع ما، ابن حنفیه را قانع نمود).<sup>۴۱</sup>

۵. محمد باقر (ع) (م. ۷۳۷/۱۱۹): قدرت و تسلط بر اجسام،<sup>۴۲</sup> قدرت سفر ماورای طبیعی.<sup>۴۳</sup>

۶. جعفر صادق (ع) (م. ۷۶۵/۱۴۸): همان‌گونه که در بالا ذکر شد، معجزات بی‌شماری را به این امام منسوب نموده‌اند، با تأکید ویژه بر: استفاده معجزه‌گرانه از اسم اعظم خداوند،<sup>۴۴</sup> قدرت سیر یا سفر ماورای طبیعی (برای خود همچنین برای همراه بردن دیگران، در این مورد، نزدیک‌ترین اصحابش)،<sup>۴۵</sup> پیش‌بینی زمان مرگ دیگران (به ویژه اصحابش).<sup>۴۶</sup>

۷. موسی کاظم (ع) (م. ۷۹۹/۱۸۳): قدرت‌های معجزه‌گر از دوران کودکی،<sup>۴۷</sup>

قدرت نامرئی (ناپدید) شدن (به ویژه وقتی که در زندان خلیفه هارون رشید بود)<sup>۴۸</sup> و انجام معجزات در حضور این خلیفه.<sup>۴۹</sup>

۸. علی بن موسی الرضا(ع) (م. ۸۱۸/۲۰۳): زنده کردن مردگان<sup>۵۰</sup> و انجام معجزات در حضور خلیفه مأمون.<sup>۵۱</sup>

۹ تا ۱۱. محمد تقی(ع) (جوادی) (م. ۸۳۵/۲۲۰)، علی النقی(هادی) (۲۵۴/۸۶۸) و حسن عسکری(ع) (م. ۸۷۴/۲۶۰): قدرت و تسلط بر اجسام.<sup>۵۲</sup>

۱۲. محمد بن حسن مهدی(ع) (امام غایب و نجات‌بخش آخر زمان): قبل از غیبت صغرا (که طبق احادیث در سال وفات پدرش، ۸۷۴/۲۶۰ رخ داد): قدرت‌های معجزه‌گرانه امام خردسال<sup>۵۳</sup>؛ و بعد از غیبت کبرا (که طبق احادیث در سال ۳۲۹/۹۴۰ رخ داد): توان کمک به کسانی که در سختی و مشکلات گرفتارند با قدرت‌های معجزه‌گرانه و تعلیم به یاران و پیروان وفادار خود با وسیله‌های ماورای طبیعی.<sup>۵۴</sup>

امام چون رازآشنای الهی است و به علاوه، جزو وجود خدایی است و علم او نشأت گرفته از علم خداست قدرت انجام معجزه را دارد.<sup>۵۵</sup> بنابراین، محتوای خداشناسانه، انسان‌شناختی و رازآشنایی ولایت به کار گرفته می‌شوند تا تأویلی راستین و واقعی از معجزه ارائه گردد. بعضی از احادیث به ویژه بی‌پروا این تصور را به روشنی توضیح می‌دهند. گفته شده امام حسن(ع) بعد از اینکه باعث شد از آسمان مدینه نور بیارد (چنان‌که مدینه نزدیک به انفجار بود)، چنین فرمود:

ما [انمه] اولیم و ما آخریم؛ ما امرکنندگانیم؛ ما نوریم؛ نور موجودات روحانی [موجودات غیر مادی آسمانی] از ما می‌آید. ما با نور خدا درخشان و نورانی می‌کنیم [یا ما با روح خدا/روحانی می‌کنیم؛ صفت ملکی هم می‌تواند به نور یا به خدا اشاره داشته باشد؛ ابهام آشکارا عمدی است]. آسایشگاه آن در ماست؛ معدن آن به سوی ماست. آخرین ما مثل اولین است و اولین ما مثل آخرین ماست.<sup>۵۶</sup>

روزی، امام چهارم، علی زین‌العابدین(ع)، خود را به شکل موجودی بال‌دار درآورد و در آسمان‌ها ناپدید گشت. پس از بازگشت، او شرح داد که به بالاترین فلک (اعلیٰ علین) رسیده است. سپس، به یکی از مریدان متحیرش چنین گفت:

ما [انمه] هستیم که آن [اعلیٰ علین] را خلق نمودیم. پس چگونه نتوانیم به آن صعود کنیم؟ ما حاملان عرش [الاهی] و نشستگان بر آن هستیم؛ عرش و کرسی از آن ماست.<sup>۵۷</sup>

پس از انجام چندین معجزه، امام جعفر صادق(ع) می‌گوید:

ماییم که به تاریکی نور می‌آوریم؛ ماییم بیت معمور (طور/۴)؛ هرکه در آن وارد شود ایمن است؛ ماییم شکوه و بزرگی خدا... ماییم ورای توصیف... به خاطر ماست که چشم‌ها روشن می‌شوند، گوش‌ها می‌شنوند، قلب‌ها سرشار از ایمان می‌شوند.<sup>۵۸</sup>

انمه (ع) علم باطن و حتا، طبق بعضی از احادیث کیمیا و اشارتگر، عمیق‌ترین رموز این علم را به نزدیک‌ترین شاگردان و مریدان خود تعلیم می‌دهند. علی (ع) اسم اعظم خداوند، کلید رمزی‌ترین معجزات را<sup>۵۹</sup> به شیعه نمونه خود، سلمان فارسی، آموخته بود. رُسَید هَجَری، یکی دیگر از یاران علی (ع)، به علم پنهان بلایا و منایا<sup>۶۰</sup> (علم نیکبختی‌ها و نگون‌بختی‌ها) واقف گردیده بود. توصیف حیرت‌آوری که «دو هاشمی»، ابن حکم و ابن سالم جوالیقی (اصحاب امام پنجم، ششم و هفتم [ع]) از خدا ارائه می‌دهند، به نظر می‌رسد که بیشتر دلیل بر تجربه شهودی آنان باشد تا اندیشه‌ورزی کلامی محض؛ آیا آنچه را که آنان با توصیف «انسان‌گونه/ تشبیه» از آنچه را که در مشاهده معجزه‌آسای خدا دریافت نمودند، همان چیزی نیست که انمه آنان را بدان آشنا نموده‌اند؟<sup>۶۱</sup> حدیثی که سلسله سندش به امام رضا (ع) برمی‌گردد به این حقیقت اشارت دارد که هر پیرو راستینی که با علوم باطن آشنا شده باشد، استعداد منبع الهام شدن (مُحَدَث) را دارد.<sup>۶۲</sup>

در عین حال، احادیث زیادی قرابت/ رابطه و پیوستگی وجودی، میان امام و پیروانش را مورد تأکید قرار می‌دهند. مثلاً، سلسله احادیث انسان‌شناختی درباره خلقت ارواح، قلوب (جایگاه روح) و ابدان: قلب و روح امام را از گلی بالاتر از علین آفرید، پیکر او را از همان علین. قلب و روح شیعیان (پیروان راستین) او را نیز از علین آفرید و پیکر آنان را از پایین علین آفرید. قلب پیرو با بدن امام، معلم عالمش، هم‌گوهر است.<sup>۶۳</sup> بنابر احادیث دیگر از همین نوع، ... عقل و لشکریانش (مثال کیهان‌زادی امام و پیروانش) همه از دریای شیرین و گوارا سرچشمه می‌گیرند<sup>۶۴</sup> و اصحاب یمین (یعنی امام و شیعیان او) از گل سخت‌شده‌ای با همان آب شیرین خلق گردیده‌اند.<sup>۶۵</sup> در مثال «درخت ولایت»، گفته‌اند، خدا ریشه است، حضرت محمد (ص) تنه، امامان (ع) شاخه‌ها، علم باطنی امامان میوه و شیعیان امامان برگ‌های آن.<sup>۶۶</sup> بنابراین، پیوندی «ذاتی» میان امام و شیعه او وجود دارد. به وسیله امام که از وجود آشکارشده خداست، پیرو راستین او هم در وجود الهی مشارکت دارد. مانند امام، پیرو هم دارای طبیعت و ویژگی‌های وجودی و رازآشنایی است که لازمه انجام دادن معجزه است. به راستی منابع ملل و نحل نویسی بارها به ما



می‌گویند که از دوران‌های اولیه، بسیاری از پیروان کارکشته در اطراف امامان با خودستایی مکرر از علم رازآشنایی خویش، حلول جزء الهی امام<sup>۶۷</sup> در آنها، ادعای داشتن قدرت‌های معجزه‌گرانه می‌نمودند. نتیجهٔ میل وافر به باطنی‌گری در حلقه‌های شیعی، همراه با نارضایتی اجتماعی گسترده، به این معنی بود که بسیاری از این پیروان کارکشته که قدرت معجزه‌گری خود را تبلیغ می‌کردند شمار قابل توجهی از مردم را به خود جلب نمودند. این پیروان کارکشته یک زندگی دوگانه‌ای، هم تعلیمی و هم سیاسی داشتند. برخی از آنان تا آنجا پیش رفتند که علیه حکومت رژیم اموی و عباسی قیام کردند، یا آشکارا بر ضد گروه‌های دیگر مخالفت ورزیدند؛ بنابراین، بسیاری از آنان با مرگ خشونت‌باری روبرو گشتند.<sup>۶۸</sup> به علاوه، معجزه به اجراکنندهٔ آن، اقتدار مذهبی و نفوذ سیاسی غیر قابل‌انکاری می‌داد. مجموعهٔ احادیث شیعی بارها به معجزه به عنوان نشان (علامه) یا گواه (دلیل) امامت اشاره دارد، همان‌گونه که امام گواه یا دلیل پیامبری پیامبر است.<sup>۶۹</sup> در اینجا، به بررسی نمونه‌هایی از چند شخصیت مهم در شیعهٔ نخستین می‌پردازیم.

طبق باور کیسانیه، محمد بن حنفیه، فرزند علی(ع)، صاحب علم تعلیمی بود و تمام حکمتی را که برای تعبیر باطنی قرآن لازم بود و همین‌طور علم آفاق و انفس (یعنی عالم برون و عالم درون) (فُصِّلَتْ / ۵۳) را از امام حسن و حسین(ع) دریافت نموده بود. گویند که او به‌طور معجزه‌آسایی به غیبت رفته است تا بعداً برای نجات جهان از بی‌عدالتی بازگردد.<sup>۷۰</sup> یکی از حامیان او، حمزه بن عماره بربری اهل مدینه، الوهیت او را اعلام داشت و خود را پیغامبر او دانست.<sup>۷۱</sup> کیسانی دیگری که جهان را نجات داد، مختار بن ابی‌عبید ثقفی معروف است (که برخی از احادیث او را با کیسان، غلام آزادشدهٔ علی(ع) و هم‌نام فرقه یکی می‌دانند) که ادعا می‌کرد صاحب صندلی (کرسی) بوده است که، بی‌شبهت به تابوت عهد اسرائیلی نیست، و شامل حضور الاهی (سکینه) و آثار مقدس با قدرت‌های معجزه‌گر پیامبران پیشین (بقیه) می‌باشد. در میدان جنگ، او صندلی خود را پیش لشکریانش می‌گذاشت تا آن را شکست‌ناپذیر نماید و حمایت فرشتگان را که می‌گویند به شکل کبوترهای سفیدی به درون لشکر او به پرواز درمی‌آمدند، جلب کند.<sup>۷۲</sup>

عبدالله بن معاویه که از کیسانیه است اعلام نمود که روح خدا (روح‌الله)، یا روح‌القدس از شخصی به شخص دیگر منتقل شده و پس از مفارقت این روح از

محمد بن حنفیه و پسرش ابوهاشم، در بدن او وارد شده است. بنابراین، مسلماً قدرت‌های معجزه‌گر به چنین شخصی اعطاء می‌شود.<sup>۷۳</sup>

یکی دیگر از حامیان ابوهاشم، بیان بن سَمعان نهدی، به نظر می‌رسد که نظرات منسوب به سبائیه و کیسانیه را ترکیب نموده است. بنا به گفته ملل و نحل نویسان، او به الوهیت حضرت علی (ع) اقرار نموده است که گویند جزء الاهی خود را به فرزندش محمد و نوه‌اش ابوهاشم منتقل نموده است. اگرچه او متعلق به اهل بیت نیست، ولی ادعا دارد که جزء الاهی ائمه را از طریق پدیده تناسخ دریافت نموده است. بنابراین، او خود را امامی می‌داند که قوای معجزه‌گر، مثل علم غیب و رخدادهای آینده، به او اعطا گردیده است.<sup>۷۴</sup>

مُغیره بن سعید عَجلی به احتمال فراوان از شاگردان امام محمدباقر (ع) بود. پس از مرگ امام، او از محمد بن عبدالله نَفَس زکیه حمایت نمود. اندک‌زمانی پس از آن خود را امام (یا براساس بعضی از روایات، پیامبر) خواند و ادعا کرد با «روحی» که از نَفَس زکیه به او رسیده می‌تواند مرده را زنده کند، مریض را شفا ببخشد و به غیب آگاه است. او نیز ادعا نمود که خدا را رؤیت نموده و بزرگ‌ترین نام خدا یا اسم اعظم را می‌داند.<sup>۷۵</sup>

ابومنصور عَجلی جزو اطرافیان امام محمدباقر (ع) بود. پس از درگذشت امام باقر، خود را امام و احتمالاً بعدها پیامبر خواند. او طرفدار نظریه دوره‌های پیوسته نبوت تا پایان جهان بود و ادعا نمود که او نیز مانند حضرت محمد (ص) به سفر آسمانی معراج رفته که طی آن خداوند او را «مسیح» خود قرار داده است، یعنی کسی که خدا دستش را بر سر او می‌گذارد یا او را مسح می‌کند.<sup>۷۶</sup>

همین‌طور طرفدار سرشناس امام جعفر صادق (ع)، ابوالخطاب اسدی اجدع، ادعا نمود که به سفر آسمانی رفته و می‌تواند خود را به طرز سحرآمیزی از جایی به جای دیگر ببرد.<sup>۷۷</sup> شاگردش بَرِیق/ بَرِیق بن موسی (بن یونس) به الوهیت امام جعفر اقرار می‌نمود و باور داشت که هر «رازآشنایی» می‌تواند وحی الاهی را دریافت نماید. پیروان بَرِیق خود را جاودانه می‌دانستند و مدعی برقراری ارتباط با اموات بودند.<sup>۷۸</sup> فرقه‌نگاران و شمایل‌نویسان (prosopographers) این اشخاص را «غالی، جمع غُلات» می‌دانند.<sup>۷۹</sup> احادیث امامی هم برخورد مشابهی با این اشخاص دارد. در روایات بی‌شماری امامان پیروانی را که به گفته متون ما به چنین انحراف‌های

افراطی کشیده می‌شدند در انظار عموم انکار و یا لعن می‌کردند. در نتیجه، از همان دوران نخست، نویسندگان بین دو روش متعادل (شیوه امامان) و افراطی (شیوه غلات) که توسط امامان انکار و رد می‌شد، تفاوت روشنی قائل شدند. اما تا چه اندازه این رد و انکار کردن‌ها قانع‌کننده است؟ آیا اختلاف بین آموزه‌هایی که به امامان تاریخی برمی‌گردد و آنچه که به «غلات» منسوب است به همان روشنی است که منابع ما بدان باور دارند؟ نشانه‌هایی وجود دارند مبنی بر اینکه دیدگاهی گونه‌گون ضروری به نظر می‌رسد. صرف‌نظر از تحریف ناگزیر فرقه‌نگاران، که علامت اثبات آن دشوار است، در دوران نخستین تشیع، نشانه‌هایی وجود دارد که توجیه تمایز روشن بین روندهای متعادل و افراطی را زیر سؤال می‌برد. از میان نظریه‌ها و تصوراتی که نماینده اعتقادات افراطیون است به موارد زیر اشاره می‌شود: تعبیر رمزگونه و باطنی قرآن (تأویل)؛ تن‌یابی دوباره، مخصوصاً از آن دشمنان‌شان به شکل حیوانات (مسخ)؛ باور به مافوق بشر، بخوانید الاهی، ماهیت حکیم رازآشنای تعلیم‌یافته (تصور جزء الاهی)؛ فطری بودن خدا در انسان (حلول)، عقیده انتقال روح (تناسخ) که برای شیعیان نخستین نباید تناسخ یا انتقال روح تعبیر شود، بلکه انتقال طبیعی نور نبوت-امامت؛<sup>۸۰</sup> باور به غیبت مُنْجی آخر زمان و البته توانایی دیگران غیر از پیامبر برای انجام دادن معجزات.<sup>۸۱</sup> اکنون همه این نظرها به شکلی در مجموعه‌های اولیه سخنان امامان موجود است.<sup>۸۲</sup> بارزترین جدایی، مربوط به اباحی‌گری است که اصلاً در مجموعه‌های سخنان امامان یافت نمی‌شود و تهمت ثابتی است علیه «افراط‌گرایان»؛ به هر حال، آیا این در مواردی اغراق از سوی فرقه‌نگاران نیست؟<sup>۸۳</sup>

افزون بر این، نخستین کُتب رجال شیعه که به روزگار ما رسیده‌اند، مثلاً کتب کَشی، نجاشی یا توسی (قرن چهارم و پنجم/دهم و یازدهم) چندین نفر از شاگردان افراطی امامان را توصیف می‌کنند. توسی (م. ۱۰۶۷/۴۶۰) مخصوصاً، اولین کسی به نظر می‌رسد که به شکل روشمندی اعتقادات شخصی اطرافیان امام را طبق معیار معین ارائه می‌کند تا مؤمنان واقعی را از آنان که با عقاید نادرست گمراه شده‌اند، جدا سازد.<sup>۸۴</sup> توسی باب‌های کتاب رجال خود را به ترتیب اصحاب امامان از حضرت علی تا حضرت امام حسن عسکری (ع) مرتب نموده است.<sup>۸۵</sup> بسیاری از این اظهار نظرها به چنین جمله‌های روشن ختم می‌شوند؛ «فَیرمی بالغلّو» (او متهم

به غلو بود) و «غال ملعون» غالی که لعنت شده امام بود. آنچه مخصوصاً جالب توجه است این است که در چندین مورد، شخص غالی‌ای که توسط یکی از امامان لعنت و طرد شده بود در میان پیروان امام یا امامان بعدی دیده می‌شود که نشان می‌دهد که به رغم محکوم نمودن رسمی رفتار افراطی، شخص غالی با امامان مراد داشته و از تعلیمات آنها فیض می‌برده است. برای نمونه، افراد زیر را می‌توان نام برد: محمد ابن سلیمان بصری دیلمی (شاگرد لعن و طرد شده امام هفتم و سپس شاگرد امام هشتم)؛<sup>۸۶</sup> محمد ابن فضیل آزدی صیرفی (افراطی‌ای که با تعلیمات امامان ششم، هفتم و هشتم آشنا بود)؛<sup>۸۷</sup> حسن بن علی بن ابی‌عثمان (شاگرد امام نهم و دهم)؛<sup>۸۸</sup> همانند محمد بن عبدالله بن مهران کرخی؛<sup>۸۹</sup> احمد بن هلال بغدادی (شاگرد امام دهم و یازدهم)؛<sup>۹۰</sup> و اسحاق بن محمد بصری<sup>۹۱</sup> یا حسن بن محمد بن باباقمی<sup>۹۲</sup> و محمد بن حسن بصری (شاگرد امام نهم، دهم و یازدهم).<sup>۹۳</sup> بنابراین، لعن به تنهایی دلیل بر ارتداد نیست. شاید بتوان گفت که لعن امام وقتی واقعی و نه حرکتی تاکتیکی بود، نه به خاطر چیزی که گفته شده بود بلکه به خاطر گفته شدنش بود. به عبارت دیگر، به سبب نقض اصولی بود که در همه سنن باطنی و عقیدتی رایج است و مقصود از آن پنهان کردن و حفظ اسرار (تقیه، کتمان، خباء) است.<sup>۹۴</sup> در این مورد حدیث امام جعفر(ع) حایز اهمیت است که فرمود: «گاهی حدیثی را با یک نفر می‌گویم، بعد از اینکه از من جدا شد آن سخن را به همان صورت که آن را شنیده روایت می‌کند، و در نتیجه من نفرین و بیزاری از وی را حلال می‌شمارم».<sup>۹۵</sup>

تمیز میان شیعه «میان‌رو» و «افراطی» در دوره اولیه ساختگی به نظر می‌رسد، مگر اینکه خود امامان را افراطی بدانیم که این هم با مجموعه سخنان آنان مغایر است.<sup>۹۶</sup> با توجه به توضیحات بالا، در کنار موارد تأیید شده در این خصوص که سلمان فارسی و زُشید هَجَری، صاحب علم معجزه بودند شخص را به این باور می‌رساند که، از دید امامان، انجام دادن معجزه به وسیله پیروان راز آشنا، بی‌آنکه پیامبر یا امام باشند یا الزاماً از اهل بیت باشند، امکان‌پذیر است. این در مقام نظر نیز مشروع به نظر می‌رسد از آنجا که چنین پیروی [مؤمن] از نظر وجودی متعلق به امام است و صاحب علم راز آشنایی است، به عبارت دیگر، چنین مریدی دارای عناصر ولایت است.<sup>۹۷</sup> در این دوران، تنها تکلیفی که امامان از پیروان خود انتظار دارند،

رعایت احتیاط و احترام مطلق به تقیه است. [مؤمن] راز آشنا موظف است نیروهای ماورای طبیعی خود را پنهان نگه دارد.

شرایط رعایت احتیاط، دلایل خودش را داشت، دلایلی با ماهیت باطنی، سیاسی و اجتماعی و معجزه، همان‌گونه که دیدیم، نشان و دلیل امامت، اقتدار و قدرت غیر قابل انکاری را به معجزه‌گر می‌داد. انقلابیون گنوسی<sup>۹۸</sup> با برملا کردن شیعیان و در معرض خشم حاکمان قراردادان آنها، نه تنها امنیت‌شان را به مخاطره می‌انداختند که با اقتدار مطلق امامان نیز مخالفت می‌ورزیدند. احادیث فراوان امامان مبنی بر مخالفت با «ریاست‌طلبی» آشکارا دعوتی است برای اتخاذ موضعی غیر سیاسی و سکوت؛<sup>۹۹</sup> و نیز احتمالاً نکوهش هر نوع قدرتی است غیر از قدرت خود امامان از جمله قدرت انقلابیون گنوسی، به خصوص که اکثر احادیث، مربوط به امام محمد باقر و به ویژه جعفر صادق (ع) است که بیشترین افراد افراطی را در میان شاگردان خود داشتند.<sup>۱۰۰</sup>

هرکه ریاست طلبد، هلاک شود؛<sup>۱۰۱</sup> به کسانی که دستور می‌دهند و خود را رهبران [جامعه] می‌دانند، اعتماد مکن. سوگند که کفش‌ها [ی متعلق به حامیان] دنبال سر مردی صدا نکند، جز آنکه هلاک شود و هلاک کند.<sup>۱۰۲</sup> ملعون است کسی که ریاست را به خود بندد، ملعون است کسی که به آن همت گمارد، ملعون است کسی که به فکر آن باشد؛<sup>۱۰۳</sup> پرهیز از ریاست [بر مردم] و پرهیز از اینکه به دنبال مردم راه افتی.<sup>۱۰۴</sup>

اقتدار امامان تنها با پیروان و فعالان معجزه‌کار مورد تهدید نبود. بعضی از عالمان آن روز در پیرامون امامان نیز اقتدار آنها را تضعیف می‌ساختند. به راستی، از زمان امام محمد باقر (ع) و مخصوصاً امام جعفر صادق (ع) به بعد، بعضی از اطرافیان امام، به نظر می‌رسد، به علم کلامی اقرار دارند که از عقاید امامان‌شان مستقل بود: زراره بن أعین (م. ۷۶۷/۱۵۰) که اصلاً از مسیحیان بیزانس بود؛ هشام بن سالم جوالیقی و محمد بن نعمان «مؤمن» (یا به گفته مخالفینش «شیطان») الطاق، هر دو با گرایش مرجئی/جهمی، هشام بن حکم (متوفی در حدود ۱۷۹/۷۹۵-۷۹۶) که در او افکار دیسانی آشکار است و دو نفر از نزدیکان زراره، محمد بن مسلم و بُرید بن معاویه.<sup>۱۰۵</sup> در کتاب رجال کُشی این سه نفر آخر را به حق «المُترسُون فی ادیانهم» (آنان که خود را در [به خاطر] اعتقادات مذهبی‌شان، رهبر

می‌خوانند).<sup>۱۰۶\*</sup> به نظر می‌رسد که امامان مجبور بودند که با این نوع «شاگردان» رفتار تناقض‌آمیزی داشته باشند: از یک سو اگر با آنها قطع رابطه نمی‌کردند و آنها را به خاطر استقلال‌شان در برابر اقتدار امامان لعن نمی‌کردند، آنها را سخت مورد انتقاد قرار می‌دادند؛ از سوی دیگر، آنها را تحمل می‌نمودند زیرا استدلال امامی، فراست کلامی آنان را برای مجادله با پیروان سایر گروه‌های مذهبی نیاز داشت.<sup>۱۰۷</sup> از زمان امامت امام رضا(ع) (۱۸۳ تا ۷۹۹/۲۰۳ تا ۸۱۸) به بعد، استقلال عالمان دینی منطقه‌ای در برابر اقتدار امام افزایش یافت. دلایل تاریخی این اتفاق روشن است: گسترش امامیه و رشد جوامعی که در مناطق جغرافیایی دور از امامان ساکن می‌شدند (مخصوصاً در مرکز و شمال شرقی ایران تا آسیای مرکزی)؛<sup>۱۰۸</sup> و همچنین این واقعیت که امامان شدیداً تحت نظارت مقامات عباسی بودند؛ مخصوصاً امام نهم، دهم و یازدهم که عملاً تمام زندگی‌شان را زیر نظر گذراندند. گویا فقیهان در مرکز قدیمی امامی قم، از این وضعیت که در آن ارتباط مستقیم با امام مشکل‌ساز شده بود، از استقلال بیشتری برخوردار بودند. دو مثال زیر گویا می‌باشند: امام رضا(ع) خود اهمیت زکریا بن آدم در قم را با اهمیت امام موسی کاظم(ع) در بغداد، مقایسه نموده و به او اختیار تام داد تا هر مسأله فقهی را که شیعیان ایران با آن روبرو شوند، حل کند.<sup>۱۰۹</sup> احمد بن محمد اشعری قمی، از شاگردان امام هشتم، نهم و دهم و یکی از رهبران قدرتمند شیعه در قم، بدون هیچ مجوزی از امام سه تن از افراد مهم جامعه را به واقفیه یا غلو متهم و یا طرد نمود: سُمینه صیرفی عالم و عارف؛ سهل بن زیاد آدمی، که خود از شاگردان امام نهم، دهم و یازدهم بود و سرانجام احمد بن محمد برقی، صاحب اثر معروف کتاب المحاسن.<sup>۱۱۰</sup>

طبق روایت، غیبت صغرای امام دوازدهم در سال ۸۷۴/۲۶۰ آغاز و پس از هفتاد

\* درک احترام امامان به اندیشه آزاد و اجتهادگونه متکلمان و فقیهان شیعه، شاگرد یا هم‌روزگار آنان از نگاه برخی از خاورشناسان غربی، مانند گلبرگ، ناباورانه می‌نماید، تعبیر گسّی در رجال، از هشام بن حکم، محمد بن مسلم و بُرید بن معاویه به «المترسّون فی ادیانهم» بدین معنا نیست که آنها در اندیشه فقهی/کلامی برگرفته از آموزه‌های امام تفکر اجتهادی معارض و کاملاً مستقل و جدایی از امام داشتند و یا پیرو آموزه‌های او نبودند. و این به معنای عرض اندام یا استقلال و یا داشتن داعیه رهبری در برابر امام نبوده است. پیداست که با گسترش نفوذ مردمی و تعلیمی امام، به ویژه امام رضا(ع) دامنه نفوذ نمایندگان حضرت نیز افزایش می‌یافته است. سخن نویسنده نیز تا اندازه‌ای همین را می‌رساند. از سوی دیگر، رقابت و چشم و هم‌چشمی میان برخی از عالمان شیعه در پاره‌ای از مناطق را نباید به پای آموزه‌های امامان(ع) گذاشت. (مترجم)

سال قمری در سال ۹۴۱/۳۲۹ به غیبت کبری منتهی گردید.<sup>۱۱۱</sup> امام اکنون دیگر حضور ندارد یا طبق اعتقاد امامیه که تدریجاً جا افتاد و امامیه را با دوازده امامی یکی کرد،<sup>۱۱۲</sup> تا آخر زمان غایب می ماند. نهاد امام غایب که تنها فردی نماینده آن بود (نیابت/سفارت/وکالت) به نظر می رسد که توسعه مفهومی دوره‌های بعدتر باشد؛<sup>۱۱۳</sup> این دور از واقعیت نیست که چهارنفری که بعدها به عنوان «نماینده» امام در دوران غیبت صغری شناخته شدند، عملاً مراجع مهم روحانی و مالی بودند. دو نایب اول، عثمان بن سعید عمروی/عمری و پسرش محمد بن عثمان (متوفی حدود ۳۰۵/۹۱۷) نمایندگان مالی امام دهم و یازدهم بودند یعنی زکات و وجوهات را برای آنها جمع‌آوری می کردند. و همین کار را پس از غیبت نیز به نمایندگی از طرف امام غایب ادامه دادند، همان‌گونه که جانشینان این دو، حسین بن روح نوبختی (م. ۳۲۶/۹۳۷) و علی بن محمد سمری (م. ۹۴۱/۳۲۹).<sup>۱۱۴</sup> این چهار «نایب» متعلق به دسته فقها - متکلمان بودند،<sup>۱۱۵</sup> که نظر اکثر آنان نسبت به معجزه افراد غیر از امامان با شک و تردید همراه بود. به هر حال، وقتی که نهاد نیابت به مرحله رکنی از ایمان ارتقاء یافت، معجزات گوناگونی به این چهار نایب نسبت داده شد:<sup>۱۱۶</sup> غیب‌گویی، غیب‌بینی، علم زبان‌ها، آگاهی از افکار (خواندن افکار) نوشتن از راه دور، تسلط بر اشیاء، علم حروف و البته ارتباط نامحسوس (ورای حس) با امام.<sup>۱۱۷</sup> طبق باور شیعه امامی نیروی معجزه‌گری چهار نواب به سبب رابطه ویژه‌ای که آنها با امام غایب داشتند و تعلیم رازآشنایی او بود. این معجزات به راستی دلیل مشروعیت آنها بود و به ادعای آنها اعتبار می بخشید.

اندکی پس از این، برای بیشتر شیعیان دوازده امامی تغییرات مهمی در راه بود. از نیمه دوم قرن چهارم/قرن دهم، نهضت کلامی-فقهی عقلیون که تا به امروز ادامه دارد، تسلط خویش را آغاز نمود و بنابراین، جریان اصلی باطنی/عرفانی غیر عقل‌گرا را به حاشیه می راند.<sup>۱۱۸</sup> پس از غیبت امام و متعاقب آن دوران حیرت و رشد سریع چندین انشعاب با حیاتی کم و بیش کوتاه،<sup>۱۱۹</sup> فقها و متکلمان قدرتمندتر شدند، سرکوب بی رحمانه نهضت‌های شیعی به رهبری جادوگران گنوسی که اغلب عقاید انقلابی و مهدویت یا نجات‌باورانه را می پروراندند، صورت می گرفت.<sup>۱۲۰</sup> اقتدار گنوسی، اقتدار فقیهان و متکلمان را مورد تهدید قرار می داد و عرفانی که آنها تعلیم می دادند به سختی قابل کنترل بود.

برای جریان عقلیون، چهار نایب، آخرین وفاداران رازآشنا بودند که می‌توانستند معجزه کنند. اصطلاح علم که به معنی علم یا دانش رازآشنایی بود و دسترسی به نیروهای معجزه‌گر را ممکن می‌ساخت، اینک کاملاً «مردود» بود و از آن پس تنها اشاره به علوم دینی عمدتاً کلام عقلی و فقه (شریعت) داشت.<sup>۱۲۱</sup> باید اذعان نمود که در موارد مجزایی، بعضی از متفکران بعدی، تا آنجا پیش می‌رفتند که دانش فرابشری امامان را زیر سؤال می‌بردند،<sup>۱۲۲</sup> بی‌شک، برای کاهش فاصله میان امامان با فقیهان و متکلمان (که صرفاً از دانش بشری برخوردار بودند) و با این اقدام اقتدار فرهی آنها افزایش می‌یافت. ضرب‌المثل باستانی «علم قدرت است» هنوز معتبر باقی مانده بود، ولی محتوای آن تغییر یافته بود؛ «علم» دیگر «علم رازآشنایی» نبود، بلکه علم شاخه‌های کلام و فقه بود. «قدرت» دیگر توان معجزه‌گرانه نبود بلکه اقتدار دنیوی بود. در غیاب امام و به غیر از امام، معجزات دیگر دلیل قداست نبود؛ بلکه کاملاً برعکس، آنها مؤید بر دروغ و کذب کسی بود که ادعای توان انجام دادن آنها را داشت، چون که اکنون آنها را چیزی بیش از «مخاریق»، شعبده و حیل و ترفند نمی‌دانستند.<sup>۱۲۳</sup> در همان زمان، نخستین گردآورندگان احادیث موفق شدند تا مقدار قابل توجهی از تعلیمات باطنی و خفیه را که از امامان سرچشمه می‌گرفت، نقل کنند. در طول قرن‌ها و در حاشیه سلطه عقل‌گرایان، چند متفکر مستقل به این سنت اصیل استمرار بخشیدند و آن را انتقال دادند (مثلاً راوندی یا ابن‌بطریق در قرن ششم/ دوازدهم؛ ابن‌طاووس، اربلی و متفکرانی از مکتب بحرین؛ ابن‌سعاده، علی بن سلیمان و میثم بحرانی در قرن هفتم/ سیزدهم؛ حیدر آملی و رجب بُرسی در قرن هشتم/ چهاردهم؛ ابن‌ابی‌جمهور آحسایی در قرن نهم-دهم/ پانزدهم-شانزدهم و غیره).<sup>۱۲۴</sup> مقاومت سنت اولیه همراه با ظهور سلسله‌های عارفان شیعی مذهب در ایران از قرن دهم/ شانزدهم به بعد (بیش از شش قرن پس از دوران امامان)، بار دیگر نیروی معجزه‌گر مرید، که توسط امام از راه‌های فراحسی تعلیم داده شده است، مورد پسند و پذیرش قرار می‌گیرد و این، به رغم آزار و پیگرد گاه خشونت‌آمیز فقیهان عقل‌گراست<sup>۱۲۵</sup> که خود داستانی دیگر است.



## یادداشت فصل ششم

۱. برای ادبیات روایی امامی و منابع اصلی آن، نک.، گ. لوکومت، «سرچشمه‌های منبع حدیث نزد امامیان» در شیعه امامی، مجموعه مقالات همایش استراسبورگ ۶-۹ می ۱۹۶۸ (پاریس، ۱۹۷۰)، صص ۹۱-۱۰۱؛

G. Lecomte, 'Aspects de la littérature du *ḥadīth* chez les imāmītes', in *Le shī'isme imāmīte*, Actes du colloque de Strasbourg, 6-9 mai 1968 (Paris, 1970), pp. 91-101;

لوشنر، بنیان‌های دگماتیسم فقه شیعه (کلن، ۱۹۷۱).

H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des schi'itischen Rechts* (Cologne, 1971).

به ویژه مقدمه؛ مدیر شانه‌چی، «کتب اربعه حدیث شیعه»، نامه آستان قدس ۱۸/۲-۱ دوره جدید (۱۹۷۵) صص ۷۱-۲۲. نک. گلبرگ، «حدیث شیعی» در ف. آ. بیستون و دیگران، تاریخ ادبیات عرب کمبریج: ج ۱، ادبیات عرب تا پایان دوران اموی (کمبریج، ۱۹۸۳)، صص ۲۹۹-۳۰۷.

E. Kohlberg, 'Shī'ī Ḥadīth', in A. F. L. Beeston et al., *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. I: *Arabic Literature to the End of Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 299-307;

م. ع. مهدوی راد، ا. عابدی، ع. رفیعی، «حدیث» در تشیع؛ سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع (تهران، ۱۳۷۳ ش/۱۹۹۴). برای منابع اولیه نک. م. ع. امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۵۱-۵۶ (انگ.، صص ۲۰-۲۲) و نیز رک. فصل ۳ این کتاب.

۲. راهنمای الاهی، صص ۱۸۲-۱۸۵ و تمام بخش‌های ۴.۳ «نیروی مقدس» (انگ.، صص ۷۲-۷۳ و ۹۱-۹۹).

۳. همان، صص ۲۳۳ به بعد.
۴. غ. ح. صدیقی، جنبش‌های دینی ایران در قرن‌های دوم و سوم هجری، صص ۲۲۵ به بعد؛ ای. کُلبرگ، «برخی از نظرات شیعی درباره صحابه»، مجله مطالعات عربی و اسلام ۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۴۵-۱۴۶. بازچاپ در عقیده، مقاله ۹،
- E. Kohlberg, 'Some Imāmī Shī'ī Views on the Sa ḥāba', *JSAI*, 5 (1984), pp. 145-146) (rpr. in *Belief*, article IX)
- و نیز نک. متن فشرده نوشته فان اس، کلام و جامعه در قرون دوم و سوم هجری (برلین و نیویورک، ۱۹۹۰)، صص ۲۳۳ به بعد، و ۳۹۷-۴۰۳
- van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, vol. I (Berlin and New York, 1990), pp. 233ff., and 397-403.
- (برای تأثیر رواقی از طریق دوگانگی ایرانی، و یهودیان، بر کلام شیعه نخستین). رک. به فصل ۱ این کتاب.
۵. راهنمای الهی، صص ۷۵ به بعد (انگ، ص ۲۹)؛ فصل ۳ و ۸ این کتاب.
۶. نک. مثلاً به اثر لویی ماسینیون، «سلمان پاک و سرآغاز معنوی در اسلام ایرانی»، دفتری از انجمن مطالعات ایرانی، ۷ (۱۹۳۴) (= اپرا مینورا، پاریس، ۱۹۶۹، ج ۱، صص ۴۴۳-۴۸۳)؛
- L. Massignon, 'Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'islam iranien', *Cahiers de la Société d'Etudes Iraniennes*, 7 (1934) (= *Opera Minora*, Paris, 1969, vol. I, pp. 443-483);
- م. جی. اس. هاجسن، «شکل‌گیری» مجله انجمن شرقی آمریکا، ۷۵ (۱۹۹۵)، صص ۹۷-۵؛
- M. G. S. Hodgson, 'How did the Early Shī'a Become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), pp. 5-97;
- همو، مقاله «غلات» دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۲، صص ۱۱۱۹-۱۱۱۲.
- Hodgson, 'Ghulāt', *EI2*, vol. 2, pp. 1, 119-1, 112.
- برای فرقه‌های سبانیه، نک به سیاه‌ای در ع. اقبال، خاندان نوبختی (تهران، ۱۳۱۱ش/۱۹۳۳)، صص ۲۶۷-۲۴۹.
۷. برای رابطه میان سبانیه و کیسانیه، نک. فان اس، «کتاب ارجاء حسن بن محمد بن حنفیه»، عربیکا، ۲۱ (۱۹۷۵)، به ویژه ص ۲۱، صص ۳۱ به بعد.
- J. van Ess, 'Das Kitāb al-irjā' des Ḥasan b. Muhammad b. Al-Ḥanafiyya', *Arabica*, 21 (1974) and 22 (1975), esp. 21, pp. 31ff.;
- در مورد این دو فرقه رک. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱،
- Shahrastani, *Livre des religions et des sectes*, vol. I, D. Gimaret and G. Monnot (Louvain and Paris, 1986),

ترجمه فرانسه و یادداشت‌ها از د. ژیماره و ج. مونو (لووین و پاریس، ۱۹۸۶) نمایه، نک. یادداشت‌های همخوان توسط د. ژیماره.

۸. برای یافتن این عنوان‌ها، کافی است آثاری همچون کتب زیر را ببینید؛ نجاشی (م. ۴۰۵/۱۰۱۴)، کتاب الرجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹)، یا (تهران، بی‌تاریخ، [حدود ۱۹۷۰]): توسی (م. ۴۶۰/۱۰۶۷)، فهرست کتب الشیعه، تصحیح اشپرنگر و عبدالحق (بازچاپ مشهد، ۱۹۷۲) یا ابن‌ندیم (م. ۳۸۰/۹۹۰) برای این تاریخ، نک. آر. سله‌ایم. تاریخ مرگ ابن‌ندیم، مجله مطالعات شرقی ۲ (۱۹۷۲)، صص ۴۲۸-۴۳۲،

R. Sellheim, 'Das Todesdatum des Ibn al-Nadīm', *IOS*, 2, 1972, pp. 428-432,

فهرست، تصحیح م. ر. تجدد (تهران، ۱۹۷۱). همچنین نک. آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه، در ۲۵ ج (تهران-نجف، ۱۳۹۸-۱۳۵۳/۱۹۷۸-۱۹۳۴). نک. زیر عنوان‌هایی که در بالا نقل شد. با توجه به این مطالب و آنچه که در پی خواهد آمد، اظهارات قاطع مدرسی که می‌گوید فقط تعداد اندکی از شیعیان «تندرو» به معجزات انمه باور داشتند باعث تعجب است؛ بحران و تثبیت در دوره تکوینی اسلام شیعی [ترجمه فارسی از هاشم ایزدپناه، مکتب در فرآیند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخست، ۱۳۸۶]

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam* (Princeton, 1993), pp. 44-45.

۹. درباره این گردآورنده و کتابش، نک. امیرمعزی، «صفار قمی (م. ۲۹/۹۰۲-۹۰۳) و کتاب بصائر الدرجات او»، ۲۲۱-۲۵۰.

Amir-Moezzi, 'Al-Şaffār al-Qummī (d. 290/ 902-903) et son Kitāb baṣā'ir al-darajāt', *JA*, 280/3-4 (1992), p. 221-250.

۱۰. نجاشی، رجال، ص ۳۰۵، حتا از تک‌نگاشتی توسط شیخ صدوق به نام، کتاب دلائل الائمه و معجزاتهم، نام می‌برد که به نظر می‌رسد گم شده باشد.

۱۱. درباره این آثار و نگارندگان آنها، نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۵۱-۵۷ (انگ.، صص ۲۰-۲۲)؛

*Guide divin*, pp. 51-57 (*Divine Guide*, pp. 20-22);

بارآشر، «قرآن و تفسیر»، در نیومن (ویراستار)، دوران شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی Bař-Asher, *Scripture and Exegesis*; Newman, *The Formative Period*.

۱۲. آخرین تصحیح: قم، ۱۴۱۰/۱۹۹۰. طبری «صغیر» در دلائل الامامة، صفحات زیادی را به معجزات هر امامی اختصاص می‌دهد. درباره نویسنده، نک. سزگین، تاریخ دست‌نوشته‌های عرب، ج ۱، (لایدن ۱۹۶۷)، ص ۵۴۰.

F. Sezgin, *Geschichte der arabischen Schrifttums*, vol. I (Leiden, 1967), p. 540.

برای اصالت دلایل الامامة و نام‌های دیگر آن، نک. بحثی با جزئیات در تهرانی، ذریعه، ج ۸، صص ۲۴۷-۲۴۱؛ برای نقل قول از دو فصل اول گم‌شده این کتاب ابن طاووس، نک. کُلبرگ، کتابخانه ابن طاووس و احوال و آثار او، [ترجمه فارسی از سیدعلی قرانی و رسول جعفریان و دیگران، م.].

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his Library* (Leiden, 1992), pp. 140-141.

۱۳. آخرین تصحیح: قم، ۱۴۰۹/۱۹۹۰ در سه جلد. اگرچه عنوان کتاب در نگاه اول گویای مطلب نیست، این کتاب کلاً به معجزات پیامبر و دوازده امام اختصاص داده شده است. نگارنده خود عنوان را توضیح می‌دهد: و سمیته بکتاب الخرائج و الجرائح لان معجزاتهم التي خرجت علی ایدیهم مصحّحه لدعاویهم لانها تُکسب المدعی و من ظهّرت علی یده صدق قوله (راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۱۹ «وجه تسمیه کتاب، به «الخرائج و الجرائح»، این است که «الخرائج» جمع «خارج» است؛ چون که این معجزات به دست آنان انجام گرفته است. و «الجرائح» جمع «جرح» است به معنی کسب. چون به وسیله این معجزات، تصدیق ادعای خود را کسب می‌کنند. [ترجمه فارسی از غلامحسین محرمی و مجتبی فراهانی، جلوه‌های اعجاز معصومین علیهم السلام (قم، ۱۳۷۶) ص ۱۰ م.]. راوندی پنج رساله خود را که در همین موضوع‌اند در پایان این کتاب اضافه نموده است: کتاب نوادر المعجزات، الموازات بین معجزات نبینا(ص) و معجزات اوصیانه و معجزات الانبیاء، کتاب ام‌المعجزات (=قرآن)، الفرق بین الحیل و المعجزات، کتاب علامات و مراتب نبینا(ص) و اوصیانه. درباره راوندی، نک. مثلاً خوانساری، روضة الجنّات، تصحیح ا. اسماعیلیان (قم، ۱۳۹۲-۱۳۹۰/۱۳۹۰-۱۹۷۲)، ج ۴، صص ۹-۵؛ آملی، اعیان الشیعه (دمشق و بیروت، ۱۳۸۲-۱۳۵۴/۱۳۶۳-۱۹۳۵)، ج ۳۵، صص ۲۴-۱۶.

۱۴. حُرّ آملی، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات (تهران، ۱۳۶۴/ش ۱۹۸۵). درباره نگارنده، نک. م.ع. مدرس، ریحانة الادب، در ۸ ج (تبریز، بی‌تاریخ)، ج ۲، صص ۳۳-۳۱؛ مامقانی، تنقیح المقال (تهران، ۱۳۴۹/۱۹۳۰)، ج ۳، ص ۱۰۶.

۱۵. هاشم بن سلیمان بحرانی، مدینه المعاجز فی دلایل الائمة الاطهار و معجزاتهم (تهران، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۶۶]). درباره این نویسنده اینک نک.، و مادلونگ، «بحرانی، هاشم»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۳، صص ۵۲۹-۵۲۸.

۱۶. مفید، الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد، تصحیح و ترجمه فارسی از رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۴۶/ش ۱۹۶۸؛ باز چاپ قم، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۸۵]). درباره مؤلف نک. مارتین مک‌درموت، علم کلام شیخ مفید (م. ۱۰۲۲/۴۱۳) (بیروت، ۱۹۷۸).

M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (d. 413/1022) (Beirut, 1978).

و مقدمه توسط آی. ک. ای. هوارد، ترجمه انگلیسی کتاب ارشاد شیخ مفید (لندن، ۱۹۸۱).  
I. K. A. Howard, *The Book of Guidance*, English trans. of the *Irshād* by al-Mufīd (London, 1981).

۱۷. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب (بیروت، ۱۴۰۵/۱۹۸۵) در ۴ ج، براساس چاپ نجف (۱۳۷۶-۱۳۷۵/۱۹۵۶)، در ۳ ج، درباره مؤلف، نک. امیرمعزی، «ابن شهر آشوب»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۸، صص ۵۴-۵۳.

۱۸. برای دو اصطلاح اخیر، کمتر رایج از اصطلاح اول، نک. صفّار، بصائر، تصحیح م. کوجه‌باغی (چاپ دوم، تبریز، بی تاریخ [حدود ۱۹۶]) جزء ۱۰، باب ۱۸ «باب النوادر فی الائمة و اعاجیبهم»؛ جزء ۸، باب ۱۲-۱۵ «ما یعطی الائمة من القدرة... القدرة الّتی اعطاهم الله... فی قدرة الائمة»، [ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۸۰۹، شگفتی‌هایی از اهل بیت؛ ص ۴۶۶-۵۰۸ «عطای قدرت به اهل بیت... اهل بیت و قدرت سیر دادن دیگران... سوار شدن امیرالمؤمنین (ع) بر ابر...» م.]

۱۹. برای علم کلام شیعه دوازده امامی، نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۸۱-۷۵ (انگ.)، صص ۲۹-۳۲) و «کیهان‌زادی...» مخصوصاً صص ۳۱۹-۳۲۰؛

and 'Cosmogony', in particular pp. 319-320;

و نیز فصل ۳ و ۸ این کتاب.

۲۰. برای همه این اطلاعات و منابع اولیه‌ای که آنها را ارائه می‌کنند، نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، ۲۰۴ صص ۱۵۴-۱۴۵ (انگ.)، «آبستنی و تولد»، صص ۶۱-۵۶.

۲۱. امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۸۲ و بعد (انگ.)، ص ۳۲؛ فصل ۴ این کتاب.

۲۲. درباره «علم» در امامیه نخستین نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، ۳۰۲ صص ۱۹۹-۱۷۴ (انگ.)، «علم مقدس»، صص ۶۹-۷۹. درباره تحول معنی این اصطلاح نک. امیرمعزی، «ملاحظات درباره تحول شیعه دوازده امامی، حدیث و مکتبی کردن»، در امیرمعزی، «تأملاتی در تکامل شیعه دوازده امامی...»، صص ۶۳-۸۲ به ویژه صص ۶۴-۶۹.

M. A. Amir-Moezzi, 'Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés* (Louvain and Paris, 1993), pp. 63-82, esp. pp. 64-69;

ای. کُلبرگ، «امام و امت در دوران پیش از غیبت» در س. ا. ارجمند (ویراستار)، مرجعیت و فرهنگ سیاسی در تشیع (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۸)، صص ۲۵-۵۳ (بازچاپ در عقیده، مقاله ۱۳) به ویژه صص ۲۵-۲۷.

E. Kohlberg, 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY, 1988), pp. 25-53 (rpr. in *Belief*, article 13), esp. pp. 25-27.

۲۳. صفّار، بصائر، صص ۴۳۱-۴۴۳ [ترجمه فارسی ج ۲، صص ۵۸۲-۶۱۴م]؛ کلینی، اصول، تصحیح ج. مصطفوی در ۴ ج (تهران، بی تاریخ)، ج ۲، صص ۲۳۱-۲۲۵؛ کلینی، روضة من الکافی، تصحیح رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ج ۱، صص ۱۸۲-۱۸۳؛ طَریحی، مجمع البحرین و مطلع النورین (تهران، ۱۳۲۱/۱۹۰۳)، نک. زیر «عمود» و «نور». درباره قدرت بینشی ائمه (ع)، رجوع شود به، کُلیبرگ، «قدرت بینش و امامان»، در... ژیماره، صص ۱۲۵-۱۵۷.

E. Kohlberg, 'Vision and the Imams', *Mélanges Gimaret*, pp. 125-157.

۲۴. درباره «القاء به دل» (نکت/قذف/قر فی القلوب) و «خوردن به گوش» (نقر/نکت فی الأذن/الاسماع) نک. مثلاً صفّار، بصائر، صص ۳۱۶-۳۱۹ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۱۸۳-۱۹۰م]؛ کلینی، اصول، ج ۱، صص ۳۹۴ به بعد؛ کلینی، روضه، ج ۱، ص ۱۸۲؛ طَریحی، مجمع البحرین، نمایه. در ارتباط با این دو قدرت، احادیث اغلب اصطلاح «وحی» و «الهام» را به کار می‌برند.

۲۵. درباره حضور روح القدس در امام، نک. صفّار، بصائر، صص ۴۴۵-۴۵۰ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۶۲۲-۶۳۸م]؛ کلینی، اصول، ج ۲، صص ۱۷-۱۵؛ درباره ارتباط با موجودات آسمانی/فلکی اصولاً فرشتگان و روح القدس، نک. صفّار، بصائر، صص ۳۲۶-۳۱۹ و صص ۳۶۸-۳۷۴ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۱۹۵-۲۱۷ و صص ۳۶۴-۳۸۴م]؛ کلینی، اصول، ج ۲، صص ۱۵-۱۳ نعمانی، کتاب الغیبه، تصحیح، ع.ا. غفاری و ترجمه فارسی از م. ج. غفاری (تهران، ۱۳۵۳ش/۱۹۸۵)، صص ۹۵ و ۱۲۶؛ ابن بابویه، علل الشرائع (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، باب ۱۴۶، صص ۱۸۲ به بعد [ترجمه فارسی از ذهنی تهرانی، ج ۱، صص ۵۹۵ به بعد م. ج.؛ طبری، دلائل الامامة (قم، ۱۴۱۳/۱۹۹۴)، صص ۲۷۱-۲۷۰؛ بحرانی، مدینه، ص ۳۹۴. بدین دلیل است که امام مُحدَث (کسی که موجودات آسمانی با او صحبت می‌کنند) و مُفَهَّم (کسی که خداوند اعلیٰ به او فهم و درک اعطا نموده است). رجوع شود به، کُلیبرگ، «اصطلاح مُحدَث در شیعه دوازده امامی»، در مجله مطالعات شرقی، یادنامه اهدایی به، د. ا.ج. بانث (۱۹۷۹)، صص ۳۹-۴۷.

E. Kohlberg, 'The Term "Muḥaddath" in Twelver Shi'ism', in *Studia Orientalia memorie D. H. Baneth* (Jerusalem, 1979), pp. 39-47,

(بازچاپ در عقیده، مقاله ۵). درباره عروج آسمانی امام، نک. فصل ۵ این کتاب.

۲۶. درباره انتقال به وسیله مایع منوی، نک. راهنمای الهی، ۲-۲، صص ۹۶-۱۱۲ (انگ.، صص ۳۸-۴۴)؛ همچنین نک. یو. روبین، «وجود پیشینی و نور. جنبه‌های تصور نور محمد»، مجله مطالعات شرقی (۱۹۷۵)، صص ۶۲-۱۱۹؛

U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of the Nūr Muḥammad', *JOS*, 5 (1975), pp. 62-119;

روبین، «انبیا و سرنیاه‌ها»، مجله مطالعات عربی و اسلام ۱ (۱۹۷۹)، صص ۶۴-۹۸.

Rubin, 'Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition', JSAI, 1 (1979), pp. 64-98

درباره انتقال با وسیله‌های دیگر، نک. صفار، بصائر، صص ۳۱۳ و ۳۹۰ [ترجمه فارسی، صص ۱۷۷ و ۴۴۳ م.]; نعمانی، غیبه، صص ۲۰۴؛ ابن بابویه، امالی (= مجالس)، صص ۱۳۶، مجلس ۲۸، شماره ۵ و صص ۳۴۱، مجلس ۵۵، شماره ۱؛ ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، باب ۴۲، صص ۴۲۵ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۲، صص ۱۴۵ به بعد، م.].

۲۷. درباره این متن‌های مقدس و اسرار ائمه، نک. راهنمای الاهی، صص ۱۸۹-۱۸۵ (انگ)، صص ۷۳-۷۵)، و به ویژه تک‌نگاشت کُلبرگ، «متون معتبر در امامیه نخستین»، در ای. پتلاژن و آ. لیوله (ویراستاران)، بازگشت به کتاب مقدس. بنیادگرایی گذشته و حال (لویس و پاریس، ۱۹۹۳)، صص ۲۹۵-۳۱۲.

E. Kohlberg, 'Authoritative Scriptures in Early Imami Shi'ism', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés* (Louvain and Paris, 1993), pp. 295-312.

۲۸. درباره اسم اعظم یا اکبر خداوند نک. صفار، بصائر، صص ۲۱۹-۲۰۸ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۷۴۱-۷۷۷ م.]; (به غلط منسوب؟) مسعودی، اثبات الوصیه، صص ۲۰۲؛ ابن بابویه، امالی، مجلس ۷۱، شماره ۱۰، صص ۴۶۷ به بعد؛ طبری، دلائل، صص ۲۵۱ و بعد، صص ۴۱۴، ۴۲۰؛ طبری صغیر، نوادر المعجزات، صص ۱۸۸؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، صص ۲۳۰ به بعد؛ اربلی، کشف الغمه، ج ۲، صص ۳۸۵؛ بحرانی، مدینه، صص ۳۵۸ و ۵۴۴؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۷، صص ۲۸-۲۵. درباره آیات انبیا (نشان‌های قدرت)، نک. صفار، بصائر، صص ۱۷۴-۱۹۰ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۶۸۴-۶۳۳ م.]; کلینی، اصول، ج ۱، صص ۳۳۵ به بعد؛ ابن عیاش، مقتضب الاثر، صص ۵۶-۵۷.

۲۹. درباره غیب‌گویی: صفار، بصائر، صص ۳۸۹ به بعد [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۳۷ به بعد، م.]; ابن بابویه، امالی، صص ۴۱۶، مجلس ۶۴، شماره ۱۶؛ حدیثی از حضرت علی (ع) که توسط شریف رضی روایت گردیده، نهج البلاغه، تصحیح و ترجمه از ع. ن. فیض الاسلام (تهران، ۱۳۵۱ ش/۱۹۷۲)، صص ۱۷۷، که اشاره به غیب‌گویی را حذف نموده است. درباره تغییر شکل اجسام؛ ابن بابویه، امالی، صص ۱۴۹-۱۴۸، مجلس ۲۹، شماره ۱۹؛ ابن بابویه، عیون، ج ۱، صص ۹۶-۹۵؛ طبری، دلائل، صص ۱۶۹ به بعد، ۱۹۸ به بعد، ۳۹۷ به بعد؛ طبری، نوادر، صص ۱۰۳ به بعد، ۱۱۳ به بعد، ۱۷۹ به بعد؛ حرّ آملی، اثبات، ج ۵، صص ۱۵۸ به بعد، ۲۵۴ به بعد؛ بحرانی، مدینه، صص ۲۰۴ به بعد، ۲۹۳ به بعد، ۵۲۳ به بعد. درباره ارتباط با اموات: صفار، بصائر، صص ۲۷۴-۲۸۴ (آنجا که احادیث بی‌پروا و جالبی را با هم جمع نموده‌اند) [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۵۲-۸۶ م.]; درباره ستاره‌شناسی:

کلینی، روضه، ج ۲، صص ۱۶۶، ۱۹۷-۱۹۶، ۲۸۰-۲۷۹ و همچون یک منبع عمومی، ابن طاووس، *فَرَجُ الْمَهْمُومِ فِي تَارِيخِ عُلَمَاءِ النُّجُومِ* (قم، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۵)، که به ستاره‌شناسی اختصاص داده شده و پر است از احادیث (به علاوه آن‌ها که، در کنار سایر بخش‌ها، شامل دو فصل اول کتاب دلائل نوشته طبری درباره علوم ستاره‌شناسی حضرت علی که قبلاً گم بوده، می‌باشد [صص ۲۰۲-۲۰۷]). همچنین نک. به رساله پایان‌نامه توسط، ز. مزار «*فَرَجُ الْمَهْمُومِ ابْنِ طَاوُوسٍ: رَسَالَةُ* ای از قرن سیزدهم در علم نجوم».

Z. Matar, 'The Faraj al-mahmūm of Ibn Ṭāwūs: A Thirteenth Century Work on Astrology and Astrologers' (New York University, 1986),

و به ویژه نمایه اثر کلبرگ، کتابخانه ابن طاووس

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Ṭāwūs and his Library* (Leiden, 1992), index.

۳۰. درباره این قدرت‌ها و قدیمی‌ترین منابعی که آن‌ها را گزارش می‌دهند، نک. امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۲۳۳-۲۳۹ (نک. صص ۹۳-۹۵)؛ همان، (ص ۲۳۷ [نک. ص ۹۴] نگارنده ذکر نموده است که قدیمی‌ترین منبع، در این مورد صاحب بصائر الدرجات، قدرت سوار بر ابر شدن را به امام اول و امام دوازدهم منسوب می‌دارد؛ باید اضافه نمود که منابع بعدی این معجزه را به امامان دیگر هم نسبت داده‌اند؛ مثلاً نک. امام چهارم در طبری، نوادر، ص ۱۱۳؛ طبری، دلائل، ص ۱۹۹؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۲۵۴؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۹۳؛ و امام ششم در طبری، نوادر، ص ۱۳۷؛ طبری، دلائل، ص ۲۴۹؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۴۵۳؛ بحرانی، مدینه، ص ۳۵۷.

۳۱. منابع ما اغلب (اما نه همیشه) با معجزات پیامبر آغاز می‌کنند، اما در بیشتر موارد تعداد این معجزات خیلی کمتر است و درجه غیر عادی بودن آنها هم از معجزات ائمه پایین‌تر است. این روند کار به نظر می‌رسد که دو هدف داشته باشد؛ اول تأکیدی بر این واقعیت است که ائمه تنها ادامه‌دهنده کار پیامبرانند؛ و دوم اشاره دارند به برتری باطن، که امام نماینده آن است، بر ظاهر، که پیامبر نماینده آن است، نظری که در تشیع موضوع مکرر است، به ویژه در دوره‌های اول، غیر از این، منابع قدیمی کمی هستند که معجزات حضرت فاطمه (س) را گزارش کنند؛ درباره این، نک. مثلاً راوندی، خرائج، ج ۲، صص ۵۲۴-۵۴۰؛ ابن‌شهر آشوب، مناقب، ج ۴، صص ۱۱۹-۱۱۵؛ ت. صبری، ولی‌نامه فاطمه پس از بحار الانوار محمدباقر مجلسی (م. ۱۱۱۱/۱۶۹۹).

T. Sabri, 'L'hagiographie de Fātima d'après le *Bihār al-anwār de Muhammad Bāqir al-Majlisī* (d. 1111/1699),

(رساله دکتری، دانشگاه پاریس، III، ۱۹۶۹)، نک. زیر «معجزات»، و مقاله نگارنده (با جی. کلمارد)، «فاطمه»، دانشنامه ایرانیکا.



۳۲. بنا بر حدیثی (صفر، بصائر، ص ۴۸۰) امام رضا(ع) فرموده است: «ما [انمه] در علم و شجاعت مساوی هستیم اما در مورد عطایای [ماورای طبیعی] بسته به امری است که درباره آن دریافت می‌کنیم» (نَحْنُ فِي الْعِلْمِ وَالشَّجَاعَةِ سَوَاءٌ وَفِي الْعَطَايَا عَلَيَّ قَدْرٌ مَا تُأْمُرُوا بِهِ)، و حدیثی دیگر که به امام جعفر صادق(ع) برمی‌گردد (صفر، بصائر، ص ۴۷۹): (الانمة بعضهم اعلم من بعض) «بعضی انمه از بعضی دیگر داناتر» یا دارای علم بیشتری هستند. [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۷۲۴-۷۲۵ م.]. نک. به توضیحات، ای. گلبرگ در، «امام و جماعت در دوران پیش از غیبت».

E. Kohlberg, 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY, 1988), pp. 25-53 (rpr. in *Belief*, article XIII), p. 30.

۳۳. برای مثال، طبری، نوادر، صص ۱۷۲-۵۶؛ راوندی، خرائج، ج ۱، صص ۲۳۵-۱۷۱؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۲، صص ۱۷۵-۸۳؛ بحرانی، مدینه، صص ۱۹۰-۷۸؛ مجلسی، بحار الانوار (در ۳۰ ج، قم، ۱۹۹۲-۱۹۹۱)، نک. نمایه زیر «معجزات علی». ادبیات وسیع درباره مناقب علی را نیز باید اضافه کرد.

۳۴. راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۱۷۷ به بعد؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۲، صص ۹۴-۱۱۲؛ اربلی، کشف الغمّة، ج ۱، صص ۲۷۳-۲۸۶.

۳۵. (به غلط منسوب) سلیمان بن قیس، کتاب السقیفه (قم، بی تاریخ)، ص ۲۳۴؛ صفر، بصائر، صص ۲۱۷-۲۱۹ [ترجمه فارسی، صص ۷۶۷-۷۷۷ م.]; شاذان بن جبرئیل، الفضائل (نجف، ۱۳۸۱/۱۹۶۲)، ص ۶۹؛ ابن بابویه، امالی، ص ۴۶۷ به بعد، مجلس ۷۱، شماره ۱۰؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲۰؛ اربلی، کشف، ج ۱، ص ۲۷۴ به بعد؛ حسین بن عبدالوهاب، عیون المعجزات (نجف، بی تاریخ)، ص ۴. همچنین نک. ل. کاپزونه، «معجزه علی بن ابی طالب: شعر منسوب به سید حمیری و نمونه داستان‌نگاری مربوط به ردّ الشمس»، در یادگارنامه فرانچسکو گبریلی (۱۹۰۴-۱۹۹۶)، مجله مطالعات شرقی ۷۱، ضمیمه ۲ (۱۹۹۷)، صص ۹۹-۱۱۲.

L. Capezzone, 'Un miracolo di 'Alī b. Abī Ṭālib: i versi attribuiti ad al-Sayyid al-Himyarī e il modello storiografico delle fonti relative al radd al-šams', in *In memoria di Francesco Gabrieli* (1904-1996), RSO, 71, suppl. 2 (1997), pp. 99-112.

۳۶. صفر، بصائر، ص ۳۸۹ به بعد [ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۴۳۶ به بعد م.]; ابن طاووس، فرج المهموم، ص ۱۰۲ و بعد؛ اثر دیگری از ابن طاووس، ملاحم و الفتن (مثلاً، قم، ۱۳۹۸/۱۹۸۹ به نام الملاحم و الفتن فی ظهور الغیب المنتظر) شامل چندین پیش‌گویی آخرتی است منسوب به حضرت علی(ع)؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۸، صص ۲۲۹ به بعد.

۳۷. طبری، نوادر، ص ۱۰۰ به بعد، طبری، دلائل، صص ۱۶۹-۱۶۶؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۱۵۸ و بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۰۳ به بعد.

۳۸. طبری، نوادر، ص ۱۰۴ به بعد، راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۲۳۸ به بعد؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۱۶۰ و بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۳، صص ۳۲۳ به بعد.
۳۹. طبری، نوادر، ص ۱۰۷ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۱۸۲ به بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۲۴۵ به بعد؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۲۱۱ و بعد؛ ابن طاووس، اللہوف فی قتلی الطفوف (قم)، ۱۳۶۴ش/۱۹۸۵)، ص ۲۶ به بعد؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۲۰۶ به بعد؛ مجلسی، بحار، ج ۴۴، صص ۱۸۰ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۳۸ به بعد.
۴۰. طبری، نوادر، ص ۱۱۳ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۱۹۹ به بعد؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۲۵۴ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۹۳ به بعد.
۴۱. صفار، بصائر، صص ۵۲۲-۵۲۳ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۸۶۶-۸۶۷ م.]: کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۸۲-۲۸۳؛ علی بن حسین ابن بابویه، الامامة والتبصرة من الحيرة (قم)، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، صص ۶۰-۶۲؛ طبری، دلائل، صص ۲۰۶-۲۰۸؛ راوندی، خرائج، ج ۱، صص ۲۵۷-۲۵۸؛ طبرسی، اعلام الوری باعلام الهدی، تصحیح م. الخراسان (چاپ سوم، قم، ۱۹۷۰)، ص ۲۵۸؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۲۸۸؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر، ص ۱۴ و ۱۷۰؛ آملی، اثبات، ج ۳، ص ۲۹۲ و ج ۵، ص ۱۲۳؛ مجلسی، بحار، ج ۴۵، ص ۳۴۷ و ج ۴۶، ص ۲۲ و ۱۱۱-۱۱۳؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۹۷ (اشکارا این حدیثی است ضد کیسانیه، راوی این حدیث کسی نیست به جز ابو خالد کنکر کابلی، کیسانی پیمان شکن بی وفا که امامت علی بن حسین (ع) را قبول کرد؛ اینک بنگرید به، ل. کاپزونه، «عهدشکنی و گرویدن کیسانیه به امامیه: مورد ابو خالد کابلی، مجله مطالعات اسلامی ۲-۱/۶۶ (۱۹۹۲) صص ۱-۱۴.
- L. Capezzone, 'Abiura dalla Kaysāniyya e conversion all'Imāmiyya: il caso di Abū Khālid al-Kābulī', *RSO*, 66/1-2 (1992), pp. 1-14.
۴۲. طبری، نوادر، ص ۱۳۳ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۲۱۹ به بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۲۷۲ به بعد؛ اربلی، کشف، ج ۲، ص ۱۴۱ به بعد؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۲۹۲ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۳۲۲ به بعد.
۴۳. طبری، نوادر، ص ۱۱۳ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۱۹۹ به بعد؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۲۵۴ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۹۳ به بعد.
۴۴. صفار، بصائر، صص ۲۳۷-۲۳۸ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۸۳۵-۸۴۲ م.]: طبری، دلائل، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۲۹۶؛ اربلی، کشف، ج ۲، ص ۱۹۹؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۳۵۷ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۳۵۸.
۴۵. صفار، بصائر، صص ۳۹۷-۴۰۷ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۶۶-۵۰۱ م.]: طبری، نوادر، ص ۱۳۸ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۲۴۹؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۴۵۳ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۳۵۷ به بعد.

۴۶. صفار، بصائر، ص ۲۸۳ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۸۱-۸۳ م.]; طبری، دلائل، ص ۲۵۶ به بعد و ۲۸۶؛ مفید، اختصاص، ص ۸۴ و بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۲، ص ۶۴۷ و بعد؛ ابن طاووس، فرج، ص ۲۲۹ (مرگ سوره بن کُلیب، مُعلی بن خُنَیس و ابو حمزه ثمالی را پیش بینی نمود). نک. ژ. لوینشتین، «معجزه در تفکر شیعی. مطالعه موردی معجزات منسوب به امام جعفر صادق»، عربیکا ۵۰/۲ (۲۰۰۳)، صص ۱۹۹-۲۴۴.

J. Loebenstein, 'Miracles in Šī'ī Thought. A Case Study of the Miracles Attributed to Imām Ġā'far al-Šādiq', *Arabica*, 50/2 (2003), pp. 199-244.

۴۷. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۴۷ و ج ۳، ص ۱۶؛ مسعودی، اثبات، ص ۱۶۲؛ ابن شعبه، تُحَف العُقُول عَن آل رَسول، تصحیح، ع. ا. غفاری، با ترجمه فارسی از م. ب. کمره‌ای (بازچاپ قم، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، ص ۴۱۱؛ طبری، دلائل، ص ۳۲۶؛ مفید، ارشاد فی معارف حجج الله علی العباد، ص ۲۹۰؛ ابن حمزه، ثاقب فی المناقب، تصحیح ن. ر. علوان (بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۲)، ص ۴۳۳؛ اربلی، کشف، ج ۲، ص ۲۲۱؛ ابو محمد آملی نُباتی، الصراط المستقیم الی مستحقی التقدیم (نجف، ۱۳۳۸/۱۹۱۹)، ج ۲، ص ۱۶۳ و بعد.

۴۸. طبری، دلائل، ص ۳۲۰ و بعد؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۵۶۶؛ مجلسی، بحار، ج ۴۴، ص ۶۶؛ بحرانی، مدینه، ص ۴۲۷ و بعد.

۴۹. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، صص ۹۵-۹۶، ج ۲، ص ۹۵ و بعد و ۱۰۰ و بعد؛ ابن بابویه، امالی، ص ۱۴۸ به بعد، مجلس ۲۹، شماره ۱۹؛ مفید، ارشاد، ص ۲۹۳ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۳۱۵ به بعد؛ طبری، نوادر، ص ۱۶۳ به بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۳۳۴؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۳۰۳ به بعد؛ طبرسی، اعلام، ص ۳۰۲ و بعد، نُباتی، الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۱۹۲ به بعد. حقیقتی که، در این نوع احادیث، خلیفه عباسی از طرف شیعیان متهم بود که امام هفتم (ع) را مسموم نموده، هدف جدال‌گرانه‌ای داشت: هارون از آنجا که از معجزات امام و بنابراین از قداست و مشروعیت امام (ع) آگاه بود، بیشتر ظالم است.

۵۰. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۶۷ به بعد؛ طبری، نوادر، ص ۱۶۸ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۳۶۳؛ ابن طاووس، فرج، ص ۲۳۱.

۵۱. ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۸۴ به بعد و ۲۱۴ به بعد؛ طبری، دلائل، صص ۳۶۰ و ۳۸۲-۳۷۶؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۳۵۰ به بعد؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۴، ص ۳۷۰ به بعد؛ ابن حمزه، ثاقب، ص ۴۶۷ به بعد؛ ابراهیم بن محمد جوینی، فرائض السیمطین، تصحیح م. ب. محمودی (بیروت، ۱۳۹۸/۱۹۷۹)، ج ۲، ص ۲۱۲؛ نُباتی، صراط، ج ۲، ص ۱۹۷ به بعد؛ مجلسی، بحار، ج ۴۹، ص ۳۰۰ و ج ۸۲، ص ۴۶؛ بحرانی، مدینه، ص ۴۹۸. همان توضیحات یادداشت شماره ۴۹.

۵۲. درباره این‌که قدرت‌های معجزه از کودکی به حضرت محمدتقی جواد (ع) اعطا شده بود،

نک. مثلاً، طبری، نوادر، ص ۱۷۹ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۳۹۷ به بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۳۷۳ به بعد؛ اربلی، کشف، ج ۲، ص ۳۶۵ به بعد؛ آملی، اثبات، ج ۶، ص ۱۸۴ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۵۲۳ به بعد؛ درباره حضرت علی نقی (ع) طبری، نوادر، ص ۱۸۴ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۴۱۲ به بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۳۹۶ به بعد؛ مجلسی، بحار، ج ۵۰، ص ۱۴۴؛ بحرانی، مدینه، ص ۵۴۷ به بعد؛ درباره حضرت حسن عسکری (ع)؛ کلینی، اصول، ج ۱، ص ۵۰۷ و بعد این شماره صفحه وجود ندارد؛ طبری، نوادر، ص ۱۹۰ به بعد؛ طبری، دلائل، ص ۴۲۶ به بعد؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۴۲۱ و بعد؛ آملی، اثبات، ج ۶، ص ۳۴۴؛ بحرانی، حلیۃ الأبرار فی فضائل محمد و آله الاطهار (قم، ۱۳۹۷/۱۹۷۸)، ج ۲، ص ۴۹۱ و بعد.

۵۳. نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، بخش ۴-۲ (غیبت امام: جنبه‌های باطنی)، صص ۲۶۴-۲۷۰ (انگ.، فصل ۴، بخش ۲)؛

Amir-Moezzi, Guide divin, section IV. 2 ('L'imām et son occultation: aspects ésotériques'), pp. 264-270

همچنین نک. مثلاً راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۴۵۵ به بعد؛ اربلی، کشف، ج ۲، ص ۴۹۸ به بعد؛ مجلسی، بحار، ج ۵۱، ص ۴ به بعد؛ بحرانی، مدینه، ص ۵۹۰ به بعد؛ حلیۃ، ج ۲، ص ۵۳ به بعد.

۵۴. برای این و دیگر معجزاتی که توسط امام غایب در دوران غیبتش صورت گرفته است، رک. به فصل ۱۳ این کتاب. پس از مفارقت از عالم محسوس، سایر ائمه به انجام دادن معجزات ادامه می‌دهند. طبق حدیثی که اسناد آن به حضرت علی برمی‌گردد: «از بین ما کسی که می‌میرد، او مرده نیست» (یَمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ) (صفار، بصائر، ص ۲۷۵ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۵۴-۵۵ م.]). درباره شرایط ائمه پس از رحلت از این جهان، نک. نیز صفار، بصائر، صص ۴۰۵-۴۰۶ و ۴۲۴-۴۲۸ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۴۹۳-۴۹۸ و ۵۶۰-۵۷۲ م.]; طبری، نوادر، صص ۱۴۸-۱۴۶؛ طبری، دلائل، صص ۲۹۶-۲۹۴؛ بحرانی، مدینه، صص ۳۷۶-۳۷۳ و امیرمعزی، راهنمای الاهی، ص ۲۴۳ (نک. ص ۹۹). به ویژه همه منابع ولی‌نامه شامل یک فصل فرعی درباره معجزات ائمه پس از وفات هستند (باب فی معجزاته بعد وفاته، یا عناوینی مشابه). شکل کامل ادبیات، معجزاتی را گزارش می‌کنند که زوار را در مقبره‌های ائمه شگفت‌زده می‌کند (نک. ح. نجفی، الذَّرَّ البَهِیة فی فضل کربلا و ثَربَتِها الزَکیة [نجف، ۱۹۷۰]: ع. ح. بلاغی، تاریخ نجف اشرف و حیره (تهران، ۱۳۲۸ ش/ ۱۹۵۰-۱۹۴۹) منابع معاصر که اطلاعات ارزشمندی راجع به موضوع ارائه می‌کنند).

۵۵. فصل ۳ و ۸ این جلد.

۵۶. «نَحْنُ الْاَوَّلِینَ وَ الْاٰخِرِینَ وَ نَحْنُ اَمْرُوْنَ وَ نَحْنُ النُّورُ نُورُ الرُّوحَانِیِّینَ نُورِ بَنُوْرِ اللهِ وَ نُورُ ح

- بِرُوحِهِ [یا بَرُوحِهِ] فِينَا مَسْكَنَةٌ وَ الْيَنَّا مَعْدِنُهُ الْاٰخِرْمَتَا كَالْاَوَّلِ وَ الْاَوَّلِ مَتَا كَالْاٰخِرِ؛ طبری، نوادر، ص ۱۰۳؛ طبری، دلائل، صص ۱۶۸-۱۶۹؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۱۵۷؛ بحرانی، مدینه، صص ۲۰۴-۲۰۵.
۵۷. طبری، نوادر، ص ۱۱۶؛ طبری، دلائل، ص ۲۰۱؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۲۵۶؛ بحرانی، مدینه، ص ۲۹۴.
۵۸. طبری، دلائل، صص ۲۷۱-۲۷۰؛ بحرانی، مدینه، صص ۳۹۵-۳۹۴. برای سایر سخنان انمه که آنها را می‌توان با شطحیات صوفیان مقایسه نمود، رجوع کنید به فصل ۳ این جلد.
۵۹. کشتی، رجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹) (خلاصه از ابوجعفر توسی، اختیار معرفة الرجال)، ص ۸؛ مفید، اختصاص، ص ۱۱؛ نوری طبرسی، نفس الرحمان فی فضائل سلمان (تهران، ۱۲۸۵/۱۸۶۸)، صص ۳۱ و ۵۹ (صفحه‌گذاری دستی).
۶۰. کشتی، رجال، ص ۵۲؛ مفید، اختصاص، ص ۷۷؛ طبری، نوادر، ص ۹۸؛ طبری، دلائل، ص ۳۲۵؛ راوندی، خرائج، ج ۱، ص ۳۱۰؛ ابن حمزه، ثاقب، ص ۴۳۴؛ آملی، اثبات، ج ۵، ص ۵۰۴؛ بحرانی، مدینه، ص ۴۵۹؛ اربلی، جامع الرواة (قم، ۱۳۳۱/ش/۱۹۵۳)، ج ۱، ص ۳۱۹.
۶۱. رک. شهرستانی، ملل و نحل، ترجمه فرانسه با مقدمه و یادداشت‌ها از ژیماره و جی. مونو (لووین و پاریس، ۱۹۸۶). ج ۱، صص ۵۳۸-۵۳۱ (به ویژه یادداشت‌های ژیماره، صص ۵۳۲-۵۳۱ و ۵۳۵)؛ جی. فان اس، کلام و جامعه در قرن‌های دوم و سوم هجری (برلین و نیویورک، ۱۹۹۰)، ج ۱، صص ۳۴۲-۳۷۹.
- J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin and New York, 1990), vol. 1, pp. 342-379.
- (مقایسه شود با آنچه مؤلف دربارهٔ مقاتل بن سلیمان می‌گوید، ج ۲، ص ۵۳۰)؛ امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۱۳۹-۱۴۱ (انگ.)، صص ۵۴-۵۵.
۶۲. ابن بابویه، معانی الاخبار، تصحیح ع. ا. غفاری (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۹)، ص ۱۷۲.
۶۳. دوگانه‌باوری امامیه نیز مستلزم آن است که دشمن امام و یارانش سرشت دوزخی داشته باشند و از سچین خلق شده باشند. رک. مثلاً به برقی، کتاب المحاسن، تصحیح ج. مُحدث اَرَمَوی (تهران، ۱۳۷۰/۱۹۵۰)، ج ۱، ص ۳۱ و بعد؛ صفار، بصائر، صص ۱۴-۱۹ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۹۱-۱۰۷ م]؛ کلینی، اصول، ج ۲، صص ۲۳۳-۲۳۴؛ ابن بابویه، علل، صص ۱۱۷-۱۱۸؛ امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۹۶-۱۰۰ (انگ.) صص ۳۸-۳۹؛ فصل ۳ و به ویژه ۸ این کتاب.
۶۴. همان‌گونه که جاهل کیهانی و لشکریانش را از دریای شور و تلخ آفرید، برای این احادیث، نک. مثلاً، برقی، کتاب المحاسن، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۶؛ کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۴-۲۷؛ مسعودی، اثبات، صص ۱۷-۱۵؛ ابن شعبه، تحف، صص ۴۲۳-۴۲۵؛ امیرمعزی، راهنمای

- الاهی، صص ۱۸-۲۱ (انگ. صص ۷-۸) و امیرمعزی، «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی در شیعه دوازده‌امامی» دانشنامهٔ ایرانیکا، ج ۴، صص ۳۱۷-۳۲۲، به ویژه ص ۳۲۰. و نیز فصل ۱۲ این جلد.
۶۵. همان‌گونه که اصحاب شمال (دشمنان امام، نیروهای ظلم و ضد تعلیم) از گلی که با آب شور سخت شده است، آفریده شده‌اند، نک. مثلاً صفار، بصائر، صص ۷۰-۷۱ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۸۴-۲۹۰ م.]: محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر، تصحیح، رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۲، صص ۳۹-۴۰؛ کلینی، اصول، ج ۳، ص ۱۰.
۶۶. برای روایت‌های متفاوت این حدیث نک. صفار، بصائر، صص ۵۸-۶۰ [ترجمه فارسی، ج ۱، ۲۴۵-۲۵۰ م.]: علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، ج ۱، صص ۳۹۹-۳۹۸؛ فرات، تفسیر، صص ۲۲۰-۲۱۹؛ عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۱۱؛ و نیز فصل ۸، پی‌نوشت‌ها.
۶۷. در وضعیت کنونی پژوهش، تاریخ دقیق احادیثی که بدان‌ها اشاره شد معلوم نیست. قدیمی‌ترین منبعی که این احادیث را گزارش کرده متعلق به قرن سوم/نهم است. به هر حال تنها ماهیت تدافعی و گروه آنها انسان را بر این باور می‌دارد که لااقل متون هسته از دوران‌های اولیه به بعد در میان علویان در گردش بوده است. نظریهٔ خلقت شیعیان از دریای شیرین و آب شفاف و دشمنان آنها از دریای شور و تلخ را، به عنوان مثال، فرقه‌نگاران به مغیره بن سعید العجلی که با تعلیمات امام محمدباقر در پایان قرن اول یا اوایل قرن دوم آشنا بود، منسوب می‌دانند. برای مثال بنگرید به نویختی، فرق شیعه، تصحیح ه. ریتز (استانبول، ۱۹۳۱)، ۵۲ به بعد؛ اشعری، مقالات اسلامیین، تصحیح ه. ریتز (چاپ دوم، ویزبادن، ۱۹۶۳)، صص ۶ و ۲۳؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، تصحیح م. عبدالحمید (قاهره، بی‌تاریخ)، صص ۵۷ و ۲۳۸؛ بغدادی، اصول الدین (استانبول، ۱۹۲۸)، صص ۷۴ و ۳۳۱؛ کشی، رجال، صص ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۹۶-۱۹۷؛ ابن حزم، الفصل فی الملل (بغداد، بی‌تاریخ)، ج ۴، ص ۱۸؛ مقریزی، کتاب المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار (بولاق و قاهره، ۱۲۵۶/۱۸۴۰)، ج ۴، ص ۱۷۶؛ ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، در ۴ ج (قاهره، ۱۳۳۰/۱۹۱۱)، ج ۲، ص ۳۰۹؛ شهرستانی، ملل و نحل، صص ۵۱۵ به بعد.
۶۸. گونه‌گونی افراد و افزونی گروه‌ها به روشنی نشان می‌دهد که اصطلاح «شیعه» اشاره به وحدتی دارد که در واقع هرگز وجود نداشت. برای انعکاس نزدیک‌تر واقعیت در قرون وسطی، نه بی‌شبهات به امروز، باید از «شیعیسم‌ها» سخن گفت؛ همان‌گونه که فان اس در کلام، ج ۱، صص ۲۳۳-۴۰۳ به‌طور قانع‌کننده‌ای نشان داده است. به‌طور کلی دربارهٔ فرقه‌های باطنی-سیاسی بنگرید به عبدالله سلوم سامرانی، الغلو و الفرق الغالیه فی الحضاره الاسلامیه (بغداد، ۱۳۹۲/۱۹۷۲)؛ هانتس هالم، عرفان اسلامی: افراطیون شیعه و علوی (زوریخ و مونیخ، ۱۹۸۲)؛

م. موسی، شیعیان افراطی: فرقه‌های غلات (نیویورک، ۱۹۸۷) (بیشتر به دوره‌های جدید و معاصر می‌پردازد).

M. Moosa, *Extremist Shiites. The Ghulat Sects* (New York, 1987).

۶۹. نک. به طبری، نوادر، صص ۱۰۴ و ۱۴۰؛ طبری، دلائل، صص ۱۶۹، ۲۵۰-۲۵۱، ۲۶۳؛ راوندی، خرائج، ج ۲، ص ۶۳۶؛ اربلی، کشف، ج ۲، ص ۱۹؛ آملی، اثبات، ج ۵، صص ۱۵۸، ۴۵۱، ۴۵۴؛ بحرانی، مدینه، صص ۲۰۴، ۳۵۷، ۳۹۳.

۷۰. نوبختی، فرق، صص ۲۰-۲۱؛ اشعری، مقالات، ص ۱۸ به بعد؛ بغدادی، فرق، ص ۲۷ به بعد؛ شهرستانی، ملل و نحل، صص ۴۳۷-۴۳۸؛ مقریزی، خطط، ج ۴، ص ۱۷۴؛ مرتضی بن داعی حسنی (حسینی)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام (تهران، ۱۳۲۷/۱۹۰۹)، ص ۴۲۱؛ مادلونگ، «خطأیه»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، صص ۱۱۶۴-۱۱۶۳.

۷۱. بغدادی، فرق، ص ۲۵؛ صدیقی، جنبش‌های...، ص ۲۲۵.

۷۲. نوبختی، فرق، صص ۲۴-۲۵؛ بغدادی، فرق، صص ۳۱-۳۷؛ شهرستانی، ملل و نحل، صص ۴۳۹-۴۴۳؛ ه. لائوست، شیعه در اسلام (پاریس، ۱۹۷۷)، صص ۲۷ به بعد. H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Paris, 1977), pp. 27ff.

در باره «سکینه» و «بقیه» در صندوق بنی اسرائیل رجوع شود به قرآن سوره بقره/۲۴۸؛ همچنین،

آ. اشپیتلر، «بقیه در قرآن به معنی چیست؟»، در پاره، قرآن. تفسیر و تطابق (اشاتانگرات و دیگران، ۱۹۷۸)، ج ۲، صص ۵۲-۵۳.

A. Spitaler, 'Was bedeutet *baqīja* im Koran?', in *Weststliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum Siebzigsten Geburtstag* (Wiesbaden, 1954) and R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart et al., 1978), vol. 2, pp. 52-53.

۷۳. نوبختی، فرق، ص ۲۴۶ به بعد؛ اشعری، مقالات، ص ۶ به بعد، شهرستانی، ملل و نحل، صص ۴۴۸-۴۴۹.

(به غلط منسوب به) ناشی اکبر، اصول النحل، تصحیح جی. فان اس،

*Frühe mu'tazilische Häreσιοgraphie* (Beirut and Wiesbaden, 1971).

مادلونگ به‌طور مستدل این اثر را منسوب به جعفر بن حرب می‌داند، بنگرید به، «بدعت‌نگاری در معتزله نخستین: کتاب الاصول جعفر بن حرب؟» مجله اسلام ۵۷ (۱۹۸۰) (بازچاپ، در مکتب‌ها و فرقه‌های مذهبی، مقاله ۶)، ص ۳۷.

'Frühe mu'tazilische Häreσιοgraphie: das *Kitāb al-uṣūl* des Ga'far b. Ḥarḇ?', *Der Islam*, 57 (1980) (rpr. in *Religious Schools and Sects*, article VI), p. 37,

و بغدادی در کتاب فرق خود، ص ۲۹ این نظریه‌ها را نه به عبدالله بن معاویه که به عبدالله

بن حرب (یابن الحارث) منسوب می‌داند. همچنین بنگرید به لائوست، تشیع در اسلام، صص ۳۵-۳۶.

Laoust, *Les schismes*, pp. 35-36,

و. ف. تاکر، «عبدالله بن معاویه و جناحیه: شورشیان و نظریه پردازان دوره متأخر بنی امیه»، مطالعات اسلامی، ۵۱ (۱۹۸۰)، صص ۳۹-۵۷.

۷۴. ناشی، اصول، ص ۶۰، نوبختی، فزق، ص ۲۵ به بعد؛ اشعری، مقالات، صص ۵ و ۲۳؛ بغدادی، فزق، ص ۲۳۶؛ شهرستانی، ملل و نحل، صص ۴۵۰-۴۵۱، همچنین رجوع شود به م. ج. هاجسن، «بیان بن سمعان»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱، ص ۱۱۵۰ و به ویژه و. ف. تاکر، «بیان بن سمعان و بیانیه: افراطیان شیعه و امویان عراق»، مجله جهان اسلام، ۶۵ (۱۹۷۵)، صص ۸۶-۱۰۹.

W. F. Tucker, 'Bayān b. Sam‘ān and the Bayāniyya: Shī‘ite Extremists of Umayyad Iraq', *Muslim World*, 65 (1975), pp. 86-109.

۷۵. بنگرید به پی‌نوشت ۶۷. درباره سعیسم مغیره نک همچنین به ابن قتیبه، عیون الاخبار (قاهره، ۱۳۸۳/۱۹۶۳)، ج ۲، ۱۴۹؛ ابن قتیبه، المعارف، تصحیح ث. عکاشا (قاهره، ۱۹۶۰)، ص ۶۲۳؛ طبری، تاریخ، تصحیح دخویه، ج ۲، ص ۱۶۱۹؛ اینک رجوع شود به و. ف. تاکر، «شورشیان و گنوس‌ها: مغیره بن سعید و مغیره»، عربیکا ۲۲ (۱۹۷۵)، صص ۴۲-۶۱؛

W. F. Tucker, 'Rebels and Gnostics: al-Mughīra b. Sa‘īd and the Mughīriyya', *Arabica*, 22 (1975), pp. 42-61

هالم، گنوسیس، ص ۸۹ به بعد،

Halm, *Gnosis*, pp. 89ff,

و اس. واستسروم، «انگشت متحرک می‌نویسد: گنوسی اسلامی مغیره بن سعید و افسانه طرد آن»، تاریخ ادیان

S. Wasserstrom, 'The Moving Finger Writes: Mughīra b. Sa‘īd's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection', *History of Religions*.

۷۶. ناشی، اصول، ص ۴۰؛ نوبختی، فزق، ص ۳۴ به بعد؛ سعد بن عبدالله قمی، مقالات و الفرق، تصحیح محمدجواد مشکور (تهران، ۱۹۶۳)، ص ۴۶؛ اشعری، مقالات، صص ۹ و ۲۴؛ بغدادی، فزق، ص ۲۴۳ به بعد؛ بغدادی، اصول، ص ۳۳۱؛ کشی، رجال، ص ۱۹۶؛ ابن حزم، فصال، ج ۴، ص ۱۸۵؛ شهرستانی، ملل و نحل، صص ۵۱۹-۵۲۱؛ مقریزی، خطط، ج ۴، ص ۱۷۶؛ حسینی، تبصره، ص ۴۱۹؛ اینک بنگرید به و. ف. تاکر، «ابومنصور عجلی و منصوریه: مطالعه‌ای در تروریسم قرون وسطی»، مجله اسلام ۵۴ (۱۹۷۷)، صص ۳۹-۵۷، «تروریسم» زیرا طبق گفته فرقه‌نگاران، طرفداران ابومنصور به مخالفان خود



شیخون می‌زدند و آنها را خفه می‌کردند؛ درباره این «خناقون» (خفه‌کنندگان)، بنگرید به ش. پلا)،

C. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhīz* (Paris, 1953), pp. 199–201; Halm, *Gnosis*, pp. 86ff.

۷۷. ناشی، اصول، ص ۶۳ و ۷۵؛ نوبختی، فِرَق، صص ۳۷ و ۵۸؛ اشعری، مقالات، ص ۱۰ به بعد؛ بغدادی، فِرَق، ص ۲۴ به بعد، کشی، رجال، ص ۱۸ به بعد، ابن حزم، فصل، ج ۴، صص ۱۸۶–۱۸۷؛ مقریزی، خطط، ج ۴، ص ۱۷۴؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۲۲ به بعد، برنارد لويس، «ابوالخطاب»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱، صص ۱۳۷–۱۳۸؛ مادلونگ، «الخطابیة»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۴، صص ۱۱۶۳–۱۱۶۴؛ عبدالعزيز ساشادینا، «ابوالخطاب»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱، صص ۳۲۹ به بعد؛ هالم، عرفان، صص ۱۹۹ به بعد؛ همچنین هانری کربن، ایران و فلسفه (پاریس، ۱۹۹۰)، صص ۱۹۰–۲۱۷.

Halm, *Gnosis*, pp. 199ff. Also H. Corbin, *L'Iran et la philosophie* (Paris, 1990), pp. 190–217.

۷۸. اشعری، مقالات، ص ۱۲؛ بغدادی، فِرَق، صص ۳۹–۴۰؛ کشی، رجال، ص ۱۹۷؛ ابن حزم، فصل، ج ۴، ص ۱۸۶؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۲۴؛ مقریزی، خطط، ج ۴، ص ۱۷۴. معمربه، یکی دیگر از انشعابات خطابیة، بر این باورند که معمر ابن خَیثم، مؤسس فرقه، خود پیامبر است و می‌تواند معجزه کند. (اشعری، مقالات، ص ۱۱، بغدادی، فِرَق، ص ۳۹؛ مقریزی، خطط، ج ۴، ص ۱۷۵).

۷۹. به عنوان نمونه، رجوع شود به م. ج. اس. هاجسن، «غلات»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۲، صص ۱۱۱۹–۱۱۲۱.

این موضوع مستحق پژوهش جداگانه‌ای است؛ رجوع شود به مصائب حلاج. عارف شهید اسلام (پاریس، ۱۹۷۵)، نمایه؛ نوبختی (ابوسهل اسماعیل بن علی)، نوبختی (حسین بن زوح)، شلمغانی (ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی معروف به ابن ابی‌العزقری).

L. Massignon, *La passion de Hallāj. Martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1975), see index; al-Nawbakhtī (A. Sahl Ismā'īl b. 'Alī), al-Nawbakhtī (Hy. b. Rawh), al-Shalmaghānī (A. Ja'far M. b. 'Alī Ibn Abu'l-'Azāqir).

۸۰. مقایسه شود با امیر معزی، راهنمای الاهی، ص ۱۰۹ (انگ. ص ۴۲)، و منابع؛ و فصل ۴ این کتاب.

۸۱. غیر از منابع مربوط به موضوع که بدان‌ها اشاره شد (فان اس، هالم، هاجسن، موسی، تاکر، و غیره) همچنین بنگرید به، فریدلندر، «عبدالله بن سباء، بنیانگذار شیعه و منشأ یهودی خود»، مجله آشورشناسی، ۲۳ (۱۹۰۹)، صص ۳۲–۶۳.

- I. Friedländer, 'Abdallāh b. Saba', der Begründer der Shī'a und sein Jüdischer Ursprung', *Zeitschrift für Assyriologie*, 23 (1909), pp. 32-63;
- اشترودمان، «تاریخ فرقه‌نگاری اسلامی»، فرهنگ اسلامی، ۱۷ (۱۹۳۸)، صص ۹۵-۱۱۰؛
- R. Strothmann, 'History of Islamic Heresiography', *Islamic Culture*, 17 (1938), pp. 95-110;
- س. مسقطی، «درباره تاریخ شیعه قدیم»، مجله مطالعات شرقی، ۳۰ (۱۹۵۵)، صص ۷۰-۵۶.
- S. Moscati, 'Per una storia dell'antica shi'a', *RSO*, 30 (1955), pp. 56-70;
- جی. واتیکوتیس، «اوج گرفتن فرقه‌های تندرو و انحلال امپراتوری فاطمیان در مصر»، فرهنگ اسلامی ۴۶ (۱۹۵۷)، صص ۱۲۱-۱۴۲؛ قاضی، «تحول واژه غلات در ادبیات اسلام با اشاره ویژه به کیسانیه»، در مقالات هفتمین کنگره مطالعات عرب و اسلامی (گوتینگن، ۱۹۷۶)، صص ۸۶-۹۹؛
- W. al-Qāḍī, 'The Development of the Term ghulāt in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', in *Akten des VII Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1976), pp. 86-99;
- ج. مونو، «تناسخ و جاودانگی» مجله مؤسسه مطالعات شرقی دومنیکن در قاهره ۱۴ (۱۹۸۰)، صص ۱۴۹-۱۶۶ (بازچاپ در اسلام و ادیان، [پاریس، ۱۹۸۶]، مقاله ۱۲)؛
- G. Monnot, 'La transmigration et l'immortalité', *MIDEO*, 14 (1980), pp. 149-166, (rpr. in *Islam et religions* [Paris, 1986], article XII);
- آر. فرای‌تاگ، تناسخ در بدعت اسلامی (برلین، ۱۹۸۵)، خاصه صص ۱-۱۱۲؛
- R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischer haresie* (Berlin, 1985), esp. pp. 1-112;
- آ. استرافیس، «مفهوم افراط‌گرایی در فرقه‌نگاری اسلامی»، مجله مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی ناپل، ۵۶ (۱۹۹۶)، صص ۴۷۱-۴۸۷؛
- A. Straface, 'Il concetto di estremismo nell'eresiografia islamica', *AION*, 56 (1996), pp. 471-487;
- همو، «حلول و تجسد. بررسی اسلامی مفهوم تجسد»، در یو. ورمیولن و ژ. م. ف. فن ریت (ویراستاران)، فقه، مسیحیت و مدرنیسم در جامعه اسلامی (لیوون، ۱۹۹۸)، صص ۱۲۵-۱۳۲؛
- A. Straface, 'Hulul and Tagassud: Islamic Accounts of the Concept of Incarnation', in U. Vermeulen and J. M. F. Van Reeth (ed.), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society* (Leuven, 1998), pp. 125-132;

امیر معزی، «بدعت»، دائرةالمعارف قرآن.

M. A. Amir-Moezzi, 'Heresy', Encyclopaedia of the Qur'an.

۸۲. همو، مقایسه شود با راهنمای الهی، بنگرید به نمایه.

۸۳. جالب توجه است که در بصائر الدرجات صفار قمی، یکی از قدیمی‌ترین مجموعه‌ای احادیث امامی که به ما رسیده، فقط شریعت‌ستیزان هستند که به عنوان افراطیان توصیف شده‌اند، از آنجا که برتری مطلق باطن بر ظاهر در بین آنان منجر به حذف ظاهر می‌گردد (صفار، بصائر، صص ۵۲۶-۵۳۶ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۸۹۷-۹۱۴ م.] به ویژه نامه بلند امام جعفر صادق (ع) به مفضل، صص ۵۲۶-۵۳۶ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۸۹۷-۹۱۱ م.]).

۸۴. نک. نکته‌هایی درباره معیار اصالت حدیث و مرجعیت فقیه در شیعه امامی، «مجله مطالعات اسلامی»، ۸۵ (۱۹۹۷)، صص ۵-۳۹، به ویژه صص ۲۲-۲۵.

Amir-Muezzi, 'Remarques sur les critères d'authenticité du ḥadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmīte', *SI*, 85 (1997), pp. 5-39, esp. pp. 22-25;

درباره توسی، نک. امیر معزی، «توسی»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم،

۸۵. ابو جعفر توسی، کتاب رجال، (نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۱).

۸۶. همان، صص ۳۵۹ و ۳۸۶.

۸۷. همان، صص ۲۹۷، ۳۶۰ و ۳۸۹، همچنین مقایسه شود با توسی، فهرست کتب شیعه، تصحیح، اسپرنگر و عبدالحق (بازچاپ، مشهد، ۱۹۷۲)، ص ۱۷۴.

۸۸. توسی، رجال، صص ۴۰۰ و ۴۱۳ (همچنین نجاشی، رجال، صص ۴۸-۴۹؛ توسی، فهرست، ص ۷۳) نویسنده کتاب نوادر احتمالاً درباره معجزات.

۸۹. توسی، رجال، صص ۴۰۶ و ۴۲۳ (همچنین نجاشی، رجال، ص ۲۷۰؛ توسی، فهرست، ص ۱۸۱)؛ نویسنده چند متن از جمله کتاب نوادر، کتاب ملاحم و مناقب ابی الخطاب.

۹۰. توسی، رجال، صص ۴۱۰ و ۴۲۸، همچنین توسی، فهرست، ص ۶.

۹۱. توسی، رجال، صص ۴۱۱ و ۴۲۸.

۹۲. همان، صص ۴۱۴ و ۴۳۰.

۹۳. همان، صص ۴۱۴ و ۴۳۰.

۹۴. نک. بنگرید به گلدتسیهر، «اصل تقیه در اسلام»، مجله انجمن خاورشناسی آلمان ۶۰ (۱۹۰۶)، صص ۲۰۱-۲۰۴ (بازچاپ، در مجموعه مقالات، ویراستار، ژ. دوسموگی [هیلدشیم، ۱۹۶۷-۱۹۷۰]، ج ۵، صص ۵۹-۷۲)؛

I. Goldziher, 'Das Prinzip der takijja im Islam', *ZDMG*, 60 (1906), pp. 201-204 (rpr. in *Gesammelte Schriften*, ed. J. de Somogyi [Hildesheim, 1967-1970], vol. 5, pp. 59-72);

- ک. م. شبیبی، «التقیه اصولها و تطورها»، مجله بررسی دانشکده ادبیات، دانشگاه اسکندریه ۱۶ (۱۹۶۲-۱۹۶۳)، صص ۱۴-۴۰؛
- ای. میر، «مناسبت و محدوده کاربرد تقیه»، مجله اسلام، ۵۷ (۱۹۸۰)، صص ۲۴۶-۲۸۰؛
- E. Meyer, 'Anlass und Anwendungsbereich der taqiyya', *Der Islam*, 57 (1980), pp. 246-280;
- ای. کُلبرگ، «چند دیدگاه امامی درباره تقیه»، مجله انجمن شرقی آمریکایی ۹۵ (۱۹۷۵)، صص ۳۹۵-۴۰۲ (بازچاپ در عقیده و فقه، ۳)؛
- E. Kohlberg, 'Some Imāmī-Shī'ī Views on taqiyya', *JIOS*, 95 (1975), pp. 395-402 (rpr. *Belief and Law*, III);
- همو، «تقیه در کلام و مذهب شیعه»، در اچ. ج. کینبرگ و ج. ج. اشترومسا (ویراستاران)، رازداری و تقیه: مطالعاتی در تاریخ ادیان مدیترانه‌ای و خاور نزدیک (لایدن، غیره، ۱۹۹۵)، صص ۳۴۵-۳۸۰؛
- E. Kohlberg, 'Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion' in H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden, etc., 1995), pp. 345-380;
- فان اس، کلام، ج ۱، صص ۳۱۲-۳۱۵؛ امیرمعزی، راهنمای الاهی، بنگرید به نمایه زیر کلمه «تقیه»؛
- van Ess, *Theologie*, vol. 1, pp. 312-315;
۹۵. نعمانی، کتاب غیبه، تصحیح علی‌اکبر غفاری و ترجمه محمدجواد غفاری (تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۵)، باب ۱، ص ۵۷؛ در جای دیگر از قول امام محمدباقر روایت شده است که «کتمان علم» سنتی است قدمت آن به زمان نوح پیامبر می‌رسد، بنگرید به کلینی، اصول، ج ۱، صص ۶۴-۶۵؛ همچنین نک. امام جعفر صادق (ع) که به شاگردان خود اجازه می‌دهد تا محبت خود را به ابوالخطاب ابراز کنند اگرچه خود امام او را لعنت کرده بود (کشی، رجال، ص ۱۸۹).
۹۶. نگارنده، پژوهش‌های متعددی را به این امر اختصاص داده است تا ماهیت ساختگی و تاریخ متأخر این تمایز را نشان دهد؛ در واقع تز بنیادی بخش بزرگی از راهنمای الاهی، *le Guide divine* و فصل‌های ۵-۳ این کتاب نیز همین است؛ بنگرید به «سفار قمی» (م. ۹۰۳-۹۰۲/۲۹۰) و کتاب بصائر الدرجات او، «مجله آسیا، ۳/۲۸۰-۴ (۱۹۹۲)، صص ۲۲۱-۲۵۰؛ «نکته‌هایی در مورد دو سنت "بدعتی" امامی»، عربیکا، ۴۱ (۱۹۹۴)، صص ۱۲۷-۱۳۳، به خصوص صص ۱۲۸-۱۳۱.
- 'Notes sur deux traditions "heterodoxies" imāmītes', *Arabica*, 41 (1994), pp. 127-133, esp. pp. 128-131.

حتا اگر همچون هاجسن، بنگرید به مقاله «غلات» او، و یا مدرسی، بحران و تثبیت در دوره شکل‌گیری اسلام شیعی (پرینستون، ۱۹۹۳)، به ویژه، صص ۲۱ به بعد؛ [ترجمه فارسی، مکتب در فرآیند تکامل]

*Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam* (Princeton, 1993), esp. pp. 21ff;

بر این باور بود که ایده‌های افراطی، نخست توسط غلات مطرح گردیدند و نه امامان (که از منظر تاریخی اثبات آن غیر ممکن است؛ و نه هیچ‌کدام از این دو نویسنده ادعا می‌کنند) باز هم می‌بینیم که مجموعه‌های عرفی و همگان‌پذیر امامی (که به عنوان میانه‌رو-متعادل معروف‌اند) همه اینها را به شکلی شامل‌اند.

۹۷. این با جریان بانفوذ تصوف نخستین که در آن، برخلاف جریان زهد، معجزه و معجزه‌گری نقش مهمی در تذکره‌نویسی اولیا ایفا نمود، موافق است. اینک مقایسه شود با ب. رادتک، «مفهوم ولایت در تصوف نخستین»، در ل. لویسن (ویراستار)، تصوف کلاسیک ایرانی: از آغاز تا رومی (لندن و نیویورک، ۱۹۹۳)، صص ۴۸۳-۴۹۶؛

B. Radtke, 'The Concept of Wilāya in Early Sufism', in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* (London and New York, 1993), pp. 483-496;

دسته‌بندی معجزات که توسط آر. گرملیش، پدیده اولیاءالله. الاهیات و اشکال معجزه مقدس اسلامی (مطالعات اسلامی فرایبورگ ۱۱) (ویسبادن، ۱۹۸۷).

R. Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligewunders* (Freiburger Islamstudien, 11) (Wiesbaden, 1987).

در بخش دوم، بعضی از منابع شیعی را به اندازه کافی در نظر نمی‌گیرد. مدت‌ها بعد وقتی که باور معجزه انحصاراً به پیامبر تثبیت شد، تصوف کلاسیک، لاقفل در بُعد عالمانه آن، اهمیت معجزات را کاهش می‌دهد و از آن به بعد کرامات را نشان پارسایی می‌داند؛ مقایسه شود با د. گریل «معجزه در اسلام، معیار تقدس؟»، در د. اجایل (ویراستار)، قدیسان شرقی، مقایسه پارسانگاری قرون وسطا (پاریس، ۱۹۹۵)، ج ۱، صص ۶۹-۸۱.

D. Gril, 'Le miracle en islam, critère de la sainteté?', in D. Agile (ed.), *Saints orientaux. Hagiographies médiévales comparées* (Paris, 1995), vol. 1, pp. 69-81.

برخلاف جریان‌های زهدی-عرفانی، تشیع نخستین معجزه را نتیجه زهد و تهذیب اخلاقی نمی‌داند؛ بلکه معجزه را تقریباً نتیجه یک سرشت وجودی و علم سّری که خود با زهد، پاکی و ولایت یا اتحاد با امامان حاصل می‌شود، می‌داند.

۹۸. بنا بر تعبیر واسراستروم، «انگشت متحرک»، ص ۲۷.

Wasserstrom, 'The Moving Finger', p. 27.

۹۹. مقایسه شود با راهنمای الاهی، صص ۱۵۵-۱۷۳، به خصوص صص ۱۷۰-۱۷۱ (انگ)، ص ۶۱ به بعد، (خاصه ص ۶۸).

۱۰۰. نک. کلینی، اصول، ج ۳، صص ۴۰۵-۴۰۷ (کتاب ایمان و کفر، باب ریاست طلبی)؛ درباره «آنها که ادعای رهبری می‌کنند» نک. کشتی، رجال، صص ۱۴۸، ۱۵۱-۱۵۲ و ۲۰۷-۲۰۸؛ مجلسی، بحار، ج ۱۵، دفتر ۳، صص ۱۰۲-۱۰۴. واژه «رناسه» یا «ریاست» اشاره به هر دو رهبری مذهبی و سیاسی دارد؛ «رئیس» همزمان می‌تواند رهبر سیاسی، رهبر گروهی از مردم، متکلم و یا فقیه رئیس مکتبی باشد.

۱۰۱. کلینی، اصول، همانجا، شماره‌های ۲ و ۷.

۱۰۲. همان، شماره ۳.

۱۰۳. همان، شماره ۴.

۱۰۴. همان، شماره ۵. درباره «رناسه» بنگرید به اتان کُلبرگ، «برانت در اعتقادات شیعی»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۷ (۱۹۸۶)، صص ۱۳۹-۱۷۵، خاصه صص ۱۵۸-۱۶۱.

E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī doctrine', *JSAI*, 7 (1986), pp. 139-175, esp. 158-161; و «امام و امت در دوران پیش از غیبت»، در س. ا. ارجمند (ویراستار)، مرجعیت و فرهنگ سیاسی در تشیع (آلبانی، نیویورک)، صص ۲۵-۵۳ (بازچاپ در عقیده و فقه، ۱۳)، صص ۳۵-۳۷.

'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY, 1988), pp. 25-53 (repr. in *Belief and Law*, XIII), pp. 35-37.

۱۰۵. درباره این اشخاص و انگاره‌هایشان، اینک رجوع شود به فان اس، کلام، ج ۱ و ۲، بنگرید به فهرست.

۱۰۶. رجال، صص ۱۵۱، ۱۷۴ و ۲۰۸؛ کُلبرگ، «برانت در اعتقادات شیعی»، ص ۱۵۸؛ «امام و جماعت»، ص ۳۶.

E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī doctrine' pp. 158; *Imam and Community*, p. 36.

۱۰۷. کشتی، رجال، ص ۱۶۸؛ کُلبرگ، «برانت در اعتقادات شیعی»، ص ۱۵۸-۱۶۰؛ «امام و جماعت»، ص ۳۶-۳۷.

E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī doctrine' pp. 158-160; *Imam and Community*, p. 36-37.

۱۰۸. درباره تاریخ گرویدن ایرانیان به تشیع امامی بنگرید به احمد مشکوة کرمانی، تاریخ تشیع در ایران (تهران، ۱۳۵۸/ش/۱۹۸۰)؛ رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران: از آغاز تا قرن دهم هجری (قم، ۱۳۷۵/ش/۱۹۹۶).

۱۰۹. مفید، اختصاص، ص ۸۳ به بعد؛ کشتی، رجال، ص ۴۹۶؛ «امام و جماعت»، ص ۳۷-۳۸. کُلبرگ، «برانت در اعتقادات شیعی»، ص ۱۶۰؛

E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī doctrine' p. 160; 'Imam and Community', p. 37-38. بنگرید همچنین به نامه مهم رضی به شاگردش، عبدالله بن جندب به روایت کشی، رجال، ص ۴۸۹ که بارآشیر آن را نقل و تحلیل نموده است، قرآن و تفسیر در امامیه نخستین (لایدن، ۱۹۹۹)، صص ۹۸-۹۹.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Leiden, 1999), pp. 98-99.

۱۱۰. نجاشی، رجال، ص ۲۳۴؛ عنایة الله علی کوهپایه‌ای معروف به فُهپایی، مجمع الرجال (اصفهان، ۱۳۸۴-۱۳۸۷/۱۹۶۴-۱۹۶۷)، ج ۳، ص ۱۷۹ و ج ۵، صص ۲۶۴-۲۶۵؛ محمدتقی توستری، قاموس رجال (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۸)، ج ۱، صص ۱۸۹، ۳۹۰ و ۴۲۰؛ کُلبرگ، «برانت»، صص ۱۶۰-۱۶۱؛ کُلبرگ، «امام»، ص ۳۹.

۱۱۱. درباره این دوران، بنگرید به، جواد علی، «دو مورد اول از سفیران امام دوازدهم» مجله اسلام، ۲۵ (۱۹۳۹)، صص ۱۹۷-۲۲۷؛

Javad Ali, 'Die beiden ersten Safire des Zwölften Imams', *Der Islam*, 25 (1939), pp. 197-227;

محمد صدر، تاریخ الغیبت الصغری (بیروت، ۱۹۷۲)، عبدالعزیز ساشادینا، مهدویت اسلامی: تصور مهدی در تشیع دوازده‌امامی (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۱)، صص ۴۱ به بعد؛

A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: the Idea of the Mahdī in Twelver Shi'ism* (Albany, NY, 1981), pp. 41ff;

ج. م. حسین، غیبت امام دوازدهم: پیش‌زمینه تاریخی (لندن، ۱۹۸۲)؛

J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (London, 1982);

و. کلم، «چهار نائب امام دوازدهم. دوران شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی»، جهان شرق، ۱۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۲۶-۱۴۳؛

V. Klemm, 'Die vier Sufarā' des Zwölften Imams. Zur formativen Periode der Zwölferschia', *Die Welt des Orients*, 15 (1984), pp. 126-143;

سعید امیرارجمند، «بحران امامت و نهاد غیبت در تشیع دوازده‌امامی»، مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، ۲۸ (۱۹۹۶)، صص ۴۹۱-۵۱۵.

S. A. Arjomand, 'The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism', *IJMES*, 28 (1996), pp. 491-515.

۱۱۲. رجوع شود به، کُلبرگ، «از امامیه تا اثناعشریه»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۳۹ (۱۹۷۶)، صص ۵۲۱-۵۳۴ (بازچاپ در اعتقاد و فقه، ۱۴)، و «کاربرد اولیه اثناعشری»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام ۲۴ (۲۰۰۰)، صص ۳۴۳-۳۵۷؛

E. Kohlberg, 'From Imāmiyya to Ithnā-'ashariyya', *BSOAS*, 39 (1976), pp. 521-534 (rpr. in *Belief and Law*, XIV), and 'Early Attestations of the Term ithnā-'ashariyya', *JSAI*, 24 (2000), pp. 343-357;

راهنمای الاهی، صص ۲۴۵-۲۶۴ (انگ.، صص ۹۹-۱۰۸) و «صفار»، صص ۲۳۶-۲۴۲؛ فصل ۱۳ این کتاب.

۱۱۳. این موضوع تر اصلی اثر خیلی مستند و مستدل کلم را تشکیل می‌دهد. «چهار نائب» Klemm, 'Die vier Sufarā'.

۱۱۴. رجوع شود به منابع ذکر شده در پی نوشت ۱۱۱.

۱۱۵. محدث و فقیه امامی بصری، ابن نوح سیرافی (اوایل قرن پنجم/ یازدهم) دارای کتابی است درباره روایات مسائل غیبت به نام اخبار الکلاء الاربعه (نجاشی، رجال، ص ۶۳) یا کتاب اخبار الابواب (توسی، فهرست، ص ۶۲).

۱۱۶. مشروعیست بخشیدن به آنها مدیون ابن بابویه (م. ۹۹۱/۳۸۱) و اثر او، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح و تحقیق، علی اکبر غفاری (بازچاپ، قم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵) است؛ به عنوان مثال نک. فصل ۱۲ این کتاب.

۱۱۷. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۴۸۶، ۵۰۱، ۵۰۴، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۱۶-۵۲۲ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۲، صص ۲۴۰-۲۴۱، ۲۶۶-۲۷۳، ۲۷۵-۲۷۷، ۲۸۲-۲۸۵ م.]. امیر معزی، راهنمای الاهی، صص ۲۷۳-۲۷۵ (انگ. صص ۱۱۲-۱۱۳).

۱۱۸. نگارنده چندین پژوهش را به این فرآیند اختصاص داده است: راهنمای الاهی، صص ۱۵-۴۸ (انگ.، صص ۶-۱۹)؛ «صفار»، صص ۲۲۳-۲۴۲؛ «نگرش‌هایی درباره تحول شیعه دوازده امامی، حدیث و مکتبی کردن»، در پتلاژن و لابلوه (ویراستاران)، بازگشت به کتاب مقدس. بنیادگرایی گذشته و حال (لوین و پاریس، ۱۹۹۳)، صص ۶۳-۸۲.

Réflexions sur une evolution du shī'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux critiques. Fondamentalismes présents et passés* (Louvain and Paris, 1993), pp. 63-82;

نکته‌هایی درباره اصالت حدیث و اقتدار فقیه در شیعه امامیه، مطالعات اسلامی، ۸۵ (۱۹۹۷)، به ویژه صص ۱۷-۲۸.

'Remarques sur les critères d'authenticité du ḥadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmīte', *SI*, 85 (1997), esp. pp. 17-28.

شیخ مفید باور به نیروهای معجزه‌گر را مورد بحث و بررسی قرار داده و متفکران خاندان نوبختی را، به تأثیرپذیری از معتزله، به رد این باورها متهم می‌کند. مفید، اوایل المقالات، تعلیقات و مقدمه فضل‌الله زنجانی (تبریز، ۱۳۷۱/۱۹۵۱-۱۹۵۲)، ترجمه فرانسه از د. سوردل، امامیه از دیدگاه شیخ مفید (پاریس، ۱۹۷۲)، صص ۴۰-۴۱؛



D. Sourdel, *L'imamisme vu par le cheikh al-Mufid* (Paris, 1972), pp. 40-41;

همچنین بنگرید به مک‌درموت، علم کلام، ص ۱۱۲ و مدرسی، بحران و تثبیت ص ۴۴ [مکتب در فرایند تکامل].

۱۱۹. این دوره را «دوران حیرت» نامیده‌اند. عبدالعزیز ساشادینا انشعاب شیعه را پس از رحلت امام حسن عسکری (ع) تا سیزده فرقه برشمرده است (Islamic Messianism, pp. 42-55) در میان اشخاص معروفی که از امامیه جدا شدند، می‌توان به مورد ابن حوشب منصور الیمین اشاره نمود که به اسماعیلیه پیوست و به شخصیت مهمی تبدیل شد؛ بنگرید به: «سیره ابن حوشب. دعوت اسماعیلی در یمن و فاطمیان»، جهان شرق، ۱۲ (۱۹۸۱)، صص ۱۰۷-۱۳۵.

H. Halm, 'Die Sīrat Ibn Haushab. Die ismailitische da'wa im Jemen und die Fatimiden', *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 107-135.

۱۲۰. بنگرید به کتب و مقالات سعید امیرارجمند، مخصوصاً مقدمه‌اش به مجموعه‌ای که تحت سرپرستی او به چاپ رسید، مرجعیت و فرهنگ سیاسی در شیعه (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۸)؛ «تشیع، مرجعیت و فرهنگ سیاسی»، صص ۱-۲۴؛ تسلی کلام: غیبت امام و انتقال از هزاره‌باوری به فقه در تشیع»، مجله دین، ۲۱ (۱۹۹۶)، صص ۵۴۸-۵۷۱ و «بحران امامت و نهاد غیبت در شیعه دوازده‌امامی»، مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، ۲۸ (۱۹۹۶)، صص ۴۹۱-۵۱۵. در این زمینه نقش فقیهان-متکلمان امامی بغداد و قم، به سکان‌داری ابوسهل نوبختی، محاکمه و قتل حلاج (که به چند گروه تدر و شیعی گرویده بود، دوست چند تن از شخصیت‌های سرشناس باطنی/عرفانی شیعه و نام بخش فرقه عرفانی شیعه، حلاجیه) به نظر می‌رسد که از اهمیت خاصی برخوردار باشند. لویی ماسینیون که استادانه مسئولیت شیعه را در سرنوشت غمبار عارف مقتول بررسی می‌کند، برداشت خیلی یک‌دستی از شیعه ارانه می‌کند و به اندازه کافی تأکید نمی‌کند که با مورد حلاج به عنوان یک نمونه، عالمان شیعی برای برطرف نمودن هم‌مذهبان باطنی/عرفانی خودشان و یا برای گرفتن پست‌های کلیدی در دستگاه‌های دولتی و مالی عباسیان تلاش می‌نمودند. نقش حسین بن روح نوبختی، نایب سوم امام غایب، در محاکمه و قتل عارف شیعی، شلمغانی حلاجی منعکس‌کننده نقش ابوسهل نوبختی در مصیبت حلاج است با همان پایان غم‌انگیز. توجه کنید که حلاج در سال ۹۲۱/۳۰۹ به قتل رسید و شلمغانی در سال ۹۳۳/۳۲۲؛ این سؤال مطرح می‌شود که تا چه حد موفقیت‌های پی در پی فقیه-متکلمان شیعه جریان عقل‌گرا و نفوذ آنها به داخل ساختار قدرت عباسیان در به دست‌گیری قدرت توسط آل‌بویه (که خود شیعه و عقل‌گرا بودند) در سال ۹۴۵/۳۳۴ نقش داشته است. تعداد زیادی از باطن‌گرایان شیعی به قرمطیان بحرین یا اسماعیلیان فاطمی پیوستند. این موضوع مستحق مطالعه‌ای جداگانه‌ای است؛ بنگرید به لویی ماسینیون، مصائب حلاج.

عارف شهید اسلام (پاریس، ۱۹۷۵)، نک. نمایه: نوبختی (ابوسهل اسماعیل بن علی)، نوبختی (حسین بن روح)، شلمغانی (ابوجعفر محمد بن علی بن ابی‌عزاقر).  
 ۱۲۱. دربارهٔ تکامل این اصطلاح، نک. امیرمعزی، «تأملاتی در تکامل شیعه...»

‘Réflexions sur une évolution du shi‘isme duodécimain,

و همچنین جلال متینی، «علم و علما در زبان قرآن و حدیث»، ایران‌نامه، ۳/۲ (۱۳۶۳ش/۱۹۸۴)، صص ۱۴۷-۱۶۲.

۱۲۲. مفید، شرح عقاید الصدوق او تصحیح الاعتقاد (تبریز، ۱۳۷۱/۱۹۵۱)، صص ۶۵ به بعد (آنجا که مؤلف این تفسیر را توسط بعضی از علمای قم محکوم می‌کند)؛ مفید، اوائل، ص ۴۱؛ شریف مرتضی، تنزیه الانبیا (نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ص ۲۲۱ به بعد (در مقدمه‌ای بر فاجعه کربلا، نویسنده پیش‌آگاهی امام حسین(ع) را به‌طور جدی زیر علامت سؤال می‌برد). اشعری بر این نظر بود که بعضی از گروه‌های امامی به نیروهای معجزه‌گر امامان سخت‌باور داشتند (اشعری، مقالات، صص ۵۰-۵۱)، که نشانگر این است که شیعیان دورهٔ او بر سر این موضوع با هم اختلاف داشتند.

۱۲۳. مقایسه شود مثلاً با راوندی، خرائج، ج ۳، صص ۱۰۱ به بعد.

۱۲۴. پژوهش‌هایی دربارهٔ بعضی از این متفکران موجود است: دربارهٔ ابن طاووس مخصوصاً بنگرید به، کتابخانه ابن طاووس (لایدن، ۱۹۹۲)، و کُلبرگ «علی بن موسی ابن طاووس و مجادله‌اش با تسنن»، در مجموعه مقالات همایش بحث دین در عصرهای میانه (برلین، ۱۹۹۲)، صص ۳۲۵-۳۵۰؛

Kohlberg, ‘Alī b. Mūsā ibn Ṭāwūs and his Polemic against Sunnism’, in *the Proceedings of the yposium religionsgespräche im mittelalter* (Berlin, 1992), pp. 325-350;

ز. متر، کتاب فرج المهموم فی معرفة نهج الحلال من علم النجوم ابن طاووس: اثری از قرن سیزدهم دربارهٔ اختربینی و اختربینان (رسالهٔ دکتری، دانشگاه نیویورک، ۱۸۶).  
 Z. Matar, ‘The Faraj al-mahmūm of Ibn Ṭāwūs: a Thirteenth-Century Work on Astrology and Astrologers’ (PhD, New York University, 1986),

و نیز دو مقاله‌اش دربارهٔ همین موضوع، «اضافاتی به کتاب‌شناسی اخترشناسی قرون وسطی اسلام از فرج المهموم ابن طاووس، آرشیو شرقی، ۵۷ (۱۹۸۹)، صص ۳۱۹-۳۲۲،  
 ‘Some Additions to the Bibliography of Mediaeval Islamic Astronomy from the Faraj al-Mahmūm of Ibn Ṭāwūs’, *Archiv Orientalni*, 57 (1989), pp. 319-322.

و «فصل دربارهٔ پیش‌بینی مرگ (قطع/قطع) از کتاب فرج المهموم ابن طاووس»، در آ. ریگورد و پ. لوری (ویراستار)، علوم خفیه در اسلام، نشریهٔ مطالعات شرقی، ۴۴ (۱۹۹۳)، صص ۱۱۹-۱۲۵.

'The Chapter on Death-Prediction (Qaṭʿ/Quṭūʿ) from the Kitāb Faraj al-Mahmūm by Ibn Ṭāwūs', in A. Regourd and P. Lory (eds), *Sciences occultes et Islam*, BEO, 44 (1993), pp. 119–125.

دربارهٔ مکتب بحرین بنگرید به ا. الأزیبی، رنسانس شیعی. مطالعهٔ موردی مدرسهٔ عرفانی بحرین در قرن ۱۳/۷ (دانشگاه مک‌گیل مونترال، ۱۹۹۲).

A. al-Oraibi, 'Shīʿī Renaissance. A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century' (McGill University Montreal, 1992).

دربارهٔ حیدر آملی، نک به مقدمهٔ هانری کربن بر، حیدر عاملی، جامع الاسرار و منابع الانوار، به کوشش کربن و عثمان یحیی (تهران و پاریس، ۱۹۶۹)؛

کربن، اسلام ایرانی، ۴ ج (پاریس، ۱۹۷۱–۱۹۷۲)، (دفتر ۴/۱)، ۲ صص ۱۴۹–۲۱۳.

H. Corbin, *En Islam iranien*, 4 vols (Paris, 1971–1972), Book IV/1, III, pp. 149–213;

پ. انتز، علم کلام شیعه. بررسی جامع الاسرار و منابع الانوار سیدحیدر آملی (فریبرگ، ۱۹۷۱).

P. Antes, *Zur Theologie des Schiʿa. Eine Untersuchung des Jāmiʿ al-asrār wa Manbaʿ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī* (Fribourg, 1971).

دربارهٔ رجب بُرسی، بنگرید به هانری کربن، «عرفان اسلامی در چکیدهٔ احادیث (مشارق الانوار) رجب بُرسی، کتاب سال EPHE، علوم ادیان، ۱۹۶۸–۱۹۶۹ و ۱۹۶۹–۱۹۷۰ (بازچاپ در سیر آموزش [تهران و پاریس، ۱۹۹۳]، صص ۱۰۴–۱۱۴)؛

H. Corbin, 'La gnose islamique dans le recueil de traditions (Mashāriq al-anwār) de Rajab Borsī', *nnuaire de l'EPHE, Sciences Religieuses*, 1968–1969 and 1969–1970 (rpr. in *Itinéraire d'un enseignement* [Tehran and Paris, 1993], pp. 104–114);

تد لاسون «مشارق انوار یقین در حقائق اسرار امیرالمؤمنین نوشتهٔ رجب برسی»، در ل. لویسون (ویراستار)، میراث تصوف ایرانی در قرون وسطی (لندن و نیویورک، ۱۹۹۲)، صص ۲۶۱–۲۷۶؛

T. Lawson, 'The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursī', in L. Lewisohn (ed). *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (London and New York, 1992), pp. 261–276;

مقدمهٔ پ. لوری، بر بخشی از ترجمهٔ «مشارق» در رجب البرسی، مشارق الانوار ترجمه از هانری کربن (پاریس، ۱۹۶۶).

P. Lory's introduction to a partial translation of the Mashāriq in Rajab al-Bursi, *Les Orients des Lumières*, tr. H. Corbin (Paris, 1996).

درباره ابن ابی جمهور احسائی نک. و. مادلونگ، «ترکیب کلام، فلسفه و تصوف ابن ابی جمهور احسائی»، در بازچاپ در، مادلونگ، مکتب‌های دینی، مقاله (۱۳):

W. Madelung, 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of Kalām, Philosophy and Sufism', in *La signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la culture du monde musulman* (Actes du 8e Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamisants) (Aix-en-Provence, 1978), pp. 147–156 (rpr. in Madelung, *Religious Schools*, article 13);

اس. اشمیدتکه، «تأثیر شمس‌الدین شهرزوری (قرن ۱۳/۷) بر ابن ابی جمهور احسائی (م. ۱۴۹۹/۹۰۴). یادداشتی درباره»، در ل. ادزارد و سی. زیسکا (ویراستاران)، بر خوردهای کلمات و متون: مطالعات بین‌فرهنگی برای بزرگداشت استیفان ویلد به مناسبت شصتمین سالروز تولدش. تقدیم توسط دانشجویانش در بن (هیلدشیم، ۱۹۹۷)، صص ۲۲۳–۲۳۲،

S. Schmidtke, 'The Influence of Shams al-Dīn Shahrzūrī (7th/13th century) on Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 904/1499). A Preliminary Note', in L. Edzard and C. Szyska (eds), *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday*. Presented by his Pupils in Bonn (Hildesheim, 1997), pp. 223–232;

و حالا به‌خصوص اس. اشمیدتکه، کلام، فلسفه، و عرفان در شیعه دوازده‌امامی. قرن ۱۴/۹ جهان اندیشه ابن ابی جمهور احسائی (از ۸۳۸/۱۴۳۴–۳۵ تا ۱۵۰۱/۹۰۶ (لایدن، ۲۰۰۰).

S. Schmidtke, *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfershi'itischen Islam des 9./14. Jahrhunderts*. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434–35-nach 906/1501) (Leiden, 2000).

۱۲۵. نک. ر. گراملیش، درویشان شیعی ایران، ج ۱: ایمان و عقیده (ویسبادن، ۱۹۷۶).

R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 1: Glaube und Lehre (Wiesbaden, 1976).

## فصل هفتم

### نکته‌هایی در باب ولایت امامی

همان‌گونه که همگان می‌دانند، تشیع بر مفهوم ولایت متمرکز است. شیعیان خود را اهل ولایت می‌خوانند. به نظر می‌رسد فرّه‌مندی امام و ماهیت شخص او کاملاً بر این تصور متمرکزاند. هدف این بخش بررسی محتوای ولایت - به‌خصوص راه‌های فهم این اصطلاح - برای درک بهتر آنچه جوهره ایمان شیعی به‌طور عموم و امامیه به‌طور اخص است.

### ولایت در قرآن

با توجه به مدارکی که از نخستین مآخذ شیعی، یعنی منابع متعلق به پیش از دوران آل‌بویه، به دست ما رسیده است درمی‌یابیم که تقریباً برای تمام شیعیان، قرآن به اصطلاح مکتوب عثمانی نسخه‌سانسور شده و تحریف‌شده وحی اصلی است که حضرت محمد دریافت نمود. نسخه اصلی که خیلی حجیم‌تر از آن نسخه‌ای است که بر همگان شناخته شده است، توسط حضرت علی جمع‌آوری و مکتوب گردیده و در اختیار امامان (ع) بوده و در آخر زمان توسط قائم (عج) به جهان آشکار خواهد شد.<sup>۱</sup> این عقیده جنجال‌برانگیز ظاهراً از زمان آل‌بویه به بعد توسط روند مسلط امامیه کنار گذاشته شد ولی تا حدی در خفا به آن اعتقاد داشتند و تا به امروز بعضی از شاخه‌های اقلیت شیعه را پرورانده است.<sup>۲</sup> مآخذ نخستین شامل نقل قول‌هایی از این قرآن «کامل» اند، حاوی کلمات، اصطلاحات یا بخش‌هایی از جمله‌ها که گاهی

با نسخه رسمی فرق اساسی دارد.<sup>۳</sup> از میان اصطلاحاتی که توسط «دشمنان» شیعه سانسور شدند، آنها که بیشتر تکرار شده‌اند درباره حضرت علی، اعقاب حضرت محمد (یعنی امامان) و ولایت آنها است.<sup>۴</sup> برای نمونه به چند مورد زیر: (اصطلاحاتی که اضافه بر متن قرآن رسمی هستند برجسته شده‌اند).

بقره/ ۸۷: پس چرا هرگاه محمد [به جای پیامبری] احکامی درباره موالات علی [در اینجا موالات مترادف ولایت است نک. پایین] برخلاف دلخواه شما برای شما آورد، سرکشی کردید و گروهی از اهل بیت محمد را دروغگو انگاشتید و گروهی را کشتید؟<sup>۵</sup>

نساء/ ۱۶۷-۱۷۰: به راستی کفّاری که ظلم کرده‌اند [به جای کسانی که کفر ورزیده‌اند و ظلم کرده‌اند] درباره حق اهل بیت محمد به راستی به گمراهی دور و درازی دچارند. خداوند بر آن نیست که آنان را بیامرزد و یا راهنمایی کند مگر راه جهنم که جاودانه در آن می‌مانند و این امر بر خداوند آسان است. ای مردم، این پیامبر حقیقت را درباره ولایت علی از جانب پروردگارتان برای شما آورده است. پس ایمان بیاورید که به خیر [و صلاح شماست] و اگر ولایت علی را انکار کنید بدانید که آنچه در آسمان‌ها و زمین است از آن خداوند است.<sup>۶</sup>

مانده/ ۶۷: ای پیامبر، آنچه را که از پروردگارت راجع به علی به تو فرود آمده است برسان.<sup>۷</sup>

اعراف/ ۱۷۲: و آن‌گاه که پروردگارت از فرزندان آدم، هم از پشت‌هاشان، فرزندان‌شان را بگرفت و آنان را بر خودشان گواه کرد که آیا من پروردگارتان نیستم؟ آیا محمد فرستاده خدا نیست؟ آیا علی امیر مؤمنان نیست؟ گفتند چرا، گواهی می‌دهیم.<sup>۸</sup>

نحل/ ۲۴: هرگاه گویندشان: پروردگارتان راجع به علی چه فرو فرستاده است، گویند: افسانه‌های نخستینیان.<sup>۹</sup>

اسراء/ ۸۹: راستی که در این قرآن برای کسان از هر مثلی گونه‌گون آوردیم، لیک بیشتر کسان، به جز از کفر و عناد به ولایت علی از همه چیز امتناع کردند.<sup>۱۰</sup>

احزاب/ ۷۱: هرکه خدا و رسولش را درباره ولایت علی و ولایت امامان بعد او اطاعت کند البته به سعادت و پیروزی بزرگ نائل گردیده است.<sup>۱۱</sup>

غافر/ ۱۲: زیرا که هرگاه خدای را به یکتایی خواندند، و همچنین [بی‌همتایی] اهل ولایت، شما سر برتافتید.<sup>۱۲</sup>

فُصِّلَتْ/ ۲۷: ما کافرانی که ولایت امیر مؤمنان را رها کرده‌اند، در این جهان عذابی سخت بچشانیم و بدتر از آنچه کرده‌اند کیفر دهیم.<sup>۱۳</sup>

شوری/ ۱۳: برای شما، ای اهل بیت محمد، خدا دینی را قرار داد که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز ای محمد همان را وحی کردیم که به ابراهیم و موسی و عیسی: دین اهل بیت محمد را برپا دارید و هرگز تفرقه و اختلاف در آن نکنید و متحد باشید. آنچه شرک‌آوردندگان را بدان می‌خوانی (نسبت به ولایت علی) بر ایشان دشوار آید، آنها که بر ولایت علی انباز آرند [یعنی ولایت دیگران] آنها را به ولایت علی بخوان. ای محمد هر که دعوت تو را به ولایت علی بپذیرد خدا هدایت می‌کند [به جای خدا هر که را خواهد به سوی خود برمی‌گزیند و هر که را نادم باشد و بدو بازگردد راه می‌نماید].<sup>۱۴</sup>

ملک/ ۲۹: «و به یقین خواهید دانست چه کسی در گمراهی نمایان است، ای گروه تکذیب‌کنندگان، زیرا من پیغام پروردگارم را درباره ولایت علی علیه‌السلام و امامان بعد از او به شما رسانیدم، چه کسی در گمراهی نمایان است.»<sup>۱۵</sup>

معارج/ ۱-۳: «خواهنده‌ای عذابی را که به کافران (به ولایت علی) رسیدنی است و جلوگیری ندارد، درخواست کرد از سوی خداوند صاحب درجات.»<sup>۱۶</sup>

این فهرست را می‌توان بیش از این گسترش داد.<sup>۱۷</sup> غیر از قرآن امامان، می‌توان اشاره نمود که بنابر نسخه‌برداران شیعی، نسخه‌ای که توسط سنت کلر تیسدال کشف گردیده (نک. پی‌نوشت ۳) مشتمل بر سوره‌ای کامل است دارای هفت آیه به نام سوره ولایت که توسط دشمنان شیعه از قرآن اصلی حذف شده است:

بسم الله الرحمن الرحيم. يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالنبي وبالولي الذين بعثناهم يهديانكم الى صراطٍ مستقيم. / نبي و ولي بعدهما من بعد و انا عليهم الكبير / ان الذين يوفونا بعهد الله لهم جنات النعيم / و الذين اذا تليت عليهم اياتنا كانوا بايتنا مكذبين / ان لهم في جهنم مقاماً عظيماً اذا ندى لهم يوم القيامة اين الظالمون المكذبون للمرسلين / ما خلقهم المرسلين [هكذا، ساختار نامحتمل] الا بحق و ما كان الله ليظهرهم الى اجل قريب / و سبح بحمد ربك و على من الشاهدين.<sup>۱۸</sup>

این نمونه تأکید بر وحی اصلی راجع به ولایت امامان که بر حضرت محمد آشکار گردید، در میان سایر چیزها، می‌بایست یک مبنای اصلی قرآنی برای عقاید سیاسی و کلامی شیعه فراهم می‌نمود. اگرچه قرآن رسمی هیچ اشاره لفظی به ولایت امامان نمی‌کند، زیرا همه چنین اشاراتی توسط دشمنان آنها حذف گردیدند، البته با دلیل، اشارات فراوانی را به این مفهوم دارد. تعلیقات تفسیرگرانه که به امامان برمی‌گردد بیشتر به این مفهوم اشاره دارند. بنابر چندین حدیث تفسیرگرانه از امام جعفر صادق، امام ششم، راجع به آیه ۲۵۷ سوره بقره: «او آنها را از تاریکی‌ها به روشنی برد»، می‌فرماید، «تاریکی‌ها» اشاره به دشمنان امامان دارد و «نور» به امامان و ولایت‌شان.<sup>۱۹</sup> عملاً تمام مآخذ امامی و در واقع شیعی به‌طور عموم متفق‌القول‌اند که شأن نزول آیه معروف ۳ از سوره مائده: (امروز دین شما را به حد کمال رساندم و بر شما نعمتم را تمام کردم) اعلان ولایت علی (ع) است توسط حضرت محمد: پس این آیه با واقعه غدیر ارتباط تمام و کمال دارد. احادیث بی‌شماری به این موضوع اشاره دارند.<sup>۲۰</sup> بنابراین در کتب شیعی اغلب عباراتی را از قبیل «دین با ولایت به کمال رسیده است»، «امر ولایت (یا امامت) ایمان را کامل می‌کند»، «با ولایت (یا امامت) است که دین و نعمت خداوند به کمال می‌رسد».<sup>۲۱</sup> تمام منابع متفق‌القول آیه ۶۷ همین سوره مائده (۵) را اشاره‌ای به ولایت امامان می‌دانند: عملاً خداوند به حضرت محمد امر می‌فرماید که حقیقت راجع به ولایت حضرت علی و امامان را آشکارا اعلام کند (بنگرید بالا)؛ این آیه باید پیش از غدیر خم نازل شده باشد، در حالی که آیه ۳ که اینک آن را بررسی نمودیم، گویند که اندک‌زمانی پس از واقعه غدیر نازل شده است: «ای پیامبر آنچه از خدا بر تو نازل شده به خلق برسان که اگر نرسانی، تبلیغ رسالت و ادای وظیفه نکرده‌ای»،<sup>۲۲</sup> امام محمدباقر فرموده است که اصطلاح «اقوم» به معنی راست‌ترین راه، در سوره اسراء/ ۹: «همانا این قرآن به راست‌ترین راه هدایت می‌کند»، اشاره به ولایت امامان دارد.<sup>۲۳</sup> در شرحی بر آیه ۹۱ سوره نحل: «هرکه کار نیکی (حسنه) آورد بهتر از آن را پاداش گیرد و از هراس روز قیامت ایمن باشد و هرکه کار بدی (سینه) آورد برو در دوزخ افتد، مگر ممکن است جز آنچه کرده‌اید جزا بینید»، امام علی فرمود: کار نیک، شناختن ولایت و (حُب) دوستی ما اهل بیت است و کار بد، انکار ولایت و دشمنی (بُغض) ما اهل بیت است.<sup>۲۴</sup> طبق حدیثی که اسناد آن به پیامبر برمی‌گردد، حضرت محمد راجع به همین



آیه فرموده است: ولایت علی (ع) کار نیکی است که مانع کار بد می‌شود همان‌گونه که ولایت دشمنانش کار بدی است که هیچ چیز آن را نمی‌زداید.<sup>۲۵</sup> بنا بر احادیث چند تن از امامان (ع)، تفسیر آیه ۵۶ از سوره زمر: «آنگاه هر نفسی به خود آید و فریاد و احسرتا برآرد و گوید ای وای بر من که جانب امر خدا را فرو گذاشتم و در حق خود ظلم نمودم و وعده‌های خدا را به مسخره و استهزاء گرفتم» رابطه مترادفی بین «جَنبِ اللَّهِ» و شخص امام و یا ولایت او برقرار می‌کند.<sup>۲۶</sup> در اینجا نیز مثال‌های متعددی را می‌توان ذکر نمود. بیشتر وقتی که صحبت از کفار می‌شود، قرآن از ریشه «ک-ف-ر» (به معنی نفی کردن، انکار کردن، باور نکردن، ناپرهیزکار بودن) استفاده می‌کند، احادیث تفسیرگرانه امامان اضافه می‌کنند «به نبوت محمد و ولایت علی» انکار نمودن رسالت حضرت محمد و ولایت حضرت علی. همان‌گونه که دیدیم بعضی از اصطلاحات قرآنی با ولایت ارتباط دارند، مثل «نور»، «اقوم» راست‌ترین راه، «حسنة»، کار نیک، «جنب الله»، پهلو/ جانب خدا. اصطلاحات دیگری نیز به ولایت مربوط‌اند و در بعضی از موارد با تکرار بیشتر در ادبیات عقیدتی: «الحق» حق، واقعی، درست، صواب، «حکمة» حکمت، «سبیل» راه، «صراط مستقیم»، راه راست، «نعیم» نیکی، بهجت، «رحمة»، رحمت، «عهد»، «ذکر» و البته «ایمان» و «امر».<sup>۲۷</sup> کافی است که به تعلیقات/ حواشی تفسیرگرانه که با این موارد در قرآن سر و کار دارند مراجعه کنیم: مثلاً با مراجعه به تفاسیر دوران پیش از آل بویه می‌بینیم که طبق نظر شیعیان، علی‌رغم سانسور، آیات متعددی در قرآن گردآورده عثمان به جنبه‌های مختلف ولایت امام اختصاص داده شده است. بنا بر حدیث امام جعفر صادق: خدا ولایت ما اهل بیت را قطبی قرار داد که قرآن به گرد آن کشیده می‌شود.<sup>۲۸</sup>

### پایه‌های اسلام

در ترازوی قدسی، ولایت چنان اساسی و مهم است که اگر نه تنها رکن اسلام، بلکه به عنوان یکی از (دعائم) پایه‌های اسلام محسوب می‌شود.<sup>۲۹</sup> تأمل بارآشربنی به اینکه برای سایر وظیفه‌ها، ولایت امامان مهم‌ترین وظیفه شرعی و پیش شرط است، بسیار بجاست. احادیث فراوانی که ولایت را به عنوان یکی از پایه‌های اسلام می‌خوانند و فرق‌های چندانی که در این احادیث وجود دارند او را به این نتیجه رسانده است (مانند جی. الیاش، پیش از او) که آیا ولایت را باید جزو پنج رکن

اسلام شمرده یا به عنوان ششمین رکن جداگانه.<sup>۳۰</sup> کلینی (م. ۹۴۱/۳۲۹) به عنوان یک نمونه، در بایی در اصول کافی که با پایه‌های اسلام سر و کار دارد، پانزده حدیث را روایت می‌کند که اسناد همه آنها به امام محمدباقر و امام جعفر صادق (ع) برمی‌گردند که در آنها ولایت را مجزاً و یکی از پنج رکن دانسته‌اند:<sup>۳۱</sup> «اسلام روی پنج پایه نهاده شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت و چنان‌که برای ولایت فریاد زده شد، برای هیچ چیز دیگر فریاد زده نشد».<sup>۳۲</sup> حدود ایمان عبارت‌اند از: «گواهی دادن به اینکه جز خدا کسی شایسته پرستش نیست و اینکه محمد رسول خداست و اقرار نمودن به آنچه او از جانب خدا آورده و نمازهای پنجگانه و پرداخت زکات و روزه ماه رمضان و حج کعبه و دوستی ولی ما و دشمنی با دشمن ما و همراه بودن با راست‌گویان».<sup>۳۳</sup> امام جعفر صادق فرمود: «پایه‌های اُجاق اسلام سه چیز است: نماز و زکات و ولایت. هیچ‌یک از آنها جز به همراه دوتای دیگر درست نباشد».

باید به خاطر داشت که وقتی وظایف شرعی مثل، نماز، روزه و یا حج کعبه در یک فهرست قرار نمی‌گیرند، بدین معنی نیست که هرکدام از آنها یکی از پایه‌های اسلام نیستند بلکه آنها در ولایت نهفته‌اند و ولایت کلید همه آنهاست.<sup>۳۴</sup>

همان‌گونه که تصورشدنی نیست که گویاترین نمونه، شهادت، [گواهی به یکتایی خداوند و پیامبری پیامبر خدا] جزو پایه‌های اسلام نباشد. وقتی که در فهرستی نباشد جزو ولایت است. از آنجا که برای شیعه شهادت شامل اقرار سه اصل است، توحید، رسالت حضرت محمد و ولایت حضرت علی و سایر امامان از نسل او.<sup>۳۵</sup> بدون امام، یا ولی خدا و ولایتش، دینی وجود نخواهد داشت. خدا هیچ‌یک از وظایف/اعمال دینی را بدون ولایت نمی‌پذیرد.<sup>۳۶</sup> ابوجعفر برقی (م. ۸۸۷/۲۷۴ یا ۸۹۳/۲۸۰) سه باب از «کتاب عقاب الاعمال» در المحاسن را به ذکر عواقب نشناختن امامان و ولایت‌شان اختصاص داده است.<sup>۳۷</sup> به چند مثال از این باب‌ها اشاره می‌کنیم: خدا علی را پرچمی [عَلَم] بین خود و مخلوقاتش قرار داد و کسی دیگر وجود ندارد. هرکس از علی پیروی کند مؤمن است و هرکس او را رد کند کافر است و هرکس به او شک کند شرک آورنده است.<sup>۳۸</sup> [خداوند به پیامبر می‌فرماید]: «من هفت آسمان را و آنچه در آنهاست خلق نمودم؛ من هفت زمین را و آنچه در آنهاست خلق نمودم. اگر یکی از بندگانش از بدو آفرینش [تاروز قیامت] مرا بخواند و یا اگر او را ببینم که ولایت علی را رد نموده است، بی‌درنگ او را به جهنم می‌فرستم».<sup>۳۹</sup>

اگر بنده‌ای در مکه صدها سال خدا را بین رکن و مقام [دو جای عبادت در شهر مقدس] عبادت کند؛ اگر تا زمان پیری روز را به روزه‌داری گذراند و شب را به عبادت و از حق ما [ولایت] غافل باشد، اجری به او نمی‌رسد.<sup>۴۰</sup> هرکس بمیرد و امام خود را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است.<sup>۴۱</sup> دیگر گردآورندگان نخستین احادیث، روایات مشابهی را گزارش نموده‌اند: کسی که تمام روز را به روزه‌داری گذراند و طول شب را به عبادت، و در قیامت با خدا روبرو شود بدون اقرار به ولایت ما، خدا را ناراضی و حتا خشمگین خواهد یافت.<sup>۴۲</sup>

آیا خوشحال نیستید که شما نماز بخوانید و آنها هم نماز بخوانند و از شما پذیرفته شود، ولی از آنها پذیرفته نگردد؟ آیا خوشحال نیستید که شما زکات دهید و آنها هم زکات دهند و از شما پذیرفته شود ولی از آنها پذیرفته نشود؟ آیا خوشنود نیستید که شما حج به جا آرید و آنها نیز حج به جا آرند و خدای جل ذکره از شما را قبول کند ولی از آنها نپذیرد؟<sup>۴۳</sup> حضرت محمد فرموده است: پس از من دوازده امام‌اند که اول آنها علی ابن ابی طالب و آخر ایشان قائم است. آنان جانشینان و اوصیاء و اولیای من و حجّت‌های الهی بر امتم پس از من هستند. کسی که مقرر به ایشان باشد مؤمن است و کسی که منکر ایشان باشد کافر است.<sup>۴۴</sup>

### سطوح معنی و اشارات خداشناسی و آخرت‌شناسی

ولایت برای شیعیان، به عنوان موضوع و دلیل اساسی نزول قرآن، هم در مصحف کامل اصلی و هم در نسخه به اصطلاح ممیزی شده متن موجود، همچون پایه برتر اسلام و کلید اعتبار دیگر پایه‌ها و ارجح‌ترین وظیفه شرعی، تشکیل دهنده هسته ایمان است که بدون آن دین فاقد جوهر است. اعتبار قدسی آن از کجا نشأت می‌گیرد؟ برای مذهب شیعه، خودآگاهی دقیقاً چه معنی دارد؟ هانری کربن پژوهش‌های بااهمیتی را به این موضوع خاص اختصاص داده است.<sup>۴۵</sup> خلاصه کوتاه زیر با استفاده از مآخذ روایی اولیه امامی، تلاش متواضعانه‌ای است برای تکمیل کار این دانشمند معروف فرانسوی که این مآخذ را کمتر بررسی نموده است.<sup>۴۶</sup> نگارنده در یادداشتی در راهنمای الهی تعریفی سطحی از ولایت ارائه نموده است.

واژه «ولایت» در زبان دیوانی، اجتماعی، و دینی آغاز اسلام و سپس در قاموس اصطلاحات صوفیه از مفاهیمی پیچیده و چندپهلوست. اما در چارچوب تشیع اولیه، مفهوم این واژه نسبتاً ساده و شامل دو معنای مرتبط با هم و مکمل یکدیگر است. هنگامی که لفظ ولایت

در مورد امامان و پیامبران مختلف به کار می‌رود، مقصود از آن با مقام وجودی این امامان یا مأموریت مقدس آنان در تعلیم اسرار باطنی دین است. بسیاری از مفاهیم ریشه عربی «ولی» در این دو معنا گنجانده شده: ولی (یعنی امام) «دوست» پروردگار و نزدیک‌ترین «یاور» خدا و پیامبر خداست. امام کسی است که بلافاصله رسالت پیامبر را «پیگیری» می‌کند و از این جهت «پیشوا» و «استاد» واقعی مؤمنان است. با مفهوم اخیر، «ولی» با دو کلمه دیگر مترادف است: اول «وصی» یعنی وارث امر مقدس انبیا و دوم «مولی» که چون در مورد امام به کار رود معنای پیشوا و راهنما و حامی دارد. اما اگر لفظ ولایت در مورد مریدان ائمه به کار رود، معنای عشق و ایمان و تسلیم می‌دهد، یعنی خصوصیتی که هر رازآشنایی باید نسبت به استاد خویش داشته باشد. در اینجا، «ولایت» مترادف «تولی» است (یعنی دوست وفادار یا تحت حمایت کسی بودن) و از این رو «شیعیان حقیقی» (یعنی مریدان رازآشنای باطن دین) «متولی» یا «مولی» (در جمع، مولی) امامان خوانده شده‌اند.<sup>۴۷</sup>

این دو معنی را از نزدیک بیشتر بررسی می‌کنیم.

### ۱. ولایت در ارتباط با امام

ولایت به عنوان مأموریت مقدس امامان برابر است با امامت، که به طور خلاصه، عبارت است از هدایت معنوی و دنیوی مؤمنان. در این حالت می‌توان آن را «نیرو» و حتی «نیروی مقدس» نیز ترجمه نمود زیرا این نیرو به انتخاب الهی به امامان داده شده است. اگر هدایت مؤمنان پس از فوت پیامبر به امامان واگذار شده است، بدین دلیل است که امامت مکمل جدایی‌ناپذیر نبوت، مطابق با همتای ظاهر و باطن شیعی در همه سطوح واقعیت، عمل می‌کند.<sup>۴۸</sup> طبق این درک و برداشت، نبی، برای عوام که اکثریت را تشکیل می‌دهند، پیامبر تنزیل است. به همین ترتیب امام (ولی) رسالت پیامبر را تکمیل می‌کند و معنی پنهانی (تأویل) وحی را به اقلیتی که خاصه خواص امت را تشکیل می‌دهند، تعلیم می‌دهد.<sup>۴۹</sup> بدون تعلیم باطنی رازآشنایان امام، معنی ژرف وحی یا کلام خدا غیر قابل فهم می‌ماند، همان‌گونه که اگر کلمات متنی بی‌روح تعبیر شوند، برداشت ما از آن همیشه سطحی خواهد بود. از این روست که قرآن را «صامت»، کتاب یا امام صامت می‌خوانند در حالی که، امام را قرآن ناطق گویند.<sup>۵۰</sup> در حدیثی نبوی، پیامبر فرموده است «در میان شما کسی است که برای تأویل قرآن می‌جنگد، همان‌گونه که من بر تنزیل آن جنگیدم و آن شخص علی ابن ابی طالب است».<sup>۵۱</sup>

همان‌گونه که می‌دانیم، حضرت محمد، در احادیث نخستین شیعی، به عنوان نمونه بنیادین نبوت، مثال همه پیامبران است، همان‌طور که حضرت علی، امام همام، نمونه بنیادین ولایت، مثال تام امامت همه امامان است.<sup>۵۲</sup> طبق پیامبرشناسی امامی، همه پیامبران خدا در ظاهر در اجرای رسالت‌شان توسط یک یا چند امام که مأموریت آنها آشکار نمودن معنای پنهان (باطن) کلام خدا بود، یاری می‌شدند.<sup>۵۳</sup> این بعد و معنی ولایت/ امامت به حد کافی معلوم است و نیازی به توضیح بیشتر نیست. اما این اصطلاح دارای معانی دیگری نیز هست. ولایت به ماهیت اساسی شخص امام و مرتبه وجودی او اشاره دارد. امام/ ولی در نهایت وجود حقیقی‌اش، مظهر/ مجلای خدا و وسیله اسماء و صفات الاهی است. امام جعفر صادق (ع) فرموده است، «سوگند به خدا که ما (امامان) نام‌های زیبای خدا هستیم».<sup>۵۴</sup> امام جنبه ظهورپذیر و متجلی خداوند است، او وسیله شناساندن وجه شناختی خداوند است، «ظاهر» یا جنبه تجلی‌یافته خدا. «باطن» خدا، یا جنبه پنهان و غیر قابل تصور و غیر قابل شناخت او همان ذات الاهی اوست (Deus Aabsconitus).<sup>۵۵</sup> بر این تصور بنیادین ولایت، در باطنی‌گری تشیع نمی‌توان به حد کافی تأکید نمود. چه، آن‌گونه که نگارنده باور دارد، این موضوع اعتقادی نخستین است که توسط خود امامان اظهار شد،<sup>۵۶</sup> لااقل از زمان امام جعفر صادق (م. ۷۶۵/۱۴۸) — بنابر نظر مارشال هاجسن<sup>۵۷</sup> — یا از باورهایی که از دایره‌های تندرو شیعی نشأت می‌گرفت و بعدها، آن‌گونه که حسین مدرسی معتقد است،<sup>۵۸</sup> شیعیان به اصطلاح «میان‌رو» را تحت تأثیر قرار داد. با تمام تفاسیل حقیقت این است که تصور ماهیت قدسی امام از نیمه دوم قرن سوم/ نهم<sup>۵۹</sup> در مجموعه‌های اولیه روایی شیعی گزارش شده است و بنابراین، لااقل هزار سال است که به جزء ناگسستنی خودآگاهی مذهبی شیعه تبدیل گردیده است. محققان بیشتر این موضوع را فراموش می‌کنند، حتماً بدین دلیل که شیعیان خود به ندرت در این باره سخن می‌گویند، و یا اگر هم بگویند تنها با رمز و اشاره که بی‌شک به خاطر انضباط رازداری [تقیه] است. این بعضی از سخنان امامان را توضیح می‌دهد که ناگزیر با شطحیات عرفا گره خورده است.<sup>۶۰</sup> حضرت علی فرموده است:

به خدا سوگند که من پاداش‌دهنده (دیان) مردم در روز جزا هستم. منم آن‌که تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ است؛ هیچ‌کس بدون تعیین من وارد نمی‌شود؛ منم فاروق اکبر [داور بین خوب و بد] من دارنده فضل الخطاب هستم؛ منم صاحب بصیرت به سبیل کتاب؛ منم که

علم منایا و بلایا و قضایا و احکام را آموختم؛ و کمال دین با من است؛ منم سند مهربانی که خدا به خلق خود ارزانی داشت.<sup>۶۱</sup> و نیز فرموده است:

منم یعیسوب (ملکه زنبور عسل) مؤمنان، منم نخست در میان نخستین گروندگان، منم جانشین رسول رب العالمین؛ منم قسیم بهشت و دوزخ.<sup>۶۲</sup> در حدیثی که سلسله سند آن به حضرت محمد (ص) می‌رسد، در ستایش حضرت علی فرموده است:

این است امام ازهر و بلندترین رُمح الله و باب بزرگ خدا و هرکس طالب خداست، باشد که از این باب وارد شود. بدون علی حق از باطل و مؤمن از کافر تشخیص داده نمی‌شد و خدا پرستش نمی‌شد؛ هیچ پرده‌ای خدا را از علی نمی‌پوشاند و بین او و خدا هیچ حجابی نیست بلکه او خود سبتر و حجاب است.<sup>۶۳</sup>

در حدیثی از امام حسن (ع) روایت است که فرموده: «ما [انمه] اولیم و ما آخریم؛ ما امرکنندگانیم؛ ما نوریم؛ نور موجودات روحانی [موجودات غیر مادی آسمانی] از ما می‌آید. ما با نور خدا درخشان و نورانی می‌کنیم [یا ما با روح خدا/ روحانی می‌کنیم؛ صفت ملکی هم می‌تواند به نور یا به خدا اشاره داشته باشد؛ ابهام آشکارا عمدی است]. آسایشگاه آن در ماست؛ معدن آن به سوی ماست. آخرین ما مثل اولین است و اولین ما مثل آخرین ما است.»<sup>۶۴</sup>

نَحْنُ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ، وَنَحْنُ الْأَمِيرُونَ، وَنَحْنُ الثَّوْرُ، نُنَوِّرُ الرُّوحَانِيْنَ، نُنَوِّرُ بُنُوْرَ اللَّهِ، وَتُرُوْحُ بَرُوْحِهِ، فَيُنَا مَسْكَنَهُ، وَإِلَيْنَا مَعْدِنُهُ، الْآخِرُ مِنَّا كَالْأَوَّلِ، وَالْأَوَّلُ مِنَّا كَالْآخِرِ.

بنابر روایتی به نقل از چند امام، روزی، امام چهارم، حضرت زین العابدین (ع)، خود را به شکل موجودی بال‌دار درآورد و در آسمان‌ها ناپدید گشت. پس از بازگشت، او شرح داد که به بالاترین فلک (اعلی‌العلیین) رسیده. سپس به یکی از صحابه متحیرش چنین گفت:

ما [انمه] هستیم که آن [اعلی‌العلیین] را خلق نمودیم. پس چگونه نتوانیم بر آن برآیم؟ ما حاملان عرش [الاهی] و نشستگان بر آن هستیم؛ عرش و کرسی از آن ماست.<sup>۶۵</sup> طبق روایتی امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید:

ماییم که به تاریکی نور می‌آوریم؛ ماییم خانه‌آباد (بیت معمور) (طور/۴)؛ هرکه در آن وارد شود امن است؛ ماییم شکوه و بزرگی خدا... ماییم ورای توصیف... به خاطر ماست که چشم‌ها روشن می‌شوند، گوش‌ها می‌شنوند، قلب‌ها سرشار از ایمان می‌شوند.<sup>۶۶</sup> امام جعفر صادق (ع) همچنین فرموده است:

خداوند ما را در میان بندگان چشم خویش قرار داد و میان آفریدگانش زبان سخنگوی خویش و بر سر پرستندگان خویش دست نیکخواهی و مهربانی خویش. و ما را وجه خویش قرار داد که از طریق آن به سوی او متوجه شوند و آستانه خود که از طریق آن به سوی او هدایت شوند و نیز گنجینه خود در آسمان و زمین... از طریق عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود؛ اگر ما نبودیم خدا پرستیده نمی‌شد.

جمله پیشین را می‌توان نیز چنین خواند: «در حقیقت به خاطر بندگی ما [امامان] است که خدا پرستش می‌شود؛ بدون ما پرستش خدا، ممکن نبود (بعبادتنا عبدا لله لولا نحن ما عبدا لله)». در اینجا نیز این ابهام نسبتاً بی‌پروا، عمدی به نظر می‌رسد.<sup>۶۷</sup> این فهرست مقدماتی را با گفت‌وگویی بین امام جعفر صادق (ع) و یکی از صحابه‌اش که از او می‌پرسد آیا مؤمنان در روز قیامت می‌توانند خداوند عزّ و جل را ببینند، به پایان می‌بریم. امام پاسخ می‌دهد:

«بلی، آنها خداوند عزّ و جلّ را قبل از آن روز هم دیده‌اند». «کی؟» «وقتی که خداوند عزّ و جلّ از آنها پرسید: السُّ بربکم قالوا بلی (آیا من پروردگار شما نیستم؟، گفتند آری. (اعراف/ ۱۷۲)». صحابی روایت می‌کند که امام دیرگاهی ساکت ماند و سپس اعلام نمود: «مؤمنان، خداوند را در همین دنیا هم قبل از روز قیامت می‌بینند. آیا او را هم اکنون [در پیش رویت] نمی‌بینی؟» صحابی گفت: «فدایت شوم، آیا می‌توانم این حدیث را نقل کنم؟» امام فرمود: «نه. منکری که از معنی عمیق‌تر این کلمات آگاه نیست، اینها را برای تهمت تشبیه و کفر علیه ما استفاده می‌کند».<sup>۶۸</sup>

این بُعد ولایت نشانگر امام به معنی امام کیهانی، نمونه بنیادین، انسان کامل الهی است، اگر نه انسان-خدا، به عبارت دیگر «ولایت» به عنوان مظهر یا مجلای صفات خداوند می‌باشد. بخش پایانی گفت‌وگوی میان امام جعفر صادق (ع) و صحابی‌اش به روشنی نشان می‌دهد که این تصور، رازی را تشکیل می‌دهد که باید از نااهل پوشیده بماند. این را می‌توان حتا راز غایی تعلیمات امام دانست.<sup>۶۹</sup>

همه اشیاء رمزی دارند، رمز اسلام تشیع (تحت اللفظی: شیعیان یا الشیعه) است و رمز تشیع ولایت حضرت علی است.<sup>۷۰</sup>

اگر ما معنی فنی این اصطلاحات را به کار ببریم، درمی‌یابیم که رمز الفاظ ظاهری هر دینی تعلیمات باطنی رازآشنایان آن است و رمز کلیدی این تعلیمات الوهیت امام، راهنمای الهی است.

از حضرت پیامبر روایت است که خطاب به حضرت علی فرموده است: چیزی در تو است که به عیسی بن مریم شباهت دارد. اگر به خاطر ترس از گروهی از امت

نمود که آنچه را مسیحیان به عیسی گفتند به تو بگویند، درباره تو چیزی را آشکار می‌کردم که مردم خاک پای تو را برای برکت و رحمت جمع‌آوری می‌کردند.<sup>۷۱</sup> این بُعد رمز ولایت را می‌توان باطنِ باطنِ تعلیمات امامان دانست. از این رو احادیث زیر:

إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ وَ حَقُّ الْحَقِّ وَ هُوَ الظَّاهِرُ وَ بَاطِنُ البَاطِنِ وَ هُوَ السِّرُّ وَ سِرُّ السِّرِّ وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ وَ سِرُّ مُقْتَنَعٍ بِالسِّرِّ.

«به راستی که امر ما اهل بیت حق است، حقِ حق و آن ظاهر و باطنِ ظاهر و باطنِ باطن است و امر ما راز و رازِ راز و راز پوشیده (پنهان) و راز پوشیده در پرده راز است.<sup>۷۲</sup>»

إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ فِي سِرٍّ وَ سِرٌّ مُسْتَسِرٌّ وَ سِرٌّ لَا يَفِيْدُ [ه] إِلَّا سِرٌّ وَ سِرٌّ عَلَى سِرٍّ وَ سِرٌّ مُقْتَنَعٌ بِسِرِّ. «به راستی که امر ما پوشیده است و پوشیده‌ای است پنهان و پوشیده‌ای است که پرده بر آن انداخته شده است [= پنهان و پوشیده است از ادراک مردم و نیافته‌اند آن را و گویا پرده بر آن انداخته شده است] و پوشیده بر پوشیده است.<sup>۷۳</sup>»

إِنَّ أَمْرَنَا هَذَا مَسْتُورٌ مُقْتَنَعٌ بِالْمِثَاقِ مَنْ هَتَكَهُ أَذَلَّهُ اللهُ.

«همانا امر ما پوشیده و در پرده پیمان است (همان پیمانی که خدا و پیغمبر و ائمه (ص) از مردم گرفته‌اند که راز ما را از نااهل نمانند) [به موضوع و جود پیشینی ولایت بازمی‌گردیم] پس هر که آن پرده را علیه ما بدرد، خدا ذلیلش کند.<sup>۷۴</sup>»

می‌توان گفت امام تاریخی / ولی فیزیکی، آموزگار تام اسرارِ الهی، حافظ رمزی است که محتوای آن امام ماورای طبیعی، کرسی ولایت کیهانی است. «ما خزانه و خزانه‌دار سِرِّ خداوندیم».<sup>۷۵</sup>

بنابراین، هر دو معنی متقابل ولایت در رابطه با امام تفکیک‌ناپذیراند: اولاً امام تاریخی مظهر امام کیهانی است، همان‌گونه که امام کیهانی تجلی مطلق مظهر خداوند است. دوم، محتوای نهایی، مغز تعلیمات امامان تاریخی بنابراین، همان جوهر پنهان و وحی‌های گوناگون، یا روح تمام و کمال پنهان در ورای الفاظ/ ظاهر ادیان، سِرِّ امام وجودی است.

در این سطح، «ولایت» را می‌توان به «دوستی» با خدا، «اتحاد/ پیوند» با خدا و «نزدیکی/ قُرب» به خدا تعبیر نمود - صفاتی که همه تلویحاً به معنی ژرف «ربانی» (که همان تعبیر متعارف ولایت است) اشاره دارند - اگرچه مسلماً با بعضی از معانی ریشه «و-ل-ی» برابراند، هیچ‌کدام از این اصطلاحات با محتوای کلامی این بعد ویژه مفهوم مورد نظر برابر نیستند. با این بار معنایی است که ولایت، باطن



رسالت پیامبر را تشکیل می‌دهد: الولاية باطن النبوة (ولایت باطن نبوت است) همان‌گونه که نویسندگان شیعه مرتب تأکید نموده‌اند.

ولایت اصطلاح مرکزی یک سلسله «همتا‌هایی» است که شاخص دیالکتیک ظاهر و باطن در شیعه است.

پیدا	پنهان
ظاهر	باطن
نبوت	ولایت
محمد	علی
تنزیل	تأویل
اسلام	ایمان
مُسلم	مؤمن
اکثریت/عام	اقلیت/خاص <sup>۷۶</sup>

این تصور چه به مأموریت امام مربوط باشد و یا به مرتبه وجودی امام، به عبارت دیگر، چه به معنی تاریخی یا ماورای طبیعی امامت، ولایت امام را به قدمت خلقت می‌دانند.

از حضرت پیامبر روایت است که فرمود: وقتی خداوند عزّ و جلّ آسمان‌ها و زمین را خلق نمود آنها را فراخواند و آنها پاسخ دادند. سپس خداوند نبوت من و ولایت علی ابن ابی طالب را به آنها معرفی نمود و آنها پذیرفتند. سپس خداوند مخلوقات دیگر را خلق نمود و امر دین (آنها) را به ما محول نمود که نیکبختی و شوربختی با ماست. ما آنچه را برای آنها مشروع است مشروع و آنچه را نامشروع (حرام) است نامشروع (حرام) می‌کنیم.<sup>۷۷</sup>

ولایت، تمام تاریخ بشریت را فرامی‌گیرد و از آنجا که در دل همه وحی‌ها و رسالت‌های پیامبری است، جوهر معنوی آن را تشکیل می‌دهد. صفار قمی در بخش دوم کتاب بصائر الدرجات خود چندین باب را به این موضوعات/مسائل اختصاص داده است.<sup>۷۸</sup> طبق احادیثی چند که اسناد آنها اساساً به امام محمدباقر و امام جعفر صادق (ع) می‌رسد، عهد و میثاقی که در آغاز خلقت بین خداوند و مخلوقاتش بسته شد و آیه قرآنی اعراف/ ۱۷۲ نیز به آن اشارت دارد اصلاً درباره ولایت است.<sup>۷۹</sup>

احادیث دیگر تصریح می‌کنند که از میان مخلوقات، فقط خواص سوگند وفاداری

به ولایت علی (یعنی امام کیهانی) یاد نمودند یعنی از میان ملانکه مقربان، از میان انبیاء مرسلین و از میان مؤمنان امتحان‌شدگان.<sup>۸۰</sup> طبق حدیث نبوی، در جهان پشاهستی سایه‌ها (عالم اظّله) وضع هیچ پیامبری تکمیل نشد مگر اینکه ولایت امامان معصوم را پذیرفتند.<sup>۸۱</sup> همین‌طور عهدی که با حضرت آدم بسته شد، که در سوره طه/ ۱۱۵ به آن اشاره رفته است، مربوط به ولایت است<sup>۸۲</sup> که هدف اساسی هر رسالت پیامبری است.

هیچ پیامبری به مقام پیامبری نرسید و هیچ رسولی به سوی مردم فرستاده نشد مگر با (اقرار به) ولایت ما.<sup>۸۳</sup>

ولایت ما همان ولایت خداست که پیامبری را مبعوث نکرد مگر با ولایت ما.<sup>۸۴</sup>

ولایت علی (ع) در کتاب‌های انبیا نوشته شده، و خداوند هرگز پیامبری را مبعوث نکرده مگر با اقرار به نبوت محمد و وصی او علی (ع).<sup>۸۵</sup>

همان‌گونه که دیدیم قرآن در نسخه کامل و اصلی خود به وضوح به این حقیقت اشاره دارد:

برای شما، اهل بیت محمد، خدا دینی را قرار داد که نوح را هم به آن سفارش کرد و بر تو نیز ای محمد همان را وحی کردیم که به ابراهیم و موسی و عیسی: دین اهل بیت محمد را برپا دارید و هرگز تفرقه و اختلاف در آن مکنید و متحد باشید. آنچه انبازآرندگان را بدان می‌خوانی (نسبت به ولایت علی) بر ایشان دشوار آید، آنها که بر ولایت علی انباز آرند [یعنی ولایت دیگران] آنها را به ولایت علی بخوان. ای محمد هرکه دعوت تو را به ولایت علی بپذیرد خدا هدایت می‌کند [به جای خدا هرکه را خواهد به سوی خود برمی‌گزیند و هرکه نادم باشد و بدو بازگردد راه می‌نماید]. (شوری/ ۱۳)<sup>۸۶</sup>

حضرت آدم از بهشت رانده شد بدین دلیل که او ولایت را فراموش کرده بود.<sup>۸۷</sup> چون یونس پیامبر در ابتدا ولایت را تکذیب نمود در شکم ماهی زندانی شد.<sup>۸۸</sup> بعضی از بنی اسرائیل که از ولایت غفلت نمودند به شکل ماهی یا سوسمار درآمدند.<sup>۸۹</sup>

بدون ولایت دین وجود ندارد. کلمات بدون روح بی‌حاصل‌اند، پوست خالی و بدون حیات است. پس جای تعجب نیست که باید اسلام، دین نهایی و کامل‌ترین دین همه پیامبران، بیش از همه، بر تصور ولایت متمرکز باشد. به علاوه، اگر محمد

محمد است بدین دلیل است که بیش از سایر پیامبران — در هنگام معراج هایش با اسرار ولایت امام، انسانِ خدا نمود که علی کیهانی مظهر آن بود، آشنا شده بود. علی برای محمد آیه‌ای از خداست [آیه، مثل آیه‌ای از قرآن]. حضرت محمد مردم را دعوت به ولایت علی می‌کرد.<sup>۹۰</sup> امام جعفر صادق در تفسیر آیه (شرح/ ۱) «آیا ما سینه‌تورا گشاده نساختیم» فرمود یعنی به ولایت امیرالمؤمنین علی (ع).<sup>۹۱</sup> از حضرت محمد (ص) نقل است که فرمود: جبرئیل نزد من آمد و گفت: ای محمد! پروردگارت تو را به دوستی (حبّ) علی ابن ابی طالب و ولایت او فرمان می‌دهد.<sup>۹۲</sup>

پیامبر خدا صد و بیست بار به معراج رفت و در هر بار خداوند درباره‌ی دوستی علی (ع) و امامان بعد از او بیش از دیگر واجبات شرعی به حضرت سفارش نمود.<sup>۹۳</sup> بدین دلیل است که ولایت علی (ع) جز از پیامبر، چیزی زمینی درباره‌ی آن وجود ندارد؛ ولایت علی از آسمان نازل گردیده است حتا از لبان خداوند (مشافهه، یعنی پیامی که شفاهاً در سفرهای معراج به حضرت محمد منتقل گردید).<sup>۹۴</sup> بنابراین، ولایت پیام مرکزی اسلام و همه‌ی ادیان پیش از آن را تشکیل می‌دهد.

خداوند ولایت ما اهل بیت را قطب قرار داد که قرآن گرد آن می‌چرخد و همین طور قطب‌های کتب مقدس. حول ولایت است که آیات روشن قرآن می‌چرخند. با ولایت است که نوشته‌های مقدس پر می‌شوند. با ولایت است که فرد ایمان را به روشنی می‌شناسد.<sup>۹۵</sup>

پس تکذیب ولایت امام برابر است با تکذیب همه‌ی ادیان الاهی. و به حق، ولایت معصومین، ولایت راهنمایان الاهی، نمونه‌های زنده‌ی استعداد قدسی شدن divinization در انسان، هدف غایی خلقت است:

ولایت محمد (ص) و اولادش هدف نهایی و مراد برتر است (الغرض الاقصى و مراد الافضل). خداوند مخلوقاتش را خلق نمود و به پیامبرانش مخصوصاً دستور داد تا به ولایت محمد (ص)، علی (ع) و جانشینان او دعوت کنند.<sup>۹۶</sup>

ولایت، پیامی فراگیر، به طور ضمنی یا صریح در مجموعه‌های نخستین امامی، معنی اصلی و هدف نبوت را تشکیل می‌دهد همان‌گونه که باطن علت وجودی ظاهر است.<sup>۹۷</sup>

## ۲. ولایت در رابطه با پیروان امامان

سطح دوم معناشناختی ولایت مربوط به پیروان امامان است که گاهی آنان را

«اهل ولایت» می‌خوانند. این سطح معنی به محبت، ایمان، جان‌افشانی، سرسپردگی و تسلیم دلالت دارد که مرید خود را مدیون عالم راز آشنا می‌داند، صفاتی که همه در ریشه «ول-ی» نهفته است. در این حالت این مترادف است با سایر مصدراهایی که از همین ریشه به دست می‌آیند مثل، تولی/تولا (صیغه پنجم) و موالات (صیغه سوم). با این معنی، تشیع را می‌توان مذهب عشق به راهنمای الهی دانست: همان‌گونه که امام جعفر صادق(ع) در این عبارت ظریف فرموده است: «ولایت محبت است (الولاية المحبة)».<sup>۹۸</sup>

امام جعفر صادق(ع) فرمود: سوگند به خدا، اگر سنگی ما را دوست داشته باشد، خداوند آن را با ما محشور می‌کند. آیا دین چیزی جز دوست داشتن است؟<sup>۹۹</sup> افزون بر این، هر چیزی شالوده و اساسی دارد: اساس و شالوده اسلام محبت به ما، اهل بیت است.<sup>۱۰۰</sup>

به راستی این‌گونه عبارات را که در حدیث زیر تکرار می‌شوند این چنین باید فهمید: اَنْ وِلايَةِ عَلِيٍّ (و یا الائمة) وِلايَةِ رَسُولِ اللَّهِ و وِلايَةِ رَسُولِ اللَّهِ وِلايَةِ اللَّهِ. همانا ولایت علی و ولایت رسول خداست و ولایت رسول خدا ولایت خداست.<sup>۱۰۱</sup>

به هر حال، در عقیده‌ای که نگاه آن به جهان و تاریخ قویاً نگاهی دوگانه است، عشق به امام ناگزیر همراه است با نفرت به دشمن امام. طبق این جهان‌بینی، مؤمن نمی‌تواند فقط خود را با نیروهای نور متحد کند، او باید خود را در عین حال از نیروهای تاریکی هم جدا کند. با توجه به نقش بنیادین علم در جهان‌بینی شیعه<sup>۱۰۲</sup> مشتاقانه پیوستن یا متعلق بودن به نیروهای راز آشنا به‌طور تفکیک‌ناپذیری مرتبط است با دشمنی با آنها که مخالف رازآشنایی‌اند، زیرا آنها توان و ابزار خشونت خود را برای سرکوب و حتا نابودی اهل عرفان و معرفت نجات‌بخش به کار می‌گیرند. در این مورد، بنابراین ولایت/تولی از متضاد خود یعنی برائت/تبری-تبراً جدایی‌ناپذیر است.<sup>۱۰۳</sup>

قوی‌ترین دستگیره ایمان (بیش از نماز و زکات و روزه و حج و جهاد)، دوست داشتن برای خدا و دشمن داشتن برای خداست، و دوست داشتن اولیاء خدا، و بیزاری جستن از دشمنان خدا، می‌باشد.<sup>۱۰۴</sup>

ولایت با علی(ع) کاری نیک (حسنه) است که مانع هر کار پلیدی (سینه‌ای) می‌شود و دوستی با دشمنان علی کار زشتی است که از آن کار، خوبی حاصل نمی‌شود.<sup>۱۰۵</sup>

ولایت خدا را فقط می‌توان با دوستی با اولیای او و دشمنی با دشمنان او حاصل نمود.<sup>۱۰۶</sup>

طبق چندین حدیث که اسناد آنها به خود پیامبر باز می‌گردد، ولایت امامان فقط وقتی قبول می‌شود که با برائت یا تبری از دشمنان‌شان همراه باشد.

[پیامبر می‌فرماید:] ای علی! ولایت به تو و امامان از نسل تو فقط به خاطر برائت از دشمنان تو و امامان از نسل تو قبول می‌شود. جبرئیل این را به من شخصاً گفت.<sup>۱۰۷</sup>

سوگند به خدایی که مرا از میان مخلوقاتش برگزید و همچون پیامبر فرستاد، اگر کسی خدا را هزاران سال عبادت کند، ولی ولایت تو را ای علی و امامان از نسل تو را اقرار نکند، عبادتش قبول نشود، و ولایت تو وقتی قبول می‌شود که با برائت از دشمنان تو و

امامان از نسل تو همراه باشد.<sup>۱۰۸</sup> در زندگی روحانی/ عرفانی و ترازوی قدسی، برائت

نیز همچون ولایت بنیادی است و بدین دلیل است که این واژه‌ها را می‌توان به ترتیب نفرت مقدس و دوستی مقدس ترجمه نمود.<sup>۱۰۹</sup> در بعضی از احادیث، برائت هم

مثل ولایت یکی از پایه‌های اسلام شمرده شده است.<sup>۱۱۰</sup> به روایت حدیثی از امام

محمدباقر، خداوند پیامبرانش را فرستاد مخصوصاً برای دوستی مقدس با ما (امامان)

و نفرت مقدس از دشمنان‌مان.<sup>۱۱۱</sup> عبارتی مختصر از امام جعفر صادق روایت

گردیده که می‌پرسد آیا ایمان چیزی غیر از حُب و بغض است؟ (هل ایمان الا الحب

و البغض؟) اگر این واژه‌ها را با معنی فنی‌شان بخوانیم، این جمله را می‌توان چنین

خواند؛ آیا تعلیمات باطنی در یک مذهب چیزی غیر از دوستی برای امامان و

همین‌طور برای آموزگاران دانای رازآشنای این ایمان و نفرت از دشمنان آنهاست؟<sup>۱۱۲</sup>

نبرد بین خیر و شرّ، عقل و جهل، نور و تاریکی در وجود بافته شده است. بنابراین

احادیث کیهان‌زادی (قبل از آفرینش) آنچه خلقت را از اصل خود مجزا می‌سازد نبرد

بین لشکریان عقل و لشکریان جهل است که به ترتیب نماد و نمونه بنیادین امام کیهانی

(وجودی) و مریدان او، از یک سو است، و دشمن امام و طرفدارانش، در سوی دیگر.<sup>۱۱۳</sup>

این نبرد در همه دوره‌های تاریخ عواقب و پیامدهایی داشته است: مخالفت با پیامبران

و امامان هر دینی، اصحاب یمین در مقابل لشکریان جهل (اصحاب شمال). مطابق

اثبات الوصیة، از زمان خلقت آدم، جهان دو نوع «دولت» را شناخته است: یکی

«دولت خدا» که در آن پیامبران و امامان، ائمه نور و عدل، قادراند دین ولایت را

آزادانه تعلیم دهند و دیگری «دولت ابلیس» است و از آنجا که جهان تحت نفوذ ائمه

ظلام و ظلم است، در نهان و خفا به این ایمان عمل می‌شود. از آنجا که ابلیس ضد آدم بود، تاریخ بشر آدمی نشان از دشمنی و خشونت نیروهای اهریمنی جهل دارد که همیشه در این دوره جاری حاکم خواهند بود و در اکثریت‌اند؛ بنابراین آنها مؤمنان رازآشنای آزاردیده را منزوی خواهند کرد و در حاشیه قرار خواهند داد.<sup>۱۱۴</sup>

دشمنان ولایت، که از مؤمنان شیعی خواسته شده با آنها مراوده‌ای نداشته باشند، حتماً بی‌دین و کافر نیستند. بنی اسرائیلی‌هایی که به موسی خیانت کردند و به گوساله طلایی ایمان آوردند و اصحاب حضرت محمد (ص) که علی (ع) را رد کردند غیر یهودی و غیر مسلمان نبودند بلکه کسانی بودند که بعد باطنی دین‌شان را نپذیرفتند و آن را از مغز و محتوا تهی نمودند و طبق گفته حدیث، «مسلمان گمراه» شدند یعنی مسلمان‌اند زیرا تنها به الفاظ ظاهر دین تسلیم‌اند و گمراه‌اند از آنجا که ولایت را نپذیرفتند.<sup>۱۱۵</sup>

مفهوم برائت هم همچون تصور مخالف جدایی‌ناپذیر خود، ولایت، به قدمت جهان است. این دو مفهوم متضاد در مرکز نگاه دوگانه شیعه به جهان است. نگاهی را که می‌توان با یک سلسله واژه‌های متضادی توضیح داد که مُعرّف جدل خیر/علم و شرّ/جهل می‌باشد.

خیر/علم	شرّ/جهل
ائمه نور/عدل	ائمه ظلام/ظلم/جهل
اصحاب یمین	اصحاب شمال
ولایت/تولی/موالات	برائت/تبری/معادات

دوستی مقدس/نفرت مقدس که از ابتدای جهان به وجود آمدند، معادشناسی را نیز معین می‌کنند:

کسی که به ولایت اولاد محمد (ص) وارد شود به بهشت وارد شده است و کسی که به ولایت دشمنان آنها وارد شود به دوزخ وارد شده است.<sup>۱۱۶</sup> این حدیث در اشکال متفاوت و کم و بیش با همین مضمون صدها بار در ادبیات روایی تکرار شده است. رستگاری به دلیل دوستی با امامان در لحظه مرگ و با پرسش در قبر توسط نکیر و منکر آغاز می‌شود. در یک حدیث طولانی که اسناد آن به امام جعفر صادق (ع) برمی‌گردد توضیح داده شده است که چگونه در هنگام مرگ کسی که به امامان دوستی ورزیده است، حضرت علی، حضرت محمد و جبرئیل پیش ملک الموت حاضر

می‌شوند تا از او بخواهند که با شخص در حال مرگ با مهربانی برخورد کند و مردن را بر او آسان کند.<sup>۱۱۷</sup>

از صبح تا شب، هیچ مرگی در خشکی یا دریا، بدون پرسش نکیر و منکر درباره ولایت علی، پروردگارش، دین او، پیامبر و امام اتفاق نمی‌افتد.<sup>۱۱۸</sup>

ملاحظه نمودیم که ثواب آخرت فقط به لطف ولایت حاصل می‌شود. تندروترین نسخه‌هایی که بر این دلالت دارند شاید برای اولین بار در کتاب محاسن برقی به طور روشمند گزارش شده‌اند.

مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ حَقَّقَ حُبَّنَا فِي قَلْبِهِ جَرَى يَنْبِيعِ الْحِكْمَةِ عَلَى لِسَانِهِ وَ جَدَّدَ الْإِيمَانَ فِي قَلْبِهِ وَ جَدَّدَ لَهُ عَمَلَ سَبْعِينَ نَبِيًّا وَ سَبْعِينَ صِدِّيقًا وَ سَبْعِينَ شَهِيدًا وَ عَمَلَ سَبْعِينَ عَابِدًا عَبْدَ اللَّهِ سَبْعِينَ سَنَةً.

هرکس ما اهل بیت را دوست بدارد و حب ما در قلب او محقق شود، منابع حکمت بر زبان او جاری می‌شود و ایمان در قلب او قوی می‌شود و به او پاداش هفتاد پیامبر، هفتاد مؤمن درستکار، هفتاد شهید و هفتاد عابد که خداوند را هفتاد سال عبادت کرده باشند، عطا می‌شود.<sup>۱۱۹</sup>

الزُّمُوا مَوَدَّتَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَإِنَّهُ مَنْ لَقِيَ اللَّهَ وَ هُوَ يُوَدُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ دَخَلَ الْجَنَّةَ بِشَفَاعَتِنَا وَ الَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا يَنْتَفِعُ عَبْدٌ بِعَمَلِهِ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ حَقَّنَا.

کسی که ما اهل بیت را دوست دارد و برای آن کس که این دوستی مودت اهل بیت است و آنکه با پروردگار روبرو می‌شود و ما اهل بیت را دوست داشته است با شفاعت ما به بهشت وارد می‌شود. به خدا که جانم در دست اوست هیچ عملی به بنده‌ای منفعتی نمی‌رساند مگر به معرفت حق ما (همان‌گونه که ملاحظه نمودیم، حق یکی از اصطلاحاتی است برای اشاره به ولایت).<sup>۱۲۰</sup>

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَ يَنْظُرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ فَلْيَتَوَلَّ آلَ مُحَمَّدٍ وَ لِيَتَّبِرْ مِنْ عَدُوِّهِمْ وَ لِيَأْتَمَّ بِإِمَامِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ نَظَرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَ نَظَرَ إِلَيْهِ اللَّهُ بِغَيْرِ حِجَابٍ.

هرکه دیدار خدا شادمانش کند و بخواهد خدا را بی‌پرده بنگرد، پس باید خاندان محمد را دوست بدارد و از دشمنان‌شان بی‌زاری جوید، باشد که به امام مؤمنان در روز رستاخیز خدا به او بی‌پرده نگاه کند و او به خدا بی‌پرده بنگرد.<sup>۱۲۱</sup>

در این سطح معنی، ولایت که مترادف است با محبت/حب، مودت و تسلیم (وفاداری بی‌زوال، فرمان‌برداری)<sup>۱۲۲</sup> یا به امام تاریخی اشاره دارد یا از طریق او به امام ماورای طبیعی، مظهر خدا. شکل نخست که در میان شیعیان به طور معمول

یافت می‌شود مبنایی است برای ریشه و توسعه آنچه به نام علقه (دوستی و عشق و محبت) امامان شناخته شده است. شکل دوم بیشتر نزد فلاسفه، حکما و عرفا یافت می‌شود. بنابراین، ما درک بهتری خواهیم داشت که چگونه خودآگاهی مذهبی شیعه در قسمت‌های مختلفش، عبارت معروف پیامبر در غدیر خم با سطوح معنی متفاوت که شیعیان امامی آن را حدیث ولایت می‌خوانند، درمی‌یابد و برداشت می‌کند چون طبق نظر آنها در آنجا بود که پیامبر انتصاب علی (ع) را به خلافت دنیوی و روحانی اعلام نمود:

هرکه را من مولای او هستم علی مولای اوست. بارخدا یا دوست بدار آن‌که او را دوست دارد و دشمن بدار هرکه او را دشمن می‌دارد.<sup>۱۲۳</sup>

#### نتیجه

ولایت از منظر فنی شیعی دارای سه معنی اساسی امامت، محبت و دوستی (علقه) به امام و الاهیات امام ماورای طبیعی است که هم مکمل یکدیگرند و هم وابسته به هم.<sup>۱۲۴</sup>

یک موضوع بدیهی را باید به خاطر داشت: اگر امامت تاریخی، امامت کیهانی یا الاهیات صورت خدایی امام کیهانی و دوستی و محبت به امام تاریخی و امام (کیهانی) وجودی همه با همان اصطلاح ولایت مورد اشاره قرار می‌گیرند، بدین دلیل است که در خودآگاهی مذهبی شیعه پیوندی طبیعی بین این سه معنی اصلی وجود دارد: تشیع امامی تاریخی اصلاً دین عشق به صورت یا (وجه) خداست که کسی جز امام کیهانی (نورانی) نیست.<sup>۱۲۵</sup>

بازخوانی آیاتی که شامل ولایت یا درباره ولایت‌اند از «کتاب مقدس» و در احادیثی درباره پایه‌های اسلام در پرتوی یکی یا حتی همه این معانی مخصوصاً جالب توجه خواهد بود.

بنابر تصور شیعی هدف نهایی شناخت خدا و پیامش که از طریق وحی به پیامبران نازل گردیده است، شناخت امام و دوستی و محبت به اوست. در این نقطه، «سفر بازگشت» آغاز می‌شود: شناخت و حبّ امام، مؤمن را به سوی حقیقت رمزی/پنهان او که چیزی جز وجه ظهوری خداوند نیست، هدایت می‌کند. این حرکت دوجانبه نزول و صعود، از خدا به امامان یکی پس از دیگری و از امامان به سوی خداوند را — که نمونه‌اعلای معنویت عرفانی مؤمن است — در حدیث زیر می‌توان توضیح داد:



خدایا خودت را به من بشناسان، زیرا اگر تو خودت را به من نشناسانی، من رسولت را نشناسم. خدایا تو پیغمبرت را به من بشناسان، زیرا اگر تو پیغمبرت را به من نشناسانی، من حجت [امام] ترا نشناسم. خدایا حجت خود را به من بشناسان، زیرا اگر تو حجت را به من نشناسانی، از دینم گمراه می‌شوم.<sup>۱۲۶</sup>

حضرت امام حسین (ع) فرمود:

«حقّ - جلّ ذکرة - بندگانش را نیافریده مگر برای آنکه او را بشناسند و هنگامی که او را شناختند عبادتش می‌کنند و زمانی که او را عبادت کردند از پرستش غیر او بی‌نیاز می‌گردند. مردی در بین یاران عرضه داشت: ای پسر رسول خدا صلی‌الله علیه و آله: پدر و مادرم به فدای تو باد معرفت و شناخت خدا چیست؟ حضرت فرمودند: آن است که اهل هر عصر و زمانی امامی را که اطاعتش بر آنها واجب است بشناسند.»<sup>۱۲۷</sup>

بدین دلیل است که در تشیع، ایمان یا مبتنی بر ولایت با بعد باطنی هر پیام نبوی است، یا اصلاً وجود ندارد که در این صورت می‌توان گفت «ایمان ساختگی» است؛ در این مورد ما چه پایه‌های اسلام را در نظر داشته باشیم یا شهادت سه‌گانه را و با گفتن آن در اذان ولایت در مناسک مذهبی وارد می‌شود.<sup>۱۲۸</sup>

در پایان، سخنی درباره جنبه ذاتی ولایت با توجه به ساختار ظریف معنوی لازم است. این ولایت است که باعث دگردیسی ایمان به یک تجربه پرشور دینی و معنوی می‌شود. اول، برای فرد عادی در میان شیعیان مسلماً به وسیله آیین امامان با تمام ساده‌لوحی، افراط و انحرافات که در همه ادیان عامیانه معمول است. دوم، به خصوص برای مؤمنان خاصه که در جست‌وجوی درک نور ولایت در تلاش‌اند. نور ولایت، به دور از تصویری انتزاعی، به نظر می‌رسد اشاره به قابلیت معنوی، خصلتی «ذاتی» درونی دارد، زیرا توان انتقال فیزیکی دارد و نور واحد یا نور دوگانه محمد و علی یا به‌طور معمول‌تر، نور نبوت خوانده می‌شود.

گویی در امتداد بعضی از آثار یو. رویین<sup>۱۲۹</sup> نگارنده مطالعات گسترده‌ای را به جنبه‌های مختلف این مسأله که یکی از بنیادی‌ترین اعمال عرفانی و معنوی شیعه امامی را تشکیل می‌دهد، اختصاص داده است.<sup>۱۳۰</sup> پس، بیاییم خودمان را به خلاصه کوتاهی از موضوع محدود کنیم: چند هزار سال قبل از خلقت جهان، موجودات نورانی معصومین (محمد، فاطمه، و امامان) از نور خود خداوند به وجود آمدند. خداوند آنها را با اسرار علم الاهی آشنا نمود. این نمونه‌های بنیادین هادیان نور به نوبه خود این علوم را به موجودات پیشینی مؤمنان که از ذرات خلق شده بودند آموزش می‌دادند.

با خلقت جهان و اولین انسان، نور رازآشنایی ولایت در آدم نهاده شد. بدین صورت، سفر دور و دراز نور از طریق آموزگاران الاهی تا مقصد نهایی خود، حضرت محمد و علی تاریخی آغاز گردید. انتقال از دو طریق صورت می‌گیرد: از طریق دودمان فیزیکی به لطف صُلب‌های پاک و مایع منوی؛ از طریق دودمان روحانی رازآشنایی آنجا که پیامبران، امامان اولیاء یکی پس از دیگری جانشین یکدیگر می‌شوند. با رسیدن به حضرت محمد، فاطمه و علی و امامان، مظهر زمینی این وسیله‌های اصلی، نور به حد اعلای خود می‌رسد. این نور توسط علی (ع) به سایر اعقاب جسمانی خود منتقل می‌شود<sup>۱۳۱</sup> و سپس به یاران رازآشنا که انتقال آن را تداوم می‌بخشند. بدین دلیل است که یکی از بزرگ‌ترین اهداف روحانی عرفان شیعی، نشان دادن نور ولایت به وسیله‌های گوناگون از جمله رازآشنایی، زهدورزی، مناسک یا عمل به تکالیف مذهبی در قلب است که «مؤلفه‌های» اساسی آن علم دگرسان‌کننده و توان انجام دادن معجزه است.

کسی که به این مرحله برسد، امام نمی‌شود (کسی که مرتبه وجودی و کلامی خود را دارد) اما به رده اولیاء می‌رسد که قابل مقایسه با امام است و با او ارتباط دارد، «ولی» متحد یا دوست خدا، یک مثال عملی و زنده ولایت. برای معنویت امامی چنین «ولی» ای به صرف این واقعیت متعلق به اهل بیت مطهر پیامبر می‌شود؛ مثلاً سلمان فارسی، «غریب، بیگانه» که حضرت محمد درباره او فرموده است: «سلمان از ما، اهل بیت است»<sup>۱۳۲</sup> و فضیل بن یسار نهدی، شاگردی که امام محمدباقر درباره اش همین را فرموده بود.<sup>۱۳۳</sup>

ایمان شیعی به‌طور عموم و تعبیر امامی آن به‌خصوص گرد محور دید دوگانه جهان می‌گردد، که در بالا ذکر شد. دید دوگانه جهان که «جفت‌های مکمل» (ظاهر/باطن؛ پیامبر/امام؛ نبوت/ولایت؛ کلمه/روح وحی و غیره) آن را توضیح می‌دهند و تصور دوگانه‌ای که «جفت‌های مخالف» (خیر/شر؛ امام/دشمن امام؛ عقل/جهل، اصحاب یمین/اصحاب شمال؛ ولایت/برائت و غیره) تجلی‌گر آن هستند. دید دوگانه اول را می‌توان با یک «محور عمودی» نمادین نشان داد، زیرا از پیدا به پنهان و به سوی خداوند و درک اسرار هستی عبور می‌کند. محور عمودی رازآشنایی شاخص معنویت بشر است. همین‌طور، برای دید دوم جهان، رمز «محور افقی» را می‌توان به کار برد. زیرا این محور نبرد، شاخص تاریخ خلقت را تعیین می‌کند، تاریخی که نبرد

همیشگی میان سپاهیان عقل و جهل آن را درنور دیده است.<sup>۱۳۴</sup> ولایت با معانی متفاوتش تنها مفهومی است که آن را بر هر دو محور می‌توان یافت. این مفهوم هم در دید دوگانه جهان و هم در دید دوگانه باوری دارای جایگاهی برجسته است. بنابراین ولایت تشکیل‌دهنده جوهره دین مؤمنان شیعی است. از هر دو مؤمن عام و خاص دعوت شده است تا پیوسته خود را در محل تلاقی دو محور حفظ کند.<sup>۱۳۵</sup>

## یادداشت فصل هفتم

۱. درباره این موضوع اینک بنگرید به، اتان کُلبرگ و امیرمعزی، وحی و تحریف: کتاب قرائات احمد بن محمد سیاری (لایدن، ۲۰۰۹)، صص ۲۴-۴۶؛

E. Kohlberg and M. A. Amir-Moezzi, *Revelation and falsification: The Kitāb al-Qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī* (Leiden, 2009), pp. 24-46;

جی. الیاش، «قرآن شیعی بازبینی تعبیر گلدتسیهر»، عربیکا، ۱۶ (۱۹۶۹)، صص ۱۵-۲۴؛

J. Eliash, 'The Shi'ite Qur'ān Reconsideration of Goldziher's Interpretation', *Arabica*, 16 (1969), pp. 15-24;

ای. کُلبرگ، «یادداشت‌هایی درباره نظرات شیعه امامی در مورد قرآن»، در اس. استرن، آلبرت حورانی و و. براون (ویراستاران)، فلسفه اسلامی و سنت کلاسیک: مقالاتی برای بزرگداشت ریشارت والستر (آکسفورد، ۱۹۷۲)، صص ۲۰۹-۲۲۴

E. Kohlberg, 'Some Notes on the Imāmīte Attitude to the Qur'ān', in S. Stern, A. Hourani and V. Brown (eds), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to Richard Walzer* (Oxford, 1972), pp. 209-224;

تد لاسون، «یادداشت‌هایی برای پژوهش قرآن شیعی»، مجله مطالعات سامی ۳۶ (۱۹۹۱)، صص ۲۷۹-۲۹۵؛

T. Lawson, 'Notes for the Study of a 'Shi'i Qur'ān'', *Journal of Semitic Studies*, 36 (1991), pp. 279-295;

امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۲۰۰-۲۲۷ (انگ، صص ۷۹-۹۰)؛

میر. م. بارآشر «خوانش‌های متفاوت و اضافات شیعه امامی به قرآن»، مطالعات شرقی ۱۳ (۱۹۹۳)، صص ۳۹-۷۴ و قرآن و تفسیر در شیعیان امامی نخستین (لایدن، ۱۹۹۹)، ص

۸۸ به بعد

M. M. Bar-Asher, 'Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shi'a to the

Quran', *IOS*, 13 (1993), pp. 39-74 and *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Leiden, 1999), pp. 88ff.

همچنین بنگرید به عبدالجواد فلاطوری، «پژوهش درباره شیعه دوازده امامی از منظر یکی از مذاهب شیعه: مسأله تحقیق آن در مجموعه مقالاتی برای بزرگداشت ورنر کاسکل (لایدن، ۱۹۶۸)، صص ۲-۹۵»

A. Falaturi, 'Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten: Problem ihrer Untersuchung', in *Festschrift Werner Caskel* (Leiden, 1968), pp. 2-95;

ح. مدرّسی، «بحث‌های نخستین درباره تمامیت قرآن»، مجله مطالعات اسلامی ۷۷ (۱۹۹۳)، صص ۵-۳۹؛

H. Modarressi, 'Early Debates on the Integrity of the Qur'ān', *SI*, 77 (1993), pp. 5-39;

پ. سنندر، «قرآن یا امام؟ دیدگاه قرآن در زمینه اعتقادات امامی»، عربیکا، شماره ویژه، «کاربرد قرآن، روش‌ها و پیش شرط‌ها»، ۴۳/۴۷ (۲۰۰۰)، صص ۲۰-۴۴؛

P. Sander, 'Koran oder Imām? Die Auffassung von Koran im Rahmen der imām-ischen Glaubenslehren', *Arabica*, special no., 'Les usages du Coran, Présupposés et méthodes', 47/3-4 (2000), pp. 420-440;

ت. بیهوم دانو، «علم امام و قرآن از نظر فضل بن شاذان نیشابوری (م. ۸۷۴/۲۶۰)، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۲/۶۴ (۲۰۰۱)، صص ۱۸۸-۲۰۷».

T. Bayhom-Daou, 'The Imam's Knowledge and the Quran According to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A. H./ 874 A. D.)', *BSOAS*, 64/2 (2001), pp. 188-207.

چهار پژوهش اخیر که بیشتر مکتبی به نظر می‌رسند تا علمی، شامل مسائلی هستند مربوط به روش‌شناسی و استفاده منابع. دو پژوهش نخست با تمام توان می‌کوشند ماهیت رویکرد شیعیان به قرآن را در همه زمان‌ها و مکان‌ها عرفی و همگان‌پذیر نشان دهند. دو پژوهش بعد به‌طور غیر قابل قبولی انتقاد علیه کتاب مقدس را منسوب به غلات شیعه می‌دانند و گرایش اصلی امامیه (کدامین گرایش می‌تواند باشد) را همیشه «میان‌رو» و «عقل‌باور» یا براساس آخرین پژوهش و به بیانی دقیق‌تر «شریعت‌مدار» توصیف می‌کنند. این دیدگاه‌ها با شواهدی که از احادیث بی‌شماری در منابع اولیه برمی‌آید و مورد استفاده پژوهش‌های مذکور در این یادداشت قرار گرفته‌اند، همسو نیستند. سرانجام، نگارنده فرصت استفاده از اثر خیلی خوب و تازه‌نشر یافته دیکم. م. مسی، جامعه‌فرهمنده: هویت شیعی در اسلام نخستین (نیویورک، ۲۰۰۷) را به گونه‌ای که شایسته این پژوهش تک‌نگاشت ویژه مطالعه مفهوم ولایت باشد پیدا نکرد.

Dakake M. Massi, *The Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam* (New York, 2007),

۲. راجع به کشیده شدن این سؤال به دوره جدید و معاصر، بنگرید به، آر. برونر، شیعه و قرآن (انجمن خاورشناسان هلندی، ۲۰۰۱)

R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung* (Würzburg, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 2001).

۳. برای این نقل قول‌ها بنگرید مثلاً به و. سنت کلر تیسدال، «اضافات شیعه به قرآن»، جهان اسلام، ۳/۳ (۱۹۱۳)، صص ۲۲۷-۲۴۱. (براساس دست‌نوشته قرآن از بانکی‌پور هند، از قرن ۱۶ یا ۱۷ میلادی).

W. St. Clair Tisdall, 'Shi'ah Additions to the Koran', *The Moslem World*, 3/3 (1913), pp. 227-241;

امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۲۱۰-۲۱۴ (انگ. صص ۸۴-۸۵):  
بارآشر «خوانش‌های متفاوت»، صص ۳۹-۷۴، ۷۲-۵

M. M. Bar-Asher, 'Variant Readings', pp. 39-74, 51-72;

و به‌خصوص کُلبِریگ و امیرمعزی، وحی و تحریف (متن عربی)

Kohlberg and Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification* (Arabic text).

۴. این پژوهش، در میان سایر چیزها، سعی بر این دارد تا پیچیدگی بار معنایی و در نتیجه دشواری ترجمه این واژگان را یک‌باره نشان دهد. باید مشخصاً یادآور شد که این اثر منحصرأ با معانی فنی شیعی این اصطلاحات سر و کار دارد و نه به‌طور اخص با گستره کامل حوزه معنانشناسی مربوط به این ریشه؛ برای ذکر مثال، ریشه «ول-ی» حدود ده صفحه در دو ستون اثر ابن‌منظور، لسان العرب (چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۴)، صص ۱۵، ۴۰۶-۴۱۵ را فراگرفته است. از میان پژوهش‌های بی‌شمار مربوط به این موضوع، بعضی از مطالعات مهم با برخورداری از عرفان (با نگرش عرفانی) عبارت‌اند از، چادکیوچز، مَهر قدیسان. نبوت و تقدس در نظریه ابن عربی (پاریس، ۱۹۸۶)، بنگرید به نمایه، زیر کلمه «ولی»؛

M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī* (Paris, 1986), see index under 'WLY';

جی. فان‌اس، علم کلام و جامعه در قرن دوم و سوم هجری. تاریخ اندیشه در اوایل اسلام (برلین، ۱۹۹۰-۱۹۹۷)، ج ۴، نمایه اصطلاحات تخصصی، زیر «ول-ی»

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin, 1990-1997), vol. 4, index of technical terms, under 'w-l-y';

هرمان لندلت، «ولایت»، دائرةالمعارف دین، ج ۱۵، صص ۳۱۶-۳۲۳

H. Landolt, 'Walāyah', *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, pp. 316-323;

ب. راتک و ج. اوکانه، مفهوم قداست (ولایت) در عرفان نخستین اسلامی (لندن، ۱۹۹۶):

B. Radtke and J. O'Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism* (London, 1996);

ج. المور، ولایت اسلامی در اوج زمان، ابن عربی و کتاب عنقای مغرب (لایدن، ۱۹۹۹)،  
خاصه صص ۱۱۱-۱۴۰ (درباره تأثیر تشیع بر سیره‌نویسی آخرت‌شناسی در آثار ابن عربی)؛  
پل واکر، «ولایت در تشیع»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۱۰، صص  
۲۰۸-۲۰۹؛

P. Walker, 'Wilāya', in *Shī'ism*, *EI2*, vol. 10, pp. 208-209;

نک. دکیک، جامعه‌فرهمنده: هویت شیعی در اسلام نخستین

Dakake, *The Charismatic Community*.

۵. کلینی، اصول، تصحیح مصطفوی، کتاب الحجّة، در این باب نکته‌ها و برگزیده‌هایی است  
از قرآن درباره ولایت، ج ۲، ص ۲۸۵، شماره ۳۱؛ مقایسه شود با سیاری، کتاب القرائات در  
ای. کُلبِری و امیرمعزی، وحی و تحریف، ص ۱۸، شماره ۵۱ (متن عربی) و ص ۷۶  
(یادداشت‌ها).

۶. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر، تصحیح موسوی جزائری (نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷/  
۱۹۶۶-۱۹۶۸)، ج ۱، ص ۱۵۹؛ محمد عیاشی، تفسیر (قم، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۱، ص  
۲۸۵؛ کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۹۵، شماره ۵۹؛ هاشم بن سلیمان بحرانی، البرهان فی  
تفسیر القرآن، ج ۵ (تهران، بی‌تا)، ج ۲، ص ۴۲۸؛ فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر  
القرآن، ج ۲ (تهران، بی‌تا)، ج ۱، ص ۴۱۴؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱۰ (تهران،  
۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۹۵۶-۱۹۷۲)، ج ۳۶، ص ۹۹؛ مقایسه شود با سیاری، کتاب القرائات  
در وحی و تحریف، ص ۳۹، شماره ۱۳۸ (متن عربی) و ص ۱۰۶ (یادداشت‌ها).

۷. نک. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۴۵، شماره ۱۶۵ (متن عربی) و ص  
۱۵۵-۱۶۶ (یادداشت‌ها)؛

*Al-Sayyārī, Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 45, no. 165 (Arabic  
text) and pp. 155-166 (notes);

قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۰۱؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، صص ۴۶۰-۴۶۲-۴۶۳؛ بحرانی،  
برهان، ج ۱، ص ۵۰۱ که به جای «فی علی» این عبارت را دارد «انا علی و مولی المؤمنین».  
۸. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۵۲، شماره ۱۹۵ (متن عربی) و ص  
۱۲۵-۱۲۶ (یادداشت‌ها)؛

*Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 52, no. 195 (arabic text) and pp.  
125-126 (notes);

عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۴۱؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۵۰؛ حرّ عاملی، اثبات الهداة  
(بازچاپ، تهران، ۱۳۶۴ ش/۱۹۸۵)، ج ۳، ص ۵۴۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص  
۲۵۶. برای ترجمه تخصصی «امیرالمؤمنین» [علی(ع)] تحت‌اللفظی به معنی امیر مؤمنان  
و تصور «مؤمن» به عنوان دوستداران وفادار شیعه آشنا شده با تعلیمات امامان بنگرید به

- امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۱۷۴-۱۹۹ (انگ، صص ۶۹-۷۹) و نمایه زیر کلمات «ایمان» و «مؤمن» و فصل ۸ این کتاب.
- درباره این آیه همچنین بنگرید به، گراملیش، اسلام ۶۰ (۱۹۸۳)، صص ۲۰۵-۲۳۰.
- R. Gramlich, *Der Islam*, 60 (1983), pp. 205-230.
۹. ابراهیم کوفی، تفسیر، تصحیح م. کاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۲۳۴؛ قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۳۸۳؛ عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۵۷؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۳۶۳؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۹۲۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۱۰۲ و ج ۳۶، ص ۱۰۴.
۱۰. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۱۷؛ بحرانی، ج ۲، ص ۴۴۵؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۹۸۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۱۰۲ و ج ۳۶، ص ۱۰۵؛ مقایسه شود با سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۷۹، شماره ۳۰۲ (متن عربی) و ص ۱۶۱-۱۶۲ (یادداشت‌ها)؛ درباره اصطلاح «اکثر الناس»، بیشتر مردم، در معنی فنی آن اشاره به غیر شیعیان دارد، اگر شیعیان رازآشنا نیستند در مقابل «اقل الناس» کمتر مردم یعنی شیعیان رازآشنا بنگرید به راهنمای الهی، نمایه، زیر کلمه «شیعه»؛ فصل ۸ این کتاب، و اینک به ویژه، ای. کُلبرگ، «اندر ستایش تعدادی چند» در ج. آر. هاتینگ، جاوید احمد مجددی و الکساندر سیملی (ویراستاران)، مطالعاتی در متون و سنن اسلامی و خاورمیانه، به یادبود نورمن کالدر، مجله مطالعات سامی، ضمیمه ۱۲ (۲۰۰۰)، صص ۱۴۹-۱۶۲.
- E. Kohlberg, 'In Praise of the Few', in G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi and A. Samely (eds), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions, In Memory of Norman Calder, JSS*, suppl. 12 (2000), pp. 149-162.
۱۱. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۱۱۱، شماره ۴۲۸ (متن عربی) و ص ۲۰۲ (یادداشت‌ها)؛
- Al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 111, no. 428 (arabic text) and p. 202 (notes);
- قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۹۸؛ کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۷۹، شماره ۸؛ بحرانی، برهان، ج ۳، ص ۳۴۰؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۲، ص ۳۶۹.
۱۲. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۱۲۵، شماره ۴۸۷ (متن عربی) و ص ۲۱۶ (یادداشت‌ها)؛
- Al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 125, no. 478 (Arabic text) and p. 216 (notes);
- کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۹۱، شماره ۴۶.
۱۳. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۱۲۹، شماره ۴۸۹ (متن عربی) و ص ۲۱۹ (یادداشت‌ها)؛



Al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 129, no. 489 (Arabic text) and p. 219 (notes);

کلینی، اصول، همانجا، ش ۴۵.

۱۴. فرات کوفی، تفسیر، ص ۳۸۷؛ کلینی، روضه من الکافی، تصحیح و ترجمه فارسی از رسول محلاتی (تهران، ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ج ۲، ص ۱۶۳، شماره ۵۰۲؛ کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۸۵، شماره ۳۲ (روایت مختصر)؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۲، ص ۵۰۹؛ مقایسه شود با، سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۱۳۱، شماره ۴۹۱ و ۴۹۲ (متن عربی) و ص ۲۲۰-۲۲۱ (یادداشت‌ها)؛

al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 131, nos 491 and 492 (Arabic text) and pp. 220-221 (notes).

۱۵. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تحریف، ص ۱۶۳، شماره ۵۹۴ (متن عربی) و ص ۲۴۹ (یادداشت‌ها)؛

al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 163, no. 594 (arabic text) and p. 249 (notes);

کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۹۱، شماره ۴۵.

۱۶. سیاری، کتاب القرائات در وحی و تعریف، ص ۱۶۵، شماره ۶۰۱ (متن عربی) و ص ۵۱۲ (یادداشت‌ها)؛

Al-Sayyārī, *Kitāb al-Qirā'āt in Revelation and Falsification*, p. 165, no. 601 (arabic text) and p. 251 (notes);

کلینی، روضه، ج ۱، ص ۸۳، شماره ۱۸؛ کلینی، اصول، ج ۲، ص ۲۹۱، شماره ۴۷؛ بحرانی، برهان، ج ۴، ص ۳۸۱؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۲، ص ۷۴۲.

۱۷. غیر از مآخذی که در پژوهش‌های مربوط بدان‌ها اشاره گردید (پی‌نوشت ۲ و مخصوصاً پی‌نوشت ۳)، همچنین بنگرید به مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۷۴، شماره ۵۵؛ ج ۲۴، ص ۳۳۶، شماره ۵۹؛ ج ۲۷، ص ۱۵۹، شماره ۷؛ ج ۳۶، ص ۱۰۰، شماره ۴۴ و ج ۵۱، ص ۵۹، شماره ۵۷.

۱۸. سنت کلر تیسدال، «اضافات شیعه»، متن عربی سوره، ص ۲۲۶؛ انگلیسی ص ۲۳۴؛

St. Clair Tisdall, 'Shi'ah additions', the Arabic text of 'the sura' p. 226; English p. 234;

برای بحثی درباره این سوره بنگرید به راهنمای الهی، صص ۲۲۴-۲۲۸ (انگ. صص ۸۷-۹۱) همچنین، برونر، شیعه و تحریف قرآن، صص ۱۶، ۹۵-۹۶.

Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, pp. 16, 95-96.

۱۹. عیاشی، تفسیر، ج ۱، صص ۱۳۸-۱۳۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵/۱، صص ۱۷، ۱۲۹؛ بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۲۴۴؛ بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۱۹۷.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 197.

۲۰. برای نمونه بنگرید به عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۹۳؛ قمی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۹۰؛ فرات کوفی، تفسیر، صص ۱۱۷-۱۲۰؛ ابوجعفر توسی، تفسیر تبیان در ۱۰ ج (نجف، ۱۹۵۷)، ج ۳، ص ۴۳۵ به بعد؛ ابوعلی فضل طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن (تهران، ۱۳۹۵/۱۹۷۵)، ج ۳، ص ۱۵۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۳۰۶؛ بحرانی، برهان، ج ۱؛ ص ۴۴۴؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۴۲۱؛ شرف‌الدین نجفی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهرة (قم، ۱۴۱۷/۱۹۹۷)، صص ۱۵۱-۱۵۲؛ بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۱۹۷.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 197.

برای نقش مهم این آیه در شیعهٔ اسماعیلیه نک. قاضی نعمان، دعائم الاسلام، تصحیح علی اصغر آصف فیضی (قاهره، ۱۳۷۰/۱۹۵۱)، ج ۱، ص ۱۶ جای جای کتاب؛ ابوحاتم رازی، کتاب الزینة، ویرایش عبدالله سلوم سامرانی در اثر خود به نام الغلو و الفرق الغالیة فی حضارة الاسلامیه (بغداد، ۱۹۷۲)، ص ۲۵۶ به بعد. بنگرید همچنین به منابعی که کُلبرگ در اثر خود بدان‌ها اشاره نموده است؛ کُلبرگ در اثر خود «نگرش شیعیان امامی به اصحاب پیامبر» (دانشگاه آکسفورد، ۱۹۷۱)، ص ۸۱، شماره ۵ و به‌طور کلی بدان‌ها اشاره نموده است.

E. Kohlberg, *The Attitude of the Imāmi-Shī'īs to the Companions of the Prophet* (University of Oxford, 1971), p. 81, n. 5,

عبدالحسین امینی (علامه)، الغدیر فی الکتاب و السنة و الأدب (تهران، ۱۳۷۲/۱۹۵۲ بازچاپ، ۱۹۸۶). دربارهٔ غدیر خم بنگرید به مقالهٔ وچیا ولری در دائرةالمعارف اسلام تصحیح دوم، همچنین دانشنامهٔ ایرانیکا.

۲۱. «کمال‌الدین بالولایه؛ امر الولاية/ الامامة من تمام‌الدین؛ بالولاية/ الامامة کَمَلَ‌الدین و تَمَّت‌ النعمة»؛ نک. مثلاً به فضل بن شاذان، کتاب الايضاح (بیروت، ۱۴۰۲/۱۹۸۲)، ص ۱۸۵؛ کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن بابویه، کمال‌الدین و تمام‌النعمة (حتماً عنوان کتاب هم اشاره به آن دارد)، ج ۲، ص ۶۵۸. همچنین بنگرید به نمایهٔ بحار الانوار مجلسی و اثر بیهم-داتو، «علم امام و قرآن» (نک. پی‌نوشت ۱)، ص ۱۹۵، شماره ۵۵،

Bayhom-Daou, 'The Imam's Knowledge and the Quran' (see note 1 above), p. 195, n. 55;

(تعبیر عبارت سوم بالا که در آن فعل‌ها به شکل لازم به کار برده شده‌اند، مشکل‌آفرین به نظر می‌رسد).

۲۲. عیاشی، تفسیر، ج ۱، صص ۳۳۱-۳۳۲؛ قمی، تفسیر، ج ۱، صص ۱۹۹-۲۰۰؛ فرات کوفی، تفسیر، صص ۱۲۹-۱۳۱؛ ابن بابویه، امالی (= مجالس)، تصحیح و ترجمهٔ فارسی از محمداقبر کمره‌ای (تهران، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، مجلس ۵۶، شماره ۱۰؛ توسی، تبیان، ج ۱، ص

۵۷۴ به بعد؛ بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۴۸۹؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۲۰۷؛ استرآبادی، تأویل، صص ۱۶۱-۱۶۵. درباره شرح این و سایر آیة‌ها توسط امام محمدباقر، نک.، ارزینا لالانی، نخستین اندیشه‌های شیعی: تعالیم امام محمدباقر(ع) (لندن، ۲۰۰۰)، ص ۶۱ به بعد [ترجمه فارسی از فریدون بدره‌ای (تهران، ۱۳۸۱) ص ۸۶ به بعد م.].

R. Lalani, *Early Shi'a Thought: The Teachings of Imam Muhammad al-Bāqir* London, (2000), pp. 61ff.

نک. به پی‌نوشت ۷ و متن مربوط (که می‌گوید اشاره به ولایت علی(ع) در متن اصلی قرآن وجود داشته است).

۲۳. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۸۳؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۴۰۹؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۹۶۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۷، ص ۱۲۰؛ استرآبادی، تأویل، ص ۲۷۳ (بنابر اصول کافی، این اثر حدیثی روایت می‌کند که اسناد آن به امام جعفر صادق برمی‌گردد و در آن «امام» به جای «ولایت» به کار رفته است).

۲۴. کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب معرفة امام، ج ۱، ص ۲۶۲، شماره ۱۴. همچنین بنگرید به الاصول الستة عشر (قم، ۱۴۰۵/۱۹۸۴)، ص ۱۱۷؛ فرات کوفی، تفسیر، صص ۳۱۱-۳۱۲؛ قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۳۲ (آنجا که در چند مورد اصطلاح «حَسَن» به معنی «ولایت امامان» شرح داده شده است)؛ مجلسی، بحار، ج ۷، ص ۱۱۷، شماره ۵۴؛ استرآبادی، تأویل، صص ۴۰۳-۴۰۵. درباره ترجمه «اهل بیت» بنگرید به امیرمعزی، مروری بر اصطلاح «دین علی» و سیری در سرچشمه‌های ایمان شیعی، مجله انجمن خاورشناسی آلمان، ۱/۱۵۰ (۲۰۰۰)، صص ۴۸ به بعد؛

M. A. Amir-Moezzi, 'Considerations sur l'expression *dīn 'Alī*, Aux origines de la foi shi'ite', *ZDMG*, 150/1 (2000), pp. 48ff.;

فصل ۱ این کتاب.

۲۵. مجلسی، بحار، ج ۸، ص ۳۰۰، شماره ۵۰، همچنین ج ۸، صص ۳۵۲ به بعد.  
۲۶. صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۳، صص ۶۱-۶۳ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۶۵ م.]; فرات کوفی، صص ۵۰۸-۵۰۹.

۲۷. نک. بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۲۰۲

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 202.

۲۸. عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۵؛ بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۱۰؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، بحار، ج ۱۹، ص ۸.

۲۹. برای اشاره به پایه‌های اسلام، ادبیات شیعی بیشتر اصطلاح «دعائم» را به کار می‌برند تا «ارکان» که بیشتر توسط نویسندگان سنی به کار می‌رود، بنگرید به ای. کُلبِرگ، «نگرش شیعیان امامی به اصحاب پیامبر»، ص ۸۱، یادداشت ۴.

E. Kohlberg, 'The Attitude of the Imāmī-Shī'īs to the Companions of the Prophet', p. 81, note 4.

۳۰. نک. بارآشر، قرآن و تفسیر، بخش ۳/۳ به وجوب ولایت اختصاص داده شده است، صص ۱۹۶-۱۹۸؛

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, part 3.3 devoted to the necessity of *walāya*, pp. 196-198;

جی. الیاش، «درباره خاستگاه و تطور سه اصل شهادت شیعه دوازده‌امامی»، مجله اسلام، ۴۷ (۱۹۷۱)، صص ۲۶۵-۲۷۲.

J. Eliash, 'On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three-tenet *Shahāda*', *Der Islam*, 47 (1971), pp. 265-272.

درباره همین موضوع اینک بنگرید به، لیاقت علی نکیم، «از بدعت تا سنت، ولایت علی در اذان شیعه»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۱۲۰ (۲۰۰۰)، صص ۱۶۶-۱۷۷ (شگفتا که نظر می‌رسد مؤلف مقاله پیشگامانه الیاش را نادیده گرفته است).

L. A. Takim, 'From *bid'a* to *sunna*, the *wilāya* of 'Alī in the Shī'ī *adhān*', *JAOS*, 120 (2000), pp. 166-177;

بنگرید به لالانی، نخستین اندیشه‌های شیعی [ترجمه فارسی، صص ۹۶ به بعد م.]

Lalani, *Early Shī'ī Thought*, pp. 69f.

۳۱. کلینی، اصول، کتاب الایمان و الکفر، باب دعائم الاسلام، ج ۳، صص ۲۹-۳۸.

۳۲. کلینی، اصول، ج ۳، ص ۲۹، شماره ۱ (حدیث امام محمدباقر)؛ همچنین ج ۳، صص ۲۹-۳۰، شماره ۳ (امام باقر) همین متن با جمله‌ای اضافی «مردم آن چهار را گرفتند و این - یعنی ولایت - را رها کردند». در روایتی دیگر امام محمدباقر (ج ۳، صص ۳۰-۳۲، شماره ۵) فرموده است، از بین پنج پایه اسلام، ولایت برتر است. زیرا ولایت «کلید» آنهاست؛ برتری بقیه به ترتیب زیر است: نماز، زکات، حج و روزه. ولایت امام بالاترین مرتبه امر دین است به حدی که «اگر مردی شب‌ها را به عبادت به پا خیزد و روزها را روزه دارد و تمام اموالش را صدقه دهد و در تمام دوران عمرش به حج رود، و امر ولایت ولی خدا را نشناسد تا از او پیروی کند و تمام اعمالش با راهنمایی او باشد، برای او از ثواب خدای عز و جل حقی نیست و او از اهل ایمان نباشد». بنگرید به شماره ۷ و ۸ (امام باقر)، ج ۳، ص ۳۳. نک. عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۲۵۹؛ ابن بابویه، امالی / مجالس، مجلس ۴۵، شماره ۱۴، ص ۲۶۸.

۳۳. کلینی، اصول، ج ۳، ص ۲۹، شماره ۲ (امام جعفر)؛ همچنین شماره ۱۱ (حدیث امام جعفر، ج ۳، ص ۳۵)؛ محمد بن احمد خواجگی شیرازی، النظامیه فی مذهب الامامیه (تهران، ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶)، صص ۱۵۳-۱۵۵. به خصومت علیه دشمنان امام بازمی‌گردیم.

- این اصطلاح اخیر «الدُّخُولُ مَعَ الصَّادِقِينَ» برای نگارنده هنوز معمای است؛ آیا منظور معاشرت با شیعیان و مشخصاً رازآشنایان از میان آنهاست؟ همان‌گونه که احادیث فراوانی توصیه می‌کنند (برای نمونه بنگرید به بخش‌های متعددی از اصول کافی، کتاب ایمان و کفر و کتاب العیصرة [معاشرت] و مخصوصاً ابن‌بابویه، مصادقة الاخوان، تهران بی‌تاریخ [حدود ۱۳۲۵ش/۱۹۴۶]). برای شرط‌های ایمان نک. به شماره‌های ۶ و ۹ (احادیث امام جعفر، اصول، ج ۳، صص ۳۲-۳۳ و ۳۴) آنجا که نماز، روزه و حج را به حساب نیاورده؛ شماره‌های ۱۰ و ۱۳ (احادیث امام باقر، ج ۳، صص ۳۴-۳۵ و ۳۶) آنجا که این سیاهه افزایش یافته و وظایفی از قبیل انتظار قائم، پرهیزکاری، گردن نهادن به امر امام و غیره را شامل می‌شود، بنگرید به نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۱، شماره ۱۶.
۳۴. کلینی، اصول، ج ۳، ص ۳۰، شماره ۴ (روایت امام جعفر). حدیث شماره ۱۵ (امام جعفر، ج ۳، ص ۳۸) که فقط به نماز، زکات و جهاد اشاره دارد. البته جهاد جزو پایه‌های اسلام نیست و متعلق به این فصل نمی‌باشد. همچنین ابوجعفر طبرسی (طبری)، بشارة المصطفی لشيعة المرتضى (نجف، ۱۹۶۳)، ص ۸۱؛ عمادالدین طبرسی، تحفة الابرار فی مناقب الائمة الاطهار (تهران، ۱۳۷۶ش/۱۹۹۷)، صص ۱۵۵ به بعد.
۳۵. صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۱۰، ص ۷۸، شماره ۷ [ترجمة فارسی، ج ۱، ص ۳۱۲ م.]; قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۰۸؛ ابن‌بابویه، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۲۵۸؛ ابن‌بابویه، امالی، مجالس، مجلس ۶۳، شماره ۱۳، ص ۴۰۹ (شهادت به توحید فقط به خاطر علی و ولایتش مورد قبول واقع می‌شود)؛ مجلسی، بحار، ج ۳، ص ۱۴، شماره ۳۹؛ ج ۳۷، ص ۱۴۱، شماره ۳۵، ج ۳۸، ص ۱۱۸، شماره ۶۰. برای منابع دیگر نک. البیاض، «خاستگاه... سه اصل شهادت»، خاصه ص ۲۶۶ به بعد؛ مقایسه شود با بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۱۹۸. Eliash, 'On the Genesis... of Three-tenet Shahāda', esp. pp. 266ff.; cf. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 198.
- که معتقد است تفاوت در شمار پایه‌های اسلام به نظر می‌رسد بیانگر بحث‌های درونی جامعه امامی باشد.
۳۶. بنگرید به پی‌نوشت ۳۲؛ امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۳۰۴-۳۰۵ (انگ، ص ۱۲۵).
۳۷. برقی، المحاسن، ویرایش جلال‌الدین محدث ارموی (تهران، ۱۳۷۰/۱۹۵۰)، کتاب عقاب الاعمال، باب ۱۵ (عقاب من شک فی امیرالمؤمنین)، باب ۱۶ (عقاب من انکر آل محمد حقهم و جهل امرهم - ما اغلب دیده‌ایم که «حق» و «امر» با «ولایت» مترادف‌اند) و باب ۱۷ (عقاب من کم يعرف امامة)، ج ۱، صص ۸۹-۹۳.
۳۸. برقی، کتاب المحاسن، باب ۱۵، ص ۸۹، شماره ۳۴ (حدیثی که اسناد آن به امام باقر برمی‌گردد). اتهام شرک احتمالاً متوجه کسانی است که ولایتی غیر از ولایت علی را می‌پذیرند. بنگرید به آیه بالا، شوری/۱۳ بنابر قرآن امامان (پی‌نوشت ۱۴ و متن مربوط؛ همچنین پی‌نوشت ۸۶).

۳۹. برقی، کتاب المحاسن، ج ۱، ص ۹۰، شماره ۳۸ (روایت امام جعفر صادق).  
 ۴۰. برقی، کتاب المحاسن، ج ۱، باب ۱۶، ص ۹۰، شماره ۴۰ (روایت امام جعفر صادق).  
 ۴۱. برقی، کتاب المحاسن، ج ۱، باب ۱۷، ص ۹۲، شماره ۴۶ (روایت امام جعفر صادق).  
 درباره این حدیث معروف «میتة جاهلیة» و منابع اولیه‌ای که آن را نقل نمودند بنگرید به امیرمعزی، راهنمای الهی، ص ۳۰۱ (انگ، ص ۱۲۳) و یادداشت ۶۷۱. برای احادیث مشابه نک. ابن بابویه، کتاب ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ویرایش غفاری (تهران، ۱۳۹۱/۱۹۷۱)، صص ۲۴۲-۲۴۴.

۴۲. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۸۹؛ بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۱۹۶.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 196.

۴۳. کلینی، روضة کافی، ج ۲، ص ۴۳، شماره ۳۱۶ (حدیثی که به امام جعفر صادق برمی‌گردد)؛ حدیثی را هم مجلسی در بحار الانوار، ج ۸، صص ۳۰۰ و ۳۰۵ نقل کرده است، همین‌طور حدیث مشابه‌ای که با این جمله ختم می‌شود: «آنها که خود را از وظایف شرعی تبرئه نمودند در این دنیا از نعمت و سلامت و یا نفوذ برخوردار خواهند بود. اما در آخرت عقوبت ابدی را تجربه خواهند نمود. بنگرید همچنین به کلینی، روضة، ج ۱، ص ۱۵۴، شماره ۸۰ (حدیث امام جعفر صادق) یا ج ۲، ص ۸۹، شماره ۳۹۹ (حدیث امام جعفر). خداوند پنج فریضه را برای امت محمد(ص) حتمی ساخته است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت ما، و در مواردی چهار فریضه را بدیشان رخصت داده ولی به هیچ‌روی برای هیچ‌یک از مسلمانان در ترک ولایت ما رخصتی داده نشده است.

۴۴. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۹ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۱، ص ۴۸۷، شماره ۴ م.] (امام صادق از پدرانش از حضرت پیامبر روایت کند)؛ همچنین ج ۱، ص ۲۶۱ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۱، ص ۴۹۱ م.] (حدیث امام رضا). بنگرید نیز به ابن بابویه، امالی، مجلس ۷۳، شماره ۱۲، صص ۴۸۴-۴۸۵ و مجلس ۸۵، شماره ۲۸، صص ۲۸۳-۲۸۴. در بین اسماعیلیان کاملاً آشکار است که متفکر بزرگی همچون قاضی نعمان اثر ماندگار خود یعنی دعائم الاسلام را با کتاب ولایت آغاز می‌کند، تصحیح فیضی، ج ۱، صص ۱-۱۲۰. او چندین حدیثی را که بدان‌ها اشاره رفت، نقل می‌کند. این درست است که تعداد زیادی از احادیثی که به امام محمدباقر و جعفر صادق برمی‌گردد میان شیعیان امامی و اسماعیلی مشترک است. ترجمه انگلیسی: کتاب ولایت در دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، تصحیح، بازنگری و شرح، پونه والا، ج ۱، (نیویورک و آکسفورد ۲۰۰۲)

'The Book of Walāya' in *The Pillars of Islam: Da'ā'im al-Islām of al-Qāḍī al-Nu'mān*, by A. A. A. Fyzee, completed, revised and annotated by I. K. Poonawala, vol. 1 (New York and Oxford, 2002);

بنگرید به مقاله مهم عظیم نانجی، «نظریه اسماعیلی ولایت در دعائم الاسلام قاضی نعمان»،

در د. پ. لیتل (ویراستار)، مقالاتی دربارهٔ تمدن اسلامی تقدیم به نیازی برکس (لایدن، ۱۹۷۶)، صص ۲۶۰-۲۷۳.

A. Nanji, 'An Ismaili Theory of *Walāya*, in the *Da'ā'im al-Islām* of al-Qāḍī al-Nu'mān', in D. P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Leiden, 1976), pp. 260-273.

و نیز بنگرید به سلیمان بن قیس (منسوب)، کتاب سلیم بن قیس هلالی، تصحیح انصاری، ج ۲، صص ۸۵۸-۸۶۰ و صص ۹۲۸-۹۲۹ به ترتیب شماره‌های ۴۶ و ۷۰.  
 ۴۵. بنگرید مخصوصاً به هانری کرین، اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۱، شیعه دوازده‌امامی، فصل‌های ۶ و ۷، صص ۲۱۹-۳۲۹ [ترجمهٔ فارسی از انشاءالله رحمتی، تهران، ۱۳۹۱، فصل‌های ۶-۷، صص ۳۷۳-۵۰۳] م.

H. Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, vol. I, 'Le shī'isme duodécimain' (Paris, 1971-1972), chs 6 and 7, pp. 219-329;

همین‌طور تاریخ فلسفهٔ اسلامی (پاریس، ۱۹۸۶)، بخش ۲ الف ۴ و ۲ الف ۵، صص ۷۸-۹۸ [ترجمهٔ فارسی از مبشری و نیز جواد طباطبایی (تهران، ۱۳۷۳) م]  
*Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1986), sections II. A. 4. and II. A. 5, pp. 78-98.

۴۶. کلینی، اصول من الکافی عملاً تنها منبع اولیهٔ اوست. هانری کرین در مطالعاتش، بحث خود را براساس متون فلسفی و عرفانی دوره‌های خیلی بعدتر مطرح می‌کند. باید تأکید کنم که راهنمای الهی هم تک‌نگاشتی است که به امامت و شخص امام در تشیع نخستین اختصاص داده شده است. همچنین بنگرید به مقالهٔ خیلی عالی هرمان لندلت «ولایت»، دائرةالمعارف دین، ج ۱۵، صص ۳۱۶-۳۲۳ (دربارهٔ ولایت شیعی، صص ۳۱۹-۳۲۰)

H. Landolt, 'Walāyah', *Encyclopedia of Religion*, vol. 15, pp. 316-323 (on Shī'ī walāyah, pp. 319-320);

نیز پل واکر، «ولایت»، «تشیع»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم.

P. Walker, 'Wilāyah', 'Shī'ism', *EI2*.

۴۷. راهنمای الهی، ص ۴۷ (انگ، ص ۲۹) شمارهٔ ۱۵۱.

۴۸. نک. امیرمعزی، حق کلام، شیعهٔ دوازده‌امامی. روح و طبیعت (مجموعهٔ مقالات کنفرانس در پاریس، ۱۱ و ۱۲ ماه می ۱۹۹۶)

M. A. Amir-Moezzi, 'Du droit à la théologie, Les niveaux de réalité dans le shī'isme duodécimain', *L'Esprit et la Nature* (Actes du colloque tenu à Paris les 11 et 12 mai 1996), *Cahiers du groupe d'études spirituelles comparées*, 5 (1997), pp. 37-63.

۴۹. بنگرید به، ای. کُلبرگ، «در ستایش تعدادی چند»، در ج. هاتینگ و دیگران، مطالعاتی دربارهٔ متون و سنن اسلامی و خاورمیانه (آکسفورد، ۲۰۰۰)، صص ۱۴۹-۱۶۲.

E. Kohlberg, 'In Praise of the Few', in G. Hawting et al., *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions* (Oxford, 2000), pp. 149-162.

و فصل ۸ این کتاب.

۵۰. رجوع شود به محمود ایوب، «قرآن ناطق و قرآن صامت: بررسی اصول و تطور تفسیر امامی»، در اندرو رپین (ویراستار)، رویکردها به تاریخ تعبیر قرآن (آکسفورد، ۱۹۸۸)، صص ۱۷۷-۱۹۸؛

M. Ayoub, 'The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsi'r', in A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford, 1988), pp. 177-198;

بارآشر، قرآن و تفسیر، صص ۸۸ به بعد.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, pp. 88ff.

۵۱. عیاشی، تفسیر، ج ۱، صص ۱۵-۱۶ (حدیث شماره ۶ از امام جعفر به نقل از نیاکانش. نک. نیز حدیث شماره ۱۳ از همین امام، خداوند کلام وحی را به پیامبر آموخت؛ پیامبر معنی تعبیر پنهان آن را به علی آموخت)؛ خزاز رازی، کفایة الاثر (قم، ۱۴۰۱/۱۹۸۰)، صص ۷۶، ۸۸، ۱۱۷، ۱۳۵ (در صص ۶۶ حضرت قائم(عج) را پیکارگر تأویل می‌داند)؛ شهرستانی، ملل و نحل (بیروت، بی‌تاریخ)، ص ۱۸۹؛ بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۱۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۹، صص ۲۵-۲۶؛ برای سایر منابع نک. بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۸۸، شماره ۱؛ همچنین فصل ۹، شماره ۳۰ و متن مربوط.

Bar-Asher, *Scripture*, p. 88, n. 1; also ch. 9, n. 30 and the related text.

۵۲. نک. فصل ۵ این کتاب پی‌نوشت‌ها.

۵۳. برای نمونه بنگرید به بخش اول اثری مهم از دوران اولیه، منسوب به مسعودی به نام الوصیة للامام علی بن ابی طالب (م. ۹۵۵/۳۴۵) (در یکی از جدیدترین نشرها، قم، ۱۴۱۷/۱۹۹۶)، صص ۲۰-۹۰. همچنین نک. یو. روبین «انبیا و سرنیاها در حدیث اولیه شیعه»، مجلهٔ مطالعات در عربی و اسلام، ۱ (۱۹۷۹)، صص ۴۱-۶۵.

U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in the Early Shī'a Tradition', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), pp. 41-65.

۵۴. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۴۲؛ کلینی، اصول، کتاب توحید، باب نوادر، ج ۱، ص ۲۹۶، شماره ۴.

۵۵. فصل ۳؛ و نیز «حق کلام» صص ۴۷-۴۸ و ۶۲-۶۳.

'Du droit à la théologie', pp. 47-48 and 62-63.



۵۶. در چندین اثر، غیر از راهنمای الاهی و [مقاله فوق] که قبلاً اشاره شد، نک. همچنین، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات او»، صص ۲۲۱-۲۵۰.

'Al-Saffār al-Qummī (d. 290/902-903) et son *Kitāb Baṣā'ir al-Darajāt*', *JA*, 280/3-4 (1992), pp. 221-250.

به‌طور خلاصه، به نظر نگارنده، با توجه به توصیف‌های متغیری که فرقه‌نگاران و دیگران از غلات ارائه نمودند و با توجه به روایات مربوط به نظریه‌های منسوب به غلات آن‌گونه که مجموعه‌های اولیه‌ی احادیث امامی گزارش نموده‌اند، به اضافه ناآگاهی ما درباره‌ی ماهیت روابط بین شاخه‌های گوناگون شیعی در قرون اول، تمایز میان شیعیان «میانه‌رو» و «تندرو» در زمان‌های اولیه کاملاً ساختگی به نظر می‌رسد و نه براساس شواهد مکتوب.

۵۷. نک. «چگونه شیعه نخستین فرقه‌ای شد»، مجله انجمن شرقی آمریکا (۱۹۵۵)، صص ۱-۱۳، خاصه صص ۸ به بعد،

'How did the Early Shi'a Become Sectarian', *JAOS* (1955), pp. 1-13, esp. pp. 8ff.,

و «جعفر صادق و غلات»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح

'Dja'far al-Ṣādik' and 'Ghulāt', *EI2*

۵۸. نک. حسین مدرسی، بحران و تثبیت... ابو جعفر ابن‌قبه رازی و سهم او در شیعه امامی.

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shī'ite*.

۵۹. درباره‌ی مهم‌ترین و اولین این مجموعه‌ها، یعنی منابع روایی برقی (م. ۲۷۴/۸۸۷ یا ۲۸۰/۸۹۳)، صفار (م. ۲۹۰/۹۰۲-۹۰۳) و کلینی (م. ۳۲۹/۹۴۰-۹۴۱) اینک نک. اندره. جی. نیومن، دوران شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی: گفت‌وگو حدیثی بین قم و بغداد، ترجمه فارسی از مهدی ابوطالبی و دیگران،

J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad* (Richmond, 2000).

۶۰. اینها عباراتی است که در آن خداوند به صورت اول‌شخص از زبان عارف سخن می‌گوید، نک. لویی ماسینیون، «مقاله‌ای درباره‌ی منشأ و فرهنگ فنی عرفان اسلامی (پاریس، ۱۹۹۲)، بنگرید به نمایه زیر کلمه «شطحیات» و مصائب حلاج: عارف شهید قرن چهارم، نمایه، زیر کلمه «شطحیات»

L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922), see index under 'shaṭaḥāt', and *La passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 4 vols (2nd edn, Paris, 1975), see index under 'shaṭaḥāt';

مقدمه‌ی هانری کربن بر روزبهان بقلی، شرح شطحیات، تصحیح کربن و معین (پاریس و تهران، ۱۹۶۶؛ چاپ دوم، تهران، ۲۰۰۴)؛ و کارل ارنست، شطحیات در تصوف (نیویورک، ۱۹۸۵)؛

C. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York, 1985);

پ. بلانفا، «تأملاتی درباره ماهیت شطحیه. تعریف روزبهان بقلی شیرازی، کارنامه (پاریس، ۱۹۹۵)، صص ۲-۳ و ۲۵-۴۰.

P. Ballanfat, 'Réflexions sur la nature du paradoxe, La définition de Rūzbehān aqlī Shīrāzī', *Kār Nāmeḥ* (Paris, 1995), pp. 2-3 and 25-40.

به هر حال مهم است این نکته روشن شود که اساس و کاربرد کلامی و انسان‌شناسی شطحیات صوفیه و اظهارات متناقض‌نمای امامان متفاوت هستند.

۶۱. وَاللّٰهُ اِنِّیْ لَدِیَّانَ النَّاسِ یَوْمَ الدِّیْنِ وَ قَسِیْمَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ لَا یَدْخُلُهَا الدَّاخِلُ اِلَّا عَلٰی اَحَدٍ قِسْمِیْ وَ اِنِّیْ الْفَازُوْقُ الْاَكْبَرُ... لى فَضْلَ الْخَطَابِ وَ بُصْرَتُ سَبِیْلِ الْكِتَابِ وَ... عَلَّمْتُ عَلِمَ الْمَنَیَا وَ الْبَلَایَا وَ الْقَضَايَا وَ بى كَمَالِ الدِّیْنِ وَ اَنَا التَّعْمَةُ الَّتِیْ اَنْعَمَهَا اللّٰهُ عَلٰی خَلْقِهِ. فُرَات بن ابراهیم الكوفی، تفسیر، تصحیح محمد کاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۱۷۸، شماره ۲۳۰.

۶۲. انا یعسوب المؤمنین و انا اول السابقین و خلیفه رسول رب العالمین و انا قسیم الجنة و النار. عیاشی، تفسیر، ج ۲، صص ۱۷-۱۸؛ مجلسی، بحار، ج ۳، ص ۳۸۹؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۲۰. درباره شیعه به عنوان زنبوران غسل و درباره حضرت علی به عنوان امیر زنبوران غسل (امیر النحل)، بنگرید به مقاله ای. گلدتسیهر «شیعه»، مجله انجمن خاورشناسی آلمان، ۶۴ (۱۹۱۰)، صص ۵۳۲-۵۳۳، اینک در مجموعه مقالات، تصحیح ژ. دو سوموگی، ج ۵، صص ۲۱۳-۲۱۴.

I. Goldziher, 'Schi'itisches', *ZDMG*, 64 (1910), pp. 532-533, now in *Gesammelte Schriften*, ed. J. de Somogyi (Hildesheim, 1967-1970), vol. 5, pp. 213-214.

۶۳. هذا الإمام الأزهر و رمح الله الأطول و باب الله الأكبر فمن أراد الله فليدخل من الباب... لولا على ما أبان الحق من الباطل و لا مؤمن من كافر و ما عبد الله... لا يستره من الله ستر و لا يحجبه عن الله حجاب بل هو الحجاب و السّتر. فرات، كوفی، تفسیر، ص ۳۷۱. این گونه اظهارات آنچه را که نگارنده مبانی «حکمت الاهی-امامی» در خطبه‌های امام علی نامیده است، و در مأخذ متأخر گزارش گردیده است، تداعی می‌کنند؛ بنگرید به فصل ۳.

۶۴. طبری صغیر، نوادر المعجزات (قم، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۱۰۳، و دلایل الامامة (قم، ۱۴۱۳/۱۹۹۴)، صص ۱۶۸-۱۶۹؛ حرّ عاملی، اثبات الهداة، ج ۵، ص ۱۵۷؛ بحرانی، مدينة المعاجز (تهران، بی‌تاریخ) [حدود ۱۹۶۰]، صص ۲۰۴-۲۰۵.

۶۵. طبری صغیر، نوادر المعجزات، ص ۱۱۶ و دلایل الامامة، ص ۲۰۱؛ آملی، اثبات الهداة، ج ۵، ص ۲۵۶؛ بحرانی، مدينة المعاجز، ص ۲۹۴.

۶۶. طبری صغیر، دلایل الامامة، صص ۲۷۰-۲۷۱؛ بحرانی، مدينة المعاجز، صص ۳۹۴-۳۹۵.

۶۷. ابن بابویه، کتاب توحید، تصحیح حسینی تهرانی (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، فصل ۱۲، صص

۱۵۱-۱۵۲، شماره ۸. طبق روایتی دیگر، شخصی از امام جعفر پرسید: «آیا زمین باقی می‌ماند بدون عالم زنده ظاهری که مردم در حلال و حرام‌شان به او رجوع کنند؟ امام جعفر پاسخ داد: اگر چنین عالمی روی زمین نباشد خدا عبادت/پرستش نخواهد شد»؛ فیض کاشانی، نوادر الاخبار، ویرایش م. انصاری قمی (تهران، ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶)، کتاب النبوة و الامامة، ص ۱۲۹، شماره ۲ (براساس ابن بابویه، علل الشرايع، ج ۱، باب ۱۵۳، ص ۱۹۵، شماره ۳ [ترجمه فارسی از ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۶۳۷ شماره ۳ م.]).

۶۸. ابن بابویه، توحید، باب ۸، ص ۱۱۷، شماره ۲۰؛ امیر معزی، راهنمای الهی، ص ۱۴۱ (انگ، ص ۵۴)، شماره ۲۷۷ (با احادیث دیگر و محتوای مشابه). متأسفانه ویلیام چیتیک که ترجمه انگلیسی این حدیث را در گزیده‌نامه (انتالوژی) شیعه (نیویورک، ۱۹۸۱)، ص ۴۲، *A Shi'ite Anthology* (New York, 1981), p. 42.

ارایه می‌کند و به سطحی‌های موجود در آن که نکته مرکزی آن را تشکیل می‌دهد، اشاره‌ای نمی‌کند.

۶۹. امیر معزی، «حق کلام»، صص ۴۷-۴۸، ۵۵، ۶۲-۶۳.

'Du droit à la théologie', pp. 47-48, 55, 62-63.

۷۰. ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر (تهران، ۱۳۴۶/۱۹۲۷)، ص ۲۳ (حدیث امام جعفر صادق)؛ بنگرید به روایت کوتاه‌تر آن در کلینی، روضه، ج ۲، ص ۱۴. اگرچه هر امامی در هر دوره‌ای در تاریخ مقدس بشر مظهر این امام کیهانی بوده است، حضرت علی نماد و وسیله عالی آن باقی می‌ماند. بدین دلیل است که در چند حدیث، حضرت علی، غیر از معنی بدیهی آن، نمایانگر امام کیهانی یا ولایت/امامت به‌طور عام است؛ همان‌گونه که محمد و رای معنی بدیهی آن، به‌طور عام نمایانگر نبوت بنیادین است؛ نک. فصل ۵ این کتاب پی‌نوشت‌ها و پی‌نوشت ۵۲ و همین‌طور متن مربوط. درباره‌ی واژه اسلام می‌توان اضافه نمود که اسلام (تنها اشاره به دین اسلام دارد و در معنی وسیع‌تر آن، به بُعد ظاهری همه ادیان الهی) و شیعه اشاره به شیعه اسلام دارد؛ در معنی وسیع‌تر آن به بعد باطنی و رازآشنایی «روح هر دینی»، نک. پی‌نوشت ۹۵. بنابراین حدیث امام جعفر را می‌توان چنین درک نمود: همه اشیاء دارای رمزی هستند؛ رمز پنهان «ظاهر» هر دینی بُعد باطنی و رازآشنایی آن است و رمز بُعد باطنی آن، ولایت انسان کیهانی است.

۷۱. کلینی، روضه، ج ۱، ص ۸۱؛ همچنین بنگرید به سلیمان بن قیس (منسوب) کتاب سلیمان بن قیس هلالی، ویرایش انصاری، ج ۲، ص ۸۹۱، شماره ۵۸ و ج ۲، صص ۹۱۰، شماره ۶۲؛ بحرانی هاشم ابن سلیمان، اللوامع النورانیة (اصفهان، ۱۴۰۴/۱۹۸۳)، صص ۳۷۳، ۳۷۶.

۷۲. صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۱۲، ص ۲۸، شماره ۴ (حدیث امام جعفر)

[ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۱۴۱-۱۴۲ م.]

۷۳. بصائر، ص ۲۸، شماره ۱ (حدیث امام جعفر) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۱۴۰ م.]
۷۴. بصائر، ص ۲۸، شماره ۲ (حدیث امام باقر) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۱۴۱ م.]. دربارهٔ وظیفهٔ نهان داشتن راز امامان از نااهل (تقیه، کتمان، خبا)، اینک نک. اتان کُلبِرگ، «تقیه در کلام و مذهب شیعه» در ه. ج. کیننبرگ و ج. ج. اشترومسا (ویراستار)، رازداری و کتمان. مطالعات در تاریخ مدیترانه و ادیان خاور نزدیک (لایدن، ۱۹۹۵)، صص ۳۴۵-۳۸۰؛ E. Kohlberg, 'Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion', in H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden, 1995), pp. 345-380;
- مکملی بر مطالعهٔ پیشین از همین نویسنده «بعضی دیدگاه‌های شیعه امامی دربارهٔ تقیه»، مجلهٔ انجمن شرقی آمریکا، ۹۵ (۱۹۷۵)، صص ۳۹۵-۴۰۲ (اکنون در عقیده و فقه در شیعهٔ امامی [الدرشات، ۱۹۹۱]، مقالهٔ ۳.
- supplementing a previous study by the same author, 'Some Imāmī-Shī'ī Views on taqiyya', *JAOS*, 95 (1975), pp. 395-402 (now in *Belief and Law in Imāmī Shī'ism* [Aldershot, 1991], article III).
۷۵. صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب ۳ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۵۰-۲۶۵ م.]: کلینی، اصول، کتاب حجة، باب‌های ۱۳ و ۱۴؛ کلینی، روضه، ج ۱، صص ۱۰۱ به بعد؛ ابن بابویه، عیون الاخبار الرضا، تصحیح م. ه. لاجوردی (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، ج ۱، فصل‌های ۱۹ و ۲۰؛ ابن بابویه، معانی الاخبار، تصحیح غفاری (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۹)، ص ۱۳۲؛ ابن بابویه، صفات شیعه (+ فضائل الشیعه) تصحیح فشاهی (تهران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳-۱۹۶۴)، ص ۶۰ به بعد؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، ص ۳۹.
۷۶. نک. راهنمای الاهی، ص ۳۰۸ (انگ، ص ۱۲۷)؛
- واژه‌های اسلام/ایمان از نظر فنی-تخصصی اشاره دارند به اسلام اکثریت/مذهب رازآشنایان یعنی شیعه و انحصاراً تسلیم در مقابل لفظ ظاهر دین/تعلیم و آشنایی با باطن دین، و همین‌طور مسلمان یا مُسلم/مؤمن اشاره دارد به مسلمانان معمولی/شیعیان تعلیم‌یافته رازآشنا، بنگرید به راهنمای الاهی، نمایه، زیر این واژگان و پی‌نوشت ۹۵.
۷۷. مائة منقبة من مناقب امیرالمؤمنین (قم، ۱۴۱۳/۱۹۹۳)، منقبة ۷، ص ۴۸؛ اربلی، کشف الغمّه، تصحیح رسولی محلاتی (تبریز، بازچاپ، قم، ۱۳۸۱/۱۹۶۲)، ج ۱، ص ۲۹۱؛ خوارزمی، مقتل حسین (قم، بی‌تا)، ج ۱، ص ۴۶.
۷۸. صفّار، بصائر الدرجات، جزء ۲، باب‌های ۶-۱۶، صص ۶۷-۹۰ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۷۵-۳۵۰ م.]; و نیز مجلسی، بحار، ج ۲۶، صص ۲۸۰ به بعد.
۷۹. بصائر، جزء ۲، باب‌های ۷-۱۲ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۸۴-۳۲۲ م.]; و نیز بنگرید به پی‌نوشت‌های ۸ و ۷۴ و همین‌طور متن مربوط.

۸۰. بصائر، جزء ۲، باب ۶، صص ۶۷-۶۸ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۷۵-۲۸۳ م]. برای واژه فنی «امتحن» از اصطلاح «المؤمن امتحن الله قلبه للايمان» (مؤمنی که خداوند قلب او را برای ایمان آزموده است؛ بنگرید به راهنمای الهی، نمایه، زیر کلمه «امتحان» (قلب) و مخصوصاً فصل ۱۰ این کتاب.

۸۱. بصائر، جزء ۲، باب ۸ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۹۳-۲۹۸ م]. برای «عوامل قبل از این عالم»، نک. راهنمای الهی، بخش ۲.۱، صص ۷۵ به بعد (انگ، فصل ۲، بخش ۱، صص ۲۹-۳۷؛ همچنین بنگرید به فصل ۴ این کتاب).

۸۲. بصائر، جزء ۲، باب ۷، صص ۷۰-۷۱ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۸۵-۲۸۹ م]؛ قمی، تفسیر، ج ۲، صص ۶۴-۶۵؛ استرآبادی، تأویل الآيات الظاهرة، صص ۳۱۳-۳۱۴. بنا بر برخی احادیث، اشاره به ولایت در متن اصلی این آیه وجود داشته ولی بعداً حذف گردید. «از پیش به آدم سفارش کردیم، (کلماتی را درباره محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین و امامان از نسل ایشان) و او فراموش کرد»، بصائر، ص ۷۱ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۸۹ م]؛ کلینی، اصول، کتاب الحجّة، (در این باب نکته‌ها و و برگزیده‌هایی است از قرآن درباره ولایت)، ج ۲، ص ۲۸۳، شماره ۲۳؛ بحرانی، برهان، ج ۳، ص ۴۵؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۲، ص ۸۰؛ راهنمای الهی، ص ۲۱۲ (انگ، صص ۸۴-۸۵)؛ بارآشر، «خوانش‌های متفاوت»، ص ۶۴.

Bar-Asher, 'Variant Readings', p. 64.

۸۳. بصائر، جزء ۲، باب ۹، صص ۷۴-۷۵ (احادیث امام جعفر) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۹۹-۳۰۲ م].

۸۴. بصائر، ص ۷۵ (حدیث امام باقر) [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۳۰۱ م].

۸۵. بصائر، جزء ۲، باب ۸، ص ۷۲ (امام رضا) [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۲۹۴ م]؛ نک. قندوزی، ینابیع المودة (بی‌جا [عراق]، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)، ص ۸۲؛ بحرانی، غایة المرام (قم، بی‌تاریخ)، ص ۲۰۷.

۸۶. نک. بی‌نوشت ۱۴ و ۳۸.

۸۷. در کنار منابعی که در پی نوشت ۷۹ ذکر شد، ابن بابویه، معانی الاخبار، صص ۱۰۷-۱۰۹ و الخصال (نجف، ۱۳۹۱/۱۹۷۱)، ص ۲۴۶؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل ابی طالب، در ۳ ج (نجف، ۱۳۷۵-۱۳۷۶/۱۹۵۶)، ج ۱، ص ۲۱۴.

۸۸. فوات کوفی، تفسیر، ص ۹۴؛ مجالس، بحار، ج ۱۴، ص ۴۰۱ و ج ۲۶، ص ۳۳۳ به بعد. نک. بارآشر، متن مقدس و تفسیر، ص ۲۰۰.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 200.

۸۹. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۵؛ مجلسی، بحار، ج ۵، ص ۳۴۵ و ج ۱۴، ص ۵۵؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۴۴؛

بازآشر، قرآن و تفسیر، صص ۲۰۰-۲۰۱.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, pp. 200-201.

۹۰. بصائر، جزء ۲، باب ۷، صص ۷۱-۷۲ شماره‌های ۵ و ۸ (امام باقر) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۸۹-۲۹۱ م] و باب ۹، ص ۷۷، شماره ۵ (امام جعفر) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۳۰۱ م].

۹۱. بصائر، باب ۸، ص ۷۳ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۹۴-۲۹۷ م].

۹۲. بصائر، باب ۸، ص ۴۴ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۲۹۷-۲۹۸ م].

۹۳. بصائر، باب ۱۰، ص ۷۹ (امام جعفر) [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۳۱۳-۳۱۴ م]. نک فصل ۵ این کتاب.

۹۴. مجلسی، بحار، ج ۲۸، ص ۳۰۶، شماره ۱۳ (امام جعفر). بنگرید به ابن‌بطریق، خصائص، به کوشش محمدباقر محمودی (تهران، ۱۴۰۶/۱۹۸۶)، ص ۹۸ و ابن‌طاووس، الطرائف فی معرفة مذاهب الطوائف (قم، ۱۴۰۰/۱۹۷۹)، ص ۱۰۱.

۹۵. حدیثی که اسناد آن به امام جعفر صادق برمی‌گردد، عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۵؛ بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۱۰؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، بحار، ج ۱۹، ص ۷۸؛ اصول الستة عشر، ص ۶۰؛ و نیز بنگرید به پی‌نوشت ۲۸ و متن مربوط. به یاد داشته باشیم که در قاموس فنی شیعه، واژه «ایمان» به معنی تعلیمات امامان، بُعد باطنی دین، تشیع است. در پاسخ به سؤال: میان اسلام و ایمان چه فرق است، امام جعفر فرمود: «اسلام همین صورت ظاهری است که مردم دارند [اسمی است که شیعیان به آن غیر شیعیان را می‌خوانند] یعنی شهادت دادن به این‌که شایسته پرستشی جز خدای یگانه بی‌شریک نیست و اینکه محمد بنده و رسول اوست و گزاردن نماز و دادن زکات و حج خانه کعبه و روزه ماه رمضان. این است اسلام. اما ایمان معرفت این امر (ولایت) است. با این (صورت ظاهر که بیان شد). پس اگر کسی به آنها اقرار کند و به این امر (ولایت) عارف نباشد، مسلمان است و گمراه [زیرا همان‌گونه که دیدیم از امر ولایت مشروع غافل مانده است]، کلینی، اصول، کتاب ایمان، باب (اسلام حفظ جان و اداء امانت کند اما ثواب در برابر ایمان است)، ج ۳، ص ۳۹، شماره ۴. امام ششم در جای دیگر فرموده است: «اسلام شهادت به یگانگی خدا و تصدیق رسول خدا(ص) است که به سبب آن خون‌ها از ریختن محفوظ می‌ماند و زناشویی و میراث بر آن اجرا می‌گردد و عامه مردم (اکثر الناس) [اصطلاح دیگری برای مسلمانان ظاهری غیر شیعی] طبق ظاهرش رفتار می‌کنند. ولی ایمان هدایت است و آنچه در دل‌ها از صفت اسلام پابرجا می‌شود و عمل به آن هویدا می‌گردد. ایمان در ظاهر شریک اسلام است ولی اسلام در باطن شریک ایمان نیست. پس ایمان یک درجه از اسلام بالاتر است». اصول، ج ۳، صص ۴۱-۴۲. برای ارزش برابری که به «ایمان» و تعلیمات امامان داده شده است بنگرید به نعمانی، الغیبه، ص ۱۳۱، ابن‌بابویه، امالی/مجالس، مجلس ۹۳، صص ۶۳۹ به بعد.

۹۶. امام حسن عسکری (منسوب به)، تفسیر (قم، ۱۴۰۹/۱۹۸۸)، ص ۳۷۹، شماره ۲۶۴. راجع به این منبع اینک نک.، بارآشر، «تفسیر قرآن منسوب به امام حسن عسکری»، مجله مطالعات در عربی و اسلام، ۲۴ (۲۰۰۰)، صص ۳۵۸-۳۷۹.

Bar-Asher, 'The Qur'an Commentary Ascribed to Imam Hasan al-'Askari', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 24 (2000), pp. 358-379.

بخشی از این پژوهش به اصل ولایت اختصاص داده شده است (صص ۳۷۷-۳۷۸). حدیثی که اکنون نقل شد در ص ۳۷۵ به آن اشاره شده است.

۹۷. به هر حال، برتری ولایت بر نبوت یا باطن بر ظاهر حاکی از برتری ولی بر نبی نیست (مخصوصاً پیامبر شارع)، از آنجا که پیامبر در شخص خود تجمیع نبوت ولایت را داراست و منبع علمی است برای امامان خود. از طرف دیگر ولی / امام کیهانی از هر دو برتر است؛ به عنوان «وجه» یا صورت ظاهر خدا، او هدف نهایی تعلیماتی است که همه انبیا و اولیا اراده می‌کنند. درباره این نکته نک. امیر معزی، یادداشت‌های درباره دو سنت دگراندیش شیعی، «عریکا، ۴۱ (۱۹۹۴)، صص ۱۲۷-۱۳۰؛ و مخصوصاً فصل ۵، پی‌نوشت‌ها.

M. A. Amir-Moezzi, 'Notes sur deux traditions hétérodoxes imamites', *Arabica*, 41 (1994), pp. 127-130.

۹۸. ابن عیاش، مقتضب الاثر، ص ۴۵. «متاوله»، واژه‌ای که اشاره به گروهی از شیعیان لبنان و سوریه دارد و به نظر می‌رسد که جمع بی‌قاعده فعل لازم شکل پنجم (باب تفعل) (متولی؛ به فرانسه: 'métouali')؛ به هر حال این ریشه‌شناسی کاملاً مطمئن نیست. (نک. مقاله و. انده، «متولی»، دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم).

W. Ende, 'Mutawālī', *EI2*

پس، معنی این چنین می‌شد «مردم به ولایت امامان عمل می‌کنند» 'people practising the *walāya* of the imams'.

۹۹. عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۶۷؛ ابن بابویه، خصال، ویرایش غفاری (چاپ دوم، قم ۱۴۰۳/۱۹۸۳)، ص ۲۱، شماره ۷۴ [ترجمه فارسی از جعفری، ص ۴۰ م]؛ بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۲۷۷؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۲۵۴؛ مجلسی، بحار، ج ۷، ص ۳۷۷. ۱۰۰. برقی، محاسن، کتاب الصفوه والنور والرحمة، ج ۱، باب ۲۰، ص ۱۵۰، شماره ۶۶؛ خزاز رازی، کفایة الاثر، ص ۷۱؛ ابن بابویه، المواعظ (قم، بی‌تا)، ص ۲۹ و امالی، ص ۲۲۱؛ بنگرید به، بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۱۹۴.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 194.

(تمایز بین «وظیفه دوست داشتن امام» صص ۱۹۲-۱۹۵ و «وظیفه ولایت به امام» صص ۱۹۵-۲۰۲ مربوط به نظر نمی‌رسد از آنجا که این دو تصور غیر قابل تفکیک‌اند اگر، وابسته به سیاق عبارت، نگوییم یکی‌اند.

۱۰۱. اصول الستة عشر، ص ۶۰؛ مجلسی، بحار ج ۳۷، صص ۴۱ به بعد؛ ج ۳۸، صص ۱۱۸ به بعد. تمام باب ۸۷ بحار به ولایت/ حُب علی اختصاص داده شده است (دوست داشتن او [یعنی علی] ولایت است و ایمان، در حالی که بغض به او بی‌ایمانی و دورویی است؛ دوست داشتن او دوست داشتن خدا و رسول است و دشمنی با او دشمنی با خدا و رسول).

۱۰۲. نک. راهنمای الهی، بخش ۳-۲، صص ۱۷۴-۲۰۰ (انگ، صص ۶۹-۷۹)؛ فصل‌های ۵ و ۸ این کتاب.

۱۰۳. برای این تصور اساسی بنگرید به تک‌نگاشت ای. کُلبرگ، «برانت در عقیده شیعه»، مجله مطالعات عربی و اسلام، ۷ (۱۹۸۶)، صص ۱۳۹-۱۷۵.

'Barā'a in Shī'ī Doctrine', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), pp. 139-175.

اثرهای زیادی از این پژوهشگر، اطلاعات ارزشمندی را در زمینه‌های زیر ارائه می‌کنند، تصور دوگانه باوری که شیعیان از تاریخ و معنویت دارند، «اصطلاح "رافضه" در کاربرد شیعی»، مجله انجمن شرقی آمریکا (۱۹۷۹)، صص ۶۷۷-۶۷۹ (بازچاپ در عقیده و فقه در شیعه امامی، مقاله ۴)؛

'The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ī Usage', *JAOS* (1979), pp. 677-679 (rpr. in *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, article IV);

«بعضی دیدگاه‌های شیعی درباره صحابه»، مطالعات عربی و اسلامی، ۵ (۱۹۸۴)، صص ۱۴۳-۱۷۵ (بازچاپ، در عقیده و فقه مقاله ۹)؛

'Some Imāmī Shī'ī Views on the *ṣaḥāba*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5 (1984), pp. 143-175 (rpr. in *Belief and Law*, article IX);

«مسلمانان غیر امامی در فقه شیعه امامی»، مطالعات عربی و اسلامی، ۶ (۱۹۸۵)، صص ۹۹-۱۰۵ (بازچاپ، در عقیده و فقه در شیعه، مقاله ۱۰)؛

'Non-Imāmī Muslims in Imāmī *fiqh*', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6 (1985), pp. 99-105 (rpr. in *Belief and Law*, article X);

«در ستایش تعدادی چند» که به آن اشاره شد؛

'In Praise of the Few' already cited;

«شیطان»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۹، صص ۱۸۲-۱۸۵.

'Evil', *Elr*, vol. 9, pp. 182-185.

همچنین بنگرید به، ا. ارزی، إلقام الحجر لمن زكّی سائب أبي بكر وعمر سيوطی یا شواهد اهانت به صحابه، مطالعات عربی و اسلامی، ۱۰ (۱۹۸۷)، صص ۲۱۱-۲۸۷؛

A. Arazi, 'Ilqām al-ḥajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa 'Umar d'al-Suyūṭī ou Le témoignage de l'insulteur des Compagnons', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), pp. 211-287;



برای دوره‌های خیلی بعدتر رجوع کنید به جی. کلمارد، «مراسم شیعی و قدرت. تحمیل تشیع صفوی، مدح و لعن مشروع»، در مطالعات صفوی به کوشش جی. کلمارد (تهران، ۱۹۹۳)، صص ۱۰۹-۱۵۰. و فصل ۱۴ این کتاب.

J. Calmard, 'Les rituels shi'ites et le pouvoir. L'imposition du shi'isme safavide, eulogies et malédictions canoniques', in *Etudes Safavides*, ed. J. Calmard (Tehran, 1993), pp. 109-150 and Chapter 14,

۱۰۴. ابن بابویه، معانی الاخبار، صص ۳۹۸-۳۹۹ [ترجمه فارسی از محمدی، ج ۲، ص ۴۲۱ شماره ۵۵ م.]. و المواعظ، ص ۲۵ (حدیث نبوی به نقل از امام جعفر صادق به روایت از امام محمدباقر و اجدادش). همچنین قندوزی، ینابیع المودة، ص ۱۲۱؛ دیلمی، ارشاد القلوب (قم، بی تاریخ)، ج ۲، ص ۲۰۹؛ اربلی، کشف الغمّه، ج ۱، ص ۱۱۲؛ بحرانی، غایة المرام، ص ۲۹۳.

۱۰۵. مجلسی، بحار، ج ۸، ص ۳۰۰، شماره‌های ۵۵ و ص ۳۵۲ به بعد (حدیث نبوی).

۱۰۶. بحار، ج ۲۴، ص ۳۴۸، شماره ۶۰ (حدیث امام باقر). درباره دو اصطلاح موالات/مُعادات بنگرید به حدیث بلند امام یازدهم در امام حسن عسکری (منسوب به ۴۴)، تفسیر، صص ۷۶-۷۹، شماره ۳۹. همچنین نک. به خوارزمی، مناقب (قم، ۱۴۱۱/۱۹۹۰)، باب ۶، صص ۶۴-۷۹؛ ابوجعفر طبری، بشارة المصطفی لشعبة المرتضى، صص ۲۰ به بعد.

۱۰۷. مجلسی، بحار، ج ۲۷، ص ۶۰، شماره ۱۶.

۱۰۸. ابن شاذان، مائه مقبّه، مقبّه ۹، ص ۵۱؛ خراجکی، کنز الفوائد (بیروت، بی تاریخ، بازچاپ، قم، ۱۳۶۹/۱۹۴۹-۱۹۵۰)، ص ۱۸۵؛ مجلسی، بحار، ج ۲۷، ص ۱۹۹، شماره ۶۶. مقایسه شود با توسی، الیقین فی امره امیرالمؤمنین (نجف، ۱۳۶۹/۱۹۵۰)، صص ۶۵-۵۷.

۱۰۹. راهنمای الاهی، نمایه زیر کلمات «ولایت» و «برائت».

۱۱۰. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۱۱۷؛ مجلسی، بحار، ج ۱/۲۵، صص ۲۱۴ به بعد.

۱۱۱. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۵۸؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۳۶۸؛ فیض کاشانی، صافی، ج ۱، ص ۹۲۳.

۱۱۲. برای این حدیث رجوع کنید به شیخ عباس قمی، سفینه البحار (تهران، ۱۳۷۰ ش/۱۹۹۱)، زیر کلمه «حُب»، ج ۱، ص ۱۹۹؛ برای معنی فنی «ایمان»، بنگرید به پی نوشت ۹۵. ۱۱۳. «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی (در شیعه دوازده‌امامی)»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۶، صص ۳۱۷-۳۲۲؛

Amir-Moezzi, *Cosmogony and Cosmology (in Twelver Shi'ism)*, *Elr*, vol. 6, pp. 317-322;

اتان کُلبرگ، «شیطان (در شیعه)»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۹، صص ۱۸۲-۱۸۵.

E. Kohlberg, 'Evil (in Shi'ism)', *EIr*, vol. 9, pp. 182-185.

درباره لشکریان علم و جهل بنگرید به فصل ۱۲ این کتاب؛ همچنین د. کریم کرو، «نقش عقل در صدر حکمت اسلامی، با تأکید به امام جعفر صادق»، (رساله دکتری، دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۹۶)، فصل ۱۳.

D. K. Crow, 'The Role of *al-'Aql* in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja'far al-Ṣādiq' (PhD thesis, McGill University, 1996), ch. 13.

۱۱۴. (منسوب به؟) مسعودی، اثبات الوصیة، ص ۱۷ به بعد؛ درباره «دولة الله» و «دولة ابلیس» رجوع شود به عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۱۹۹. مقایسه شود با تحلیل‌های م. موله، «میان دین مزدایی و اسلام، دین خوب و بد»، در یادنامه هانری ماسه (تهران، ۱۹۶۳)، صص ۳۰۳-۳۱۶.

M. Molé, 'Entre le Mazdéisme et l'Islam, La bonne et la mauvaise religion', in *Mélanges Henri Massé* (Tehran, 1963), pp. 303-316.

و مخصوصاً اتان کُلبرگ، «بعضی دیدگاه‌های شیعی درباره جهان قدیم»، مجله مطالعات اسلامی (بازچاپ در عقیده و فقه، مقاله ۱۶)، ص ۴۵ به بعد و یادداشت ۳ آنجا که منابع نصیری یا اسماعیلی ذکر شده‌اند.

E. Kohlberg, 'Some Shī'ī Views on the Antediluvian World', *SI* (repr. in *Belief and Law*, article XVI), pp. 45ff.

با اشاره به نیروی «راهنمایان تاریکی» و حامیان جاهل آنهاست که شیعیان عباراتی چون «ولایت طواغیط» و یا «ولایت شیاطین» به کار می‌برند.

۱۱۵. نک. پی‌نوشت‌های ۷۶ و ۹۵ و متن‌های مربوط.

۱۱۶. مجلسی، بحار، ج ۸، ص ۳۴۷، شماره ۷ (حدیث امام جعفر).

۱۱۷. بحار، ج ۶، ص ۱۹۷، شماره ۵۱.

۱۱۸. بحار، ج ۶، ص ۳۱۶، شماره ۶ (حدیث نبوی). درباره پرسش قبر و دوستی امامان بنگرید به ج ۶، صص ۲۳۶ به بعد؛ ج ۷، صص ۱۲۸، ۱۸۶ به بعد، ۲۷۵ به بعد، ۳۳۱ به بعد؛ ج ۸، صص ۶۷ به بعد.

۱۱۹. برقی، محاسن، کتاب ثواب الاعمال، ج ۱، باب ۸۰، ص ۶۱، شماره ۱۰۳ (امام جعفر)؛ مجلسی، بحار، ج ۲۷، ص ۹۰.

۱۲۰. محاسن، ج ۱، باب ۸۱، ص ۶۱، شماره ۱۰۵ (حدیث نبوی به روایت از حسن ابن علی). درباره مفهوم «شفاعت» رجوع شود به ا. جی. ونسینک، عقیده‌ای اسلامی، خاستگاه و تکوین تاریخی آن (کمبریج، ۱۹۳۲)، صص ۶۱-۶۴، ۱۸۰-۱۸۳؛

A. J. Wensink, *A Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development* (Cambridge, 1932), pp. 61-64, 180-183;

ت. هویتما، «شفاعت» در اسلام (لایدن، ۱۹۳۶)، درباره تشیع اینک رجوع کنید به بارآشر، قرآن و تفسیر، فصل ۴، بخش ۵.۲ صص ۱۸۰-۱۸۹.

T. Huitema, *De Voorsprak (shafā'a) in den Islam* (Leiden, 1936), and concerning Shi'ism now consult Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, ch. 4, section 2.5, pp. 180-189.

۱۲۱. برقی، محاسن، ج ۱، باب ۷۸، ص ۶۰، شماره ۱۰۱ (امام رضا(ع)); جالب توجه است که سالیان بعد، ابن بابویه (م. ۹۹۱/۳۸۱)، روایت ملایم‌تری را راجع به ثواب در رابطه با ولایت و شفاعت نقل می‌کند (ثواب الاعمال + عقاب الاعمال، به کوشش ع. ا. غفاری [قم، ۱۳۹۱/۱۹۷۱] ج ۳، ص ۲۰۴. درباره این روایت از روند عقل‌باوری در امامیان نخستین نک. به راهنمای الهی، صص ۱۵-۴۸ (انگ.، صص ۶-۱۹).

۱۲۲. درباره این تصور مهم که بر تسلیم در بُعد باطنی دین دلالت دارد و با «اسلام» به معنی تسلیم در مقابل ظاهر دین متفاوت است بنگرید به، صفار، بصائر الدرجات، جزء ۱۰، باب ۲۰ (باب فی تسلیم لآل محمد)، ص ۵۲۰ به بعد [ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۸۶۱ به بعد. م]; کلینی، اصول، کتاب الحجّة، باب التسلیم و فضل المسلمین، ص ۲۳۴ به بعد؛ این واژه به معنی اطاعت در برابر هدایت و دستورهای امام نیز تعبیر شده است که پادزهری است برای بحث و جدل‌ها در پیرامون و اطراف امور ایمان، نک. ابن بابویه، توحید، باب نهی عن الکلام، ص ۴۵۸ به بعد [اسرار توحید، ص ۵۰۴، م.]. و کمال الدین، باب ۳۱، شماره ۹ [ترجمه فارسی از پهلوان، باب ۳۱، شماره ۸، ص ۵۹۳ م] (تسلیم در مقابل عمل به قیاس و رأی شخصی).

۱۲۳. من کنْتُ مولاةً فعلی مولاةً اللهم وال من والاه و عاد من عاداه؛ درباره این حدیث ولایت و راویان بی‌شمار و منابع آن، اینک بنگرید به صحیفه الامام الرضا (قم، ۱۴۰۸/۱۹۸۷)، صص ۱۷۲-۲۲۴، شماره ۱۰۹. عبدالحسین امینی، الغدير فی الكتاب و السنة و الأدب (تهران، ۱۳۷۲/۱۹۵۲؛ بازچاپ، ۱۹۸۶)، نمایه احادیث. متن حدیث به واژگانی که از ریشه «ول-ی» هستند اشاره می‌کند. مولا به معنی حامی و پشتیبان، نگهدارنده؛ بیشتر وقتی که این واژه در قرآن به خداوند اشاره دارد با این معنی به کار می‌رود. بدیهی است که همچنین اشاره دارد به موضوع ولایت یعنی محبت و دوستی، فدویت و وفاداری. در بافت شیعی، اصطلاح مولا یا برای خداوند استفاده می‌شود یا اغلب به حضرت علی و سایر امامان؛ به علاوه، نشانه است. اگرچه مقاله «مولا» نوشته پ. کرون در دائرةالمعارف اسلام حاوی اطلاعاتی است، ولی به‌طور بایسته مسائل مربوط به شیعه را به اندازه کافی در نظر نمی‌گیرد (دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم، ج ۷، صص ۸۶۵-۸۷۴).

۱۲۴. انسان برانگیخته می‌شود که حدیث امام جعفر صادق(ع) را با این متن بخواند، «امر ما (امر واژه خیلی معمولی است برای ولایت) اهل بیت حق است و [برای] آن پیدایی (ظاهر) است و پنهان پیدایی (باطن) و پنهان پنهان (باطن الباطن) ...». بصائر الدرجات، دست‌نوشته، مشهد، آستان قدس ۱، اخبار ۱۶۹/۶۲ برگ ۱۸؛ دست‌نوشته آستان قدس ۳۶/۷ یا (۳۶/۵)؟

اخبار ۱۹۳۳/۴۰۷، برگ ۲۰؛ دست‌نوشته دفتر هند ۹۳۲ برگ ۲۲؛ در نشر کوجه‌باغی که در اینجا مورد استفاده قرار گرفته (جزء ۱، باب ۱۲، ص ۲۹، شماره ۴) کلمه باطن افتاده و فقط شامل ظاهر و باطن باطن است که آشکارا اشتباه است؛ [ترجمه فارسی، جزء ۱، باب ۱۲، شماره ۴، ص ۱۴۱ به نظر می‌رسد که متن عربی و ترجمه با دست‌نوشته‌های بالا مطابقت دارند م.]. بحار، ج ۷۱، شماره ۳۳ شامل ظاهر، باطن ظاهر و باطن باطن است. به نظر نگارنده باطن و باطن ظاهر برابرند. به نظر می‌رسد که جمله موجز عارف خاکسار، مدرس عالم عبارت بالا را تأیید می‌کند: ولایت سرّ اسلام است و مظهریت سرّ ولایت، تحفه درویش (تهران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹)، ص ۴۰ (مقایسه شود با پی‌نوشت ۷۲ و متن مربوط). باید اضافه نمود که ولایت در معنی اولیه/ ابتدایی خود یعنی مسؤولیت امور غیر دینی هیچ دلالت خاصی بر تصور شیعی ندارد؛ بنابراین احادیث سخن از ولایة الطواغیت الثلاثة (یا حکومت سه طاغوت در مقابل خدا یعنی سه خلیفه اول)، ولایت فلان و فلان یعنی خلافت ابوبکر و عمر، ولایت بنی امیه، بنی عباس و غیره دارند.

۱۲۵. حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الابرار، به کوشش هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی (تهران، ۱۹۶۹)، «الاصل الثالث والقاعدة الثانية، فی اسرار النبوة والرسالة والولاية»، صص ۳۷۹-۳۹۴؛ سلطان محمد گنابادی سلطان علیشاه، ولایت‌نامه (تهران، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶)، جزء ۵، باب ۱ و ۲، صص ۶۱-۷۱، جزء ۹، باب ۱، صص ۱۵۷-۱۷۰ و باب ۸، صص ۲۱۴-۲۲۱؛ سرتاسر جزء ۱۰، صص ۲۲۶-۲۴۳. باید اشاره نمود که وقتی با تعلیمات باطنی سر و کار داریم، یعنی زبان مؤلف به‌طور خاصی اشاره‌ای است. این غنای معنی بهتر نشان می‌دهد که تا چه درجه تصور ولایت فقیه - نظریه مرکزی ایده‌لوژی امام خمینی - با استفاده از ابهام، در نظر توده شیعیان، برای اطمینان بخشیدن به فرهمندی مذهبی-سیاسی فقها و جایگزین کردن شخص امام با فقها (نک. امیرمعزی، «تأملاتی درباره تحول شیعه امامی . . .»

Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain, tradition et idéologisation', in *Les retours aux Ecritures, Fondamentalismes présents et passés*, ed. E. Patlagean and A. Le Boulluec [Paris, 1993], pp. 63-82).

اصطلاح ولایت که ولایت تلفظ می‌شود واضح است که در معنی فرقی نمی‌کند (نک. م. چودکی و بیج، خاتم اولیاء، ص ۳۴ به بعد).

M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, pp. 34ff.

اما در تصوف این دو اصطلاح می‌توانند معانی مختلف داشته باشند، بنگرید به و. گرنل، حیطة عارف: قدرت و اقتدار در تصوف مغربی (آستین، ۱۹۹۸)، اساساً مقدمه و ص ۲۱۶ به بعد، ۲۲۷ به بعد، ۲۷۲ به بعد. همین‌طور توده مؤمنان برای تفکیک میان ولایت اعتباری (ولایت فقها) و ولایت تکوینی (ولایت امامان(ع)) با مشکل روبرواند. اگرچه این تلاش از

سوی یک رهبر سیاسی-مذهبی قابل درک است، ولی انسان از محققانی متحیر می‌شود که «ولایت» در متون مذهبی را با عقیده ولایت فقیه می‌سنجند (برای نمونه نک. عبدالعزیز ساشادینا، سلطان عادل در اسلام شیعی (نیویورک، ۱۹۸۸):

A. A. Sachedina, *The Just-Ruler (al-sultān al-ʿādil) in Shi'ite Islam* (New York, 1988);

بیهوم-دائو، «علم امام»، بنگرید به پی‌نوشت ۱، که در آن ولایت «ولایت» خوانده شده و به معنی «اقتدار قانون‌گذاری امام» ترجمه شده است (ص ۱۹۵)؛ باید اذعان نمود که «دین» هم بدون هیچ توضیحی به «قانون» ترجمه شده است (ص ۲۰۴).

۱۲۶. حدیث امام جعفر صادق (ع) به گزارش کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب فی غیبة، ج ۲، صص ۱۳۵ و ۱۴۴، شماره‌های ۵ و ۲۹؛ شامل دعایی است که به نام «دعای فرج» که باید در زمان غیبت خوانده شود تا درد انتظار قائم (عج) آسان‌تر شود؛ بنگرید به ابن‌بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۵، ص ۵۱۲ به بعد شماره ۴۳ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۲، باب ۴۵، شماره ۴۴ ص ۲۸۷ به بعد. م.]

۱۲۷. ابن‌بابویه، علل الشرایع (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، باب ۹، ص ۹، شماره ۱ [ترجمه فارسی از ذهنی تهرانی، ج ۱، ص ۵۳، شماره ۱ م.]

۱۲۸. نک. لیاقت علی تکیم، «از بدعت تا سنت. ولایت علی در اذان شیعی»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۱۲۰ (۲۰۰۰)، صص ۱۶۶-۱۷۷.

L. A. Takim, 'From *Bid'a* to *Sunna*: the *Wilāya* of 'Alī in the *Shī'ī Adhān*', *JAOS*, 120 (2000), pp. 166-177.

۱۲۹. یو. رابین، «وجود پیشینی و نور. ابعاد تصور نور محمد»، مجله مطالعات شرقی، ۵ (۱۹۷۵)، صص ۶۲-۱۱۲.

U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad*', *Israel Oriental Studies*, 5 (1975), pp. 62-112.

و «انبیا و سرنیایها در سنت شیعه نخستین»، مجله مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۱ (۱۹۷۹)، صص ۴۱-۶۵.

'Prophets and Progenitors in the Early *Shī'a* Tradition', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1 (1979), pp. 41-65.

۱۳۰. راهنمای الاهی، بخش ۲، صص ۷۳-۱۵۴ (انگ، صص ۲۹-۶۰). (نسخه کوتاه ولی به‌روزشده بررسی مشروح «رؤیت بالقلب»، صص ۱۱۲-۱۴۵ [انگ. صص ۴۴-۵۵]، در شماره ویژه نشریه علم ادیان، ۵۷-۵۹ [۱۹۹۹]، تحت عنوان، چراغ در راه قلب به چاپ رسیده است.

*Connaissance des Religions*, 57-59 [1999], *Lumières sur la Voie du Coeur*, pp. 146-169);

همچنین نک. «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی (در شیعه دوازده‌امامی)» دانشنامهٔ ایرانیکا، ویرایش دوم؛

Cosmogony and Cosmology (in Twelver Shi'ism)', *Elr*,

و فصل‌های ۴ و ۱۰ این کتاب.

۱۳۱. دلیلی که چرا در سرزمین‌های شیعه‌نشین اعقاب واقعی و فرضی امامان (سادات و اشراف) از احترام خاصی برخوردارند. فضیلت‌هایی که از نور ولایت نشأت می‌گیرند در حالت بالقوه در آنها وجود دارد. به هر حال، به عقیدهٔ عارفان، این فضیلت‌ها در اعقاب روحانی امامان بیشتر و راحت‌تر مستعد محقق شدن‌اند. دربارهٔ سادات اینک بنگرید به شمارهٔ ویژهٔ شرق معاصر، ۱۸ (۱۹۹۹-۲-۷۷)، نقش سادات/ اشراف در تاریخ و تمدن اسلام، ویرایش اسکارشیا امورتی ول. بوتینی.

*Oriente Moderno*, 18 (77.2-1999), *Il Ruolo dei Sādāt/ Ashrāf nella Storia e Civiltà Islamiche*, ed. B. Scarcia Amoretti and L. Bottini.

متأسفانه، به‌طور کلی، بُعد معنوی از اهمیت بنیادین این مجموعه مقالات غایب است.

۱۳۲. برای نمونه بنگرید به، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۱۱، ص ۲۵، شمارهٔ ۲۱ [ترجمهٔ فارسی، ج ۱، ص ۱۳۰. م].

۱۳۳. کشتی، اختیار معرفة الرجال (مشهد، ۱۳۴۸ش/۱۹۶۹)، ص ۲۱۳.

۱۳۴. راهنمای الاهی، صص ۳۰۸-۳۱۰ (انگ، صص ۱۲۷-۱۲۸).

۱۳۵. نگارنده از م. م. بارآشر، ر. برونر و اتان کُلبرگ به خاطر مطالعهٔ دقیق نسخهٔ اول این متن و پیشنهادهای سازنده‌شان صمیمانه سپاسگزار است.

## فصل هشتم\*

فقط مرد خدا انسان است: خداشناسی و انسان‌شناسی

عرفانی بر پایه تفسیر امامیه نخستین

در قلب مجموعه متون روایی امامان<sup>۱</sup> شیعه اثناعشری سلسله احادیثی است که در آنها انسان‌ها به سه دسته تقسیم شده‌اند: معصومین (ع) (یعنی پیامبر اکرم (ص)، دخترش فاطمه (س) و امامان دوازده‌گانه، خاصه آخرین‌شان)، مؤمنان ایشان (یعنی آنها که به امر امامان پیوستند) و سایر انسان‌ها. به نظر می‌رسد که کهن‌ترین این احادیث، حدیثی است که این تقسیم‌بندی را براساس اصطلاحاتی مناسب قاموس قبیله‌ای بنا می‌نهد. در حدیثی به نقل از امام صادق (ع) (م. ۱۴۸/۷۶۵) چنین آمده است: «ماییم بنی‌هاشم، و شیعیان ما عرب‌اند و سایر مردم اعراب (بیابانی)‌اند.»<sup>۲</sup> روایت است از امام کاظم (ع) (م. ۱۸۳/۷۹۹) که در پاسخ به مردی از قریش که از قبیله‌اش و مفاخر اعراب سخن می‌گفت، فرمود: «این همه بگذار انسان‌ها سه گروه‌اند: عرب، موالی و علج؛ ما عرب‌ایم، شیعیان ما موالی و آنها که مانند ما نیستند، علج‌اند.»<sup>۳</sup> حدیث مشابهی که منسوب به همین امام است، جزئیات دقیق‌تری را ارائه می‌کند: «مردم سه دسته‌اند: عرب، مولی و علج؛ ما [امامان] عرب هستیم، دوستداران حقیقی ما مولی و دشمنان ما علج هستند.»<sup>۴</sup>

در نگاه اول آشکار است که معیارهای انسان‌شناختی قبیله‌ای به سود معیارهای

اعتقادی نادیده گرفته شده است. این معیارها در حکم نمادهایی اند برای سه دسته انسان‌ها: راهنمایان معنوی، مؤمنان ایشان و دشمنان آنها.

در این مقطع یادآوری دو نکته‌ای که از یک سو اشاره‌ی ضمنی این احادیث را روشن می‌سازند و از دگرسو همزمان، درک مطالب بعدی را آسان‌تر می‌کنند، ضروری است. شیعه اثناعشری، مکتبی که آغاز آن به عقاید امامان تاریخی بازمی‌گردد، به تاریخ‌نگاهی دوگانه دارد؛ تاریخی که نبرد بین دو نیروی ناسازگار خیر و شر شاخص آن است: امام و پیروانش از یک سو و دشمنان امام و حامیان آنها از سوی دیگر، به ترتیب، نماد این دو نیرو هستند. این نبرد پیش از خلقت دنیای مادی و به هنگام اولین درگیری بین سپاه عقل (عقل؛ امام کیهانی (وجودی) و نیروهای خیر و نمونه بنیادین امام زمینی) و سپاه جهل (رهبر نیروهای شر و نمونه بنیادین دشمن امام) آغاز گردیده بود.<sup>۵</sup>

این نزاع در همه‌ی زمان [ها] تداوم یافته است؛ نبردی که امامان انبیای اولوالعزم (دارندگان رسالت) و پیروان ایشان و دشمنان آنها را که به سرکردگی رهبران‌شان مأموریت انبیا و یا امامان را نمی‌پذیرفتند، در برابر یکدیگر قرار داده است.<sup>۶</sup> این نبرد تنها پس از پیروزی قطعی مهدی قائم (عج) بر نیروهای جهل در آخرالزمان پایان خواهد یافت.<sup>۷</sup> این دوگانگی مبنای «نظریه‌ی اضداد» است که با نظرپردازی درباره‌ی «جفت‌های» اصلی زیر مشخص می‌شود:

امام و دشمن امام، عقل و جهل، اصحاب یمین و اصحاب شمال، ائمه نور و ائمه ظلام، ائمه هدی و ائمه ضلال، حُب یا دوستی مقدس به امام و نفرت مقدس به دشمنان امام، ولایت و برائت و غیره.<sup>۸</sup> در دوره‌ی اسلامی، دشمنان و مخالفان، کسانی اند که ولایت علی (ع) و امامان پس از او را انکار کردند. در این مورد، اشاره تقریباً به تمامی صحابه است؛ خاصه سه خلیفه‌ی اول، امویان و عباسیان، و عمدتاً آنهایی که شیعیان، «الاکثر» (اکثریت) «العامه» و (عامه) خطاب‌شان می‌کنند: یعنی آنها که نهایتاً اهل سنت نامیده شدند.<sup>۹</sup>

نکته‌ی دوم به جنبه‌ی دیگری از جهان‌بینی امامیه مربوط می‌شود؛ جنبه‌ای که می‌توان آن را «دوگانه» نامید. عملاً، تشیع، واقعیت در تمام ابعادش را مشتمل بر دو سطح می‌داند: سطح پیدا، عیان و ظاهر و سطح دوم که در پسِ ظاهر نهفته است، سطح پنهان و باطن. این سطح دوم، به نوبه‌ی خود دربردارنده‌ی درون‌های فراوان دیگر است



(باطن الباطن). تعالیم امامان یک هماهنگی و سازگاری را بین این سطوح برپا می‌دارد و تعادلی را بین ظاهر و باطن برقرار می‌کند، اگرچه برتری باطن بر ظاهر به‌طور ضمنی (بین خطوط) همیشه و در همه جا قابل شناسایی است.

این فرآیند، اساساً فرآیندی تأویلی است. اگر باطن به ظاهر جهت و معنا می‌بخشد، ظاهر نیز به نوبه خود تشکیل‌دهنده مبنا و پشتیبان لازم باطن می‌باشد. بدون باطن، ظاهر معنای خود را از دست می‌دهد و باطن بدون ظاهر مبنای خود را از کف می‌نهد.<sup>۱۱</sup> این احتجاج، مشابهتی بنیادین را بین پیامبرشناسی و امام‌شناسی برقرار می‌کند. پیامبر شارع (نبی، رسول، نبی مرسل) کتاب مقدسی را که به او نازل گردیده (تنزیل) برای عامه مردم می‌آورد. امام (ولی) نیز به سهم خود شمار اندکی خواص را به معنا و راز باطن کتاب مقدس رهنمون می‌شود، و با این کار [آن] را به آغاز و مبدأ خود بازمی‌گرداند (تأویل). در اینجا ما شاهد بازگشت «جفت واژه‌های» مکمل هستیم: پیامبر و امام (ولی)، نبوت و ولایت، تنزیل و تأویل، اکثر و اقل، عامه و خاصه، و بسیاری دیگر که کاربرد آنها هم کم نبوده، مانند محمد و علی [محمد(ص)]، نماینده نبوت تشریحی و علی(ع) امام اعلی، نماینده مأموریت رازآشنایی امامان یعنی تأویل باطنی است]، اسلام و ایمان (تحت اللفظی، اسلام/ایمان به معنی فنی «تسلیم در برابر کلام ظاهر دین» و «تعلیم رازآشنایی به دین باطنی امامان»)<sup>۱۱</sup>. تمام این جفت‌ها را می‌توان تداوم همان جفت بنیادین ظاهر و باطن دانست. با این همه، مرکز ثقل باطن یا ولایت به عنوان بُعد باطنی نبوت، تصور «علم» است که در زمینه احادیث اعتقادی امامان، آن را می‌توان «علم رازآشنایی و سرّی» تعبیر نمود.<sup>۱۲</sup> می‌توان گفت که امام، صرف‌نظر از مرتبه وجودی خود (به این نکته بازمی‌گردیم) به واسطه در اختیار داشتن این علم و نیز جایگاهش به عنوان عالم معنوی، امام است.

تعلیم علم باطنی مستمر، در کنار نبرد دائمی، عنصر ثابت دیگری از جهان‌بینی امامیه را تشکیل می‌دهد. این تعلیم نیز پیش از آفرینش دنیای مادی و با تعلیم نخستین علم سرّی الاهی به وجودهای پیشینی معصومین(ع) آغاز گردید و پس از آن، تعلیم همین علم به سایه‌ها و ذرات (ذر/اظله) موجودات پاک (فرشتگان، انبیاء و حامیان وفادار ایشان در تمام زمان‌ها) توسط معصومین(ع) ادامه یافت.<sup>۱۳</sup> تعلیم شاگردان توسط امام یا امامان هر دینی مشخصه ثابت تمام ادوار تاریخ است.<sup>۱۴</sup> مشخصه آخرالزمان نیز تعلیم راز باطن تمام دین‌ها توسط حضرت قائم (منجی آخرالزمان) است.<sup>۱۵</sup> درست

همان‌گونه که نزاع دائمی، تاریخ بشر را مشخص می‌کند، به همان‌سان، تعلیم دائمی راز باطن معنویت آن را اطمینان می‌بخشد. از این دیدگاه، حامیان امامان، «شیعیان» متون ما، نه‌تنها شیعیان دوره اسلامی‌اند، که رازآشنایان علم سَری الهی در تمام دوران‌ها می‌باشند. هم‌زمان، «دشمنان» ایشان، سپاه جهل، عموماً نیروهای مخالف این تعلیم در تمام ادوار تاریخ به شمار می‌روند.

آنها ممکن است کسانی باشند که پیام نبوت را انکار کرده‌اند (مثلاً نمرود یا فرعون، منکران پیام ابراهیم و موسی). و یا کسانی‌اند که حامی ظاهر دین‌اند ولی تعلیم راز باطنی توسط امام را نپذیرفتند و دین خود را از ژرفای باطن پنهان آن جدا کرده و بدین‌سان، خود را محکوم به جهل، ظلم و نهایتاً کفر کردند (مثلاً بیشتر یهود و نصاری که تعلیم امام یا امامان دین‌شان را انکار کردند و بدین‌گونه به پیامبران خود خیانت ورزیدند. همچنین‌اند بیشترین مسلمانانی که ولایت علی و امامان از نسل او را نپذیرفتند).<sup>۱۶</sup>

بنابراین، اکنون بهتر می‌توان به معنای تقسیم سه‌گانه بشریت پی برد، خاصه گونه‌های آن‌که به احتمال، متأخر و از اهمیت بیشتری برخوردارند. احادیث فراوانی منسوب به امام صادق (ع) تصور تعلیم باطن و رازآشنایی را در این رده‌بندی معرفی می‌کنند؛ «مردم سه دسته‌اند. عالم، متعلم و افراد بی‌خاصیت. ما علما هستیم، شیعیان ما متعلم و دانش‌آموزنده و مردم دیگر افراد بی‌خاصیت‌اند».<sup>۱۷</sup> در جای دیگری آمده است: «مردم [حقیقی] دو گروه هستند: دانشمند و دانش‌طلب و مردم دیگر فرومایه‌اند و فرومایگان در آتش هستند».<sup>۱۸</sup> به سهولت می‌توان دریافت که دسته سوم که حتا جزو انسان‌های واقعی قرار نگرفته‌اند، دشمنان رازآشنایان معرفی شده‌اند. همین امام همام در جای دیگر این رده‌بندی را به گونه‌ای دیگر چنین مطرح کرده است: «انسان‌ها نیز سه دسته‌اند: دسته‌ای زیر سایه عرش قرار می‌گیرند: در آن روزی که سایه‌ای جز سایه آن نیست و دسته‌ای هستند که حساب و عذاب دارند و دسته‌ای هستند که صورت‌های‌شان صورت آدمی است ولی دل‌های‌شان دل‌های شیاطین است».<sup>۱۹</sup>

نخست امامان و شیعیان تعلیم‌یافته ایشان در تمام زمان‌ها هستند. دوم دشمنان و مخالفان ایشان‌اند. سوم به احتمال زیاد رهبران دسته دوم‌اند: «پیشوایان جهل و ظلمت»، شیاطین و گمراه‌کنندگانی که «اکثریت» را به سوی تباهی ابدی بردند. به نظر می‌رسد این مفهوم انسان‌شناختی را، سایر عناصر نظام پیدایش بشر تأیید

می‌کند: همان‌گونه که انتظار می‌رود این عناصر همیشه هماهنگ و منسجم نیستند. در حقیقت از آنجا که این روایات در طی قرن‌ها به‌طور پیش‌رونده‌ای طول و تفصیل یافتند و متشکل از لایه‌های متفاوتی‌اند، تا حدی مشوش به نظر می‌رسند. مؤلفان کهن‌ترین مجموعه احادیث امامیه عبارت‌اند از ابو جعفر برقی (م. ۲۷۴ یا ۲۸۰/ ۸۸۷ یا ۸۹۳) و محمد بن یعقوب کلینی (م. ۳۲۹/ ۹۴۰-۹۴۱) که احادیثی را ثبت نموده‌اند که چندپارچه‌اند و به لحاظ ساختاری غیر متعادل.<sup>۲۰</sup> هم‌روزگار آنها، صفار قمی (م. ۲۹۰/ ۹۰۲-۹۰۳) احادیثی را گرد آورده است که هم به لحاظ اطلاعات و محتوا غنی و هم به لحاظ ساختار و تدوین منسجم‌تر هستند.<sup>۲۱</sup> دوره‌های مورد بحث پیدایش بشر، پس از پیدایش جهان مادی در لحظه خلقت ارواح، قلوب (جایگاه ارواح) و ابدان انسان‌ها روی داده است. در اینجا نیز حضور و رده‌بندی موجودات به دو گروه مخالف را می‌توان ملاحظه نمود: پیشوایان تعلیم راز باطن و پیروان ایشان در یک‌سو، دشمنان و حامیان آنها در سوی دیگر. امام باقر (ع) در حدیثی می‌فرماید: «خداوند محمد و آل محمد (ص) را از طینت علیین آفرید و قلب‌های ایشان را از طینتی بالاتر از آن آفرید، و شیعیان ما را از طینتی پایین‌تر از علیین و دل‌های‌شان را از طینت علیین آفرید، پس دل‌های شیعیان ما از سرشت ابدان آل محمد (ص) است [این عبارت مهمی است و به آن باز خواهیم گشت]. و خداوند دشمنان آل محمد را از طینت سَجین و دل‌های آنها را از طینتی بدتر آفرید و پیروان آنها را از گلی بدتر از سَجین، و دل‌های‌شان را از سَجین آفرید، پس دل‌های آنها از سرشت بدن‌های ایشان است و هر دلی متمایل به بدن خود خواهد بود».<sup>۲۲</sup>

واژه‌های «علیین» (یا صورت فاعلی «علیون») و «سَجین» قرآنی‌اند و به ترتیب در آیات ۱۸ تا ۲۱ و ۷ تا ۹ سوره مطفین آمده‌اند:

به‌راستی کتاب نیکان (ابرار) در علیین است. و چه چیزی علیین را به تو خواهد شناساند؟ [علیین] کتابی است پوشیده از نوشته. آنها که در نزدیکی خدا پذیرفته شده‌اند آن را در خواهند یافت.<sup>۲۳</sup> به‌راستی کتاب بدکاران (فَجَار) در سَجین است. و چه چیزی سَجین را به تو خواهد شناساند؟ [سَجین] کتابی است پوشیده از نوشته.<sup>۲۴</sup>

مفسران قرآن «علیین» و «سَجین» را، به ترتیب، یکی از طبقات برین بهشت و یکی از گودال‌های ژرف دوزخ، و یا نام دو کتاب خدایی دانسته‌اند که در آنها «نام»‌های رستگاران و گمراهان نوشته شده است. اگرچه در حدیثی منسوب به امام محمد باقر «علیین» به آسمان هفتم و «سَجین» به زمین هفتم تعبیر شده است.<sup>۲۵</sup> در مجموعه‌های

نخستین امامی، آیه‌هایی که ذکر شد، کمابیش همیشه در بطن احادیث مربوط به آفرینش از خاک علیین و سجّین به کار گرفته شده‌اند.

پیداست که در اینجا «علّیین» و «سجّین» به ترتیب دو مکان ملکوتی و دوزخی‌اند که جوهر نخستین خلقت موجودات خیر و شرّ از آنها گرفته شده است. در برخی از احادیث به جای علیین، عرش به کار رفته است. در حدیثی از امام جعفر صادق «عرش» جایگزین «علّیین» شده است:

خداوند ما را [یعنی وجود نورانی ما یا ارواح ما را] از نور عظمت خویش آفرید و سپس از گلی سر به مُهر و پنهان برگرفته از زیر عرش، خلقت ما را شکل بخشید و نور ما را در شکل ما جای داد. از این روست که ما بشرهایی نورانی هستیم و آنچه [خداوند] در آفرینش بهره ما قرار داد هیچ‌کس را از آن نصیبی نیست. و خداوند ارواح مؤمنین ما را از گِل ما آفرید و بدن‌های ایشان را از گِل دیگری، همچنان سر به مُهر و پنهان، اما پست‌تر از گِل ما و خداوند از میان آفریدگان چنین بهره‌ای را تنها از آن مؤمنین ما و پیامبران ساخت. از این جاست که تنها ما و ایشان [یعنی تعلیم‌یافتگان ما، انسان‌های پاک، پیامبران و مریدان ائمه] سزاوار آنیم که انسان خوانده شویم، حال آنکه دیگران مگسائی هستند سزاوار آتش دوزخ». [همج، بنگرید به پی‌نوشت ۱۸ که برای آتش (روبرو شدن/ رفتن به سوی) آتش ساخته شدند].<sup>۲۶</sup>

موجودات خیر و شر، بنابراین، به لحاظ وجودی متفاوت‌اند. آنها از جوهرهای متفاوت خلق شده‌اند و تنها موجودات خیراند که شایسته نام انسان‌اند. موجودات شر فقط شبه‌انسان‌اند موجوداتی اهریمنی که تنها از انسان و انسانیت شکل و صورتی بیش ندارند. برابر حدیثی منسوب به امام حسین (ع) مردم سه گونه‌اند، انسان‌ها (الناس)، شبه‌انسان‌ها (اشباه الناس) و هیولاهایی انسان‌گونه (نسناس یا نسناس).<sup>۲۷</sup> در ادامه حدیث آمده است: «ماییم مردم، ... اشباه مردم ... شیعیان مایند، و هم آنها دوستان ما هستند و آنها از مایند، ... «نسناس» اکثریت مردمند - و [امام (ع)] با دست خود اشاره به گروه مردم کرد.»<sup>۲۸</sup>

مطالب ذیل، جزئیات تکمیلی‌اند مربوط به هویت این سه گروه مردم. گروه اوّل آشکارا شامل سلسله دراز پیامبران و امامان ایشان است که مشهورترین آنان عبارت‌اند از: آدم و شیث، هابیل/هبة‌الله (برابر فهرست‌های متفاوت امامان هر پیامبری)، نوح و سام، سلیمان و آصف بن برخیا، ابراهیم و اسماعیل/اسحاق، موسی و هارون/

یوشع، عیسی و شمعون/ یوحنا/ حواریون، محمد و علی و یازده امام دیگر. بنابراین هر جفت پیامبر/ امام با جفت بعدی و از طریق سلسله اولیای تعلیم‌یافته رازآشنای الهی مرتبط است. از این رو، شیعه امامیه به معنای دقیق کلمه، آخرین حلقه سلسله طولانی تعلیم راز باطن است که آغاز آن به آدم ابوالبشر بازمی‌گردد و ادامه آن را تا پایان زمان، امام غایب، صاحب‌الزمان، امام دوازدهم، ناجی آخرت، اطمینان می‌بخشد.<sup>۲۹</sup>

گروه دوم شامل «پیروان وفادار» امامان پیامبران مختلف است؛ یعنی شیعیان تمام دوران‌ها. اما آیا این گروه، تمام شیعیان اسلام را نیز دربر می‌گیرد؟ آیا می‌توان برداشت کرد که تمام کسانی که خود را شیعه می‌خوانند از جوهر آسمانی امام خلق شده‌اند و با وابستگی اعتقادی رستگاری خود را رقم زده‌اند؟ اگر به اثر ارزشمند فضائل الشیعه رجوع کنیم پاسخ به سؤالات مزبور مثبت خواهد بود.<sup>۳۰</sup> اما احادیث دیگر، تصویری ظریف‌تر ارائه می‌دهند. مجموعه نخستین متون از نوع متون مربوط به پیدایش بشر، می‌کوشند تا از تندروری اخبار مربوط به پیدایش بشر و نوع جبرگرایی این احادیث، که تاکنون بررسی نموده‌ایم، بکاهند. در اینجا ما با احادیث مربوط به آمیختگی دو سرشت «اختلاط طینتین» سر و کار داریم: پس از خلق خیر از گل علیین و شرّ از گل سجّین، خداوند آن دو گل را با هم درآمیخت. طبق این احادیث، بدین دلیل است که مؤمنی می‌تواند کافر شود و کافری می‌تواند مؤمن شود. افزون بر این، بدین دلیل است که مؤمنی می‌تواند کار شرّ انجام دهد و کافری می‌تواند کار خیر انجام دهد.<sup>۳۱</sup> طبق روایات دیگر در تفسیر سوره ۱۷۲ از سوره اعراف درباره میثاق نخستین، «خدای عز و جل یک مشت از خاک زمینی که آدم علیه‌السلام را از آن آفرید برگرفت و آب گوارای فرات بر آن بریخت، و آن را چهل صباح به حال خود گذاشت، سپس بر آن آب شور و تلخ ریخت و چهل صباح دیگر واگذاشت. چون آن گل خمیر شد، آن را برگرفت و به شدت مالید، آنگاه آدمیان مانند مور از راست و چپش به جنبش درآمدند، به همگی دستور فرمود به آتش درآیند، اصحاب یمین داخل شدند و آتش بر آنها سرد و سلامت گشت و اصحاب شمال از داخل شدن سرپیچی کردند.<sup>۳۲</sup>

در نتیجه، هیچ‌یک از مؤمنان از شرّ یا خطا و بدین‌سان از کیفر مصون نیست. عنصر سجّین در هر فردی از طریق/ به خاطر عدم آگاهی، فعال می‌گردد. از سوی

دیگر، فرد غیر مؤمن می‌تواند عنصر خیر را در طبیعت وجود خود فعال کند تا سرنوشت خویش را تغییر دهد. به لطف عنصر علّیین در وجود او، حجابی که ضمیر او را می‌پوشاند، برداشته می‌شود و به او امکان می‌دهد تا به طرف مقابل (مؤمنان) بپیوندد. گمان می‌رود یکی از دلایلی که امامیه عقیده/موضع بین جبر و اختیار (امر بین الأمرین) را برگزیده است، این باشد.<sup>۳۳</sup>

افزون بر این، در برخی دیگر از احادیث، مرز مشخصی بین دو دسته از شیعیان کشیده شده است. در حدیثی از امام باقر(ع) چنین آمده است:

ای شیعه آل محمد، حتماً باید مورد پاکسازی قرار گیرید همچون پالودن و برطرف شدن سرمه از چشم، که صاحب چشم می‌داند چه وقتی سرمه در چشمش جای می‌گیرد ولی نمی‌داند چه زمانی از آن بیرون می‌شود و به همین‌گونه است حال مرد که بر طریق امر ما (امامت) صبح می‌کند (روز را آغاز می‌کند) و بعد روز را شب می‌کند و (بعد) در حالی که از آن خارج شده شب را به صبح می‌برد.<sup>۳۴</sup>

روایت است از امام جعفر صادق که خطاب به پیروانش فرمود:

به خدا سوگند بی‌تردید به سان درهم شکستن آبگینه درهم خواهید شکست البتّه آن شیشه به صورت اولیّه بازگردانده شود و بدان صورت [چنان که بوده] بازمی‌گردد، به خدا سوگند حتماً درهم خواهید شکست همچون شکستن سفال (گل پخته)، همانا سفال البتّه می‌شکند ولی (بدان صورت نخستین) چنان که بوده است بازمی‌گردد [و] به خدا قسم حتماً غریبال خواهید شد [و] سوگند به خدا بدون شک از یکدیگر بازشناخته خواهید شد [و] به خدا قسم پاکسازی خواهید گشت تا جایی که از شما جز اندکی باقی نماند.<sup>۳۵</sup>

تصور غریبال شدن، تصفیه شدن و آزمونی که تنها شمار اندکی از شیعه از آن به سلامت بیرون می‌آیند در شمار قابل توجهی از احادیث امامیه به چشم می‌خورد.<sup>۳۶</sup>

این از لحن ستودنی فضائل الشیعه فاصله‌ای بسیار دارد، دست‌کم با توجه به اصطلاح «شیعه» که تنها به تعداد اندکی از شیعیان «حقیقی» اشاره دارد.<sup>۳۷</sup> برخی از احادیث حتا به دشمنی بین دو گروه اشاره می‌کنند. روایت است از امام جعفر صادق(ع) که فرموده است: «... پاره‌ای از شما در روی بعض دیگر آب دهان اندازد و... پاره‌ای از شما دیگری را لعن کند و... گروهی از شما گروه دیگر را دروغگو بنامد».<sup>۳۸</sup> آنها که در امتحان پیروز نشوند، شیعیانی‌اند که به همه تعالیم امامان ایمان ندارند، آنها که برخی از تعالیم را گرفتند و برخی را انکار نمودند. پیرو «غریبال» شده کسی است که از امتحان موفق درآید، او مسلماً کسی است که احادیث شیعه با این عبارت از او یاد می‌کنند: (مؤمنی که خداوند قلبش را برای ایمان آزموده است).

در حدیثی که توسط امامان زیادی تکرار شده است، به روشنی آمده:

امر [تعلیم] ما دشوار (صعب) و بسیار دشوار (مستصعب) است، جز پیامبر مرسل یا فرشته مقرب یا بنده مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده طاقت تحمل آن را ندارد.<sup>۳۹</sup>  
 بعضی جنبه سخت و دشوار تعلیمات امامان با اصطلاحاتی چون «هیوب» ترسناک، «ذعور» هراس‌انگیز، «ثقیل» سهمگین، «خشن» زجرآور، «مخشوش»، دلتنگ‌کننده «مستور»، «مقتع» پوشیده مورد تأکید قرار گرفته است.<sup>۴۰</sup> «امر ما پوشیده است و پوشیده‌ای است پنهان که پرده بر آن انداخته شده است و پوشیده بر پوشیده است.»<sup>۴۱</sup>

امام باقر (ع) فرمود:

از برخی از احادیث ما دل‌های مردمی تنفر دارد. پس هرکه به آن اقرار کرد بیشترش گویند و هرکه منکر شد از او دست بردارید. همانا ناچار باید آزمایشی پیش آید که هر فرد خصوصی و محرم رازی در آن سقوط کند،<sup>۴۲</sup> تا آنجا که آن کس که مو را دو نیمه می‌کند سقوط کند تا آنجا که جز ما و شیعیان ما باقی نماند.<sup>۴۳</sup>

حضرت علی (ع) فرمود:

حدیث ما بسی دشوار و سنگین است و پذیرش آن احتیاج به خشاش و سختی دارد، پس شمه‌ای از آن را برای مردم بیان کنید، هرکس اعتقاد پیدا کرد و شناخت، بیشتر بیان کنید و هرکس منکر شد، ساکت شوید زیرا که احادیث ما را جز سه دسته تحمل نمی‌کنند: فرشته مقرب، یا پیامبر مرسل یا بنده‌ای که خداوند دلش را به ایمان آزموده است.<sup>۴۴</sup>

این «مؤمنی که قلبش آزموده شده است»، همان کسی است که با تعلیم سرّی امام آشنا شده است. این نکته در حدیثی منسوب به امام چهارم، علی بن حسین (ع)، درباره رابطه بین سلمان فارسی و ابوذر غفاری، دو ستون شیعه، تصریح شده است. سلمان نمونه بنیادین پیرو رازآشنا است که به امور سرّی تعلیم باطنی دسترسی داشته است. ابوذر نیز نمونه بنیادین پیرو زاهد و متقی است که فقط با علم ظاهر تعلیمات آشناست: زمانی در حضور علی بن حسین، امام سجاد (ع) بحثی درباره وظیفه پوشیده داشتن اسرار (تقیه) برگزار شد.<sup>۴۵</sup> امام (ع) فرمود:

به خدا سوگند اگر ابوذر می‌دانست آنچه در دل سلمان بود او را می‌کشت، در صورتی که پیامبر (ص) میان آن دو برادری برقرار کرد. پس درباره مردم دیگر چه گمان دارید؟ همانا دانش عالم بسی دشوار و سنگین است، جز پیغمبر مرسل یا فرشته مقرب یا بنده مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده است تاب تحمل آن را ندارد و سلمان فارسی از این رو از جمله علما شد که او مریدست از ما خانواده و از این جهت او را منسوب به خود کردیم.<sup>۴۶</sup>

به نظر می‌رسد که شیعیان «حقیقی» همان شیعیان رازآشنا باشند. آنها کسانی‌اند که برخلاف شیعیان رازناآشنا از امامان‌اند و بخشی از وجود آنان را تشکیل می‌دهند. مفهوم «آمیختن دو گِل» گفتن این نکته را مقدور می‌سازد که غیر شیعیانی که ولایت را کشف نمودند و به علم سرّی خداوند واقف گشتند، به مقام «شیعیان حقیقی» رسیدند. در این صورت طبیعت ملکوتی چنین فردی بر طبیعت اهریمنی او غلبه یافته است. موضع شیعی (امر بین الامرین)، بین جبر و اختیار، که در بالا به آن اشاره شد، حاکی از آن است که در این زمینه طینت یا فطرت اولیه فرد تعیین‌کننده سرنوشت نیست بلکه سرنوشت مؤخر اوست که گواه فطرت اولیه می‌شود. بنابراین، این شیعیان حقیقی کسانی‌اند که در تقسیم‌بندی سه‌گانه، گروه دوم را تشکیل می‌دهند.

سرانجام، کلامی چند در خصوص گروه سوم؛ همان‌گونه که ملاحظه گردید این گروه به «دشمنان»، نیروهایی که در مقابل تعلیم رازآشنایی صف‌آرایی می‌کنند، آفریده‌های شبه‌انسان، یا هیولاهای انسان‌نما، اشاره دارد. در این زمینه، نظرات امامیه را در خصوص موضوع مسخ در پرتو نوری نو باید دید. در متون روایی متقدم امامیه اشارات بسیاری در خصوص مسخ (تناسخ در شکل یک حیوان) وجود دارد.<sup>۴۷</sup>

موجودات مسخ‌شده را «مسخ» می‌گویند. در بسیاری موارد، اینها دشمنان تاریخی شیعیان‌اند که با نام سوسمار (وزغ) از آنها یاد شده است. وزغی که از عثمان، خلیفه سوم دفاع می‌کند به احتمال زیاد، تجسّد (مسخ) خلیفه است.<sup>۴۸</sup> عبدالملک بن مروان اموی پس از مرگ به شکل وزغ تجسّد یافت.<sup>۴۹</sup> امام صادق (ع) با لمس چشمان یکی از شاگردان نزدیک خود، ابوبصیر، او را قادر ساخت تا ماهیت حقیقی اکثریت (غیر شیعیان) را که برای حج به مکه آمده بودند مشاهده کند: آنها میمون‌ها (قرده) و خوک‌ها (خنزیر) بودند.<sup>۵۰</sup> مسوخ و به‌طور کلی، گروه سوم مردم، دشمنان‌اند. یعنی طبق نظریه شیعی ضدها یا «اضداد»، آنها اخلاف قابیل در برابر اخلاف هابیل‌اند.<sup>۵۱</sup>

از این منظر، می‌توان چنین نتیجه گرفت که این اشاره‌ای است به هیولاهای اهریمنی که در حیات خود صورتی انسانی داشته‌اند و پس از مرگ به ماهیت حقیقی خود بازگشته‌اند. وقتی که احادیث مربوط به رابطه وجودی میان خدا و امام را در نظر می‌گیریم، تقسیم‌بندی سه‌گانه انسان‌ها، بُعد خداشناسی (الاهیاتی) به خود می‌گیرد. نگارنده در جای دیگر این احادیث را که، مشخصاً به امامان مربوط می‌شود یا از امامان گرفته می‌شود، مبانی خداشناسی امامیه را تشکیل می‌دهند، تحلیل و بررسی



کرده است.<sup>۵۲</sup> در اینجا صرفاً به منظور توضیح ارتباط آنها با انسان‌شناسی عرفانی، خلاصه‌ای ارائه می‌گردد. ساحت الاهی از دو مرتبه وجودی تشکیل شده است: مرتبه ذات که غیر قابل شناخت، و غیر قابل تصوّر و دور از فهم بوده و آن را تنها از طریق یک خداشناسی سلبی و تنزیهی می‌توان دریافت؛<sup>۵۳</sup> و دیگری مرتبه اسماء و صفات است که مخلوقات به طور عام و انسان‌ها به طور خاص می‌توانند از طریق آنها آنچه درباره خدا شناختنی است، بدانند. این حوزه خداشناسی متجلی است زیرا در واقع، اسماء و صفات، که از طریق اسماء الحسنا الاهی آشکار می‌شوند، مظهر و مجلایی‌اند که همانند اندام‌ها امکان ارتباط خدا و مخلوقاتش را فراهم می‌کنند.<sup>۵۴</sup> عضوهای خداوند چیزی غیر از همان جوانب مختلف امام وجودی، نمونه بنیادین انسان کامل نیستند. امامان تاریخی، به نوبه خود تجلیات (مظاهر) او «امام کیهانی» در دنیای مادی به شمار می‌روند. احادیث بیشماری وجود دارند که در آنها امامان همواره می‌فرمایند: ما چشم خدا، دست خدا، صورت خدا و پهلو، قلب، زبان، گوش او هستیم.<sup>۵۵</sup> ساحت ذات دربرگیرنده بعد پنهان خداست، حال آنکه ساحت اسماء و صفات و اعضا بعد متجلی او یعنی امام وجودی (نورانی) است. امام جعفر صادق (ع) ضمن شرح آیه ۱۸۰ از سوره اعراف «خدا را نام‌های نیکوست او را به آنها بخوانید» فرمود: سوگند به خدا ما مییم آن نام‌های نیکو که خدا عملی را از بندگان نپذیرد مگر آنکه با معرفت ما باشد (به دستور و راهنمایی ما باشد).<sup>۵۶</sup> این دوگانگی ذات و اعضا وجهی است از بخش‌بندی حقیقت به «ظاهر» و «باطن». جنبه باطن، پنهان و ظهورناپذیر او همان «ذات» اوست که برای همیشه غیر قابل دسترسی است. اعضای خدا یا «ظاهر» او یعنی همان جنبه تجلی‌یافته اوست. امام (هم به معنای کیهانی و وجودی و هم به معنای مظاهر تاریخی) جنبه تجلی‌یافته حقیقی خدا و ظاهر خداست و شناخت حقیقت امام یعنی شناخت آنچه از خداوند شناختنی است. در احادیث بیشماری منسوب به امامان آمده است که: «کسی که ما را بشناسد، خدا را شناخته است و کسی که ما را نشناسد خدا را نشناخته است.»<sup>۵۷</sup> «به واسطه ماست که خدا شناخته می‌شود و به واسطه ماست که خدا پرستش می‌شود.»<sup>۵۸</sup> «بدون خدا ما شناخته نمی‌شدیم و بدون ما خدا شناخته نمی‌شد.»<sup>۵۹</sup>

افزون بر این، روایات مربوط به پیدایش عالم و بشر آشکارا بیان می‌کنند که امام یا معصومین (ع) در کل، از نور خدا آفریده شده‌اند. حتا پیش از آفرینش دنیای مادی،

خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخست، نور محمد(ص)، نور نبوت و نور ظاهر بود و شعاع دوم نور علی(ع)، نور امامت و ولایت و نور باطن بود:

دو هزار سال پیش از آفرینش، محمد و علی نوری بودند در برابر خدای عزّ و جل، نوری با یک تنه اصلی که شعاعی درخشان از آن شاخه زده بود... پس خداوند چنین گفت: «این است نوری از نور من، تنه آن نبوت است و شاخه آن امامت. نبوت از آن محمد است، بنده من و فرستاده من و امامت از آن علی است، حجت من و دوست من. بدون این دو من مخلوقاتم را خلق نمی‌کردم... از این روست که علی همواره تکرار می‌کرد: من از محمّد چنانکه درخششی از درخشش دیگر.<sup>۶۰</sup>

حضرت پیامبر خود بارها تکرار فرمود که او و علی پیش از آفرینش جهان از یک نور واحد آفریده شده‌اند.<sup>۶۱</sup> به نقل از روایات دیگر، این نور نخستین که از نور خدا منشعب شد، همان نور اهل بیت، اهل کساء (پنج تن، محمد(ص)، علی(ع)، فاطمه(س)، حسن(ع) و حسین(ع) است؛ در این مورد به ما گفته‌اند که چگونه اسامی آنها از اسامی خداوند برگرفته شده است)، یا نور حضرت معصومین(ع) است.<sup>۶۲</sup> در اینجا دوباره معصومین(ع) که جمعاً نماد (مظهر) بنیادین امام و جودی‌اند بخش ناگسستگی خداوند را تشکیل می‌دهند و از طریق نور خودشان، نور وصف‌ناپذیر خداوند را تجلّی می‌بخشند. در عین حال، همان‌گونه که دیدیم، مؤمن پیر و حقیقی بخشی از امام را تشکیل می‌دهد. روح و قلب (پایگاه روح) امام از گلی ساخته شده که در بالای علیین قرار دارد؛ بدن مؤمن از گل واقع در زیر علیین ساخته شده است. اما بدن امام و قلب و روح مؤمن او هم‌گوهر هستند، زیرا که هر دو از همان گل علیین آفریده شده‌اند.<sup>۶۳</sup> بنابراین، امام همواره به لحاظ وجودی از مؤمن خود برتر است ولی می‌توان گفت که ذاتاً در قلب او حضور دارد و باطن حقیقی [قلب] او را تشکیل می‌دهد.

امام، قلب و روح پیروان تعلیم‌یافته رازآشنای خویش است. او محتوای نهان زندگی باطنی و مطلوب و مراد معنوی پیر و حقیقی خود است. او همزمان جنبه ظاهر خداوند است، جنبه‌ای که خداوند در آن تجلّی می‌کند، خدای ظاهر. بدین ترتیب امام، پیر و خود را قادر می‌سازد تا در وجود الهی مشارکت کند. مؤمن حقیقی با شناخت قلب خود (یعنی خود واقعی‌اش) به شناختی از حقیقت امام نائل می‌گردد که همان‌گونه که ملاحظه شد برابر با شناخت خدا در مقام ظهور است. بنابراین، او

از عنصر الاهی خود کاملاً آگاه می‌گردد. قلب پیرو حقیقی ولایت، در واقع، وجه خداست، که همان امام است. هیچ عارف یا حکیم شیعی از تفسیر این حدیث مشهور بدین گونه ابایی ندارد: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»<sup>۶۴</sup>.

مشارکت امام و مؤمن تعلیم‌یافته رازآشنای او در وجود الاهی را هم چنین می‌توان با نمادی به نام «درخت ولایت» توضیح داد. امام باقر (ع) ضمن تفسیر آیه ۲۴ و ۲۵ سوره ابراهیم «آیا ندانسته‌ای که خداوند چگونه مثلی می‌زند که کلمه پاک [ایمان] همانند درختی پاک [و پرورده] است که ریشه‌اش [در زمین] استوار است و شاخه‌اش سر به آسمان دارد میوه‌اش را به توفیق پروردگارش، زمان به زمان می‌دهد، و خداوند برای مردم این مثل‌ها را می‌زند باشد که پند گیرند» می‌فرماید: «ریشه این درخت، محمد (ص) است، تنه‌اش علی (ع)، شاخه‌هایش امامان، ثمره‌اش علم رازآشنای الاهی و برگ‌هایش مؤمنان آنهایند»<sup>۶۵</sup>.

در احادیث دیگری که منسوب به امام صادق (ع) هستند، خداوند جایگزین محمد (ص) شده است: «خداوند ریشه این درخت است، علی تنه آن، امامان بعد از او شاخه‌ها، علم ایشان ثمره و پیروان امامان برگ‌های آن درخت هستند...»<sup>۶۶</sup>.

از این رو، دو دسته نخست انسان‌ها در تقسیم‌بندی سه‌گانه مزبور موجودهای الهی‌اند. آنها فرمان خدا را اطاعت می‌کنند و کار خدا روی زمین را انجام می‌دهند زیرا به خاطر حُب (ولایت) و علم رازآشنایی در وجود الاهی شریک‌اند. در حقیقت، این همان چیزی است که آنها را انسان می‌کند. تنها مردان خدا شایسته عنوان انسان‌اند. سایرین، دشمنان، لشکریان خشونت و جهل، هیولاهای انسان‌نما بیش نیستند. خالی از لطف نخواهد بود اگر پژوهش حاضر را با حدیثی منسوب به حضرت علی (ع) به پایان ببریم. این حدیث به اعتقاد نگارنده، بسیاری از مطالب مورد بحث ما را به خوبی جمع‌بندی می‌کند. این حدیث در واقع گفت‌وگویی است که امام اول با یکی از نزدیک‌ترین شاگردان خود، کمیل بن زیاد نخعی داشته است.<sup>۶۷</sup>

«ای کمیل! مردم سه گونه‌اند: عالم ربّانی و متعلّمی که بر طریق نجات است و پشه‌هایی حقیر که پیروان هر بانگی هستند و به هر طرف که باد بوزد متمایل می‌شوند (همج الزّاع) آنها به نور علم استصانه نکنند و به رکنی استوار پناهنده نشوند، ای کمیل! علم از مال بهتر است، علم حافظ توست اما تو باید حافظ مال باشی و مال را بخشش می‌کاهد اما علم به واسطه انفاق فزونی می‌یابد، ای کمیل! دوستی دانش دینی است که باید بدان متدبّر بود، انسان به وسیله آن در دوران حیات خود طاعت خدای تعالی را کسب می‌کند

و پس از وفات نام نیک و ذکر جمیل به دست می‌آورد در حالی که احسان مالی با زوال مال از بین می‌رود، ای کمیل! گردآورندگان مال در دوران زندگانی مرده‌اند، اما دانشمندان مادام که روزگار برقرار است باقی هستند جسم‌های ایشان مفقود گردد اما صورت‌های آنان در دل‌ها موجود است، آری که اینجا علوم بسیاری است - و با دست به سینه خود اشاره فرمودند - اگر به کسانی که بتوانند آن را حمل کنند برخورد کنم، آری رسیده‌ام به کسی که سریع‌الفهم است اما بر او ایمن نیستم، کسی که ابزار دین را برای دنیا استعمال می‌کند و به حجّت‌های الهی علیه خلقتش استظهار می‌جوید و نعمت‌های پروردگار را علیه اولیای او به کار می‌بندد تا ضعیفان او را دوست گیرند و از ولیّ حقّ اعراض کنند، یا آنکه مطیع حاملان علم را ملاقات می‌کنم اما کسی را که بصیرتی در اطراف و جوانبش نیست و شعله شکّ با اولین عارضه شبهه در قلبش فروزان می‌شود، آگاه باش که نه آن سریع‌الفهم و نه این بی‌بصیرت هیچ‌کدام صلاحیت حمل علم مرا ندارند، یا آنکه کسی را ملاقات می‌کنم که حریص به لذّات دنیاست و آسان به شهوات کشیده می‌شود، یا دیگری را می‌بینم که حریص به گردآوری و ذخیره مال دنیاست، این هر دو کس به هیچ‌وجه از رعایت‌کنندگان دین نیستند و شبیه‌ترین موجودات به آنها چهارپایان چراگنده هستند، در چنین شرایطی است که علم با مرگ حاملان آن نابود می‌شود.

آری ای خدای من! زمین از قیام‌کننده به حجّت الهی خالی نمی‌ماند که او یا ظاهر و مشهور است و یا ترسان و مستور تا حجّت‌های الهی و بیّنات او باطل نشود و این چقدر است و آنان کجای‌اند؟ به خدا سوگند که آنان به لحاظ عدد کم‌اند، اما به لحاظ مرتبه و منزلت بزرگ‌اند به واسطه ایشان است که خداوند حجّت‌ها و بیّنات خود را حفظ می‌کند تا آنکه آنها را به نظیران بی‌مثال خود بسپارند و آنان را در دل‌های آنها برویاند، علمی که بر طبق حقایق امور است بر آنان به یکباره وارد می‌شود و با روح یقین مباشرت می‌کنند و آنچه را که نازپروردگان سخت می‌شمارند بر آنان نرم و ملایم است و به آنچه نادانان از آن استیحاş دارند مأنوس‌اند و با بدن‌هایی که ارواحشان متعلّق به محلّ‌های اعلی است در دنیا زندگی می‌کنند، ای کمیل! آنان خلفای الهی در زمین و دعوت‌گران به دین او هستند، آه که چه شوقی به دیدار ایشان دارم».<sup>۶۸</sup>

## یادداشت فصل هشتم

\* [این فصل با اندکی تفاوت پیشتر با عنوان «اندیشه و نظر خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی بنابر تفسیر امامیه متقدم» توسط علیرضا رضایت به فارسی ترجمه و در مجله اطلاعات حکمت و معرفت، خرداد ۱۳۸۷، شماره ۲۷ به چاپ رسیده است. متن حاضر در اینجا بر پایه متن انگلیسی ترجمه و به‌روز شده است. م]

۱. درباره این مجموعه بنگرید، برای نمونه، به، لشنر، مبانی جزئی فقه شیعه (کلن، ۱۹۷۱)،

H. Lschner, *Die dogmatischen Grundlagen des shī'itischen Rechts* (Cologne, 1971),

به‌خصوص مقدمه اتان گلبرگ بر: «حدیث شیعی» تاریخ ادبیات عرب کمبریج، ج ۱: ادبیات عرب تا پایان دوره اموی، (کمبریج، ۱۹۸۳)، صص ۲۹۹-۳۰۷.

E. Kohlberg, 'Shī'ī Ḥadīth', *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. I: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (Cambridge, 1983), pp. 299-307.

برای بحثی درباره منابع قدیمی‌تر، نک. راهنمای الاهی، صص ۵۱-۵۶ و مقاله نگارنده: «نکاتی در مورد معیارهای اصالت حدیث...»

'Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shī'isme imāmite', *SI*, 85 (1997), pp. 5-39.

۲. «نحنُ بنو هاشم و شیعتنا العرب و سائر الناس الاعراب»، کلینی، روضه، تصحیح و ترجمه رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ج ۱، ص ۲۴۴، شماره ۱۸۳.

۳. دع هذا الناس ثلاثة عربی و مولی و علج فنحن العرب و شیعتنا الموالی و من لم یکن علی مثل ما نحن علیه فهو العلیج. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۳۰، شماره ۲۸۷. عرب، مولی و علج، جزو اصطلاحات قبیله‌ای هستند و تحت اللفظی به ترتیب به معنی: عرب آزاده و سرور، هم‌پیمان محافظت‌شده، و یا غلام آزادشده، خواه از نژاد عرب باشد یا نباشد، و غیر عرب فرومایه بی‌دین، وحشی.

۴. النَّاسُ ثَلَاثَةٌ عَرَبِيٌّ وَ مَوْلَى وَ عَلِيجٌ فَأَمَّا الْعَرَبُ فَتَحْنُ وَ أَمَّا الْمَوْلَى فَمَنْ وَالَانَا وَ أَمَّا الْعَلِيجُ فَمَنْ

تَبْرًا مِتًّا وَ نَاصِبًا. ابن بابویه صدوق، خصال، تصحیح علی‌اکبر غفاری (بازچاپ، قم، ۱۴۰۳/۱۹۸۳)، ص ۱۲۳ شماره ۱۱۶. این روایت معنی‌های گوناگون فنی ریشه «ولی» به معنی «سرپرستی» و «پیمان» را در مولی «حُب - نزدیکی - وفاداری» در صیغه سوم «والا» در یک جا جمع می‌کند. این معنی آخر در مقابل یکی از معانی‌ای است در ریشه «برأ» که صیغه پنجم آن تَبْرًا در این حدیث استفاده گردیده است. اشاره البته به جفت واژه‌هایی است که در مقابل هم قرار می‌گیرند مثل ولایت/ برائت یا تولا/ تبرا که در عقاید امامی مخصوصاً امامیه نخستین موجود است. به این نکته بازمی‌گردیم. درباره این اصطلاحات فنی و این جفت واژه‌ها بنگرید به، روبین، «برائت: بررسی برخی از آیات قرآن»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۵ (۱۹۸۴)، صص ۷۱-۹۱؛

U. Rubin, 'Barā'a: a Study of Some Qur'ānic Passages', *JSAI*, 5 (1984), pp. 71-91;

کُلبرگ، «برائت در عقیده شیعه»، مجله مطالعات عربی و اسلام، ۷ (۱۹۸۶)، صص ۱۳۹-۱۷۵؛

E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī Doctrine', *JSAI*, 7 (1986), pp. 139-175;

هرمن لندلت، «ولایت»، در م. الیاد (ویراستار)، دائرةالمعارف دین، ج ۱۵؛

H. Landolt, 'Walāya', in M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 15;

راهنمای الاهی، زیر کلمه «ولایت» (انگ. همان)؛

کلمارد، «مناسک شیعی و قدرت. شیعه صفوی»، در کلمارد، ویراستار، مطالعات صفویه (پاریس و تهران، ۱۹۹۴)، صص ۱۱۷-۱۲۱.

J. Calmard, 'Les rituels shī'ites et le pouvoir. L'imposition du shī'isme safavide: eulogies et malédictions canoniques', in J. Calmard (ed.), *Etudes Safavides* (Paris and Tehran, 1994), pp. 117-121,

و فصل ۷ این کتاب.

در آخر، «ناصبنا» که به معنی «آشکارا خود را دشمن ما خوانده است» ترجمه شده است، به وضوح اشاره‌ای است به مفهوم «نصب» و کسی که آن را به کار می‌گیرد یعنی «ناصبی»، در جمع «نواصب/نصاب». در قاموس فنی شیعه، اصطلاح اخیر اشاره به دشمن حضرت علی دارد (یا کسی که برتری حضرت علی را بر سایر صحابه نشانسد)، دشمن همه اهل بیت، یا به‌طور کلی دشمن شیعیان.

۵. برای روایت کیهان‌زادی نبرد بین عقل و جهل، نک. برقی، محاسن، تصحیح حسینی مُحدث (تهران، ۱۳۷۰/۱۹۵۰)، ج ۱، صص ۱۹۶-۱۹۸؛ کلینی، اصول کافی، ج ۱، صص ۲۴-۲۷؛ (منسوب) مسعودی، اثبات الوصیه (بازچاپ قم، ۱۴۱۷/۱۹۹۶)، صص ۱۵-۱۷؛ ابن شعبه، تحف العقول، تصحیح علی‌اکبر غفاری (تهران، ۱۳۶۶/ش/۱۹۸۶)، صص ۴۲۳-۴۲۵. برای خلاصه‌ای از این موضوع، نک. مقاله نگارنده، «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی...»، صص ۳۱۷-۳۲۲.

'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *Elr*, vol. 4, pp. 317-322.

۶. بنا بر باور شیعی، خداوند (حق) خود را در دو جنبه متجلی می‌سازد: جنبه ظاهر که توسط پیامبر شارع آشکار می‌گردد و جنبه باطن توسط امام/امامان که همیشه پیامبر را در رسالتش همراهی می‌کند. به این نکته با جزئیات بیشتر باز می‌گردیم. درباره این موضوع نک. آثار هانری کربن، اسلام ایرانی، ج ۱، دفتر نخست، سراسر متن و تاریخ فلسفه اسلامی (چاپ سوم، پاریس، ۱۹۸۶)، صص ۶۹-۸۵.

*En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), vol. 1, Book one, passim, and *Histoire de la philosophie islamique* (3rd edn, Paris, 1986), pp. 69-85.

رسالت تعلیم رازآشنایی امام (امامت/ولایت) همیشه با دشمنی رهبران کفر و پیروانشان یعنی کسانی که به حقیقت پیام پیامبر یا رسالت امام باور ندارند - که از دید شیعه یک گروه‌اند - روبه‌رو می‌شود. این دید به تاریخ بشر، موضوع اصلی اثبات الوصیه منسوب به مسعودی است (بنگرید به پی‌نوشت پیشین). مقایسه شود با کُلبرگ، «بعضی نظرات شیعی درباره جهان قدیم»، مجله مطالعات اسلامی، ۵۲ (۱۹۸۰)، صص ۴۱-۶۶ (بازچاپ، در عقیده و فقه، مقاله ۱۶)؛

E. Kohlberg, 'Some Shi'ī Views on the Antediluvian World', *SI*, 52 (1980), pp. 41-66 (rpr. in *Belief and Law*, article XVI);

راهنمای الهی، ص ۱۰۶ به بعد (انگ.، ص ۴۱ به بعد).

۷. نک. عبدالعزیز ساشادینا، مهدویت اسلامی، تصور مهدی در شیعه دوازده‌امامی (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۱)؛

A. A. Sachedina, *Islamic Messianism: the Idea of the Mahdi in Twelver Shi'ism* (Albany, NY, 1981);

راهنمای الهی، صص ۲۷۹-۳۰۱ (انگ.، صص ۱۱۵-۱۲۳).

مقاله نگارنده، «معادشناسی در شیعه دوازده‌امامی»، دانشنامه ایرانیکا.

Eschatology in Twelver Shi'ism', *Elr*.

۸. تا آنجا که نگارنده می‌داند هیچ مطالعه جامعی درباره «نظریه اضداد» صورت نگرفته است. به هر حال بعضی از عناصر این موضوع را در مقاله کُلبرگ می‌توان یافت، «بعضی نظرات شیعی درباره جهان قدیم»، خاصه صفحات ۴۵-۴۶.

Kohlberg, 'Some Shi'ī Views on the Antediluvian World', esp. pp. 45-46,

و همین‌طور در مقاله دیگرش به نام، «اصطلاح "رافضه" در استفاده شیعه امامی»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۹۹ (۱۹۷۹)، بازچاپ، در عقیده و فقه، مقاله ۴)؛

'The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shi'ī Usage', *JAOS*, 99 (1979), (rpr. in *Belief and Law*, article IV);

بنگرید به مطالب مهمی که توسط م. موله مورد بررسی قرار گرفته است، «میان دین زرتشت و اسلام...»، در جشن‌نامه هانری ماسه.

M. Molé, 'Entre le mazdéisme et l'islam: la bonne et la mauvaise religion', in *Mélanges Henri Massé* (Tehran, 1963), esp. pp. 314-315.

۹. نگاه شیعه به دشمنان‌شان در تصور «سب الصحابه» خلاصه گردیده است. درباره این موضوع نک. گلدتسیهر، «اولین کاربرد خلیفه در تشیع»، مجله وین، ۱۵ (۱۹۰۱)، صص ۳۲۰-۳۳۲ (بازچاپ در مجموعه مقالات، ج ۴، صص ۲۹۱-۳۰۵):

I. Goldziher, 'Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schi'iten', *WZKM*, 15 (1901), pp. 320-332 (repr. in *Gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 291-305);

تریتون؛ علم کلام اسلامی (لندن، ۱۹۴۷)، صص ۲۷ به بعد؛

A. S. Tritton, *Muslim Theology* (London, 1947), pp. 27ff.;

اتان کلببرگ، «بعضی نظرات شیعی درباره صحابه»، صص ۱۴۳-۱۷۵ (بازچاپ، در عقیده و فقه، مقاله ۹):

E. Kohlberg, 'Some Imāmī Shī'ī Views on the *Ṣaḥāba*', *JSAI*, 5 (1984), pp. 143-175 (repr. in *Belief and Law*, article IX);

ا. ارزی، «القام الحبر لمن زکی ساب ابی بکر و عمر سیوطی»، مجله مطالعات عربی و اسلام، ۱۰ (۱۹۸۷)، صص ۲۱۱-۲۸۷.

A. Arazi, 'Ilqām al-ḥajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa-ʿUmar d'al-Suyūfī ou le témoignage de l'insulteur des Compagnons', *JSAI*, 10 (1987), pp. 211-287.

«بعضی نظرات شیعی درباره صحابه»، صص ۱۴۳-۱۷۵ (بازچاپ، در عقیده و فقه، مقاله ۹):

E. Kohlberg, 'Some Imāmī Shī'ī Views on the *Ṣaḥāba*', *JSAI*, 5 (1984), pp. 143-175 (repr. in *Belief and Law*, article IX);

ا. ارزی، «القام الحبر لمن زکی ساب ابی بکر و عمر سیوطی»، صص ۲۱۱-۲۸۷.

A. Arazi, 'Ilqām al-ḥajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa-ʿUmar d'al-Suyūfī ou le témoignage de l'insulteur des Compagnons', *JSAI*, 10 (1987), pp. 211-287.

۱۰. درباره اهمیت و حضور این تصور در شیعه امامی بنگرید به مقاله نگارنده، «حق کلام...»، صص ۳۷-۶۳.

'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain', *L'esprit et la nature, Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparés*, 5 (1997), pp. 37-63,

آنجا که نقش ظاهر و باطن را در حوزه‌های گوناگون اعتقادی (فقه، تفسیر، کلام، آخرت‌شناسی و غیره) در سطوح مختلف معناشناختی برخی از واژه‌های فنی و در ابعاد گونه‌گون شخص امام، مورد بررسی قرار گرفته است.



۱۱. نک. امیرمعزی، «حق کلام...» و

'Du droit à la théologie',

راهنمای الهی، صص ۳۰۸-۳۰۹ (انگ..، صص ۱۲۷-۱۲۸).

۱۲. نک. تک‌نگاشت نگارنده در راهنمای الهی، بخش ۳-۲، «علوم مقدس»، صص ۱۷۴-۱۹۹ (انگ..، صص ۶۹-۷۹).

همچنین نک. مقاله نگارنده، «تأملاتی در تکامل شیعه دوازده‌امامی...».

Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Ecritures: fondamentalismes présents et passés* (Louvain and Paris, 1993), esp. pp. 64-69.

همین‌طور نک. کُلبرگ، «امام و جماعت در دوران پیش از غیبت»، خاصه صص ۲۵-۲۸ (بازچاپ در عقیده و فقه، مقاله ۱۳).

E. Kohlberg, 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY, 1988), esp. pp. 25-28 (rpr. in *Belief and Law*, article XIII).

۱۳. مقایسه شود با راهنمای الهی ۲-۱، صص ۷۵-۹۵ (انگ.. صص ۲۹-۳۷).

همو، «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی»، صص ۳۱۹-۳۲۰.

'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', pp. 319-320;

و فصل ۴ این کتاب

۱۴. راهنمای الهی، صص ۹۶-۱۱۲ (انگ..، صص ۳۸-۴۳، ۱۳۳-۱۳۴)؛

و «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی»، ص ۳۲۰؛

'Cosmogony and Cosmology', p. 320;

نک. فصل ۴ این کتاب.

۱۵. راهنمای الهی، صص ۲۹۰-۲۹۲ (انگ..، صص ۱۱۹-۱۲۰)؛

«آخرت‌شناسی...»، صص ۵۷۸-۵۸۱.

Amir-Moezzi, Eschatology in Imami Shi'ism', *Elr*, vol. 8, pp. 578-581.

۱۶. نک. ج. وجده «دوقصه انبیا در سنت شیعه دوازده‌امامی»، مجله مطالعات یهودی، ۱۰۶ (۱۹۴۵-۱۹۴۶)، صص ۱۲۴-۱۳۳،

G. Vajda, 'Deux "Histoires des Prophètes" selon la tradition de shi'ites duodécimains', *Revue des Etudes juives*, 106 (1945-1946), pp. 124-133,

و «برخی از منابع یهودی و حدیث شیعه» در اس. مُراگ و دیگران (ویراستاران)، مطالعاتی در یهودیت و اسلام تقدیم به اس. د. گویتین (اورشلیم/بیت‌المقدس، ۱۹۸۱)، مخصوصاً صص ۲۴۲-۲۴۴؛

De quelques emprunts d'origine juive dans le *ḥadūth shī'ite*, in S. Morag et al. (eds), *Studies in Judaism and Islam Presented to S. D. Goitein* (Jerusalem, 1981), esp. pp. 242-244;

محمود ایوب، «به سوی مسیح‌شناسی اسلامی، تصویری از حضرت عیسی در منابع اولیه شیعه»، مجله جهان اسلام، ۶۶ (۱۹۷۶)؛

M. M. Ayoub, 'Towards an Islamic Christology: an Image of Jesus in Early Shī'ī Muslim Literature', *MW*, 66 (1976);

اتان کلبرگ، «اصطلاح "رافضه" در کاربرد شیعی»،

E. Kohlberg, 'The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shī'ī Usage'

«بعضی از نظرات شیعی درباره جهان عتیق»

'Some Shī'ī Views on the Antediluvian World',

«بعضی از نظرات شیعی درباره صحابه» (نک. بالا).

'Some Imāmī Shī'ī Views on the *Ṣaḥāba*' (see above).

۱۷. یَغْدُ النَّاسُ عَلَى ثَلَاثَةِ صُنُوفٍ عَالِمٍ وَ مُتَعَلِّمٍ وَ غُثَاءٍ؛ فَتَنْحُنُ الْعُلَمَاءُ وَ شِيعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءً. صفار قمی، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۵، صص ۸-۹ [فارسی، ج ۱، ص ۶۹ م.]; ابن بابویه، خصال، ج ۱، ص ۱۲۳، شماره ۱۱۵.

۱۸. الناس اثنان عالم و متعلم و سایر الناس همج و همج فی النار، ابن بابویه، خصال، ج ۱، ص ۳۹، شماره ۲۲ [ترجمه فارسی از جعفری، ج ۱، ص ۶۵، شماره ۲۲ م.]. امام صادق (ع) فرمود: مردم دو گروه هستند: دانشمند و دانش طلب و مردم دیگر فرومایه‌اند و فرومایگان در آتش‌اند. «اصطلاح «همج» که نگارنده آن را به معنی «فرومایه» ترجمه نموده است، در واقع دارای سه معنی است: انسان فرومایه، گوسفند یا قوچ پیر و لاغر، یا مگس کوچکی که باعث آزار حیوانات اهلی می‌شود. به عبارت «فی النار» «در آتش» و نه «الی النار» به (سوی آتش جهنم) که معمولاً انتظار چنین عبارتی می‌رود باید توجه نمود (غیر از متن تصحیح شده، دو دست‌نوشته کتاب خصال را که نگارنده به آنها مراجعه نموده است هر دو عبارت «فی النار» را دارند، دست‌نوشته آستان قدس، مشهد، ۸۲/۵، اخبار ۵۱۶، برگ ۱۱، و اخبار ۵۱۷، برگ ۱۸). این دلالت بر این دارد که این موجودات زشت و کثیف اکنون در این زندگی در آتش‌اند. همین حدیث با اندک تغییری منسوب به پیامبر است که فرموده است «لا خیر فیهم» (بدون هیچ خیری در آنها) جایگزین «و الهمج فی النار» شده است، نک. دارمی، سنن (مدینه، ۱۹۸۶-۱۹۶۶)، ج ۱، باب ۳۲، ص ۸۰، شماره ۳۲۹؛ شهرستانی، مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، چاپ عکسی Unicum، (تهران، ۱۴۰۹/۱۹۸۶) [چاپ جدید تدوین محمدعلی آذرشب. نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۷ ش. م.]. برگ‌های ۳۹ الف و ۳۳۵ ب، به نقل از ج. مونو در «سلسله مراتب در تفکر شهرستانی»، در امیرمعزی، ژامبه و

لوری (ویراستاران)، هانری کربن: فلسفه و ادیان مذاهب اهل کتاب (ترنهورت، ۲۰۰۵)، ص ۹۶، شماره ۱۶.

Monnot in 'Opposition and hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī', in Amir-Moezzi, Jambet and Lory (eds), *Henry Corbin: philosophies et sagesses des religions du Livre* (Turnhout, 2005), p. 96, n. 16.

۱۹. اَلْإِنْسُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ فَبُجْرَةٌ تَحْتِ ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ وَ جُزْءٌ عَلَيْهِمُ الْحِسَابُ وَالْعَذَابُ وَ جُزْءٌ وَجُوهُهُمْ وَجُوهُ الْأَدَمِيِّينَ وَ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ. ابن بابویه، خصال، ج ۱، ص ۱۵۴، شماره ۱۹۲ [ترجمه فارسی از جعفری، ج ۱، ص ۲۳۱، شماره ۱۹۲ م.]. امام جعفر صادق (ع) با این کلمات شروع می‌کنند که «اجنه سه دسته‌اند: دسته‌ای با فرشتگان‌اند و دسته‌ای در هوا پرواز می‌کنند و دسته‌ای سگ‌ها و مارهایند. و انسان‌ها نیز سه دسته‌اند: دسته‌ای زیر سایه عرش قرار می‌گیرند: در آن روزی که سایه‌ای جز سایه آن نیست و دسته‌ای که حساب و عذاب دارند و دسته‌ای که صورت‌های‌شان صورت آدمی است ولی دل‌های‌شان دل‌های شیاطین است».

۲۰. برقی، محاسن، ج ۱، ص ۱۳۱ به بعد، کتاب صفوه و نور و رحمت، باب خَلْقِ مُؤْمِنٍ، کلینی، اصول، ج ۲، صص ۲۳۲-۲۳۴، کتاب حجت، باب خلق بدن‌های امامان، ج ۳، صص ۲-۱۶، کتاب ایمان و کفر، باب طینت مؤمن و کافر.

۲۱. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۹، صص ۱۴-۱۹، [فارسی، ج ۱، صص ۹۱-۱۰۰۹ م.]. درباره این محدث و استفاده از کتاب اصلی او برای درک بهتر آنچه نگارنده «سنت عرفانی فراعقلانی امامی نخستین» نامیده است، بنگرید به مقاله، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات او» صص ۲۲۱-۲۵۰.

'Al-Şaffār al-Qummī (m. 290/902-903) et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*', JA, 280 (1992), pp. 221-250,

درباره این سه عالم بزرگ شیعی نک. نیومن، دوران شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی.

Newman, *The Formation Period of the Twelver Shī'ism*.

۲۲. صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۴، شماره ۲ [فارسی، ج ۱، ص ۹۳ م.]; همچنین ابن بابویه، علل الشرائع والاحکام (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، باب ۹۶، صص ۱۱۷-۱۱۸، شماره ۱۲-۱۵.

۲۳. کَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْإِبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ / وَ مَا ادْرَاكُ مَا عُلِّيُّونَ / كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

۲۴. کَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينَ / وَ مَا ادْرَاكُ مَا سِجِّينَ / كِتَابٌ مَرْقُومٌ.

۲۵. علی ابن ابراهیم قمی، تفسیر، به کوشش موسوی جزائری (بازچاپ بیروت، ۱۹۹۱)، ج ۲، ص ۴۳۷. اندکی بعدتر حدیث امام جعفر «بی‌بند و بار» آیه را ابوبکر و عمر نام می‌برد و «زاهد» را چهارده معصوم (همان، ج ۲، ۴۳۸). حدیث دیگری از امام جعفر صادق آیه‌ها را چنین می‌پردازد، «سجین کتاب مرقوم» بغض به حضرت محمد و اهل بیتش می‌داند. و

«علیین کتاب مرقوم» را حُب محمد و اهل بیئتش. مقایسه کنید با فرات کوفی، تفسیر، تصحیح م. الکاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۵۴۳، شماره ۶۹۷.

۲۶. اِنَّ اللّٰهَ خَلَقَنَا مِنْ نُورٍ عَظْمَتِهِ، ثُمَّ صَوَّرَ خَلْقَنَا مِنْ طِينَةٍ مَخْرُؤْنَةٍ، مَكْنُؤْنَةٍ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ فَاسْكَنَ ذٰلِكَ النُّوْرَ فِيْهِ، فَكُنَّا نَحْنُ خَالِقًا وَبَشَرًا نُورِ النَّبِيِّنَ، لَمْ يَجْعَلْ لَّا حِدٍ فِيْ مِثْلِ الَّذِي خَلَقْنَا مِنْهُ نَصِيْبًا وَخَلَقَ اَرْوَاحَ شَيْعَتِنَا مِنْ طِينَتِنَا وَ اَبْدَانَهُمْ مِنْ طِينَةٍ مَخْرُؤْنَةٍ مَكْنُؤْنَةٍ، اسْفَلَ مِنْ ذٰلِكَ الطِّينَةِ وَ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهَ لِاَحَدٍ فِيْ مِثْلِ الَّذِي خَلَقَهُمْ مِنْهُ نَصِيْبًا اِلَّا لِلْاَنْبِيَاءِ وَ لِذٰلِكَ صَرْنَا نَحْنُ وَ هُمُ النَّاسُ هَمَجًا لِلنَّارِ وَ اِلَى النَّارِ. كلینی، اصول، ج ۲، صص ۲۳۲-۲۳۳، شماره ۲. نک. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۱، باب ۹، ص ۱۷، شماره ۱۲ [فارسی، ج ۱، ص ۱۰۲. م]. عرش به جای علیین، بنگرید به راهنمای الاهی، صص ۹۶-۱۰۰ (انگ، صص ۳۸-۳۹)، نک. فصل ۴ این کتاب.

۲۷. نَسْناسُ/نَسْناسُ موجودی خیالی و بدخواه (بدطینت) معمولاً به شکل میمون با صورت انسان پوشیده از موهای پر پشت توصیف گردیده است. برای نمونه نک. جاحظ، کتاب الحيوان (قاهره، بی تاریخ)، ج ۱، ص ۱۸۹؛ ج ۷، ص ۱۷۸؛ زکریا قزوینی، عجایب المخلوقات، در حاشیه‌های دمیری، حیات الحيوان الكبرى (قاهره، ۱۳۵۶/۱۹۳۷)، ج ۱، صص ۱۹۰ به بعد؛ مسعودی، مروج الذهب، تصحیح و ترجمه باریبه دو منار و سی. پاوه دو کرتی (پاریس، ۱۸۶۱-۱۹۷۷)، ج ۴، صص ۱۰-۱۷.

al-Mas'ūdī, *Murūj al-dhahab*, ed. and tr. Barbier de Meynard and C. Pavet de Courteille (Paris, 1861-1877), vol. 4, pp. 10-17;

ویر، «قرد»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم.

F. Viré, 'Kird', *EI2*.

۲۸. فَتَنَحْنُ النَّاسُ... أَشْبَاهُ النَّاسِ فَهَمَّ شَيْعَتُنَا وَ هُمْ مَوَالِينَا وَ هُمْ مِنَّا... التَّنَسُّاسُ فَهَمَّ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ وَ أَشَارَ بِيَدِهِ اِلَى جَمَاعَةِ النَّاسِ. روضه، ج ۲، ص ۵۴، شماره ۳۳۹ ترجمه رسولی محلاتی.

۲۹. درباره سلسله پیامبران و امامان راز آشنا نک. علی بن حسین ابن بابویه (پدر شیخ صدوق)، الامامه و التبصره من الحیره (قم، ۱۴۰۴/۱۹۸۵)، صص ۲۱-۲۳. (منسوب به) مسعودی، اثبات الوصیة، صص ۲۰-۹۳؛ ابن بابویه صدوق، کتاب من لایحضره الفقیه، تصحیح موسوی الخرسان (چاپ ۵، تهران، ۱۳۹۰/۱۹۷۰)، ج ۴، صص ۱۲۹-۱۳۰، باب ۷۲ و کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح غفاری (قم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵)، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۳، باب ۲۲، شماره ۱، ج ۲، ص ۶۶۴، باب ۵۸، شماره ۴-۵؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر (تهران، ۱۳۴۶/۱۹۲۷)، صص ۵۱-۵۲. همچنین بنگرید به، سی. پلا، مسعودی و امامیه، در شیعه امامی (پاریس، ۱۹۷۰)، خاصه صص ۸۰-۸۱؛

C. Pellat, 'Mas'ūdī et l'imāmisme', in *Le shī'isme imāmite* (Paris, 1970), esp. pp.

روبین، «انبیا و سرنیاها در احادیث نخستین شیعی»، صص ۴۱-۶۵؛

U. Rubin, 'Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition', *JSAI*, 1 (1979), pp. 41-65;

راهنمای الهی، صص ۱۰۶-۱۰۸ (انگ، صص ۴۱-۴۲).

Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 106-108 (*Divine Guide*, pp. 41-42).

فهرست و نام‌های مطرح شده از مأخذ تا مأخذ متفاوت است گاهی بسیار زیاد و بعضی نام‌ها ناشناخته مانده‌اند.

۳۰. عملاً تمام مؤلفان احادیث امامی، اگر نه تمام کتاب‌های اعتقادی، شامل یک یا چند بخش درباره «فضائل شیعه» یا «فضیلت شیعه بودن» هستند. مثلاً برای دوره اولیه بنگرید به برقی، محاسن، صص ۶۰-۶۳، شماره‌های ۷۸-۸۷ «کتاب ثواب الاعمال»، کلینی، اصول، ج ۴، صص ۴۴۷ به بعد. کتاب العشره و روضه، ج ۱، ص ۴۹ به بعد، ۱۱۵ به بعد؛ ج ۲، ص ۱۳ به بعد، ۴۳ به بعد، ۲۱۵ به بعد. ابن بابویه، دارای چندین اثر تقریباً (شبه) تک‌نگاشت درباره این موضوع است: ثواب الاعمال (تهران، بی تاریخ)؛ مصادقة الاخوان (تهران، بی تاریخ، مقدمه از سعید نفیسی به تاریخ ۱۳۲۵ ش/۱۹۴۶)؛ و مخصوصاً صفات الشيعة + فضائل الشيعة، تصحیح و ترجمه فارسی حسین فشاھی (تهران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳-۱۹۶۴).

۳۱. برقی، محاسن، صص ۱۳۶-۱۳۷، باب ۷، کتاب صفوه و نور؛ صفار، بصائر الدرجات، صص ۱۵-۱۷، جزء ۱، باب ۹، شماره‌های ۵، ۷، ۸، ۱۰؛ کلینی، اصول، ج ۳، صص ۲-۸، کتاب ایمان و کفر، باب طینت مؤمن و کافر.

۳۲. صفار، بصائر الدرجات، صص ۷۰-۷۱، جزء ۲، باب ۷، شماره ۲ و ۶ [فارسی، ج ۱، صص ۲۸۷ و ۲۹۰ م.]: محمد بن مسعود عیاشی، تفسیر، تصحیح رسولی محلاتی (تهران، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۲، صص ۳۹-۴۰؛ کلینی، اصول، ج ۳، ص ۱۰،

۳۳. مقایسه کنید با مثلاً کلینی، اصول، ج ۱، صص ۲۱۵-۲۲۸، کتاب توحید، باب جبر و قدر و امرین امرین؛ ابن بابویه، کتاب توحید، تصحیح حسینی تهرانی (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، صص ۳۵۹-۳۶۴، باب ۵۹، باب نفی جبر و تقویض، صص ۳۶۴-۳۹۰، باب ۶۰، باب قضا و قدر؛ و برای نظرپردازی درباره حدیث «لا جبر و لا تقویض بل امر بین امرین»، صص ۴۷، ۶۹، ۹۶، ۱۴۳، ۳۳۷-۳۴۰، ۳۴۴، ۳۸۱-۳۸۳، ۴۰۷، ۴۱۳؛ بر علیه جبریه و تقویضیه، نک. صص ۱۸۱ و ۳۸۲.

۳۴. محمد بن همام اسکافی، کتاب تمحیص (قم، بی تاریخ [حدود ۱۹۹۵])، ص ۳۷؛ نعمانی، کتاب الغیبه، تصحیح غفاری با ترجمه فارسی از محمد جواد غفاری (تهران، ۱۳۶۳ ش/۱۹۸۵)، ص ۳۰۱، باب ۱۲، شماره ۱۲.

۳۵. اسکافی، تمحیص، ص ۴۳؛ نعمانی، الغیبه، صص ۳۰۱-۳۰۲، شماره ۱۳. «آبگینه» (زجاج)، ماده شفاف و عالی که به «مؤمنان حقیقی» اشاره دارد و گِل خشک (فَخَّار)

ماده‌ای سیاه و بی‌ارزش که دلالت دارد به «شیعیان ظاهری» که در ایمان ضعیف‌اند. ممکن است که حدیث استفاده از کلمات را در پرده نگه می‌دارد: ریشه «ز-ج-ج» معنی تلاش، پشتکار و استقامت را در پی دارد در حالی که ریشه «ف-خ-ر» مفهوم غرور و بیهودگی. ۳۶. مقایسه شود با کلینی، اصول، ج ۲، صص ۱۹۴-۱۹۹، کتاب حجت، باب التمحص و الامتحان، (بررسی و آزمایش)؛ نعمانی، الغیبه، صص ۲۹۴-۳۱۰، باب ۱۲؛ امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۲۸۵-۲۸۶ (انگ، صص ۱۱۷-۱۱۸).

به‌طور کلی، بنگرید به تک‌نگاشت تألیف اسکافی، تحميص، (که به آن اشاره شد).

۳۷. این درست است که زمینه‌های اعتقادی و مخصوصاً تاریخی فضائل الشیعه، به نظر می‌رسد، از زمینه‌ی احادیثی که با امتحان امامیان سر و کار دارد متفاوت است. زمینه‌ی فضائل قدیمی‌تر به نظر می‌رسد. در اینها لحن تبلیغی را که معمولاً نشانگر آغاز نهضت مذهبی است می‌توان تمیز داد. احادیث اغلب زمینه‌ی معادشناسی دارند: «مؤمنان حقیقی» کسانی‌اند که در ایمان‌شان به امام غایب و بازگشت او استوار باشند. امتحان در واقع غیبت امام است؛ اینجاست که شیعیان حقیقی از غیر تمیز داده می‌شوند. در این زمینه مخصوص هم بین دو دسته شیعه، تفکیکی وجود دارد. افزون بر این، در سایر احادیث که ظاهراً هیچ عنصر معادشناسی ندارند، این دو دسته متمایز قابل توجه‌اند. مؤمنان «حقیقی» فقط اقلیت کوچکی هستند: «زن مؤمن (مؤمنه) از مرد مؤمن کمیاب‌تر است و مرد مؤمن کمیاب‌تر از کبریت احمر است»؛ «مردم همگی به مانند چهارپایانند... جز اندکی از مؤمنین و مؤمن [حقیقی] غریب است». «چنین نیست که هرکه به ولایت ما معتقد شد مؤمن باشد، بلکه آنها همدم مؤمنین قرار داده شده‌اند». در حدیث دیگری امام جعفر اشاره می‌کند که تعداد شیعیان حقیقی بسیار اندک است، نک. کلینی، اصول، ج ۳، صص ۳۳۹-۳۴۲، کتاب ایمان و کفر، باب تعداد اندک مؤمنین. درباره‌ی این نکته، نک. اتان کُلبرگ، در «ستایش تعدادی چند»، در ج. آر. هاوتینگ، ج. ا. مجددی و آ. سملی (ویراستاران)، مطالعاتی درباره‌ی متون و سنن اسلامی و خاورمیانه، به یادبود نورمن کالدر، مجله‌ی مطالعات سامی، ضمیمه ۱۲ (۲۰۰۰)، صص ۱۴۹-۱۶۲.

E. Kohlberg, 'In Praise of the Few', in G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi and A. Samely (eds), *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions In Memory of Norman Calder*, JSS, Supplement 12 (2000), pp. 149-162.

۳۸. اسکافی، تحميص، ص ۵۴؛ نعمانی، الغیبه، ص ۳۰۰، باب ۱۲، شماره ۱۰، [ترجمه فارسی از غفاری، باب ۱۲، شماره ۱۰، ص ۲۹۴ م].

۳۹. مقایسه کنید با بصائر الدرجات، صص ۲۰-۲۸، جزء ۱، باب ۱۱ و ۱۲ [فارسی، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۴۲ م]؛ کلینی، اصول، ج ۲، صص ۲۵۳-۲۵۷، کتاب الحجّه، باب فی ما جاء أن حدیثهم صعب مستصعب.

۴۰. صفار، بصائر الدرجات، صص ۲۱-۲۵ [فارسی، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۳۰ م].
۴۱. همان، صص ۲۸-۲۹ [فارسی، ج ۱، صص ۱۳۸-۱۴۰ م].
۴۲. بطنه و ولیجه هم جزو واژگان قبیله‌ای هستند. بطنه عضوی از قبیله (همین‌طور به معنای «دوست نزدیک»، «قلب/درون» چیزی) است، ولیجه غریبه‌ای است که به وسیله هم‌پیمانی به قبیله ملحق می‌گردد.
۴۳. صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۳، شماره ۱۴ [فارسی، ج ۱، ص ۱۲۴ م].
۴۴. همان، ص ۲۱، شماره ۵ [فارسی، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۸ م].
۴۵. راجع به تقیه نک. گلدتسیهر، «مفهوم تقیه در اسلام»، نشریه آلمانی انجمن شرقی، ۶۰ (۱۹۰۶)، (بازچاپ در مجموعه مقالات، ج ۵، صص ۵۹-۷۲)؛
- I. Goldhizer, 'Das Prinzip der Takija im Islam', *ZDMG*, 60 (1906); (rpr. in *esammelte Schriften*, vol. 5, pp. 59-72);
- ک. م. شیعی، «التقیه، اصولها و تطورها»، مجله دانشکده ادبیات، ۱۶ (۱۹۶۲)، صص ۴۰-۱۴
- K. M. al-Shaybī, 'al-Taqiya usūluhā wa-taṭawwuruhā', *Revue de la Faculté des Lettres d'Université d'Alexandrie*, 16 (1962), pp. 14-40;
- ای. می‌یر، «مناسبت و کاربرد تقیه»، مجله اسلام، ۵۷ (۱۹۸۰)،
- E. Meyer, 'Anlass und Anwendungsbereich der taqiyya', *Der Islam*, 57 (1980);
- اتان کُلبرگ، «تقیه در کلام و مذهب شیعه»، در اچ. جی. کیننبرگ و ج. اشترومسا (ویراستاران) رازداری و کتمان: مطالعاتی در تاریخ ادیان مدیترانه و خاور نزدیک (لایدن، ۱۹۹۵)؛
- E. Kohlberg, 'Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion', in H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa (eds), *Secrecy and Concealment: Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* (Leiden, 1995);
- (پژوهشی که مقاله پیشین همین اسلام‌شناس را تکمیل می‌کند: «بعضی نظرات امامی درباره تقیه»، مجله انجمن شرقی آمریکا، ۹۵ [۱۹۷۵]، صص ۳۹۵-۴۰۲، بازچاپ در عقیده و فقه، مقاله ۳)؛
- 'Some Imāmī Shī'ī Views on taqiyya', *JAOS*, 95 [1975], pp. 395-402, also rpr. in *Belief and Law*, article 3);
- امیرمعزی، راهنمای الاهی، نمایه، زیر کلمه «تقیه».
۴۶. صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۵، شماره ۲۱ [فارسی، ج ۱، ص ۱۳۰ م]. در سطح عرفان/معنویت عملی، عبارت «امتحان قلب برای ایمان» به نظر می‌رسد اشاره‌ای به شیوه «رویت بالقلب» که مشتمل بر متصور ساختن حقیقت امام به شکل نور در مرکز قلب است، می‌باشد. مقایسه شود با، راهنمای الاهی، صص ۱۱۲-۱۴۵ (انگ، صص ۴۴-۵۵)؛

ر. گراملیش، درویشان شیعی، ج ۲، ایمان و آموزه (ویسبادن، ۱۹۷۶)، ص ۲۰۷ و شماره ۱۰۷۳، صص ۲۴۷-۲۵۰.

R. Gramlich, *Die schiitischen Derwishorden Persiens*, vol. 2: *Glaube und Lehre* (Wiesbaden, 1976), p. 207 and n. 1073, pp. 247-250.

در بعضی از احادیث «مؤمنانی که قلبشان امتحان شده است» (که در کنار نبی مرسل و مَلِک مُقَرَّب قرار گرفته‌اند) با عباراتی چون، «صدور منوره» قلب‌های روشن، «قلوب سلیمه» قلب‌های سالم و یا حتی «مدینه حصینه» (شهری با برج و بارویی نفوذناپذیر) به عنوان استعاره برای «قلوب مجتمع» جایگزین گردیده است. مقایسه شود با صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۵، شماره ۲۰ [فارسی، ج ۱، ص ۱۲۹ م] و ص ۲۱، شماره ۳ [فارسی، ج ۱، ص ۱۱۶ م]. برای تعریف «مدینه حصینه» نک. ابن بابویه، امالی (مجالس)، تصحیح و ترجمه فارسی از محمدباقر کمراهی (تهران، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، ص ۴، مجلس ۱، شماره ۶ و معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۹)، ص ۱۸۹. احادیث دیگر برابری مقام نجات‌بخشانه میان مؤمنان امتحان شده و پیامبران و امامان را مورد تأکید قرار می‌دهند: عالم راز آشنا [یعنی امام] و متعلم تعلیم‌یافته راز آشنا پاداشی یکسان دریافت می‌کنند. إِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ فِي الْأَجْرِ سَوَاءٌ يَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَقَرَسِي رَهَانٍ يَزِدُّ حِمْلَانِ. «استاد و شاگرد پاداش‌شان یکسان است و روز قیامت همانند دو اسب مسابقه (با همدیگر) می‌آیند در حالی که هم‌دوش هم قرار دارند». صفار، بصائر الدرجات، ص ۳، جزء ۱، باب ۲، شماره ۱ [فارسی، ج ۱، ص ۴۹ م]. حدیث دراز ۷۵ لشکریان عقل با جملات زیر خاتمه می‌یابد: «پس تمام این صفات (هفتاد و پنجگانه) که لشکریان عقل‌اند جز در پیغمبر و جانشین او و مؤمنی که خدا دلش را به ایمان آزموده جمع نشود اما دوستان دیگر ما برخی از اینها را دارند تا متدرجاً همه را دریابند و از لشکریان جهل پاک شوند آنگاه با پیغمبران و اوصیاء‌شان در مقام اعلی همراه شوند و این سعادت جز با شناختن عقل و لشکریانش و دوری از جهل و لشکریانش به دست نیاید.» (نک. مآخذ پی‌نوشت ۵).

۴۷. برای نمونه، صفار، بصائر الدرجات، صص ۳۵۳-۳۵۴، جزء ۷، باب ۱۶ [فارسی، ج ۲، صص ۳۱۶-۳۱۷ م]؛ کلینی، روضه، ج ۱، ص ۲۸۵، ج ۲، صص ۳۷-۳۸؛ ابن بابویه، عیون الاخبار الرضا، تصحیح محمدحسین لاجوردی (تهران، ۱۳۷۸/۱۹۵۸)، ص ۲۷۱، ج ۱، باب ۲۷؛ نعمانی، الغیبه، ص ۳۸۷. این موضوع در ادبیات شیعیان باطنی بیشتر توسعه یافته است. مثلاً در مجموعه‌ای منسوب به جابر بن حیان سلسله‌واژگانی یافت می‌شوند که به گونه‌های مختلف تناسخ اشاره دارند (اغلب تحقیرآمیز): نسخ (به صورت انسانی دیگر)، مسخ (به صورت حیوان)، فسخ (به صورت جماد). مقایسه شود با اثر عربی جابر بن حیان تصحیح ای. جی. هلمیاری (پاریس، ۱۹۲۸)، کتاب البیان، ص ۱۱؛ مختصر رسائل جابر بن حیان، تصحیح پ. کراوس (پاریس و قاهره، ۱۹۳۵)، کتاب الاشتمال، صص ۵۴۹-۵۵۰.



مجله تاریخ علم عربی - اسلامی، متون عربی، تصحیح م.ع. ابوریدا (۱۹۸۴)، کتاب المعرفة، ص ۵۷.

*Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, Arabic texts, ed. M.

'A. Abū Rīda (1984), 'Kitāb al-ma'rifa', p. 57.

موضوع مسخ همچنین فصل‌های زیادی از کتاب هفت (یکی از متون مقدس نصیریان و بعضی از گروه‌های اسماعیلی) را فرا گرفته است، تصحیح مصطفی غالب (تحت عنوان الهفت الشریف) (چاپ سوم، بیروت ۱۹۸۰)، و تصحیح عارف تامر و ا. خلیفه (تحت عنوان الهفت و الاظله) (چاپ دوم، بیروت، ۱۹۷۰). همچنین بنگرید به شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ترجمه د. ژیماره و ج. مونو (لویان، ۱۹۸۶)، ص ۵۱۲، یادداشت ۴۰. ژیماره که به بحث درباره این موضوع در نوشته‌های بیرونی، ایجی، و ابن خطیب اشاره می‌کند.

al-Shahrastānī, *Livres des religions et des sectes*, vol. 1, tr. D. Gimaret and G. Monnot (Louvain, 1986), p. 512,

برای خلاصه‌ای کلی، نک. مونو، «جاودانگی و تناسخ» در کتاب او، دین اسلام (پاریس، ۱۹۸۶)، مقاله ۱۲،

G. Monnot, 'La transmigration et l'immortalité', in his *Islam et religions* (Paris, 1986), article XII;

یو. رویین، «میمون، خنضیر و هویت اسلامی»، مجله مطالعات شرقی، ۱۷ (۱۹۷۷)، صص ۸۹-۱۰۵؛

U. Rubin, 'Apes, Pigs and the Islamic Identity', *IOS*, 17 (1997), pp. 89-105;

اس. اشمیدتکه، «عقیده تناسخ روح بنابر نظر شهاب‌الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷/۱۱۹۱)»، ایرانیکا ۲۸/۲ (۱۹۹۹)، صص ۲۳۷-۲۵۴.

S. Schmidtke, 'The Doctrine of the Transmigration of the Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191)', *Studia Iranica*, 28/2 (1999), pp. 237-254.

۴۸. صفار، بصائر الدرجات، صص ۳۵۳-۳۵۴، جزء ۷، باب ۱۶، شماره‌های ۱-۲ [فارسی، ج ۲، صص ۳۱۵-۳۱۶ م.]. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۳۷.

۴۹. کلینی، روضه، ج ۲، ص ۳۸.

۵۰. صفار، بصائر الدرجات، صص ۲۷۰-۲۷۱، جزء ۶، باب ۳، شماره ۴ [فارسی، ج ۲، ص ۳۸ م.]. درباره شاگردان امام جعفر صادق با کنیه ابو بصیر، نک. راهنمای الاهی، صص ۸۶-۸۷ (انگ، ص ۳۴)، شماره ۱۸۲.

درباره واکنش اهل تسنن به عقیده مسخ شیعی، بنگرید به مثلاً ابن جوزی، تذکرة اولی البصائر فی معرفة الکبائر، دست‌نوشته. گرت ۱۸۹۶، پرینستون، برگ‌های ۱۷۶ به بعد (به نقل از کُلبرگ، «بعضی نظرات شیعی درباره صحابه»، ص ۱۷۱).

MS. Garrett 1896, Princeton, fols 176ff. (cited by Kohlberg, 'Some Imāmī Shī'ī Views on the *Ṣaḥāba*', p. 171),

یا ابن عربی، فتوحات مکیه (بلاق، ۱۳۲۹/۱۹۱۱)، ج ۲، ص ۸، و محاضرات الابرار (بیروت، ۱۹۸۶)، ج ۱، ص ۴۱۸.

۵۱. بنا بر نظر حیدر آملی، کشکول فی ماجری علی آل الرسول (نجف، ۱۳۷۲/۱۹۵۳)، ص ۳۰ (طبق نظر هانری کربن، این مؤلف باید از هم‌روزگار و هم‌نامش، صاحب کتاب جامع الاسرار بازشناخته شود، مقایسه شود با مقدمه‌اش بر کتاب اخیر که با همکاری عثمان یحیی [تهران و پاریس، ۱۹۶۹] ص ۴۶، به چاپ رسید. برای سایر مثال‌های «ضد» طبق نظر شیعه، همچنین بنگرید به، اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح اچ. ریتر (چاپ دوم، ویزبادن، ۱۹۶۳)، ص ۱۱ به بعد؛ ابوجعفر توسی، کتاب الغیبه (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)، ص ۲۵۰ به بعد؛ ابن اثیر، البداية و النهایة (مصر، ۱۹۳۲-۱۹۳۹)، ج ۸، ص ۴۹، جرجانی، کتاب التعریفات، ترجمه م. گلو تون (تهران، ۱۹۹۴)، ص ۴۱۲، شماره ۱۶۹۲.

*al-Jurjani, kitab al-ta'rīfāt (Livre des definitions)*, tr. M. Gloton (Tehran, 1994), p. 412, no. 1692.

۵۲. مقایسه شود با امیر معزی، راهنمای الاهی، ص ۷۵ به بعد، ۱۱۴ به بعد (انگ.، ص ۲۹ به بعد، ۴۴ به بعد)؛ نک. فصل ۳ این کتاب.

۵۳. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۴۰ به بعد، ۱۶۹ به بعد؛ ابن بابویه، توحید، باب ۲، ۶ و ۷؛ عیون اخبار رضا، باب ۱۱ و خصال، ص ۲ به بعد؛ امیر معزی، راهنمای الاهی، صص ۱۱۴-۱۱۵ (انگ.، صص ۴۴-۴۵)؛ و فصل ۳ این کتاب.

۵۴. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۴۳؛ ابن بابویه، توحید، باب ۱۱، ص ۱۳۹ به بعد؛ نک. همچنین هانری کربن، پارادوکس توحید (پاریس، ۱۹۸۱) به خصوص بخش اول؛

H. Corbin, *Le paradoxe du monothéisme* (Paris, 1981), esp. the first part;

همین‌طور، اسلام ایرانی، نمایه، زیر «تنزیه» و «تجلیات»؛

*En Islam iranien, index, 'tanzīh' and 'théophanies':*

راهنمای الاهی، صص ۱۱۵-۱۱۶ (انگ.، صص ۴۵-۴۶).

۵۵. در اینجا ما با امام وجودی (نورانی)، انسان کیهانی که امام زمینی در سطح فیزیکی، مظهر او است سر و کار داریم. درباره جوارح خدا و کلام تجلی، تشبیه، تعطیل بنگرید به، صفار، بصائر الدرجات، صص ۶۱-۶۶، جزء ۲ باب ۳-۴ [فارسی، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۷۲ م.]: کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۹۶ به بعد، ۲۸۳ به بعد؛ ابن بابویه، توحید، باب‌های ۱۲-۲۲ و ۲۴، عیون اخبار رضا، صص ۱۱۴-۱۱۶، ۱۴۹-۱۵۳، و کمال الدین، ج ۱، ص ۲۳۱ به بعد، باب ۲۲؛

راهنمای الاهی، صص ۱۱۶-۱۱۷ (انگ.، ص ۴۵).

۵۶. عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۴۲، شماره ۱۱۹؛ کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۹۶.
۵۷. صفار، بصائر الدرجات، ص ۶، جزء ۱، باب ۳ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۵۸-۶۰ م]، ابن بابویه، کمال الدین، ص ۲۶۱، باب ۲۴، شماره ۷ [ترجمه فارسی از پهلوان، ص ۴۹۱ م.]؛ نهج البلاغه، تصحیح و ترجمه فارسی، سیدعلی نقی فیض الاسلام (چاپ چهارم، تهران، ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲)، ص ۴۷۰.
۵۸. ابن بابویه، توحید، ص ۱۵۲، باب ۱۲، شماره ۹.
۵۹. همان، ص ۲۹۰، باب ۴۱، شماره ۱۰.
۶۰. ابن بابویه، علل الشرائع، ص ۱۷۴، باب ۱۳۹، همچنین ص ۱۳۱ به بعد، باب ۱۱۱.
۶۱. ابن بابویه، امالی، مجلس ۴۱، شماره ۱۰، ص ۲۳۶؛ یحیی بن بطریق، العمدة فی عیون صحاح الاخبار (بی تاریخ، بی جا)، صص ۴۴-۴۵ و خصائص وحی المبین فی مناقب امیر المؤمنین (بی تاریخ، بی جا)، صص ۳۷-۳۸، ۱۰۹-۱۱۰؛ امیر معزی، راهنمای الاهی، ص ۷۶ (انگ.، ص ۳۰).
۶۲. ابن بابویه، علل الشرائع، ص ۱۳۵ به بعد، باب ۱۱۶ و کمال الدین، ص ۳۱۹، باب ۳۱؛ خزاز رازی، کفایة الاثر (تهران، ۱۳۰۵/۱۸۸۸)، صص ۱۱۰-۱۱۱؛ ابن بطریق، العمدة فی عیون صحاح، ص ۱۲۰، و خصائص، ص ۱۴۵؛ حرّعاملی، الجواهر السنیه فی الاحادیث القدسیه (بغداد، ۱۹۶۴)، صص ۲۳۳، ۲۳۸، ۳۰۴ به بعد؛ امیر معزی، راهنمای الاهی، صص ۷۷-۷۸ (انگ.، ص ۳۰).
- درباره نور محمد در تشیع اولیه نک.، روبین، «وجود پیشینی و نور. جنبه‌های تصور نور محمد»، صص ۶۲-۱۱۹؛

U. Rubin, 'Pre-Existence and Light. Aspects of the Concept of *Nūr Muḥammad*', IOS, 5 (1975), pp. 62-119;

- امیر معزی، راهنمای الاهی، صص ۷۵-۱۱۲ (انگ.، صص ۲۹-۴۳).
۶۳. همان‌سان که بدن دشمن و روح/قلب حامیان‌اش از سجین ساخته شده است. مقایسه شود با بالا.
۶۴. مثال‌های بی‌شماری وجود دارند. ما خودمان را به چند نمونه محدود می‌کنیم: حیدر آملی، جامع الاسرار، صص ۲۷۰، ۳۰۷ به بعد، ۳۱۵، ۴۶۴، و (در همان مجلد) رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ص ۶۷۵؛ ابوالحسن شریفی اصفهانی، تفسیر مرآت الانوار (چاپ سنگی، بی جا [ایران] بی تا)، مقدمه؛ ملاصدرا شیرازی، کتاب المشاعر، تصحیح هانری کرین (تهران و پاریس، ۱۹۶۴)، ص ۱۸۶ به بعد؛ شرح اصول من الکافی (چاپ سنگی، تهران، ۱۲۸۳/۱۸۶۵)، ۴۷۵ به بعد؛ محمدکریم خان کرمانی، طریق النجات (کرمان، ۱۳۴۴ش/۱۹۶۶)، ص ۱۰۳ به بعد، سلطان علی شاه گنابادی، بشارة المؤمنین (تهران، ۱۳۳۷ش/۱۹۵۹)، باب ۶ و ولایت‌نامه (چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)، ص ۱۱ به بعد،

۱۸ به بعد، ۱۷۱ به بعد، ۲۵۸ به بعد. نک. هانری کربن، اسلام ایرانی، نمایه، و صورت خدا و صورت انسان (پاریس، ۱۹۸۳)، صص ۲۳۷-۳۱۰.

*En Islam iranien, index, under 'soi', and Face de Dieu, face de l'homme* (Paris, 1983), pp. 237-310.

برای رشد و توسعه این تصور در میان نویسندگان اسماعیلی، نک. کربن، «تجلی خداوند و تولد روحانی در عرفان اسماعیلی» سالنامه ارانوس، ۲۳ (۱۹۹۵)، خاصه ص ۲۱۳ به بعد، ۲۴۱-۲۴۲.

Corbin's 'Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne', *Eranos Jahrbuch*, 23 (1955), esp. pp. 213 ff., 241-242, *Trilogie ismaélienne* (Tehran and Paris, 1961), index under 'connaissance de soi'.

تمام نویسندگان ما تأکید می‌کنند که علم یا مراقبه درباره خود که دستیابی به علم یا مراقبه درباره صورت خداوند یعنی امام را ممکن می‌سازد، مبتنی است بر حُب امام ولایت/ محبت/ حُب. بسیاری از آنها عملیاتی نمودن این تصور را با شیوه «رؤیت بالقلب» توضیح داده‌اند. نک پی‌نوشت ۴۶.

۶۵. صفار، بصائر الدرجات، صص ۵۸-۵۹، جزء ۲، باب ۲، احادیث متعدد با تفاوت. در برخی از احادیث فاطمه(س) به عنوان «عنصر» دانه درخت اضافه گردیده است. در احادیث دیگر، علم را به سود امامان که همزمان هم‌شاخه و هم‌ثمر/ میوه درخت و غیره هستند نادیده گرفته شده است.

۶۶. همان، صص ۵۹-۶۰. باز هم در اینجا هم تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد. ریشه‌ها امامان‌اند و شاخه‌های اصلی ولایت همه کسانی که به آنجا پناه می‌برند؛ خداوند ریشه است، علی دانه است یا حتا بالا (ذرو)، فاطمه تنه است و امامان شاخه‌ها و پیروان برگ‌ها و غیره. مقایسه شود با علی بن ابراهیم، قمی، تفسیر، ج ۱، صص ۳۹۸-۳۹۹؛ فرات کوفی، تفسیر، صص ۲۱۹-۲۲۰؛ عیاشی، تفسیر، ج ۲، ص ۲۲۴؛ هاشم ابن سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن (تهران، بی‌تاریخ)، ج ۲، ص ۳۱۱.

۶۷. در اینجا نگارنده ترجمه بسیار عالی هانری کربن، اسلام ایرانی، ج ۱، صص ۱۱۳-۱۱۴ [ترجمه فارسی، صص ۲۱۳-۲۱۶ م.] [En Islam iranien, vol. 1, pp. 113-114] را مورد استفاده قرار داده ولی برای نزدیکی بیشتر با متن اصلی و واژگان فنی شیعه نخستین، مواردی را تغییر داده است. تفاوت دیگر این است که ترجمه هانری کربن براساس نسخه نهج البلاغه (گردآوری شریف رضی، م. ۱۰۱۶/۴۰۶) است در حالی که ترجمه نگارنده براساس نسخه ابن بابویه (م. ۳۸۱/۹۹۱-۹۹۲) است که دست‌کم چند دهه قدیمی‌تر است (برای مأخذ، نک. پی‌نوشت بعدی).

۶۸. مقایسه شود با ابن بابویه، کمال الدین، ص ۲۹۰، باب ۲۶، شماره ۲، [ترجمه فارسی از

پهلوان، ج ۱، صص ۵۴۱-۵۴۳ م] و خصال، صص ۱۸۶-۱۸۷ [ترجمه فارسی از فهری، ج ۱، صص ۲۰۴-۲۰۵ م.]: مقایسه شود با یعقوبی، تاریخ، تصحیح م. ت. هوتسما (لایدن، ۱۸۸۳؛ بازچاپ، قم، ۱۴۱۴/۱۹۹۴)، ج ۲، صص ۲۰۵-۲۰۶؛ نهج البلاغه، صص ۱۱۵۵-۱۵۸؛ مجلسی، بحار الانوار (تهران، قم، ۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۹۵۶-۱۹۷۲)، ج ۱، ص ۱۸۶. تقسیم‌بندی سه‌گانه انسان‌ها در کتاب‌های عربی جابر بن حیان، تصحیح هلمیار، کتاب البیان، ص ۷ به بعد، دیده می‌شود؛ کراوس، ویراستار، مختار رسائل جابر بن حیان، کتاب البحث، صص ۵۰۲-۵۰۳ (روایت اندک متفاوتی از گفت‌وگوی حضرت علی و کمیل). نک. پ. لوری، کیمیا و سرزمین عرفانی در اسلام (پاریس و لاگراس، ۱۹۸۹)، صص ۵۱، ۱۰۷.

P. Lory, *Alchimie et mystique en terre d'islam* (Paris and Lagrasse, 1989), pp. 51, 107.

برای منابع دیگر «حدیث کمیل»، نک. حسین مدرسی، سنت و بقا: بررسی کتابشناختی ادبیات اولیه شیعه (آکسفورد، ۲۰۰۳)، صص ۷۷-۷۸.

H. Modarressi, *Tradition and Survival: A Bibliographical Survey of Early Shi'ite Literature* (Oxford, 2003), pp. 77-78.



## فصل نهم\*

### مجاهد تأویل: شعری از ملاصدرا درباره علی (ع)

از آثار ملاصدرا (تولد ۱۵۷۱/۹۷۹ یا ۱۵۷۲/۹۸۰ شیراز، م. ۱۶۴۰/۱۰۵۰ در بصره)، نوشته‌های فارسی و به ویژه اشعار او توجه پژوهشگران را کمتر به خود جلب نموده‌اند. در سال ۱۹۶۱ سیدحسین نصر با انتشار رساله معروف «سه اصل» این فیلسوف بزرگ، «منتخب مثنوی» و برای نخستین بار «هشت رباعی»<sup>۱</sup> وی را منتشر کرد. در سال ۱۹۹۷ محمد خواجه‌وی، مصحح پرتلاش و مترجم فارسی آثار ملاصدرا، دیوان یا «مجموعه اشعار» او را به چاپ رساند که افزون بر متونی که سیدحسین نصر به چاپ رسانده بود، حاوی چهل قطعه<sup>۲</sup> دیگر از اشعار او بود.

چند ماه پیش از انتشار اثر خواجه‌وی، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، مثنوی ملاصدرا را به تصحیح عالم دینی، مصطفی فیضی<sup>۳</sup> منتشر نمود. این ویرایش که براساس تک‌نسخه تهیه شده است، اغلب «خوانش» متفاوتی را از دو نشر دیگر ارائه می‌کند و حاوی ابیات جدیدی است که در کتاب‌های نصر و خواجه‌وی وجود ندارند. با توجه به اینکه در مورد نسخه دست‌نوشته هیچ اطلاعی ارائه نشده، صحت تعلق این اشعار به ملاصدرا هنوز قطعی نیست.<sup>۴</sup> به هر حال با وجود این سه نشر متفاوت، اکنون تمامی اشعار وی، البته با افزودن اشعار پراکنده در آثار مهم فلسفی‌اش،<sup>۵</sup> در دسترس ماست.

شعر ملاصدرا اغلب بیانگر برخی از دغدغه‌های کلامی و فلسفی او و شاید هم بیشتر گویای اندیشه‌های معادی اوست.<sup>۶</sup> اگرچه این اشعار از نظر ارزش ادبی یکسان

نیستند، با این حال از آغاز تا انجام دارای روحیه عرفانی با تأثیر بالا هستند. اگرچه تاریخ سرودن هیچ‌کدام از اشعار روشن نیست، هر سه مصحح بر این باورند که به مانند هر ادیب ایرانی شایسته این نام، ملاصدرا هم در سراسر روزگار بزرگ‌سالی‌اش، این اشعار را سروده است و احتمالاً برای اصلاح و یا تکمیل آنها، متناسب با رشد فکری و معنوی‌اش، اشعار خود را بازبینی می‌نموده است.<sup>۷</sup>

رابطه میان «منتخب مثنوی» (یا گزیده‌هایی از مثنوی) و اشعار «مجموعه»، که خود نیز یک «مثنوی»‌ای را تشکیل می‌دهد، مسائلی را مطرح می‌سازد که تاکنون حل نشده به‌جا مانده‌اند. هر دوی اینها در دست‌نوشته‌ها به عنوان مجموعه‌های مستقل<sup>۸</sup> وجود دارند به هر حال بسیاری از مصرع‌های «منتخب» در «مجموعه» یافت می‌شوند ولی با تفاوت‌های بسیار چشمگیر؛ در حالی که برخی از مصرع‌های دیگر ابداً در این یکی دیده نمی‌شوند. آیا این دو مجموعه از دو منبع کاملاً متفاوت که تابه‌حال ناشناخته مانده‌اند سرچشمه می‌گیرند؟ اگر این شعر، آن‌گونه که خواجوی باور دارد،<sup>۹</sup> کاری است مستقل که بعد از «مجموعه» سروده شده است، آیا واژه «منتخب» را خود نسخه‌بردار افزوده است؟ آیا «منتخب» مشتمل همان مثنوی یا مجموعه‌ای کمابیش مستقل از اشعاری است که هر یک به موضوع مختلفی می‌پردازد لیکن در «بحر رمل مسدّس محذوف» سروده شده‌اند؟<sup>۱۰</sup>

شعری که در مورد علی (ع) است، چهارمین شعر «مجموعه» است و (توسط خود شاعر یا نسخه‌بردار؟) این‌گونه نامیده شده است: «در منقبت حضرت امیرالمؤمنین و اهل‌بیت».<sup>۱۱</sup>

(۱) شهبسوار لافتی شیر و غا / از خدا و مصطفی بر وی ثنا

لافتی: اشاره‌ای است به حدیث: «لا سیف الا ذوالفقار و لافتی الا علی».<sup>۱۲</sup> مطابق تفسیر شیعه دوازده‌امامی، مدح و ستایش علی (ع) توسط خداوند، در قرآن آمده است. و ملاصدرا در ادامه شعرش به این موضوع باز می‌گردد.

(۲) ساقی کوثر ولی کردگار / داده تیغش دین احمد را قرار

از همان آغاز شعر، دو ویژگی علی (ع) شدیداً مورد تأکید قرار گرفته است: دوستی او با خداوند، «ولی» و دلاوری برتر او در عرصه ایمان. همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، برای ملاصدرا، این دو صفت تفکیک‌ناپذیر می‌نمایند و هر دو با هم پایه و شالوده تعبیر معنوی (تأویل) را که او برای شخص علی (ع) قائل است، تشکیل می‌دهند.<sup>۱۳</sup>



(۳) از زبان تیغ زنگ کفر و جور / حک نمود از صفحه‌ی عالم به فور  
(بنگرید به بیت ۱۶).<sup>۱۴</sup>

(۴) از وجودش عقل، ایمان یافته / از جبینش نور، رضوان یافته<sup>۱۵</sup>

در ادامه، در بیست و دومین بیت «مجموعه» در کتاب خواجوی، ملاصدرا میان «عقل ملکی» که منور از نور ایمان است و عقل دنیایی که «عقل گم‌گشتگان» جدا از عالم بالا، تاریک، حیل‌گر و حیوانی است فرق می‌گذارد.<sup>۱۶</sup> در اینجا علی (ع)، یا بیعت الاهی (ولایت) و امامتی که او مظهر آن است، به نور ایمان تشبیه شده‌اند، نوری که عقل انسانی را به عقل ملکوتی<sup>۱۷</sup> مبدل می‌سازد.

(۵) عقل پیغمبر چو قرآن آمدی / نفس وی مانند فرقان آمدی<sup>۱۸</sup>

فرقان مبین آن چیزی است که خیر را از شر و مشروع را از نامشروع متمایز می‌سازد، از آنجاست که مقررات یا مجموعه‌ی قوانین مقدس، یا به عبارت دقیق‌تر قرآن نیز چنین ماهیتی دارد. این بیت به همراه شش بیت بعدی آن بیانگر رابطه‌ی میان امام‌شناسی و پیامبرشناسی، میان ولی، پیام‌رسان باطن دین و نبی، پیام‌آور ظاهر دین است (که به‌طور پوشیده‌ای هم ولایت و هم نبوت در شخص نبی جمع‌اند) می‌باشد. ولایت یا امامت جایگاه سرّ نبوت و مظهر جوهر آن است.<sup>۱۹</sup> و این دو کارکرد (ولایت و نبوت) آشکارا به ترتیب در وجود علی مرتضی و محمد مصطفی متجلی‌اند.

(۶) فرق جز اجمال و جز تفصیل نیست / این دو هم‌ره قابل تبدیل نیست.

(۷) هر چه در اجمال بُد با مصطفی / گشت ظاهر از وجود مرتضی<sup>۲۰</sup>

تعلیمات امام اساساً عبارت است از ارائه‌ی آشکار پیام پیامبر؛ پیامی که در وحی مُنزل است. این نکته در چندین حدیث یادآوری شده است که مطابق آنها، احادیث، یا به‌طور کلی آموزه‌های امام، آنچه را در قرآن به صورت مُجمل و فشرده آمده است به تفصیل تبیین می‌کند.<sup>۲۱</sup>

(۸) معنی الیوم اکملت این بود / گر تو هستی مرد دین ای معتمد

(الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی) «... امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم...». طبق قدیمی‌ترین و متداول‌ترین تفاسیر امامی، این بخش از سومین آیه‌ی سوره «مانده»، در مورد وحی الاهی (ولایت علی (ع)) به محمد (ص) است. این آیه‌ی ولایت، دوستی وفادارانه نسبت به امامان را به عنوان وظیفه‌ای شرعی (فریضه) هم‌طراز نماز و زیارت مکه قرار می‌دهد.<sup>۲۲</sup> برای ملاصدرا،

آموزه‌های امام، که در اینجا منظور تعلیمات علی (ع) است، مشتمل است بر شرح و تبیین پیام پیامبر، محتوای اساسی «ولایت» را تشکیل می‌دهند. و از طریق این آموزه‌هاست که خداوند دین را کامل نموده است.<sup>۲۳</sup>

۹) اوست بابای نفوس اولیا / همچنان که مصطفی با انبیا

۱۰) اولیا یک یک چو فرزندان او / جیره‌خواران نوال خان او

محمد (ص) در ذات حقیقی اش «نور محمدی» نامیده می‌شود و اصل و جوهره نبوت را تشکیل می‌دهد؛ همان‌گونه که نور علی اصل و جوهره دوستی با خداست (ولایت).<sup>۲۴</sup>

۱۱) آن که پایش دوش پیغمبر بدی / حبّذا شاخی که اینش بر بدی<sup>۲۵</sup>

۱۲) آن که نفسش بود دست کردگار / این یدالله را که داند کرد خوار؟

به عنوان مظهر و ابزاری برای اراده خداوند، امام اغلب عضوی از خداوند مثل چشم، زبان، دست، گوش، چهره، دل و غیره، نامیده می‌شود.<sup>۲۶</sup> مصرع دوم بیت اخیر که به دشمنان علی اشاره دارد، سرآغازی است برای پانزده بیت بعدی که در آنها ملاصدرا می‌کوشد تا تأویلی عرفانی و حقیقی از جنبه مبارزانه امام اول ارائه دهد:

۱۳) گر کسی را بودی از قدرش خبر / کی چونان با وی نمودندی ضرر؟

۱۴) کفرهای مخفی در جان‌شان / بود دائم رهزن ایمان‌شان

۱۵) ذات او چون بود تنزیل کلام / کرد از شمشیر تأویل کلام<sup>۲۷</sup>

۱۶) از زبان تیغ تفسیر سخن / می‌نمود از بهر اصحاب بدن<sup>۲۸</sup>

«ذات» علی (ع) که در لغت به معنای جوهر است و نگارنده در اینجا به «حقیقت ذاتی» ترجمه نموده است، ولایتی است که در بسیاری از احادیث به عنوان هدف غایی «وحي»، پیامی پنهان در پشت الفاظ قرآن، معرفی شده است.<sup>۲۹</sup> بنابراین، کسانی که با علی مخالفت می‌کنند، در واقع، با پیام پر محتوای نهفته در قرآن مخالف‌اند. اینان مخالفان ولایت، یا همان مخالفان بعد باطنی نبوت‌اند. از این رو بر عهده علی (ع) است که با آنها مبارزه کند تا «وحي» به الفاظی خشک و بی‌روح تبدیل نگردد، که یادآور حدیث معروفی است منسوب به پیامبر (ص) که فرموده است: «در میان شما کسی هست که برای تأویل قرآن مبارزه می‌کند همان‌گونه که من برای تنزیل آن مبارزه کردم، و این شخص علی ابن ابی طالب است».<sup>۳۰</sup>

بدین ترتیب، شمشیر علی به عنوان وسیله بیان باطن یا معنای قرآن، یا نمادی

مقدس، در مقابل نیروی الحادی، یا خشونت‌ی که می‌کوشد اسلام را از محتوای ذاتی آن خالی سازد، توصیف شده است. شایان یادآوری است که عبارت «اصحاب بدن» که نگارنده به «اهل ظاهر» ترجمه نموده است، و در کتاب «سه اصل» به همین شکل یا به صورت «تن پرست» به کار رفته است به مقامات رسمی مذهبی آن زمان اشاره دارد که فیلسوف آنها را همچون «اهل صورت» یا «اهل ظاهر»، کسانی که تنها در فکر ارضای امیال جسمانی و جاه‌طلبی‌های خود هستند، ملامت می‌کند.<sup>۳۱</sup>

۱۷) قاریان بودند اهل نهروان / لیک کجرو در نهران و در عیان

۱۸) در درون‌شان نقش‌های پرغلط / معنی قرآن نباشد زین نمط

۱۹) آن غلط‌ها حک نمود از تیغ تیز / کرد از تأویل قرآن رستخیز

«نهروانیان» آشکارا اشاره‌ای است به مخالفان علی، همان‌گونه که «قاریان قرآن» یا قرآن‌خوانان به گروهی از شخصیت‌های دینی «گمراه» که در مورد «معنای حقیقی قرآن» عقاید نادرستی دارند اطلاق می‌شود. علی(ع)، نماد ولایت، خود معنای حقیقی قرآن است. مخالفانش در واقع، مخالف معنای قرآن‌اند و بنابراین، بنابر نظر شاعر، افرادی‌اند که تنها با لفظ و قرائت قرآن آشنایی دارند و به همین دلیل هم، عبارت «قاریان قرآن» بدان‌ها اطلاق می‌شود.

ملاصدرا با بازگشت به موضوع پیشین که بدان اشاره رفت، حتا بی‌پروا، تکرار می‌کند که شمشیر علی(ع) نه تنها وسیله تأویل قرآن (تأویل معنوی) است، که با از میان برداشتن اصحاب ظاهر و گسترش لفظ ظاهری که مبین آن است، سبب می‌شود که تأویل، به نوبه خود، ابزار احیای معنا گردد.

۲۰) صحت قرآن چنین باید نمود<sup>۳۲</sup> / اقتدا با شاه دین باید نمود

۲۱) زنگ کفر از روی دین بسترده است / خاصف النعل این حدیث بوده است<sup>۳۳</sup>

۲۲) حرب بر تأویل کرده<sup>۳۴</sup> مرتضی / همچو بر تنزیل<sup>۳۵</sup> صدر انبیا

«تعمیرکننده دمپایی، صندل»، (خاصف النعل): در برخی از روایات حدیث «مبارز تأویل» (بنگرید به بیت پانزدهم و پی‌نوشت مربوط)، پیامبر(ص) علی را به این نام صدا زدند، زیرا گویند که در آن لحظه علی(ع) در حال دوختن صندل خود<sup>۳۶</sup> بوده است. ریشه «خ ص ف» در لغت به معنای به هم وصل کردن دو پاره جدا از هم یا دوختن پارگی است. به نظر می‌رسد که ملاصدرا با این روش می‌گوید که علی(ع)، پیام‌رسان باطن قرآن، در مبارزه خود در راه تأویل، اشتباهات ناشی از لفظ‌باوری

فراگیر را که در دین محمد(ص) رسوخ کرده بود، اصلاح می‌کند، و درست به همین دلیل است که نگارنده «خاصف» را «تعمیرکننده» ترجمه نموده است. به همین ترتیب، در عبارت «صحت قرآن» نگارنده معنای فارسی این واژه را در نظر داشته است. این واژه در عربی و در لغت به معنای «سلامت و بی‌عیبی» است اما در فارسی به معنای «تصحیح و اصلاح» نیز به کار می‌رود (معنای شکل متعدی صیغه دوم ریشه عربی آن). بدین ترتیب، لشکرکشی‌هایی که علی(ع) بر عهده داشته است از کار او به عنوان امام، ولی، دوست خدا و تأویل‌گر معنای باطن وحی، تفکیک‌ناپذیراند.

پنج بیت بعدی به نظر می‌رسد که بر بُعد دوگانۀ امام تأکید دارند، یعنی بُعد ظاهری او که با نماد «روز»، و مبارز بی‌باک و شادمان تأویل مشخص گردیده است و بُعد پنهان او که با نماد «شب»، دوست و یاور اندوهگین خداوند خوانده شده است:

۲۳) روز هیجا چون به پیدا آمدی / چون خور از صبح دوم خنده زدی  
 ۲۴) شب چو در محراب طاعت می‌شدی / خون ز گریه بر مصلا می‌زدی  
 ۲۵) روز تیغش آب آتش بار بود / اشک چشمش شب، در رحمت گشود  
 ۲۶) در وغا ضحاک و شب بگا بدی / با خدا شب روز با اعدا بدی  
 ۲۷) روز کار دشمنان را ساختی / شب به کار دوستان پرداختی  
 هفت بیت بعدی، سلسله اشارات آیات قرآنی و احادیثی را تشکیل می‌دهند که در سنت اثنا عشری به امام اول نسبت داده‌اند.

۲۸) الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي شَأْنِ أَوْ / قَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ أَحْسَانِ أَوْ

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ: قرآن، سوره (۳)، آل عمران/ ۱۳۴

الَّذِينَ يَنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ.

«آنان که در راحت و رنج بخشش می‌کنند و خشم خود را فرومی‌خورند و بر مردم می‌بخشایند؛ بی‌شک خداوند نیکوکاران را دوست دارد».<sup>۳۷</sup>

قَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ: قرآن، سوره (۵۸) مجادله/ ۱۲

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون خواهید که با پیامبر راز گوید، پیش از نجوای‌تان صدقه‌ای تقدیم دارید.<sup>۳۸</sup>

۲۹) خَلَعْتَ أَنَا هَدِينَا فِي بَرِّشَ / مَغْفِرِي أَيْ لَافْتِي أَنْدَرِ سَرِّشَ

انا هدینا: قرآن، سوره (۷۶)، دهر/ ۳

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...

و ما او را به راه راست هدایت کردیم.<sup>۳۹</sup>

(۳۰) در کفش از اعطین رایتی / در دلش از انما خوش آیتی

اعطین: اشاره به حدیثی از پیامبر که در زمان جنگ خیبر فرموده است: «لَأَعْطِينَ الرَّأْيَةَ غَدًا رَجُلًا يَحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ يَفْتَحُ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ لَيْسَ بِفَرَّارٍ» (فردا پرچم را به دست مردی خواهیم داد که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسولش او را دوست دارند؛ به دست او، خداوند پیروزی را نصیب ما خواهد نمود و او هرگز نخواهد گریخت).<sup>۴۰</sup>

انما: قرآن سوره (۵) مانده، آیه ۵۵:

اتِّمُوا لِيُكَمِّلَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

ولی شما، خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند: همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند.<sup>۴۱</sup>

(۳۱) انت متی معنی ایمان او / آیت تطهیر اندر شأن او

انت متی: برگرفته از حدیث نبوی است که در آن پیامبر (ص) خطاب به علی(ع) می‌فرماید: «أَنْتَ مَتَّى بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي». «نسبت تو به من مثل نسبت هارون به موسی است الا اینکه بعد از من دیگر پیامبری نخواهد آمد»، که برای شیعیان دلیلی است که علی(ع) امام واقعی و جانشین محمد(ص) است.<sup>۴۲</sup>

آیه تطهیر: قرآن سوره (۳۳) احزاب/ ۳۳

إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

خداوند فقط می‌خواهد آلودگی را از شما اهل بیت بزداید و شما را پاک و پاکیزه گرداند.<sup>۴۳</sup>

(۳۲) او مدینه علم را باب آمده / جانفدا در جامه خواب آمده

«شهر علم»: از حدیثی نبوی گرفته شده است: انا مدینه العلم (به روایت دیگر مدینه الحکمة) و علی بابها: «منم شهر علم (یا حکمت) و علی در آن است». <sup>۴۴</sup>  
مصرع دوم به واقعه مشهوری به نام «ليلة المبيت» (: شب پناه) اشاره دارد وقتی که بنا بر «سیره پیامبر»، محمد(ص) مورد تهدید مخالفان بود، شبانه مکه را به مقصد مدینه ترک نمود، پسرعمویش علی، برای فریب تعقیب‌کنندگان، در جای او خوابید و برای دین نوپا و پیامبرش جان خود را به خطر انداخت.

(۳۳) انما انت بر او نازل شده / از سلونی علم دین حاصل شده

انما انت: قرآن، سوره (۱۳)، رعد/ ۷

انما انت مُنذر و لکل قوم هاد.

همانا تو بیم‌دهنده‌ای و برای هر قومی راهنمایی است.

سنت تفسیرگرانه شیعه «بیم‌دهنده» را پیامبر و «راهنما» را علی (ع) می‌داند.<sup>۴۵</sup> سلونی: اشاره‌ای است به عبارت «سَلُونِي (یا اِسْئَلُونِي) قَبْلَ اَنْ تَفْقِدُونِي»: «از من بپرسید پیش از آنکه مرا از دست بدهید» عبارتی که بسیاری از خطبه‌های علی (ع)<sup>۴۶</sup> با آن آغاز می‌شوند و اشاره مستقیمی است به این واقعیت که امام اول، عالم رازآشناست و بنابراین منبع تمام علوم.

(۳۴) بود نفسش عنده علم الكتاب / قل كفى بالله گواه این خطاب

«عنده علم الكتاب» و «قل كفى بالله»: قرآن، سوره (۱۳) رعد/ ۴۳.

و يقول الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتُ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ.

و آنان که کفر می‌ورزند می‌گویند که تو رسول خدا نیستی. بگو: خدا برای شهادت میان من و شما کافی است و آن‌که «علم کتاب نزد اوست».

در تفسیر امامی، خدا و علی (ع)، «که علم کتاب نزد آنهاست» برای اثبات حقیقت

و درستی رسالت پیامبری محمد کفایت می‌کنند.<sup>۴۷</sup>

(۳۵) مصحف آیات ایزد روی او / سلسله اهل ولایت موی او

در اینجا مآلصدر را دو واژه از واژه‌های فنی عاشقانه نمادین در شعر عرفانی -

فارسی را به کار می‌گیرد تا به نقش‌های امام در خداشناسی و ولی‌شناسی اشاره کند:

«روی» علی در واقع تجلی‌گاه نشانه‌ها یا آیات الاهی است. در بسیاری از احادیث

شخص امام چهره (وجه) خداوند نامیده شده است.<sup>۴۸</sup> افزون بر این، «مصحف

آیات ایزد» که نگارنده به «کتاب آیات الاهی» ترجمه نموده است، یعنی کتاب مُنَزَّل

آسمانی. بدین ترتیب، شخص علی، امام اعلی، حقیقت کلام مُنَزَّل را تشکیل می‌دهد

و یا برعکس حقیقت وحی الاهی روی امام است. «گیسو» یا طره، یا پیش گیسوی

علی، اهل ولایت را به هم پیوند می‌دهد. عبارت «اهل ولایت» آشکارا به اولیاءالله،

دوستان یا یاران خداوند، یا به زبانی ساده‌تر به اولیاء اشاره دارد. ولایت علی (ع) جوهره

تقدس را می‌سازد و ضمانت‌بخش تداوم سلسله «جانشینی متوالی» مردان خدا

می‌گردد.<sup>۴۹</sup>

(۳۶) گفت پیغمبر که ای یاران من / دوستان و پیروان مؤمن<sup>۵۰</sup>

(۳۷) می‌گذارم بعد خود نزد شما / بهر پیدا کردن راه خدا

باطنی دین محمد(ص) اند. از این روست که در این چهار بیت اخیر، شاعر آنان را «اهل ظاهر» که پیشتر (در بیت ۱۶) «اهل بدن» خوانده بود، جسورانه مورد حمله و تهمت قرار می‌دهد، همان عالمان دروغینی که از «اسرار و نیات» (بیت ۴۵) آموزه‌های مذهبی ناآگاه و در پی لذایذ دنیوی‌اند و از دین و ایمان خود غافل.

این بیت‌های آخر، گویا انعکاس‌دهنده‌ی موضع ملاًصدرا در «سه اصل» اند. همان‌گونه که می‌دانیم این رساله در مخالفت با دسته‌ای از متکلمان و فقهای لفظ‌باور نگاشته شده است) و به ویژه چکیده «سه اصل» (بنابر این نام کتاب) را که سدّ راه دگر‌دیشان عرفانی می‌شوند، بیان می‌دارند: اصل اول ناآگاهی از حقیقت و غایت هستی انسان که در واقع باید مرحله‌ای آغازین برای سفر نهایی به جهان دیگر (آخرت) باشد؛<sup>۶۱</sup> دیگری شیفتگی و دلبستگی به قدرت، ثروت، امیال پست و لذات جسمانی است که همگی زنگار دل می‌شوند و انسان را از شناخت خویشتن باز می‌دارند؛<sup>۶۲</sup> و اصل آخر دام‌ها و فریب‌های خودخواهی است که باعث می‌گردند واقعیت‌ها وارونه جلوه کنند و خوبی‌ها بد و بدی‌ها خوب به چشم آیند.<sup>۶۳</sup>

(۴۵) کار جاهل نیست<sup>۶۴</sup> غیر از سُخریت / نیست جان آگه ز<sup>۶۵</sup> اسرار و نیت

(۴۶) طبع جاهل همچو طفلان تا ابد / عاکف آمد<sup>۶۶</sup> سوی لذات جسد

(۴۷) صنعت دنیا سفینه ساختن / کار نادان<sup>۶۷</sup> دین به دنیا باختن

(۴۸) آن سفینه سازد از بهر نجات / آن همی در بحر دنیا گشته مات<sup>۶۸</sup>

جالب توجه است که چگونه ملاًصدرا در دو بیت اخیر و به واسطه تصور کشتی (سفینه) و کار بزرگ کیمیاگری (صنعت)، میان امامان و آموزه‌های ایشان از یک سو، و «جسم معادی» از سوی دیگر، وضعی برابر برقرار می‌کند. به نظر می‌رسد، بر اساس این تفکر که با نظریه «حرکت جوهری» مرتبط است، همگونی آموزه‌های مقدس امام، بر تقویت وجود (از طریق کیمیای درون) و تکامل جسم رستاخیزی دلالت دارد که از جهان مادی درمی‌گذرد، مثل سوار بر سفینه، تا در جهان آخرت به نجات نائل گردد.<sup>۶۹</sup> به این نکته باز خواهیم گشت.

با سخنی چند درباره شکل و محتوای شعر، این مطلب را به پایان می‌بریم. این اثر متعلق به گونه شعری است به نام «غدیریّه»، یعنی شعری که در مدح و ثنای ولایت علی(ع) سروده شده است، چرا که طبق سنت شیعه، واقعه غدیر خم، بافت مطلوبی است برای چنین سخنانی. گویا این نوع شعر، که به فارسی سروده می‌شود،

به ویژه نزد اندیشه‌مندان و فیلسوفان دوره‌ی صفویه جایگاهی داشته است. از جمله کسانی که «غدیریه» سروده‌اند عبارت‌اند از: فیاض لاهیجی (م. ۱۰۷۲/۱۶۶۱)،<sup>۷۰</sup> لامع در میانی (م. ۱۰۷۶/۱۶۶۵)،<sup>۷۱</sup> فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱/۱۶۸۰)،<sup>۷۲</sup> و حزین لاهیجی (تولد، ۱۱۰۳/۱۶۹۱).<sup>۷۳</sup>

ملاصدرا همچنین به دوروش که در شعر مکمل یکدیگراند توسل بسته است: «تلمیح» که اشاره‌ای است کوتاه به ویژگی‌ای که شنونده یا خواننده باید آن را بشناسد، و «إضمار» که در لغت به معنای «در ضمیر/ درون نگاه داشتن» است و در شعر به معنای بیان نمودن ابتدا یا بخشی از عبارتی معروف و شنونده یا خواننده را وامی‌دارد تا ادامه‌ی باقی آن را در ذهن خود بازسازی کند.<sup>۷۴</sup> این فرآیند در غدیریه‌های فارسی ثابت است و از قرن چهارم هجری در اشعار کسایی مروزی (م. ۳۴۱/۹۵۲)<sup>۷۵</sup> و شاه نعمت‌الله ولی (م. ۸۳۴/۱۴۳۰) در قرن هشتم و نهم/ چهاردهم و پانزدهم میلادی یافت می‌شود.<sup>۷۶</sup>

«مشوی» ملاصدرا صرفاً به لحاظ شکلی، اصالت خاصی ندارد. سهم شخصی شاعر تنها در ماهیت و محتوای این اشعار نهفته است. تحت فرآیند دوفن تلمیح و اضمار را با اشاره به آیات قرآن، احادیث و سیره به کار برده است. بدین ترتیب، این شعر تنها مبتنی بر حوزه‌های سنتی «نقلی» است و نه علوم «عقلی». دیگر، همان‌گونه که دیدیم، شعر در مورد علی (ع) با همان منوال رساله «سه اصل» نگاشته شده است. بازتاب رنج و آلام ناشی از تبعید درازمدت شاعر شیراز را به خاطر عمل بعضی از فقها<sup>۷۷</sup> در میان ابیات می‌توان دید.

البته این را هم می‌دانیم، اگرچه اغلب از یاد می‌بریم، که ملاصدرا خود فقیه و متکلم بوده.<sup>۷۸</sup> با این حال، ملاصدرا علاوه بر «سه اصل»، که رساله‌ای است تک‌نگاشت درباره‌ی این موضوع، در جاهای مختلفی در سایر آثارش، شخصیت‌های مذهبی را که با حلقه‌های قدرت صفوی آمد و شدی داشتند و از میان‌شان آنان که در نظر فیلسوف چه از روی نادانی و چه از روی دورویی با «علم باطن» شیعه، ناآگاه‌اند، مورد حمله و نکوهش قرار می‌دهد؛<sup>۷۹</sup> همان عالمان دینی که شاگرد معروف و دامادش، فیض کاشانی به طعنه ایشان را «ارباب عمائم» و «اهل عمامه و دستار که دانشمندان دنیا و علمای عوام‌اند» می‌نامد.<sup>۸۰</sup> و برعکس، در برخی از محافل دینی هم، همواره ملاصدرا را ملحد انگاشته‌اند. جالب اینکه، گویا بدنام کردن او نه به خاطر



پرداختن وی به فلسفه بود، بلکه به خاطر این بوده است که او را نظریه‌پرداز ماهر تصوف می‌پنداشتند.<sup>۸۱</sup> بدیهی است که این منتقدان میان عرفانی که ملاًصدرا پیرو آن بود و تصوف که در مخالفت با شکلی از آن در واقع کسر اصنام الجاهلیه خود را نوشت (احتمالاً به طور عمد) دچار اشتباه شده‌اند.<sup>۸۲</sup>

با توجه به چنین بستر تاریخی تعارض عقاید، جنبهٔ روایت‌باوری این شعر، معنایی ویژه به خود می‌گیرد، یعنی رویارویی با مخالفان در سرزمین خود او. به ویژه که هستهٔ واقعی این شعر بی‌شک در آنجاست که شاعر با تأکید علی (ع) و امامان دیگر از نسل او را مجاهدان تأویل و در نتیجه مخالفان ایشان را به عنوان دشمنان تأویل، معرفی می‌نماید. شایان ذکر است که بیش از نیمی از بیت‌های این شعر، در هر دو نسخهٔ خواجوی و فیضی، به این دو موضوع می‌پردازند. برخی از ابیات نیز به طور غیر مستقیم با این دو موضوع مرتبط‌اند.

ملاًصدرا با قرار دادن سنتی‌ترین تعبیر امامی از قرآن و احادیث، و به ویژه حدیث مشهور «مبارز تأویل» در مبنای گفتمان خود، از شخص امام علی (ع)، و از مبارزات و از مخالفان آن حضرت، چیزی کمتر از تأویل ارانه ننموده است. در جای دیگر، ملاًصدرا آشکارا اعلام می‌دارد که علم توحیدی و رای همهٔ علوم که وجود را دگرگون می‌سازد و بر مشاهده و مکاشفه مبتنی است، چیزی جز علم بطون قرآن و حدیث نیست.<sup>۸۳</sup>

به عبارت دیگر، تأویل، به عنوان تعبیر معنوی، قوهٔ تشخیص معنای پنهان کلمات متون مقدس، کلید عرفان دگرگون‌کننده را تشکیل می‌دهد. هیچ علم و دانش دیگری از چنین فضیلتی برخوردار نیست. همان‌گونه که در سه اصل تأکید می‌کند:

«... مراد از آن کدام نوع علم بود آیا مراد از آن خلاقیات فقه است یا علم معانی و بیان یا کلام یا لغت یا نحو و صرف یا طب و نجوم و فلسفه یا هندسه و اعداد یا هیات و طبیعی معلومست که هیچ‌یک از افراد این علوم را آن مرتبه نیست بلکه این علم منحصرست در علم بطون قرآن و حدیث نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد.»<sup>۸۴</sup>

ملاًصدرا، در آثار دیگرش نیز، و به ویژه در پیش‌گفتارها و یا پی‌نوشت‌های گوناگونش، بر اهمیت گرد آمدن پرهیزگاری، مکاشفه و کشف معنای باطنی متون مقدس شیعی، در فرآیند کمال شخصی افراد، گاهی جابرا نه تأکید می‌ورزد.<sup>۸۵</sup> در این طریق، علوم دیگر و از جمله فلسفه، تنها مراحل مقدماتی برای «آن علم» واقعی

یعنی تأویل اند. آخرین بیت‌های شعر درباره علی(ع)، این‌گونه می‌نمایند که در نظر فیلسوف ما، این علم در تکامل معنوی و تشکیل جسم لطیف معادی، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. ملاحظه در تمام آثارش و به‌طور آشکارتر در «سه اصل»<sup>۸۶</sup> دانش حقیقی را که «علم» می‌نامد به عنوان دانشی فراگیر که در آن تجربه درونی، مکاشفه که با الهام و علم جنبه پنهان یا باطن حقیقت، که تعیین‌کننده و مکمل یکدیگراند، تداوم می‌یابد از انسان مؤمن، حکیمی الهی (متأله) می‌سازند، انسانی با بصیرت در میان اصحاب قلوب.<sup>۸۷</sup>

مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه آنجا که می‌گوید ملاحظه در تأکیدش بر اهمیت «باطن» و راهی که به آن می‌رسد، یعنی تأویل به نظر می‌رسد، از عرفایی همچون حیدر آملی، حافظ رجب بُرسی و ابن‌ابی‌جمهور احساسی‌پا فراتر نهاده، نادرست نگفته است.<sup>۸۸</sup> از نگاه ملاحظه در، عالم حقیقی شیعی، ادامه‌دهنده واقعی راه امامان است که در این مورد خود او، باید بیش از هر چیزی، مجاهد تأویل باشد.

## یادداشت فصل نهم

\* [متن این فصل پیشتر با همین عنوان توسط روح‌الله حسینی بر پایه متن فرانسوی به فارسی ترجمه و در مجله اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۷، ۱۳۸۶ به چاپ رسیده. متن حاضر در اینجا بر پایه متن انگلیسی ترجمه و به‌روز شده است. م]

۱. ملاًصدرا، سه اصل، تحقیق، سیدحسین نصر (تهران، ۱۳۴۱/۱۳۸۰/۱۹۶۱) به همراه «منتخب مثنوی»، صص ۱۳۱-۱۵۳ (براساس دو دست‌نوشته: شماره ۸۴۹ مجموعه مشکوة، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و نسخه دست‌نوشته متعلق به آقای لاجوردی از قم)؛ «رباعیات»، صص ۱۵۹-۱۶۰، (براساس دست‌نوشته به امضای خود ملاًصدرا، شرح الهدایة، مجموعه مشکوة، شماره ۲۵۴، و همچنین رسائل او و ریاض العارفین هدایت، شمس التواریخ گلپایگانی و الذریعة آقابزرگ تهرانی.

۲. ملاًصدرا، مجموعه اشعار، تصحیح محمد خواجه‌جوی (تهران، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۸/۱۹۹۷؛ «منتخب مثنوی»، صص ۷۹-۱۰۰؛ «رباعیات»، ص ۷۸؛ اشعار دیگر، صص ۳-۷۸ بر اساس دو دست‌نوشته چاپ گردیده‌اند: شماره ۲۹۹۲ مجلس شورا در تهران و شماره ۳۲۲-د، دانشکده الهیات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. نویسنده لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین (تهران، ۱۳۶۶ش/۱۹۸۷)، محمد خواجه‌جوی طی دو دهه اخیر در تهران، برخی از آثار اصلی ملاًصدرا را به فارسی ترجمه و تصحیح نموده است، از جمله: مفاتیح الغیب، اسرار الآیات، بسیاری از تفاسیر او و نیز شرح الاصول من الکافی.

۳. مثنوی ملاًصدرا، تصحیح، مصطفی فیضی (قم، ۱۳۷۶ش/۱۴۱۷/۱۹۹۷) مثنوی، صص ۱۰۲-۲۰۵.

۴. دکتر سید محمود مرعشی، رئیس وقت کتابخانه مرعشی، در مقدمه بسیار کوتاهی که بر این مجموعه نوشته، به اختصار اشاره کرده است که این دست‌نوشته از بقایای کتابخانه محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱/۱۶۸۰)، شاگرد و داماد ملاًصدرا به دست آمده است و اضافه می‌کند که این نسخه بی‌شک دست‌نگاشت خود فیلسوف است. (همان، صص ۴-۳).

علاوه بر اینکه این نسخه بدون شماره از کیفیت خوبی برخوردار نیست، این تمام آن چیزی است که در مورد این دست‌نوشته آورده شده است. همچنین، مصحح در مقدمه بلند حدود صد صفحه‌ای خود در مورد فیلسوف، محیط زندگی و آثار او، درباره این دست‌نوشته کلامی نمی‌گوید (همان، صص. ۷-۱۰۲).

۵. برای نمونه این آن چیزی است که خواجوی در مجموعه اشعار، صص ۷۷-۷۸، با هفت مصرع شعر فارسی که در تفسیر آیه نور آمده است، انجام می‌دهد؛ ملاصدرا، تفسیر آیه النور، تصحیح خواجوی (تهران، ۱۳۶۲ ش/۱۴۰۳/۱۹۹۳)، ص ۱۸۲ (متن عربی)، ص ۹۹ (ترجمه فارسی)؛ البته اشعار دیگری نیز وجود دارند؛ مثلاً در دنباله تفسیر سوره ۳۲ سجده/۴ (ملاصدرا، تفسیر، چاپ سنگی، تهران، بی‌تا)، ص ۵۳۱ و در تمام سه اصل.

۶. در مورد معادشناسی ملاصدرا نک. ک. ژامبه، فناپذیری همچنین شامل رساله حشر (ترجمه فرانسوی رساله الحشر) اثر ملاصدرا (پاریس، ۲۰۰۰):

C. Jambet, *Se render immortel, also containing Traité de la resurrection* (French translation of *Risālat al-ḥaşr*) by Mollā Ṣadrā Shīrāzī (Paris, 2000);

گ. ژامبه، عمل وجود، فلسفه وحی ملاصدرا (پاریس، ۲۰۰۲).

C. Jambet, *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Sadrā* (Paris, 2002).

۷. سه اصل، صص ۳۳-۳۴؛ مجموعه اشعار، صص ۱۲-۱۵. در ابتدا شاید چنین به نظر برسد که اشعار الحاقی مجموعه فیضی در مثنوی ملاصدرا، اشعاری باشد که فیلسوف بعدها اضافه نموده است، اما آنچنان‌که بعدتر خواهیم دید، کیفیت پایین برخی از بیت‌ها وجود چنین فرضیه‌ای را رد می‌کند.

۸. مجموعه اشعار، ص ۱۲. در تنها دست‌نوشته مورد استفاده فیضی، به نظر می‌رسد که آنها را در یک مجموعه جمع آورده باشد.

۹. همان، ص ۱۳.

۱۰. تمام شعرهای «مجموعه» در بحر «رَمَلِ مَسْدَسِ مَحْذُوفِ» (فاعلاتن فاعلاتن فاعلن) سروده شده‌اند، وزنی که در مثنوی‌های عرفانی فارسی رایج است. برخی از اشعار دارای پیوستگی منطقی‌اند و به روشنی مجموعه منسجمی را تشکیل می‌دهند (برای نمونه ده یا یازده شعر آخر این مجموعه به معادشناسی اختصاص یافته است)؛ برخی دیگر که به موضوع‌های مذهبی، فلسفی، عرفانی و غیره اشاره دارند، اغلب همچون قطعاتی مستقل و جدا از یکدیگر به چشم می‌آیند.

۱۱. مجموعه اشعار، صص ۷-۱۱ مثنوی ملاصدرا، صص ۱۰۷-۱۱۰ (عنوان: «در ستایش امیر مؤمنان»؛ همان‌گونه که بعداً خواهیم دید، در این کتاب سیزده مصرع آخر شعر به گونه‌ای جداگانه و تحت عنوان «مدح اهل بیت پیامبر» آورده شده است)؛ برای ترجمه «اهل‌البیت» بنگرید به فصل اول این کتاب، پی‌نوشت‌های ۳۶ و ۵۵ و متون مربوط.

۱۲. یا لافتی الّا علی لا سیف الّا ذوالفقار. برای نمونه نگاه کنید به: فرات کوفی، تفسیر، تصحیح محمد کاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۹۵؛ ابن بابویه صدوق، معانی الاخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۹)، صص ۶۳ و ۱۱۹؛ همو، خصال، تصحیح غفاری (قم، ۱۴۰۳/۱۹۸۳)، صص ۵۵۰ و ۵۵۷؛ همو، علل الشرائع (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۶)، صص ۷ و ۱۶۰. در مورد ذوالفقار، که در لغت به معنای شمشیر دوتیغه است و بنا بر حدیث گفته شده که توسط جبرئیل به پیامبر و سپس به علی سپرده شده است، نگاه کنید به: صفار قمی، بصائر الدرجات، تصحیح م. کوچه‌باغی، نشر دوم، تبریز، بی تا [حدود سال ۱۹۶۰] جزء ۴، باب ۴ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۶۳۳-۶۸۴ م]؛ کلینی، اصول، «کتاب الحجّة»، ج ۱، ص ۳۳۷ به بعد؛ ابن بابویه، امالی (مجالس)، تصحیح طباطبایی یزدی، بازچاپ تهران، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، مجلس ۱۷، ص ۷۱ و مجلس ۴۸، ص ۲۹۸. در مورد تلفظ فقار و نه فقار (با فتح و نه با کسر) نک. ابو عبید البکری، معجم ما استعجم، ویراسته السقی (قاهره، ۱۳۶۴-۱۳۷۱/۱۳۷۱-۱۹۴۵-۱۹۵۱)، ج ۱، ص ۱۵۶ و ج ۳، ص ۱۰۲۶.
۱۳. در این مورد که علی (ع) در روز محشر ساقی مؤمنان (یعنی شیعیان) است یا اینکه از آب کوثر بهشتیان را سیراب می‌کند، نک. مجلسی، بحار الانوار، براساس چاپ کمیانی (تهران و قم، ۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۳۹۲-۱۹۵۶/۱۹۷۲) ۹۰ دفتر در ۱۱۰ ج، ج ۱۷، ص ۳۲۴، ج ۲۶، ص ۲۶۴، ج ۳۹، ص ۶۱. در مورد واژه قرآنی کوثر، بنگرید به: قرآن، سوره ۱۰۸، کوثر/۱.
۱۴. در مثنوی مآلصدر «از زبان و تیغ» آمده است، که با متن همخوانی ندارد. افزون بر این در نسخه تصحیح فیضی بیت چهارمی وجود دارد که در تصحیح خواجوی دیده نمی‌شود:  
 آنما و هل اتی در شأن او / قاند ایمان ما ایمان او  
 در مورد «آنما و هل اتی»، دو عبارت قرآنی، بنگرید به ترتیب به بیت‌های ۲۹ و ۳۰ و نیز توضیحات و یادداشت‌های مربوط.
۱۵. این بیت که در نسخه خواجوی در سطر چهارم قرار دارد در نسخه فیضی در سطر یازدهم دیده می‌شود.
۱۶. مجموعه اشعار، صص ۴۷-۴۸.
۱۷. در مورد عقل و معانی مختلف آن (خرد، هوش، خرد مقدس...) در ادبیات امامی نخستین، نک. امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۱۵-۳۳ (انگ.، صص ۶-۱۳)؛ همچنین، دی. اس. کرو، «نقش عقل در حکمت اولیه اسلامی با اشاره به امام جعفر صادق»، (رساله دکتری، دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۹۶).

D. S. Crow, 'The Role of al-ʿAql in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Jaʿfar al-Ṣādiq' (PhD Thesis, McGill University, 1996).

۱۸. در تصحیح فیضی، مصرع دوم این‌گونه آمده است: «وین خلیفه همچو فرقان آمدی».
۱۹. هانری کربن، اسلام ایرانی [ترجمه فارسی از انشاءالله رحمتی]، ج ۱، خاصه فصل ۶.

- H. Corbin, *En Islam iranien* (Paris, 1971–1972), vol. 1, Book 1, especially ch. 6; همو، [تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فارسی از جواد طباطبایی،] (چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۰)، فصل ۲-الف، خاصه صص ۵۸-۷۱.
- H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1986), section II-A, esp. pp. 69–85.
- همچنین فصل ۵ پی‌نوشت‌ها و به‌خصوص فصل ۷ این کتاب. در مورد موضوع مآلصدرا راجع به روابط نبوت و ولایت، مراجعه شود به مفاتیح الغیب او، ویراسته خواجوی، (تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۹۴)، «مفتاح» ۱۴، «انّ للنبوة باطناً وهو الولاية»، صص ۴۸۳-۴۹۵؛ ترجمه فارسی از خواجوی، (تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۹۴)، صص ۸۱۰-۸۲۵.
۲۰. نسخه فیضی در اینجا حاوی بیتی اضافی است که به لحاظ کیفیت شاعرانه بسیار ضعیف است و از حیث فلسفی نیز مبهم است: «آنچنان‌که عقل کل با نفس کل (شاید هم برای هم‌قافیه بودن با منفصل باید نفس کل خواند!؟) هست آن یک مجمل این منفصل (و در اینجا برای هم‌قافیه بودن با کل نباید منفصل خواند؟)
۲۱. به عنوان مثال: صفار، بصائر، صص ۱۱-۱۲؛ کلینی، اصول، ج ۱، ص ۷۷ به بعد؛ بارآشر به حق این مفهوم را به عنوان یکی از اصول روش‌شناسی تأویل امامی معرفی می‌کند؛ نگاه کنید به اثر او: قرآن و تفسیر در امامیه نخستین (لایدن، ۱۹۹۹)، صص ۹۲-۹۳.
- M. Bar-Asher *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Leiden and Jerusalem, 1999), pp. 92–93.
۲۲. فرات کوفی، تفسیر، صص ۱۲۰-۱۱۷؛ ابراهیم قمی، تفسیر، تصحیح موسوی جزائری، بازچاپ بیروت، ۱۴۱۱/۱۹۹۱، ج ۱، ص ۱۹۰؛ عیاشی، تفسیر، تصحیح رسولی محلاتی، قم، ۱۳۸۰/۱۹۶۰، ج ۱، صص ۲۹۲-۲۹۳ (مطابق حدیث شماره ۲۱، به گزارش عیاشی، قرآن که در یک روز جمعه و عرفه توسط جبرئیل نازل گردیده است، در اصل حاوی عبارت «با ولایت علی، پسر ابوطالب» بوده است: «الیوم اکملت لکم دینکم علی ابن ابی طالب و اتممت علیکم نعمتی...»). این موضوع بی‌شک بر اعتقادات شیعه نخستین تأثیری داشته که بنابر آن نسخه عثمانی قرآن را، نسخه‌ای تحریف‌شده می‌دانستند؛ در این مورد نک. کُلبرگ، «یادداشت‌هایی در مورد نگرش امامیان به قرآن»، صص ۲۰۹-۲۲۴؛
- E. Kohlberg, 'Some Notes on the Imamite Attitude to the Qur'ān', in S. M. Stern et al. (eds), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented to Richard Walzer* (Oxford, 1972), pp. 209–224;
- تد لاسون، «یادداشت‌هایی برای پژوهش قرآن شیعی»، مجله مطالعات سامی، ۳۶ (۱۹۹۱)، صص ۲۷۹-۲۹۵؛
- T. Lawson, 'Notes for the Study of the Shīrī Qur'ān', *Journal of Semitic Studies*, 36 (1991), pp. 279–295;

امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۲۰۰-۲۲۷ (انگ، صص ۷۹-۹۱)؛

آغاز فصل ۷ این کتاب. و بارآشر، «خوانش‌های متفاوت و اضافات شیعه امامی به قرآن»، مطالعات شرقی، ۱۳ (۱۹۹۳)، صص ۳۹-۷۴؛

M. M. Bar-Asher, 'Variant Readings and Additions of the Imāmi-Shī'a to the Qur'ān', IOS, 13 (1993), pp. 39-74;

ر. برونر، شیعه و تحریف قرآن (وژبرگ، ۲۰۰۱).

R. Brunner, Die Schia und die Kor'anfalschung (Würzburg, 2001).

برای نگرشی متفاوت به این مباحث نک.: حسین مدرسی، «بحث‌های اولیه درباره تمامیت قرآن»، مطالعات اسلامی، ۷۷ (۱۹۹۳)، صص ۵-۳۹.

H. Modarressi, 'Early Debates on the Integrity of the Qur'ān', Studia Islamica, 77 (1993), pp. 5-39.

برای معانی متفاوت شیعی اصطلاح «ولایت»، بنگرید مخصوصاً به فصل ۷ این کتاب.

۲۳. نسخه فیضی در اینجا حاوی ۱۵ مصرع اضافی است:

ساقی کوثر شه روز جزا / ابن عمّ مصطفی سرّ خدا

که در مصرع اول اشاره به نقش معادی علی (ع) می‌شود که اغلب «قسیم الجنة و النار» معرفی می‌شود: یعنی کسی که مردم را در روز جزا میان بهشت و جهنم تقسیم می‌کند؛ برای نمونه بنگرید به: فرات، تفسیر، ص ۱۷۸؛ عیاشی، تفسیر، ج ۲، صص ۱۷-۱۸ / پسرعموی پیامبر سرّ خدا. بیت بعدی در نسخه فیضی یازدهم است و در نسخه خواجهوی چهارم.

من گدایم آمده در کوی تو / می‌زنم «شی یلّه» از روی تو

[در ترجمه حسینی «می‌زنم شیون الهی از روی تو» آمده. م.]

وزن این مصرع با مصرع اول همخوانی ندارد.

گر تو خوانی امت خویشم یکی

(این مصرع خام بیان شده است)

جان دهم بر یاد رویت بی‌شکی.

آفتابی ور بخوانی دژه‌ام / تاج رفعت بگذرد از سدره‌ام

(اشاره است به «سدره المنتهی» در قرآن، سوره ۳۵ / النجم، آیات ۱۴-۱۶).

من کی‌ام گم‌گشته‌ای در راه تو / خاک‌بوس و بنده درگاه تو

گر تو خوانی امت عاصی خد [ = خود ] / من فدا سازم دل و جان تا ابد

امت عاصی طلب‌کار تو است / گر بد است گر نیک، در کار تو است

آن بَسَم کز بندگان باشم تو را / بنده چه؟ کاش از سگان باشم تو را

هر که را چون تو شهنشاهی بود / فرق او از هفت گردون بگذرد

گیسوانت هست آن حبل‌المتین / که فروهشته است از چرخ برین

اشاره است به «حبل المتین» سوره ۳، آل عمران/ ۱۰۳ و ۱۱۲.

تا بیاویزند در وی امتان / از بلای این جهان یابند امان

[در ترجمه حسینی: «تا بیاویزند درون امتان» م.]

ای شفیع المذنبین ای شاه دین / چند باشم این چنین زار و حزین

در مورد شفاعت امامان نک. بارآشر: قرآن و تفسیر، صص ۱۸۰ به بعد.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, pp. 180ff

روی تو هست آیتی از کردگار / موی تو بهر نجات جرم کار

در مورد «روی و موی» بنگرید به بیت ۳۵.

روی تو باشد بهشت و موی تو / گشته آویزان به ما از روی تو

همچو لفظ و معنی قرآن به ما / گشته نازل بهر حاجت از سما

۲۴. در مورد ارتباط ماورای طبیعی محمد(ص) با پیامبران دیگر و علی(ع) با امامان اولیاء به

ترتیب نک.:

روبین، «وجود پیشینی و نور. جنبه‌های نور محمد»، مطالعات شرقی، ۵ (۱۹۷۵)، صص

۱۱۲-۶۲ و

U. Rubin, 'Preexistence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad',

*IOS*, 5 (1975), pp. 62-112

«انبیاء و سرنیاهای در سنت شیعه نخستین»، مطالعات اورشلیمی در عربی و اسلام، ۱ (۱۹۷۹)،

صص ۴۱-۶۵؛

'Prophets and Progenitors in the Early SThī'a Tradition', *Jerusalem Studies in*

*Arabic and Islam*, 1 (1979), pp. 41-65;

امیرمعزی، راهنمای الاهی، بخش ۲-۱ و ۲-۲، صص ۷۳-۱۱۲ (انگ)، فصل ۲، بخش ۱

و ۲، صص ۲۹-۷۹، و نیز فصل ۴ این کتاب؛

امیرمعزی، «کیهان‌شناختی و کیهان‌زادی در تشیع دوازده‌امامی»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۶،

صص ۳۱۷-۳۲۲، خاصه صص ۳۱۹-۳۲۱.

M. A. Amir-Moezzi, 'Cosmology and Cosmogony in Twelver Shī'ism', *Elr*, vol. 6,

pp. 317-322, esp. pp. 319-321.

۲۵. اشاره‌ای است یا به واقعه غدیر خم و یا به هنگامی که بنا بر برخی از روایات، محمد(ص)،

علی(ع) را روی دوش خود گرفت (بنگرید به مقاله وچیا ولری، «غدیر خم» دائرةالمعارف

اسلام، تصحیح دوم، و همان مقاله توسط دکاکه و کاظمی موسوی در دانشنامه ایرانیکا. و یا

حتا اشاره به روایتی است که محمد برای برداشتن بت‌هایی که روی سقف کعبه قرار داشتند،

علی را روی دوشش بلند کرد (اصعاد النبی علی علی سطح الکعبه)؛ بنگرید به: خوارزمی،

مناقب، تصحیح محمودی، (قم، ۱۴۱۱/۱۹۹۱)، فصل ۱۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۵،



ص ۴۹ و ج ۳۸، ص ۸۲. این صحنه برای ملاحظه در ادعای گر درختی است چون محمد (ص) که میوه‌ای چون علی (ع) بر شاخسار آن به ثمر می‌رسد.

۲۶. فصل ۳ این کتاب و مخصوصاً پی‌نوشت ۲۷ برای مأخذ اولیه.

۲۷. نسخه فیضی در اینجا به جای «تنزیل و تأویل» در نسخه خواجه‌جوی، «تعبیر و تفسیر» را آورده است.

۲۸. در تصحیح فیضی:

از زبان تیغ تفسیر کلام / می‌نمود و داد دین را انتظام.

۲۹. در مورد این مفهوم و منابع قدیمی راجع به آن، رک به: فصل ۵ و به‌خصوص فصل ۷ این کتاب.

۳۰. «انّ فیکم من یقاتل علی تأویل القرآن کما قاتلت علی تنزیله و هو علی ابن ابی طالب». عیاشی، تفسیر، ج ۱، ص ۵۱؛ خراز رازی، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱/۱۹۸۰، صص ۷۶، ۸۸، ۱۱۷، ۱۳۵ (در ص ۶۶، در حدیث نبوی، «قائم» به عنوان «مجاهد تأویل» معرفی شده است)؛ مجلسی، بحار، ج ۱۹، ص ۲۵-۲۶؛ هاشم سلیمان بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۵ ج، (تهران، بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۷. مقایسه شود با حدیث نبوی (انا صاحب التنزیل و علی صاحب التأویل (من صاحب تنزیلم و علی صاحب تأویل). برای نمونه بنگرید به نویسنده و فیلسوف اسماعیلی، حمیدالدین کرمانی، مجموعه الرسائل، تحقیق مصطفی غالب (بیروت، ۱۹۸۳)، ص ۱۵۶. همچنین بنگرید به جعفر ابن منصور الیمنی، کتاب الکشف، تصحیح اشتر و تمان (بمبئی و دیگران، ۱۹۵۲)، ص ۵۴ به بعد، ۶۶ به بعد، ۱۱۹ به بعد، ۱۵۷ به بعد؛ مؤید فی الدین شیرازی، مجالس المؤیدیه، تحقیق مصطفی غالب (بیروت، ۱۹۷۴-۱۹۸۴)، ج ۱، ص ۲۱۹ به بعد. د. ژیماره «تأویل» را روح و «تنزیل» را کلام یا ظاهر یا لفظ قرآن ترجمه نموده است؛ نک. شهرستانی، ملل و نحل، ترجمه فرانسوی از د. ژیماره و ج. منو (پاریس و لویان، ۱۹۸۶)، ج ۱، ص ۵۴۳.

Shahrastāni, *Livre des religions et des sectes*, Fr. trans. by D. Gimaret and G. Monnot (Paris and Louvain, 1986), vol. 1, p. 543;

برای سایر منابع نک. بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۸۸، شماره ۱.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 88, note 1.

همچنین بنگرید به سخنان منسوب به عمار بن یاسر، یکی از اصحاب قدیمی علی (ع)، که در جنگ صفین گفت: «سوگند به خدایی که جان من در دست اوست، همان‌گونه که با دشمنان مان برای تنزیل قرآن جنگیدیم امروز با آنان برای تأویل آن می‌جنگیم» (مسعودی، مروج الذهب، تصحیح پلا [بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۷۹/۱۶۷۶]). و نیز نک به سلیمان بن قیس (منسوب)، کتاب، تصحیح انصاری، ج ۲، ص ۶۰۲، ش ۶ و ج ۲، ص ۷۷۰، ش ۲۵؛ طبرسی، ابو منصور احمد بن علی، احتجاج، ویراسته م. ب. موسوی الخراسان (نجف، ۱۳۸۶/

۱۹۶۶)، ج ۱، ص ۲۲۹؛ شاذان بن جبرئیل، الفضائل، ص ۱۴۵؛ رازی، محمد بن حسین، نزّهة الکرام، ویراسته م. شیروانی (تهران، ۱۴۰۲/۱۹۸۱)، ص ۵۵۶. مفهومی که این احادیث منتقل می‌کنند، مرکز ثقل شعر ملامصدراست.

۳۱. سه اصل، برای نمونه، صص ۱۰ و ۶۶. به‌طور کلی ملامصدرا این کتاب را در مخالفت با گروهی از فقها نوشته است، کسانی که کششی به سوی محافل قدرت صفویان داشته‌اند و یا آنها که تأویل معنوی کتاب مقدس را انکار می‌نمودند؛ همین امر در مورد یکی دیگر از آثار او به نام کسر اصنام الجاهلیة صادق است، ویراسته دانش‌پژوه (تهران، ۱۳۴۰/ش ۱۹۶۲)، که اساساً در مخالفت با صوفیان و فقهای لفظ‌باور نگاشته شده است. به این موضوع بازمی‌گردیم.

۳۲. در تصحیح فیضی به جای «صِحَّت»، «صُحْبَت» آمده است، که البته بی‌معنا است.

۳۳. در نسخه فیضی، به جای «حدائث»، «چنین فرموده» آمده است، «به همین خاطر او (پیامبر) از «تعمیرکار کفش» سخن گفته است.

۳۴. آشکارا اشاره به حدیثی که پیشتر در پی‌نوشت ۳۰ به آن اشاره شد؛ باید این خطا اصلاح شود: در متن تصحیح‌شده به جای «تنزیل»، «تفسیر» آمده است. به علاوه، در مصرع دوم، در نسخه فیضی شاه انبیا آمده است و نه صدر انبیا.

۳۵. ترجمه‌های «تأویل» و «تنزیل» طبق ترجمه ژیماره صورت گرفته است که در پی‌نوشت شماره ۳۰ آمده است.

۳۶. باصندل خودش بوده، ابن‌اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الاثار، ویراسته الزاوی و التناهی، قاهره، ۱۹۶۳-۱۹۶۶، ج ۲، ص ۳۸؛ قندوزی، ینابیع المودة، بمبئی، بی‌تاریخ، ص ۵۹؛ بحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۱۷، آیا صندل پیامبر (ابن‌حنبل، مُسند، ج ۳، صص ۳۱ و ۳۳)؛ المحبّ، یعنی محب‌الدین طبری، الریاض الناضرة، (بازچاپ، تهران در حدود ۱۹۸۵)، ج ۲، صص ۵۲-۵۳. در ادبیات تلمودی (یهودی) پیامبر (أخنوخ/ ادریس) است که تعمیرکننده صندل خوانده شده است که در عبرانی 'alim tofer min می‌گویند. این مقایسه سزاوار پژوهشی جداگانه است. این اطلاعات را نگارنده مدیون دوست و همکار خود، م. بارآشر در دانشگاه عبرانی بیت‌المقدس است که بدین وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌شود.

۳۷. در مورد چگونگی نسبت این آیه به علی (ع) برای مثال نگاه شود به: بحرانی، برهان، ج ۱، ص ۳۱۵؛ فیض کاشانی، الصافی فی تفسیر القرآن، (تهران؟ بی‌تا)، ج ۱، ص ۱۵۲.

۳۸. در مورد رابطه این آیه با علی (ع) بنگرید به فرات الکوفی، تفسیر، ص ۴۶۹؛ قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۳۶۹؛ توسی، تفسیر التبیان در ۱۰ ج (نجف، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۹، صص ۵۴۹-۵۵۰؛ طبرسی، مجمع البیان، تصحیح رسول محلاتی، در ۱۰ ج (بیروت ۱۳۷۹/۱۹۵۹-۱۹۶۰)، ج ۹، ص ۲۵۳.

۳۹. قمی، تفسیر، ج ۲، ص ۴۲۲؛ توسی، التبیان، ج ۱۰، ص ۲۰۴ به بعد؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۴۰۲ به بعد. به‌طور کلی سوره دهر (۷۶) که «الانسان» یا «هل اتی» هم

نامیده می‌شود (که این دو، واژه‌های نخستین این سوره‌اند)، در سنت امامی به علی (ع) نسبت داده شده است. در مورد «لافتی» در مصرع دوم رجوع شود به به بیت نخست و پاورقی مربوط.

۴۰. نک. ابن حنبل، مُسند، ج ۳، ص ۱۶؛ عیسی الاربلی، کشف الغمة، (قم، ۱۳۸۱/۱۹۶۱)، ج ۱، ص ۲۱۲؛ سیدعلی همدانی، «المودة فی القربی»، در حاشیه قندوزی، ینایع المودة، (چاپ بمبئی)، ص ۷۴؛ بخش پایانی حدیث اشاره‌ای است به لقب «الفرار» که توسط دشمنان عثمان به او داده شده است که ادعا می‌کنند از جنگ احد فرار نموده است؛ نک. گلدتسیهر، مطالعات اسلامی (هاله، ۱۸۸۸)، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۲۴.

Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1888), vol. 2, pp. 122-124.

۴۱. در مورد نسبت این آیه به علی (ع)، برای نمونه، بنگرید به: فرات کوفی، تفسیر، صص ۱۲۳-۱۲۹؛ عیاشی، تفسیر، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۲۹؛ توسی، التبیان، ج ۳، ص ۵۴۹؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۰۹ به بعد؛ مجلسی، بحار، ج ۹، ص ۳۴ به بعد؛ حر عاملی، اثبات الهداة، ویراسته رسولی محلاتی، (قم، بی تا)، ج ۳، ص ۵۴۲ به بعد؛ بحرانی، البرهان، ج ۱، ص ۴۸۲ به بعد.

۴۲. مثلاً، ابن بابویه، علل الشرائع، ص ۲۲۲؛ همو، کمال الدین، ص ۲۷۸ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۱، ص ۵۲۲ م.]; همو، عیون اخبار الرضا، (تهران، بی تا، حدود ۱۹۸۰)، ج ۱، ص ۲۳۲ و ج ۲، صص ۱۰، ۵۹، ۱۹۴؛ ابن شاذان قمی، مائة مثبته، ویراسته علوان، (قم، ۱۴۱۳/۱۹۹۴)، منقبت ۵۷، ص ۱۱۲؛ شریف مرتضی، الشافی فی الامامة، (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۱/۱۸۸۴)، ص ۱۴۸ به بعد؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، (نجف، ۱۹۵۶)، ج ۲، ص ۲۱۹ به بعد و ج ۳، ص ۴۶. نیز نک.: بارآشر، قرآن و تفسیر، ص ۱۵۶، ش ۱۲۲.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, p. 156, n.122.

۴۳. آشکار است که برای امامیه، اصطلاح قرآنی «اهل بیت» اشاره به علی (ع)، فاطمه (س) و فرزندان آنها دارد؛ برای نمونه، نک.: فرات کوفی، تفسیر، صص ۳۳۱-۳۴۲؛ قمی، تفسیر، ج ۲، صص ۱۹۳-۱۹۴؛ توسی، التبیان (۱۳۸۸/۱۹۶۸)، ج ۸، صص ۳۰۷-۳۰۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۷، ص ۳۵۷. در مورد مباحثی که راجع به «اهل البیت» وجود دارد نک.: م. شارون، «اهل بیت...»، مطالعات عربی و اسلام ۸، (۱۹۸۶).

M. Sharon, 'Ahl al-Bayt. People of the House', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 8 (1986)

و همو «امویان در مقام اهل بیت»، مطالعات عربی و اسلام ۱۴ (۱۹۹۱)

'The Umayyads as Ahl al-Bayt', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991);

مادلونگ، «هاشمیان کُمیت و شیعه هاشمی»، مطالعات اسلامی ۷۰ (۱۹۸۹)

W. Madelung, 'The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimi Shi'ism', *SI*, 70 (1989)

و همو، جانشینی حضرت محمد، نمایه، زیر اصطلاح «اهل‌البيت»:

*The Succession to Muhammad* (Cambridge, 1997), index under 'ahl al-bayt';

و نیز فصل اول این کتاب.

۴۴. برای نمونه، بنگرید به فرات، تفسیر، صص ۶۳-۶۴؛ ابن بابویه، کمال‌الدین، ص ۲۴۱؛ همو، کتاب توحید، (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، ص ۳۰۷ و؛ همو، خصال، ص ۵۷۴. در کُلّ برای کتابشناسی گسترده در مورد این حدیث مراجعه شود به: صحیفه الامام الرضا، (قم)، ۱۴۰۸/۱۳۶۶ ش/۱۹۸۷، صص ۱۲۳-۱۳۳.

۴۵. فرات، تفسیر، ص ۲۰۶؛ عیاشی، تفسیر، ج ۲، صص ۲۰۳-۲۰۴؛ علی بن حسین ابن بابویه، الامامة و التبصرة من الحيرة (قم، ۱۴۰۴/۱۹۸۴)، ص ۱۳۲؛ ابن‌شاذان، مائة منقبة، منقبت ۴، ص ۴۴؛ توسی، تبيان، ج ۶، ص ۲۲۳؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، صص ۹۷-۸۷۲؛ حر عاملی، اثبات الهداة، ج ۳، ص ۵۴۸ به بعد؛ بحرانی، البرهان، ج ۲، ص ۲۷۷ به بعد.

۴۶. برای این مورد کفایت منتخبی از نهج البلاغه را ورق زد. همچنین نک. فصل سوم این کتاب.

۴۷. نک. عیاشی، تفسیر، ج ۲، صص ۲۲۰-۲۲۱؛ توسی، تبيان، ج ۶، صص ۲۶۷-۲۶۸؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۰۱؛ مجلسی، بحار، ج ۹، صص ۸۲-۸۳؛ بحرانی، برهان، ج ۲، ص ۳۰۳؛ کاشانی، الصافی، ج ۱، ص ۸۸۰.

۴۸. بنگرید به راهنمای الهی، نمایه، زیر کلمه «وجه»، مقایسه شود با بیت ۱۲.

۴۹. در تصحیح فیضی، شعر درباره علی(ع) به نظر می‌رسد که با این بیت به اتمام رسیده است. پایانی که غیر منتظره می‌نماید. ابیات بعدی «در مدح اهل بیت علیهم السلام و قرآن کلام الهی» است. مثنوی ملاصدرا، ص ۱۱۰.

۵۰. در تصحیح فیضی آمده است: «پیروان و دوستان مؤتمن».

۵۱. اِنِّی تَارِكٌ فِیْكُمْ التَّقْلِیْنِ كِتَابَ اللّٰهِ وَ عِزَّتِیْ...؛ در مورد این حدیث و اشکال مختلف آن، بنگرید به: بارآشر، قرآن و تفسیر، صص ۹۳-۹۸.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, pp. 98-93

برای تکمیل منابع نک. به: راهنمای الهی، ص ۲۱۵، یادداشت ۴۴۰ (انگ. ص ۸۶)،

و به ویژه کتابنامه جامعی که توسط مصحح یا مصححان صحیفه الامام الرضا تهیه شده است، صص ۱۳۵-۱۵۰.

۵۲. در مورد معنای این بیت، همان‌گونه که خواهیم دید، نگارنده خوانش «عالمان اهل بیت» را بر «عالمان و اهل بیت» که در متن تصحیح شده آمده است، ترجیح می‌دهد. در نسخه فیضی «عاملان اهل بیت» و در مصرع دوم «دائم رهنما» را به جای «هریک بر شما» آورده است.

۵۳. مقایسه شود با راهنمای الهی، بخش ۲-۲ «علم مقدس»، صص ۱۷۴-۱۹۹ (انگ)، صص ۶۹-۷۹؛

برای تحول معناشناسی این اصطلاح نک. امیرمعزی، «تأملاتی درباره تحول شیعه امامی...» صص ۶۳-۸۲.

'Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. 99 (Louvain and Paris, 1993), pp. 63-82.

درباره «سنت عرفانی فراعقلی» رجوع شود به راهنمای الهی، صص ۳۳-۴۸ (انگ)، صص ۱۳-۱۹.

۵۴. نک. صحیفه الامام الرضا، ص ۱۳۵ و پاورقی‌ها.

۵۵. «کِتَابِ اللَّهِ وَعَلَىٰ بَنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) (وَ اعْلَمُوا أَنَّ عَلِيًّا لَكُمْ أَفْضَلُ) مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لِأَنَّهُ مُتَرَجِّمٌ لَكُمْ عَنْ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى»؛ برای نمونه بنگرید به: ابن شاذان قمی، مائة متقبه، منقبت

۸۶، ص ۱۴۰؛ موفق بن احمد خوارزمی، مقتل الحسين (نجف، ۱۳۷۶/۱۹۴۸)، ج ۱، ص

۱۱۴؛ حسن بن محمد دیلمی، ارشاد القلوب، (نجف، ۱۳۴۲/۱۹۲۳)، ص ۳۷۸.

۵۶. درباره این مفهوم رجوع شود به: «محمود ایوب، قرآن ناطق و قرآن صامت»، صص ۱۷۷-۱۹۸؛

M. Ayoub, 'The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles and Development of Imāmī Tafsi'r', in A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford, 1988), pp. 177-198;

بارآشر، قرآن و تفسیر، فصل ۳، بخش ۱ و ۲.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis*, ch. 3, sections 1 and 2.

باید اضافه نمود که واژه «کلام» در مصرع اول بی تردید یادآور «کلام الله» یا همان قرآن است.

۵۷. در تصحیح فیضی به جای «انوارشان»، «اعلام شان» آمده است.

۵۸. تصحیح فیضی: «از جهالت غرقه گشتندی جهان» [که ساخت بسیار نامناسبی دارد، فاعل مفرد است و فعل جمع].

۵۹. در تصحیح فیضی: «پیران» به جای «نیران» آمده که البته بی معناست.

۶۰. مثل اهل بیته مثل سفینه نوح من رکبها نجا و من تخلف عنها غرق (یا «رُخَّ فِي النَّارِ»، به آتش افکنده می‌شود، که شاید واژه «نیران» در بیت ۴۳ اشاره به همین باشد). برای منابع

بسیاری که در مورد این حدیث وجود دارد بنگرید به: صحیفه امام الرضا، صص ۱۱۶-۱۲۰.

۶۱. سه اصل، ص ۱۳ به بعد.

۶۲. همان، ص ۲۸ به بعد.

۶۳. همان، ص ۳۲ به بعد.
۶۴. در تصحیح فیضی: «چیست» به جای «نیست»:  
«کار جاهل چیست غیر از سُخریت؟»
۶۵. در تصحیح فیضی به جای «جان آگاه ز»، «چو واقف بر» آمده است که معنایی یکسان را می‌دهد.
۶۶. در تصحیح فیضی «گشته عاکف» به جای «عاکف آمد» آمده است معنایی یکسان را می‌رساند.
۶۷. در تصحیح فیضی: «جاهل» به جای «نادان».
۶۸. تصحیح فیضی خوانشی با اندکی تفاوت از این بیت به دست می‌دهد:  
این همی سازد سفینه در نجات / آن یکی در بحر دنیا گشته مات  
که عبارت‌پردازی ناشیانه است ولی معنا یکسان است.
۶۹. برای نمونه، نک. کربن، ارض ملکوت (پاریس، ۱۹۷۹)، صص ۱۹۴-۲۰۰ [ترجمه فارسی، صص ۳۲۳-۳۲۹ م].
- H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste* (Paris, 1979), pp. 194-200;
- همو، فلسفه ایرانی اسلامی در قرن هفدهم و هجدهم میلادی (پاریس، ۱۹۸۱)، صص ۶۹ به بعد؛
- La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris, 1981), pp. 69ff;
- ژامبه، فناپذیری، ص ۱۳ به بعد و ۷۸ به بعد.
- C. Jambet, *Se rendre immortel*, pp. 13ff. and 78ff.
۷۰. قصیده‌ای که این‌گونه آغاز می‌شود:  
سزای امامت به صورت به معنا / علی ولی آن‌که شاه است و مولا  
دیوان فیاض لاهیجی، به کوشش امیربانو کریمی (تهران، ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳)، صص ۲۳-۲۶.
۷۱. مقبول انت منی و ممدوح هل اتی قائل به قول لَو کُشف و دافع مدار  
دیوان لامع، به کوشش محمود رفیعی و مظاهر مصفا (تهران، ۱۳۶۵ش/۱۹۸۶)، ص ۵۱.
۷۲. آمدم بر سرِ ثنای علی / ای دل و جان من فدای علی  
ملا محمد محسن فیض کاشانی، دیوان، به کوشش م. کاشانی، تهران، ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲)، ص ۴۲۳.
۷۳. آمد سحر ز کوی تو دامن‌کشان صبا / اهدی السلام منک علی تابع هدی  
دیوان حزین لاهیجی، به تصحیح بیژن ترقی (تهران، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱)، ص ۱۳۰.
۷۴. بنگرید به فصل‌هایی که به این دو آرایه (تلمیح و نیز تملیح گفته شده است) در کتاب‌های مربوط به «بدیع» اختصاص یافته است؛ از جمله، صاحب بن عباد، الاقناع (قم، بی‌تا)؛

تفتازانی، مطوّل (تهران، ۱۳۳۳ش/۱۹۵۵)؛ همو، مختصر المعانی (قم، ۱۳۸۶/۱۹۶۶)؛ خطیب قزوینی، التلخیص (قاهره، بی‌تا). برای استفاده «تلمیح» در شعر فارسی بنگرید به: سیروس شمیسا، فرهنگ تلمیحات (تهران، ۱۳۶۶)؛ برای کاربرد «اضمار»، بنگرید به مصطفی ذاکری، «شگردهای نامألوف در شعر سعدی»، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۸ش/۱۹۹۹)، صص ۱۶-۲۴ به ویژه صص ۲۱-۲۳.

۷۵. فهم کن گر مؤمنی فضل امیرالمؤمنین / فضل حیدر شیر یزدان مرتضای پاکدین محمدامین ریاحی، کسای مروزی (تهران، ۱۳۷۶ش/۱۹۸۸)، ص ۹۳. در انتساب این شعر تردید وجود دارد.

۷۶. آن امیرالمؤمنین یعنی علی / وآن امام المتّقین یعنی علی دیوان شاه نعمت‌الله ولی، به سعی نوربخش (تهران، ۱۳۶۱ش/۱۹۸۲)، ص ۷۶۲؛ همچنین بنگرید به پی‌نوشت ۷۲؛ شعر لامع در میانی که در آن هر دو آرایه به کار رفته است. برای انواع «غدیریه» در فارسی، بنگرید به مقاله سجادی، «غدیریه‌های فارسی»، در سیدجعفر شهیدی و محمدرضا حکیمی، یادنامه علامه امینی، ج ۱ (تهران، ۱۹۷۳)، صص ۴۱۳-۴۳۰. همچنین بنگرید به «القصيدة الغدیریه» منسوب به اندیشه‌مند نصیری، الخصیبه، در مجموع الاعیاد، تصحیح اشروتمان، اسلام ۲۷ (۱۹۴۶)، به نقل از بارآشر و کوفسکی، مذهب نصیری-علوی (لایدن، ۲۰۰۲)، ص ۱۲۲ به بعد.

*The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion* (Leiden, 2002), pp. 122ff.

۷۷. درباره این موضوع و در مورد سکونت اجباری ملاًصدر (خویش تبعیدی؟)، در کهک، روستای کوچکی در نزدیکی قم، بنگرید به سیدحسین نصر، «مقدمه‌ای بر سه اصل» ص ۵؛ در هانری کربن، اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۶۰-۶۱؛ مقدمه شفیع‌ها بر چاپ الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیه ملاًصدر (تهران، ۱۳۸۵ش/۱۹۷۹)، صص ۴-۵؛ خواجوی، لوامع العارفین، ص ۲۳ به بعد.

۷۸. نک. به مقدمه سیدحسین نصر بر سه اصل، صص ۱۱-۱۲.

۷۹. برای نمونه، نک.: الاسفار الاربعه، چاپ سنگی (تهران، ۱۲۸۲/۱۸۶۵)، ص ۸۷۶؛ شرح الاصول من الکافی، ص ۱۱؛ تفسیر سورة البقرة، چاپ سنگی (تهران، بی‌تا)، صص ۱۸۳ و ۴۵۰؛ کسر اصنام الجاهلیه، ص ۳۲ به بعد.

۸۰. ملاًمحسن فیض کاشانی، «شرح صدر» در رسالات (تهران، ۱۳۲۱ش/۱۹۴۳)، صص ۱۵-۱۶.

۸۱. لااقل این چیز است که از متن انتقادی لؤلؤة البحرین یوسف بحرانی (نجف، ۱۳۸۶ش/۱۹۶۶) دریافت می‌شود، بنگرید به نمایه، زیر نام «فیض کاشانی» (با استناد به سید نعمت‌الله شوشتری که فلسفه و تصوف ملاًصدر را ملامت می‌کند) و یا میرزا حسین نوری طبرسی در مستدرک الوسائل، (چاپ سنگی، تهران، بی‌تا)، ج ۳، صص ۴۲۲-۴۲۴، که دانش وسیع

ملاصدرا را می‌پذیرد اما با لحنی انتقادی می‌افزاید که او حامی «ادعاهای» صوفیه بوده است و اغلب فقها را مورد انتقاد قرار می‌داده و ابن عربی را می‌ستوده است. نوری با حمله به تفسیر ملاصدرا از اصول من الکافی کلینی، آن را متنی صوفیانه می‌پندارد و به عنوان مدرک در مورد آن شعری هجوآمیز از شاعری که نامش را نمی‌آورد، نقل می‌کند: شروح الکافی کثیر جلیله قدر و اول من شرحه بالكفر صدرا.

۸۲. با این حال، برخی از صوفیان در پیوند زدن خود با «تصوف» ملاصدرا ابایی نداشتند. برای نمونه محمدکریم شریف قمی در تحفة العشاق خود (نوشته به سال ۱۰۹۷/۱۶۸۵ به نقل از دانش‌پژوه در مقدمه‌اش بر کسر اصنام الجاهلیه، ص ۴)، یا قطب‌الدین محمد نیریزی شیرازی (م. ۱۱۷۳/۱۷۵۹) در فصل الخطاب خود (نقل از م. استخری، اصول تصوف (تهران، ۱۳۳۸/۱۹۶۰)، ص ۳۰. این نکته حقیقت دارد که ملاصدرا با نوعی از تصوف سازمانی طریقتی که در مقایسه با تصوف حقیقی و اصلی، به نظر او منحط می‌نمود، مخالف بوده است. از این رو انتقادات او با انتقادات کسانی همچون محمد طاهر قمی (تحفة الاخیار [قم، ۱۳۹۳/۱۹۷۳]) و پیش از او نیز انتقادات ابن جوزی حنبلی با مرتضی ابن داعی حسنی رازی، نویسنده قرن هفتم/ سیزدهم تبصرة العوام فی معرفة المقام، ویراسته اقبال (چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۴/ش ۱۹۸۵) هیچ وجه مشترکی نداشتند. بنا بر نظر آقابزرگ تهرانی، نام نویسنده جمال‌الدین مرتضی محمد بن حسین رازی است. بنگرید به الذریعه الی تصانیف الشیعه در ۲۵ ج (تهران-نجف، ۱۳۵۳-۱۳۹۸/۱۳۳۴-۱۹۷۸)، ج ۲۴، ص ۱۲۳، تمام دانشمندان امامی بر این نظراند که تصوف به خودی خود یک انحراف کفرآمیز را می‌سازد. در مورد نگرش مثبت ملاصدرا نسبت به تصوف اولیه اینک بنگرید به ن. پورجوادی، «حلاج و بایزید بسطامی از نظر ملاصدرا»، نشر دانش، سال شانزدهم، شماره ۳، (۱۳۷۸/ش ۱۹۹۹)، صص ۱۴-۲۴. در مورد مخالفت با تصوف در امامیه نک.: پورجوادی، «مخالفت با تصوف در شیعهٔ دوازده امامی» در اف. دی. جونگ و ب. ردتک (ویراستاران)، نزاع عرفان اسلامی. سیزده قرن مناظره و مجادله (لایدن، ۱۹۹۹)، صص ۶۱۴-۶۲۳.

Pourjavady, 'Opposition to Sufism in Twelver Shiism', in F. de Jong and B. Radtke (eds), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics* (Leiden, 1999), pp. 614-623.

۸۳. سه اصل، صص ۷۴-۷۵ و ۸۳-۸۴.

۸۴. همان، ص ۸۴.

۸۵. برای نمونه: اسفار، ص ۲؛ الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیة، تصحیح سید جلال آشتیانی (تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۰/ش ۱۹۸۱)، ص ۴؛ الحکمة العرشیه، چاپ سنگی (تهران، ۱۳۱۵/۱۸۹۷)، ص ۱ (ترجمه فارسی از محمد خواجوی)، عرشیه (تهران، ۱۳۴۱/ش ۱۹۶۳)، ص ۲؛ ترجمه انگلیسی از جیمز موریس، حکمت عرش (پرینستون، ۱۹۸۱)، صص ۹۰-۹۲؛



- شرح الاصول من الکافی، تمام پیش‌گفتار؛ اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۲، تمام مقدمه، ترجمه فارسی از غلامحسین آهنی (تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۴)، ص ۳-۵۵؛ الواردات القلبیه، صص ۱۲۰-۱۲۱ (متن عربی)، صص ۱۸۶-۱۸۷ (ترجمه فارسی).  
 ۸۶. به ویژه فصل‌های ۸ و ۹.  
 ۸۷. در مورد جنبه عرفانی افکار ملاًصدرا رجوع شود: بلانفا، «ملاحظات بر تصور قلب در ملاًصدرا».

P. Ballanfát, 'Considérations sur la conception du coeur chez Mullā Šadrā', (۱) کارنامه ۵ (۱۹۹۹)، صص ۳۳-۴۶؛ (۲) کارنامه، ۶ (۲۰۰۰)، صص ۶۷-۸۴؛ جی. اشوتس، «الواردات القلبیه فی معرفة الربوبیه، رساله عرفانی از یک حکیم»، خردنامه صدرا، ۱۵ (۱۹۹۹)، صص ۷۴-۸۲، «صدرالدین شیرازی مبتکر حکمت عرشى»، خردنامه صدرا، ۲۰ (۲۰۰۰)، صص ۶۱-۶۶؛ وژ. اشوتس، «وحدت مُدرک و ادراک و وحدت وجود»، فلسفه متعالی، ۱ (۲۰۰۰)، صص ۱-۷.

J. Eshots, 'Unification of Perceiver and Perceived and Unity of Being', *Transcendent Philosophy*, 1 (2000), pp. 1-7.

۸۸. مقدمه بر کسر اصنام الجاهلیه، ص ۳۱.

## فصل دهم

### ملاقات با ائمه در عرفان معاصر دوازده امامی

مقدمه\*

در پژوهشی پیشین، که به جنبه‌های کلامی و عملی «الرؤية بالقلب» «دیدن با دل» یا «دیدن در دل» در امامیه نخستین اختصاص داده شده بود، به‌طور خلاصه به بررسی این ابعاد توسط بعضی از نویسندگان معاصر متعلق به سلسله‌های عرفانی گوناگون شیعه اشاره گردید.<sup>۱</sup> پژوهش حاضر را می‌توان ضمیمه‌ای دانست بر پژوهش پیشین. با وجود این، مهم است که بعضی از مفاهیمی را که در پژوهش پیشین – و در بعضی از انتشارات دیگر نگارنده – مورد تحلیل قرار گرفته‌اند در اینجا نیز مرور کنیم تا آموزه‌های بنیادینی که مواد مورد بررسی زیر را پی می‌افکنند، روشن سازد. مشاهده فراحسی که مؤمن از امام دارد مسلماً مربوط به امام‌شناسی است و بدین‌گونه در دیدارگاه چند بخش اعتقادی و در این مورد، الاهیات، انسان‌پیدایی، انسان‌شناسی و معادشناسی قرار دارد. هر دو واژه ظاهر و باطن در تشیع امامی همه‌جایی و فراگیر است.<sup>۲</sup> خداوند خود دو ساحت وجودی دارد: یکی ساحت ذات که باطن خداوند است که هرگز شناخته‌شدنی و قابل دسترسی نیست و در ناشناختی مطلق خویش پنهان است؛ و دیگری ساحت اسماء و صفات است که همان وجه ظهورپذیر و متجلی خداوند یا ظاهر خداوند است و به عنوان وسیله اندام مطلق، شامل امام به معنای نمونه بنیادین و ماورای طبیعت است.<sup>۳</sup> خداوند در ساحت ذات، تصورناپذیر و دست‌نیافتنی است؛ اما در سطح اسماء و صفات، تنها سطح شناختنی

خداوند است که با چشم دل از طریق مشاهده حقیقتِ امام، قابل «دیدن» است.<sup>۴</sup> این حقیقت امام، خدای متجلی الاهیات امامیه نخستین، در میان سایر چیزها، «پیکر نور» اوست که در دل مؤمن راز آشنا وجود دارد و با این عبارت معروف مشخص می‌گردد، «مؤمنی که خداوند قلب او را با ایمان آزموده است» (المؤمنُ قَدْ اِمْتَحَنَ اللهُ قَلْبَهُ لِلاِیْمَانِ).<sup>۵</sup>

اگر این «پیکر» امام «با»/ «در» دل مؤمن راز آشنا دیده شود (هر دو معنی حرف اضافه «ب» در اصطلاح الرؤیة بالقلب)، طبق روایات کیهان-انسان‌پیدایی، بدین سبب است که این دو (دل مؤمن و پیکر امام) هم‌گوهراند، هر دو از جوهری آسمانی به نام علیون<sup>۶</sup> ساخته شده‌اند. مطابق نظریه رؤیت ارسطو، که الاهیات نظری امامیه نخستین، آن را ناپخته رواج می‌داد، رؤیتی صورت نمی‌گیرد مگر آنکه بیننده و شیء دیده‌شده هر دو از همان طبیعت و سرشت باشند.<sup>۷</sup> با این همه، مشاهده امام می‌تواند اشکال دیگری هم به خود بگیرد: در رؤیایها، بیداری، یا در عالم روح، کاملاً مستقل از اراده و عمل مؤمن، ملاقات یا روبه‌رو شدن با امام غایب و یا سایر امامان در جهان مادی.

از آنجا که امام غایب با [صفت] قائم (عج) شناسایی می‌شود، بعضی از عارفان توصیف ملاقات با امام را مقدمه بحث برای معادشناسی فردی مؤمنی دانسته‌اند که شایسته این افتخار بزرگ است.<sup>۸</sup> در این پژوهش، با توجه به فضایی که در نظر گرفته شده است، فقط ممکن است به بحث «دیدن» پرداخت؛ در واقع، در خواب دیدن یا ملاقات با امام غایب را می‌توان زیر چند مقوله گوناگون مورد توجه قرار داد که هر کدام پی‌آمدهای نظری و عملی خود را خواهد داشت. باید افزود که نگارنده موضوع ملاقات / دیدار با امام قائم (عج) را هم در دوران غیبت صغری و هم غیبت کبری مفصلاً بررسی کرده است.<sup>۹</sup>

### عرفان غیر سازمانی

رابطه خاصی که یک مؤمن باید با امامان حفظ نماید و تبعات مشخص این رابطه در ماهیت تشیع به‌طور کلی و در امامیه به‌طور اخص نهفته است و بدین معنی است که وقتی با مسائل ایمان سر و کار داریم، جنبه عرفانی همیشه حاضر است. این روشن می‌کند که چرا شخص عارفی، اساساً متوجه و مشتاق شخص امام، در

همه محافل امامی، در میان همه گرایش‌ها و با درجه کم و بیش رازپوشی با توجه به زمان، مکان و افراد گوناگون، هم قبل و هم بعد از رشد و توسعه رویه‌های گوناگون در سلسله‌ها و طریقت‌های عرفانی از زمان صفویه (قرن دهم/ شانزدهم میلادی) به بعد حضور داشته است. بعد از «سنت اصلی» با ویژگی قوی باطنی و عرفان تعلیمی که تا نیمه قرن چهارم/ دهم غلبه داشت، می‌توان تألیفات نویسندگانی چون قطب‌الدین راوندی، ابن شهر آشوب یا یحیی بن بطریق در قرن ششم/ دوازدهم، رضی‌الدین ابن طاووس و علی بن عیسی اربلی در قرن هفتم/ سیزدهم، حیدر آملی و رجب بُرسی در قرن هشتم/ چهاردهم و ابن ابی‌جمهور احسایی در قرن نهم/ پانزدهم- شانزدهم را نام برد. به هر حال، نوعی عرفان امام هم در میان متفکرانی که به «سنت کلامی- فقهی عقلیون» تعلق دارند، به‌خصوص پس از شیخ مفید (م. ۱۰۴۳/ ۱۰۲۲) و شیخ توسی (م. ۱۰۶۷/ ۴۶۰)،<sup>۱۱</sup> مشهود است.

\*

نگارنده در طول چند سفر به ایران بین سال‌های ۱۹۷۰ تا به امروز، توانسته است شواهد و مدارکی را از چندین نفر درباره تجربه ملاقات‌شان با یک یا چند تن از امامان نه فقط در خواب بلکه در حالت بیداری هم جمع‌آوری نماید. با توجه به برخی از مشاهدات که اشخاص به‌طور یک‌نواخت گزارش داده‌اند، این ملاقات‌ها همیشه در حالات خاصی اتفاق می‌افتاده است: حالت آگاهی، یا حالت وجد، دگرگونی محیط عادی، انقباض زمان/ مکان (چند دقیقه تجربه، وابسته به شخص، در واقع ساعات زیادی و حتا روزهای واقعی به طول می‌انجامد. گاهی شخص خود را در فاصله زیادی از منزل می‌یابد)، غرق در نور از منبعی ناشناخته، انجام یک معجزه (برآوردن یک آرزوی پنهان، حضور شیء یا هر چیزی که به عنوان مدرک ملموس حضور واقعی امام را ثابت نماید، شفای مریض درمان‌ناپذیر و آشنایی با تعلیمی که شخص قبل از این تجربه با آن آشنا نبوده است.<sup>۱۱</sup> این افراد، زن یا مرد، با پیشینه‌های شهری یا روستایی، از نظر سنی بالغ و ویژگی‌های مشترکی داشتند: [مانند] اشتها به زهد و تقوا، درستکاری اخلاقی و مخصوصاً سخاوتمندی چشمگیر. این افراد متعلق به هیچ سلسله‌ای نبودند و بیشتر آنان حتا نسبت به سلسله‌های صوفی گوناگون اظهار بیزاری می‌نمودند. به هر صورت، این افراد ناشناس، معمولاً توجه منابع مکتوب را، که بیشتر به اشخاص سرشناس عنایت دارند، جلب نمی‌کنند. در

این مورد، آثار نویسنده ایرانی، میرزا حسین نوری طبرسی (م. ۱۳۲۰/۱۹۰۲)، گنجینه راستین تمام و کمال اطلاعات را تشکیل می‌دهد. نوری طبرسی، عالم دینی، مؤلف کتاب‌های فراوان، معلم آقا بزرگ تهرانی، نویسنده کتاب معروف الذریعه الی تصانیف الشیعه، هم‌گرایش حدیثی (اخباری) داشت و هم‌یک عارف بود.<sup>۱۲</sup> میرزا حسین نوری در فصل آخر کتابش به نام جنة المأوی<sup>۱۳</sup> و تقریباً در بازنویس کامل فارسی آن کتاب النجم الثاقب<sup>۱۴</sup> استادانه خلاصه‌ای از اعمال و آداب را که برای آمادگی جهت ملاقات امام لازم است ارائه می‌دهد. اگرچه این دو کتاب تک‌نگاشت‌هایی‌اند که به امام غایب (عج) و گزارش‌هایی از اشخاصی که سعادت ملاقات او را داشته بودند، اختصاص داده شده است، چند فصل آخر، همان‌گونه که خود مؤلف تأکید دارد، مربوط به ملاقات احتمالی امامان معصوم (معصومین) [ع] است که پیامبر اسلام، حضرت محمد (ص) و مخصوصاً دوازده امام می‌باشند. با آشنایی کاملی که نوری طبرسی با منابع امامی دارد، اظهارات خود را پیوسته با استناد به روایاتی که در کتاب‌های معتبر آمده است توجیه می‌کند:<sup>۱۵</sup>

معلوم شد که نیل به این مقصود و بلوغ این مرام در غیبت کبری ممکن و میسر بلکه مکشوف شد که توان به وسیله علم و عمل و تقوی تام و معرفت و تضرع و انابت و تهذیب نفس از هر غل و غش و ریبه و شک و شبهه و صفات مذمومه قابل تلقی اسرار و دخول در سلک خاصان و خواص [معصومین] شد و از کلمات علمای اعلام شواهدی ذکر شد و مقصود در اینجا نه بیان دست آوردن راه آن است که زیاده بر ادای تمام فرایض و سنن و آداب و ترک تمام محرّمات و مکروهات و مبغوضات به نحوی که از او خواسته‌اند سایر مقدمات آن مستور و مخفی و جز بر اهلش مکشوف و مبین ندارند بلکه غرض به دست آوردن راهی که شاید به وسیله آن در عمر خویش نوبتی به این نعمت [ملاقات با امام] رسید هر چند در خواب باشد.<sup>۱۶</sup>

نوری سپس مجموعه اعمال و آداب را برمی‌شمرد که با چله آغاز می‌شود: تأکید بر کار نیک، عبادت، نماز، توبه در این چهل شب، حضور مرتب در مساجد: (چهارشنبه‌ها در مسجد سهله در نجف، جمعه‌ها در مسجد علی (ع) در کوفه یا در آرامگاه امام حسین در کربلا). متعاقب آن مجموعه‌ای طولانی از احادیث است که از منابع گوناگون از جمله کتب احادیث، ادبیات اخلاقی یا کتب دعا جمع‌آوری گردیده که بر ارزش مقدس عدد چهل تأکید می‌کنند، و با این حدیث معروف و منسوب به پیامبر پایان می‌یابد: «هرکه چهل صبح اعمال خود را برای خدا خالص گرداند،

حق تعالی چشمه‌های حکمت را از دل او به زبانش جاری می‌گرداند».<sup>۱۷</sup> مؤلف سپس چنین ادامه می‌دهد:

هرکس باید به حسب مقام و حالت و مکان و زمان و قدرت خود نظر کند و به دقت و تأمل یا از دانای نقاد بصیری جو یا شود که از اعمال حسنه شرعی و آداب سنن احمدیه کدام یک بالنسبه به او اولی و ارجح است که بدان مواظبت کند؛ چه شود عملی از گفتنی‌ها و کردنی‌ها بالنسبه به کسی مرجوح و بالنسبه دیگری راجح باشد و بر فرض رجحان تفاوت مراتب و درجات اعمال بسیار است. پس شود از کسی بذل و انفاق مال در محلش مطلوب باشد و از دیگری تعلیم و از دیگری نماز و از دیگری روزه و از دیگری زیارت و هکذا و لکن در همه آنها رعایت باید نمود شروط مشترکه را، چون ادای فرایض و اجتناب محرمات و طهارت مأكول و مشروب و ملبوس و حلیت آنها زیاده از آنچه به ظاهر شرع می‌توان کرد.<sup>۱۸</sup> پس از آن خواندن دعاها و مشخص از کتاب‌های دعا (برخی خیلی قدیمی)، یا تکرار نمودن آیاتی از قرآن، گاهی همراه با چند عمل مختصر مانند غسل، طهارت، به طرف راست خوابیدن، تکرار ادعیه مخصوص آمده است. نوری این اعمال را «اعمال مخصوص» برای دیدن نه فقط امام زمان (امام غایب، قائم عج) بلکه برای دیدن سایر امامان و حتا پیامبر می‌داند.<sup>۱۹</sup>

در جای دیگر نوری در کتاب دارالسلام فیما يتعلق بالرؤية والمنام، که تک‌نگاشت مهمی است درباره خوابیدن، رؤیاها و ملاقات با امام، با روایت و مخصوصاً شرح بر حدیثی، به نقل از کتاب الاختصاص شیخ مفید، که اسناد آن به امام هفتم، موسی بن جعفر (ع) (م. ۱۸۳/۷۹۹) می‌رسد، فصل کوتاهی را به دیدن امامان اختصاص می‌دهد:

هرکس که برای او حاجتی است سوی خداوند تبارک و تعالی و اراده کرده است که ما را ببیند و مقام و مرتبه خود را بداند پس غسل نماید سر شب و مناجات کند به ما یعنی والله العالم که با خدای تعالی مناجات کند به توسط ما، به این که قسم دهد او را به حق ما و متوسل شود به حضرت او به وسیله ما که ما را به او نمایاند و مقام او را در نزد ما به او نشان دهد. فرمود پس به درستی که او خواهد دید ما را و می‌آمرزد او را خداوند به سبب ما و پوشیده نمی‌شود بر او موضع و محل او.

در توضیح این جمله مبهم، نوری می‌نویسد: «مراد از مناجات کردن به ما اینکه دیدن ما را از هم خود قرار دهد و دیدن و محبت ما را ذکر نفس خود گرداند.» (یهتم برؤیتنا و یحدثه نفسه بنا و رؤیتنا و محبتنا).<sup>۲۰</sup>

جالب توجه است که مؤلف ما، مؤمنی وفادار، معتقد به حقانیت و مشروعیت

انحصاری سنت امامی، فصل درازی را به ردّ رسمی نظرات صوفیان و فلاسفه در مورد راست بودن خواب اختصاص می‌دهد.<sup>۲۱</sup>

پس در مورد عرفان غیر سازمانی، منابع دوازده‌امامی موارد معینی را درباره ملاقات امامان که توسط علمای بزرگ دینی، فلاسفه و عارفان تجربه شده است، نقل می‌کنند. احمد بن محمد اردبیلی معروف به «مقدس» (متوفی ۱۵۸۵/۹۹۳)، یکی از عالمان بزرگ دینی نجف با گرایش عرفانی و فلسفی، گویا دیدار علی بن ابی طالب و امام غایب (ع)، امام اول و امام آخر را چندین بار تجربه نموده است. روایت شده است که در اثر ارتباط ماورای طبیعی با این دو امام، برای مسائل کلامی و فقهی (مسائل علمیه) راه حلی می‌یافت.<sup>۲۲</sup>

بزرگ‌ترین فیلسوف اصفهان صفوی، محمدباقر میرداماد (متوفی ۱۶۳۱/۱۰۴۱)، معروف به معلم سوم (بعد از ارسطو و فارابی)، روایتی از دیدار خود با امامان به جای گذاشته است، ملاقاتی که در آن علی (ع) «دعایی را برای مصونیت» به او آموخت.<sup>۲۳</sup>

ملا عبدالرحیم بن یونس دماوندی (متوفی در حدود ۱۷۳۷/۱۱۵۰ یا ۱۱۷۰/۱۷۵۷)، فیلسوف و عارف، طبق اظهارات خودش و اشارات دیگر نویسندگان، مرتب با امام سوم، حسین بن علی (ع) و کمتر با امام غایب ملاقات‌هایی داشته است.<sup>۲۴</sup>

سرانجام، بیشترین مثال‌ها مربوط است به سیدمحمد مهدی بن مرتضی بروجردی طباطبایی معروف به بحر العلوم (م. ۱۷۹۷/۱۲۱۲) عالم بزرگ دینی نجف. بنابر روایت زندگینامه‌نویسان او، سید بحر العلوم، در چندین نوبت ارتباط و دیدارهایی با چند تن از معصومین از جمله امام غایب (ع) داشته است. وسعت علم و دانش او و نیروهای معجزه‌گر، مطابق این منابع، بیشتر به دلیل تجربیات و ارتباطات فراحسی او با امامان (ع) است.<sup>۲۵</sup> اگرچه این روایات گاهی دراز و همراه با جزئیات‌اند، شرح و توصیف این تجارب شهودی خلاصه و اشاره‌گونه‌اند، گویی پوشیده در پرده رازپوشی‌اند. به سادگی می‌شنویم که یکی از امامان (ع) را دیده و سپس، در مواردی، حالت‌های معینی که بیشتر در بالا ذکر شد ظاهر می‌شوند: [مانند] حالت آگاهی ویژه؛ دگرگونی محیط، نور ورای طبیعی، انتقال یک راز و غیره. خواننده‌ی شنونده می‌داند که این چند خط، کُنه گزارش است و ملاقات امامان مقدس پاداشی است برای یک زندگی نمونه با اخلاص، جوایب علم، درستکاری و ورای همه اینها و با تأکید مخصوص، ولایت یا محبت بی‌قید و شرط برای امامان و امر آنها. بدین طریق، شخص حتماً برای متواضع‌ترین

پیروان، مثال (تمثیل) می شود و راه را برای آینده ای معنوی، قابل دسترسی و قابل تجدید باز می کند.

در این مورد، روایتی است مربوط به مقدس اردبیلی (که در میان سایر چیزها، همان گونه که دیدیم، به ملاقات با امامان معروف است) که توسط مدرس تبریزی در کتاب ریحانة الادب گردآوری شده، مخصوصاً حایز اهمیت است. بعد از مرگ مقدس اردبیلی، یکی از مجتهدان او را در خواب می بیند که در جامه ای فاخر و زیبا از آرامگاه علی (ع) خارج می شود. مجتهد از او می پرسد: «به سبب کدام عمل به این مقام رسیدی؟» مقدس پاسخ می دهد: «من فقط به لطف محبت و ولایت کسی که در اینجا آرمیده است...»<sup>۲۶</sup>

### طریقت های عرفانی

طریقت های عرفانی اصلی دوازده امامی از دوران صفویه (سده دهم / شانزدهم) در ایران رو به رشد نهاد و به سایر سرزمین های امامی نشین مخصوصاً عراق، قفقاز و هند گسترش یافت.<sup>۲۷</sup> چهار طریقت اصلی وجود دارد که هر کدام دارای شاخه های گوناگونی اند: ذهبیه، نعمت اللهیه، خاکساریه و شیخیه.<sup>۲۸</sup> در اینجا نیز ملاقات با امام (دیدن امام) نقش خیلی مهمی در طریق معنوی دارد. یقیناً تقوا، وسواس ناشی از دقت در عبادت، درستکاری و به طور اخص عشق و محبت بی پایان به معصومین باز هم از پیش نیازهای تجربه ملاقات با امامان است. به هر حال، دیگر اطلاعات نظری و روش های فنی را می توان به این شرایط جدانشدنی اضافه نمود. دیدن با دل (الرؤية بالقلب) که مؤمن ساده را به «مؤمن متعهد که قلبش توسط خداوند امتحان شده است» تبدیل می کند، در میان بیشترین عارفان، به عنوان مهم ترین مسأله دیده می شود.<sup>۲۹</sup> از آنجا که این عمل پنهانی و تعلیمی است، اصطلاحاتی چون «بصیرت قلبیه» یا «مشاهدات انوار قلبیه» بسیار به چشم می خورد، ولی کمتر جزئیات معین درباره این ملاقات ارائه می دهند.

از میان اقطاب ذهبیه، میرزا ابوالقاسم شریفی شیرازی معروف به «راز» (م. ۱۸۶۹/۱۲۸۶) شاید تنها نویسنده ای است که جزئیات روشن و دقیقی را ارائه می کند. مثلاً در چهارمین پاسخ از پاسخ های دوازده گانه به مرید خویش، رانض الدین زنجانی که می پرسد چرا امام رضا (ع) را [که سرسلسله طریقت ذهبیه است] «قبله هفتم» می نامند.<sup>۳۰</sup> پیر در جواب می گوید:



بدان ای فرزند عزیز مکرم اینکه این سؤال شریف اعظمی است از اسرار قلبیه کشفیه که دست هر بوالهوس به کشف فناعی از آن وفا نکند... مگر آنکه فهمش موقوف به کشف قلبی ارباب قلوب است... و این لقب شریف نیز مثل «انیس النفوس» است... یا «شمس الشموس» [دو تا از القاب امام رضا]... که نور ولایت آن حضرت که در قلب مؤمنان تابش دارد اختصاص به آن حضرت ندارد بلکه این نور مقدس با تمامی ائمه هدی علیهم السلام است، زیرا که این بزرگان همگی نور مُنزل از حق تعالی بر خلائقند... و اختصاصی آن حضرت از چه باب است پس می‌باید دانست که آنچه به کشف ارباب قلوب آمده است آن است که چون سلسله اولیاء جزء [یعنی ذهبیه] که ام‌السلال است از آن حضرت ناشی شده است و صورت مبارک آن حضرت در سرّ سویدای قلب اولیاء،<sup>۳۱</sup> که طور هفتم قلب است، از برای اولیاء هویدا می‌شود، پس این وصف به آن حضرت اختصاص دارد دون سائر ائمه. فعلیهذا بدان که اطوار سبعة قلب اولیاء [یعنی لطائف هفتگانه دل] تجلیات انوار سبعة متلونه به الوان مختلفه است و تجلی هفتم نور سیاه که نور ذات اقدس احدیت است.<sup>۳۲</sup> طور هفتم قلب است و به صورت مبارک آن حضرت از برای اولیاء [پیروان طریقت ذهبیه] تجلی می‌نماید به صورت سیاه شفاف براق نیکویی که شدید السواد [یعنی نور سیاه تیره] است و «انیس النفوس» و قبله قلب اولیاء الاهی است یعنی قبله‌گاه طور هفتم قلوب اولیاء خداست که بزرگان نماز واقعی حقیقی را در نزد ظهور این قبله حقیقی واجب می‌دانند... پس آن حضرت انیس النفوس اولیاست دون سایر الناس و قبله هفتم اطوار قلوب اولیاء است دون سایر القلوب. پس معلوم گردید که دریافت این سرّ عظیم به کشف قلبی اولیاء است و بس و سایر اهل عقل که به کشف قلبی واصل نشده‌اند از درک این سرّ و معنی این دو کلمه و وصف آن محرومند... پس [در متن به عربی] فرزندم، کشف اسرار قلوب اولیاء را غنیمت شمار، باش که خداوند تو را بدان سوی هدایت کند و آن را از نااهل پنهان بدار.<sup>۳۳</sup>

در جای دیگر، راز شیرازی مخصوصاً در نامه‌هایی خطاب به شاگردان نزدیکش به نظر می‌رسد اشاراتی را درباره اعمال و آداب تمرکز بر قلب که با هدف دیدار امام است، ارائه می‌کند. پیر، در نامه‌ای خطاب به ملاً حسین روضه‌خوان، اشاره می‌کند — زبان نوشتاری خیلی رمزی است — که این عمل و آداب باید همراه با ذکر باشد که هر عارف امامی آن را با نام «نادعلی» می‌شناسد و ذهبیه آن را ذکر ولایت و راز شیرازی آن را چیزی کمتر از اسم اعظم نمی‌داند:

بخوان علی را که مظهر صفات عجیبه است. در او کمکی خواهی یافت برای هر سختی و مشکل. همه گرفتاری‌ها و ناراحتی‌ها رفع خواهند شد به لطف ولایت تو یا علی یا علی یا علی (ناد علیاً مظهر العجائب. تجده عوناً لك في التوائب. كل هم و غم سينجلي بولايتك يا علی یا علی یا علی).<sup>۳۴</sup>

در نامه‌ای دیگر، که به عنوان رساله اعتقادی قلمداد می‌شود، راز شیرازی می‌نویسد که تمرکز/ مراقبه بر صورت پیر یا شیخ طریقت (مراقبه/ مرابطه علی وجه/ صورت الشیخ) - در این مورد خود او - تشکیل‌دهنده اولین قدم در تجربه شهود قلبی است، گویی که چهره پیر، صورت ظاهر نور امام که جنبه باطن آن است، می‌باشد.

پس از چند دستورالعمل درباره مجلس ذکر درویشان به رهبری یکی از مشایخ که از طرف پیر اذن ذکر دارد، راز می‌نویسد:

به هیچ وجه تویی و منی که باعث مخالفت و منافی وحدت است در میان نباشد تا حالات معنویه و مشاهدات قلبیه ایشان به کمال رسد و فیوضات و رحمت الاهی بر همگی ایشان نازل گردد و صورت انسان کامل را که ظاهر و صورت نور ولایت است و مکرراً در مرآت قلب خود مشاهده کرده‌اند یعنی آن صورت روحانیه که از غیب نور ولایت باطناً به بصیرت و دیده قلب خود دیده‌اند نه صورت حسیه که در خارج از فقیر دیده‌اند. همواره اوقات خاصه در اوقات ذکر و حضور قلب به نظر دارند و ادب و حرمت آن صورت عظیمه را که وجه الله اکرم و اکرم همه وجوه است در معنی داشته باشند تا به ادب قلبی روحانی، باطن ایشان مؤدب شود و به تدریج به مقام فنا فی الشیخ که فنا فی الله است فایض گردند.<sup>۳۵</sup>

تمرکز/ مراقبه بر تمثال روحانی صورت شیخ ظاهراً مرحله‌ای ابتدایی است که باید هرچه زودتر پشت سر گذاشته شود. میرزا جلال‌الدین محمد مجدالاشرف (م. ۱۳۳۱/۱۹۱۳)، جانشین راز، به عنوان قطب احمدیه ذهبی حتا برخلاف این عمل توصیه می‌نموده است. مجدالاشرف در مرآت الکاملین خود در مورد اعمال مقدماتی برای ذکر و فکر (تحت اللفظی به معنای، اندیشه‌گری، مکاشفه، همین‌طور تفکر، نهایتاً موضوعی برای مراقبه و مکاشفه صورت حق، یعنی امام) می‌نویسد:

(و اما صورت فکریه) را در طریق معوجه به تعمیل نظر و مناظره باطنیه به صورت پیر ظاهری خود می‌دانند و در این طریقه حقه صورت پیر را در نظر داشتن و عبادت و بندگی کردن را عین شرک می‌دانند چرا که به اختیار خود سالک است و وجه حق اکرم‌الوجوه [یعنی امام] بی اختیار سالک می‌باید در باطن به عنایت ربوبیه پیدا شود.<sup>۳۶</sup>

مؤلف در ادامه، در شعری هفت‌طور قلب و انوار رنگی هر یک را که به نور سیاه چهره امام منتهی می‌شود برمی‌شمرد.<sup>۳۷</sup> به هر حال این مسأله مربوط به نوع وسیله دیداری برای مراقبه و تفکر، به نظر می‌رسد وابسته به پیشرفت سالک باشد. چند سال پیش در شیراز، یک درویش ذهبی قطعه چوبی را به اندازه بیست سانتیمتر در ده سانتیمتر به نگارنده نشان داد که بر روی آن تصویری بود از علی (ع) (که لا اقل از

دوران قاجار شناخته شده است). درویش توضیح داد که این قطعه چوب که شمایل نام دارد از وسایلی است که درویش تازه‌کار (سالک) باید در اختیار داشته باشد. این شمایل برای کسانی است که از ترس بت‌پرستی مجاز نیستند بر صورت پیر زنده مراقبه کنند و در عین حال قادر نیستند صورت نورانی امام را مجسم نمایند. بنابراین، این شمایل علی (ع)، امام همام برای مدتی و تا زمانی که [دیگر نیازی به آن نباشد] و بتوانند آن را کنار گذارند در اختیار آنها قرار می‌گیرد.<sup>۳۸</sup>

دیدار صورت روحانی امام، ظاهراً نسل‌هاست که توسط اقطاب ذهبیه، با اصطلاح فنی (وجهه) به معنای «صورت یا چهره تن یا چیزی، شیئی» مشخص گردیده است. این بدون شک اشاره‌ای است به استفاده قرآنی این اصطلاح که (و لکل وجهه هو مؤلیها) به هرکسی جهتی است که رو سوی آن می‌گرداند (بقره/۱۴۸). در یک سند داخلی متعلق به این طریقت نوشته دکتر گنجویان، پیر کنونی ذهبیه احمدیه، اطلاعات قدیم و جدید مربوط به این مسأله را به‌طور تحسین‌آمیزی جمع‌بندی و خلاصه نموده است. به احادیث بی‌شماری از مجموعه‌های قدیم، مثلاً ابن بابویه صدوق و آموزه‌های اقطاب پیشین ذهبیه، استناد شده تا به نتیجه زیر برسد: وجهه فقط اشاره به چهره امام؛ حجت معصوم یعنی امام است که همان وجه الله است؛ دیدار این وجهه ممکن است، نه با چشم سر بلکه با چشم دل؛ آنچه دیده می‌شود پیکر مادی امام نیست، بلکه صورت معنوی اوست و این دیدار با فنا و تولد دوباره در ولایت امام حاصل شدنی است. نویسنده این قسمت را با شعری از راز شیرازی به پایان می‌برد:

ز عشق او به جایی من رسیدم      که غیر از شاهد باقی ندیدیم  
همه کونین و مافیها فدا شد      به وجه الله باقی چون رسیدم  
در آن وسعت‌سرای لامکانی      هزاران سال ره بی‌پر پریدم  
ندیدم غیر وجه حق در آنجا      به او بودی همه گفت و شنودم<sup>۳۹</sup>

انجام پیوسته این عمل گویا زندگی روحانی سالک را مقدور می‌سازد که با امامان در تماس دائم باشد حتا خارج از آن لحظات مخصوص ذکر و فکر. طبق یک اصطلاح عرفانی، وجود کامل سالک می‌تواند به ذکر دوام و فکر مدام تبدیل شود و او را لایق ملاقات معصومین مقدس سازد. این است آنچه از شماری از روایات زندگی‌نامه توسط مجددالاشراف به نام «صورت نمایش‌ها و سیرهای باطنی» که پس از مرگ او و با اجازه نوه‌اش، سید محمدحسین شریفی، یکی از مشایخ پیشین ذهبیه، انتشار یافت.

در سراسر چند متن، یک رشته مشاهدات طولانی، گفت‌وگو و خواب دیدن یک یا چند امام آشکار می‌شوند و با سادگی چشمگیر بازگو گردیده است به طوری که گویی این گزارش‌هایی از یک رابطه جزئی‌اند. اغلب چنین عباراتی را می‌بینیم «امروز صبح خود را در حضور امام علی یافتم که به من چنین و چنان گفتند.»، «در سحرگاه در حضور امام رضا بودم، امام جواد هم حضور داشتند...»، «سپس در همان لحظه امام غایب خطاب به من چنین گفتند»، «امیرالمؤمنین علی را ملاقات کردم، ابتدا حضرت را نشناختم، سپس او خطاب به من گفتند: «این منم، علی» و من به زمین افتادم و غیره». نتیجه این مشاهدات یا آشنایی با یک آموزش سری است (در چند متن اول علم کیمیاست) یا حالت خلسه‌ای که منجر به علم عارفانه می‌گردد و یا گاهی منجر به راه حل مسأله‌ای مشخص<sup>۴۰</sup> معمولاً در متون خیلی قدیمی، [کسب] علم و نیروهای ماورای طبیعی را نتیجه مشاهده حقیقت امام توصیف کرده‌اند.<sup>۴۱</sup>

سلسله اویسی نیز که به ریاست خاندان عنقا در اوایل سده بیستم از طریقت ذهبیه منشعب شد، برای دیدار قلبی، در پیشرفت معنوی جایگاه مهمی قائل است. شعار آنها «علیک بقلبک» عبارت ظریفی است که منسوب به اویس قرنی، زاهد معروف از هم‌روزگاران پیامبر و کسی است که طریقت به نام اوست. این عبارتی است به معنی «بر تو باد نگاهداشت دل تو». ضمن دفاع طریقت از جنبه‌های فنی، اخیراً از یکی از سالکان خود خواسته است که کتابی در مورد «دیدن» با «دل» با استناد به متون مقدس از یهودیت، مسیحیت و اسلام و همچنین متون صوفی، مخصوصاً متون متعلق به اقطاب این طریقت، جلال‌الدین علی میرعبدالفضل (م. ۱۳۲۳/۱۹۰۵)، میرقطب‌الدین محمد (م. ۱۹۶۲) و شاه مقصود عنقا (م. ۱۹۸۶) بنویسد. نور قلب را امام درونی عارف دانسته‌اند. آگاهی از وجود و دیدار این امام [درونی] و همچنین اطاعت از او، تضمین‌کننده پیشرفت در طریق معنوی است.<sup>۴۲</sup>

\*

سلسله نعمت‌اللهی از چند خانواده و شاخه تشکیل شده است<sup>۴۳</sup> که همه آنها بیشترین اهمیت را به دیدار و ملاقات امام داده‌اند. بخش‌هایی از کتب ریاض‌السیاحه و بستان‌السیاحه زین‌العابدین شیروانی (م. ۱۲۵۳/۱۸۳۷-۱۸۳۸) و طرائق‌الحقایق معصوم‌علیشاه (م. ۱۳۴۴/۱۹۲۶) دیدار امام با تمرکز بر وجه شیخ سلسله حاصل می‌گردد. گاهی با نقل عبارت صوفیان قادری، «حفظ تصورات الشیخ فی الفکر» یعنی

(داشتن صورت شیخ در فکر).<sup>۴۴</sup> این نویسندگان این مرحله را با اصطلاحات فنی مثل «حضور صورت»، «حضور صورت شیخ» یا به طور ساده «حضور قلب» شناخته‌اند، که منجر به دیدار معصومین می‌گردد.<sup>۴۵</sup>

مظفرعلیشاه کرمانی (م. ۱۲۱۵/۱۸۰۱) در مقدمه رساله کبریت احمر خود می‌نویسد:

محل ظهور نور خدا و آینه تجلیات حضور مولی حقیقت قلب است، که آن لطیفی است ربّانی و مجردی است روحانی، و در حقیقت قلب روحانی را صورتی است جسمانی، که عبارت از مضغه صنوبریه واقع در ایسر تجویف صدر، است و هر تجلی معنوی که در قلب معنوی واقع می‌شود در این «قلب صنوبری» که به منزله روزنه آن لطیفه ربّانی و به مثابه خلیفه آن مجرد روحانی است، صورتی مطابق آن معنی و مثالی موافق آن تجلی جلوه‌گر می‌گردد. و هرگاه آن تجلی از تجلیات جامعه باشد لامحاله صورت متمثله صورتی جامع خواهد بود بر جمع صور... صورت انسانی است.<sup>۴۶</sup>

در بخش بعدی رساله، این عارف با عباراتی دشوار و باطنی، اذکار و نشانه‌هایی را که هنگام تمرین برای مشاهده نور امام، باید خصوصاً در قلب مجسم شوند توصیف می‌کند.<sup>۴۷</sup> مظفرعلیشاه در رساله منظوم خود، نور الانوار، که به کیمیای اختصاص دارد، به سه مشاهده خود که در آنها دانش کامل کیمیای را کسب نمود، اشاره می‌کند. در تجربه اولش دیداری با علی (ع) و پیامبر داشت و در تجربه سومش دیداری با پیر واقعی‌اش در کیمیای امام رضا (ع).<sup>۴۸</sup> چنین پیداست که جزئی‌ترین توضیحات نظری را ملاً سلطان محمد سلطان علیشاه (م. ۱۳۲۷/۱۹۰۹) ارائه کرده باشد. در واقع، او تمام فصل هیجدهم باب چهارم کتاب مجمع السعادات خود را «در بیان معرفت امام به نورانیت» اختصاص داده است:

هرکس او را چشم و گوش مُلکی باشد شناسای امام شود از حیثیت بشریت امام، اگرچه تواند عالم شود به امامت امام نه عارف امامت امام، و هرکس چشم ملکوتی او باز شود مقام ملکوتی امام را و امامت او را تواند شناسا شود معرفت به نورانیت ممکن است از برای او حاصل شود و معنی معرفت امام به نورانیت این است که شناسا شود امام را به حسب مقام نورانیت عارف، یا در مرتبه نورانیت عارف. و باید معلوم شود که چون انسان با امام یا با شیخ مجاز از جانب امام [یعنی شیخ طریقت] بیعت کند [بیعت، از نظر فنی به دست دادن بین مرشد و مرید اشاره دارد که هنگام رازآشنایی مرید انجام می‌گیرد] با این بیعت صورت ملکوتی از امام داخل دل بایع می‌شود که همان صورت ملکوتی است که ایمان داخل قلب است<sup>۴۹</sup>... و به همان صورت است که حاصل می‌شود ابوت و نبوت

میانه امام و تابع امام (ع) و به همان صورت حاصل می شود اخوت میانه مؤمنین... و این صورت است ولایت ولی امر... و این صورت است محبت علی...

و این صورت که داخل دل می شود تا صاحب این صورت به حجب هوی و خواهش ها گرفتار است عالم او عالم ظلمانی است و او در ظلمات طبع گرفتار، و این صورت در پرده های بسیار مُختفی، نه آشکار خواهد بود و این شخص از مقام علم تجاوز نکرده عالم به امامت اگر باشد شناسای امامت امام نخواهد بود مگر این که شناسای بعض اوصاف امام شود در وجود، و معرفت امام (ع) از برای او به نورانیت امام یا به نورانیت خود او حاصل نشود، و چون این صورت از تحت حجب هوا و ظلمات نفس بیرون آمده آشکار شود و این آشکار شدن را ظهور قائم (عج) در عالم صغیر نامند، که همه کس را امر به انتظار این ظهور می نمودند و این را حضور، سکینه و فکر نیز نامند،<sup>۵۰</sup> در این وقت این صورت مرتبه ای از مراتب نورانیت امام خواهد بود که بر سالک ظاهر شده باشد. و تا سالک خود از حجب ظلمانی بیرون نیامده و قدم در حدود قلب ننهد، این صورت بر او آشکار نشود، و در این وقت سالک نورانی شده و شناسای مرتبه نورانی امام (ع) خواهد بود... یعنی ارض وجود این سالک به مرتبه نورانی امام که این صورت ملکوتی امام باشد مستتیر شده... و چون این صورت بر سالک ظاهر شود مدارک او مناسب ملکوت او شود و از برای سالک مشاهده ملکوتین ممکن شود و اتصال به عالم مثال بلکه عالم نفوس و عقول میسر گردد،... و بر همه کس و در همه حال او را از قید زمان و مکان رها شود و سیر بر آب و بر هوا و طی الارض و دخول در آتش برای او آسان شود.<sup>۵۱</sup>

مؤلف سپس توضیح می دهد که هنگامی که سالک در انتظار حاصل نمودن این سطح آگاهی معنوی است باید پیوسته به صورت روحانی پیر توجه نماید. در اینجا درباره «صورت» ابهامی وجود دارد. آیا منظور چهره شیخ است یا واقعاً چهره امام؟ این ابهام بی شک عمدی است تا به طور ضمنی تأکیدی باشد بر شناسایی بین این دو. ادامه متن چنین است:

چون این صورت مظهر حق است هرکس شناسا شود این صورت را، که معرفت به نورانیت امام (ع) باشد شناسا خواهد بود خدا را، و چون این صورت مظهر حق است... بعد از ظهور این صورت سفر سالک را سفر از حق به سوی حق نامند یعنی سفر کردن از حق در صورت تقدیری نورانی شیخ به سوی حق در بی صورتی... در این وقت این سالک را مؤمن ممتحن نامند [اشاره ای به حدیث، مؤمنی که قلب او به ایمان آزموده شده است، رک. بالا] و این صورت است اسم اعظم....

سپس نویسنده با ذکر حدیثی نیروهای معجزه گر اسم اعظم خداوند را برمی شمرد.<sup>۵۲</sup>

سلطان علیشاه، در اثر دیگری به نام ولایت‌نامه، در فصلی درباره ذکر، دوباره به بعضی از عناصری که ذکر شد، می‌پردازد (اگرچه به‌طور پراکنده): رؤیة بالقلب،<sup>۵۳</sup> امام غایب به عنوان جنبه ظاهری امام درونی؛<sup>۵۴</sup> و نقش حسّاس بیعت رازآشنایی (تعلیمی) به عنوان نقطه آغاز بحث منور شدن قلب توسط امام نور.<sup>۵۵</sup> جانشین سلطان علیشاه، در طریقت گنابادی، نورعلیشاه دوم (م. ۱۳۳۷/۱۹۱۸) گفته‌های شیخ خود را در کتابی به نام صالحیه (که برای فرزند و جانشین خود، صالح علیشاه م. ۱۹۶۶) خلاصه نموده است؛ «نوری که خود را در دل متجلی می‌سازد نور امام است، نوری که از نور آفتاب درخشان‌تر است». او در ادامه روایتی را نقل می‌کند که منسوب به علی (ع) است و برای عارفان شیعی ارزشی خاص دارد: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيهِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيهِ مِنْ عَرَفَنِي بِالنُّورَانِيهِ كَانُ مُؤْمِنًا اَمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلَايْمَانِ»<sup>۵۶</sup> (شناخت من به عنوان نور شناخت خداست و شناخت خدا شناخت من به عنوان نور است. کسی که مرا به عنوان نور بشناسد مؤمنی است که خداوند قلب او را به ایمان آزموده است).

در جای دیگر او می‌افزاید: قلب مشتمل بر دو رو است؛ روی ظاهر و عیان آنکه نشانگر زندگی و تضمین‌بخش وجود پیکر و نیروهای طبیعی است. این وجهه قاعده نور است.<sup>۵۷</sup> روی باطن پنهان آن که مظهر آن در صدر یافت می‌شود و محل اتحاد و تجلی اسماء و صفات الاهی است؛ که به همین دلیل عرش گفته می‌شود. «قلب حکیم عرش اعظم خداوند است»... لَهَذَا عَلِي (ع) [به عنوان نمونه برین] عرش است که به روی باطن الله است که مجمع اسرار است.<sup>۵۸</sup>

در بخش‌های مختلف همین اثر پنج یا هفت مرکز لطیف قلب (قلب، فؤاد، سرّ، خفی، اخفا، و صدر، قلب، روح، عقل، سرّ، خفی، اخفا)، رنگ‌های مربوط (سبز، آبی-خاکستری، الوان آمیخته، قرمز، سفید، بی‌رنگ؛ زرد و سیاه) و اذکار و ادعیه موافق هر مرکز ذکر شده‌اند.<sup>۵۹</sup>

\*

دراویش خاکسار به توجه چندانی به نوشتار ندارند.<sup>۶۰</sup> آنها از اعقاب روحانی فتیان و قلندران باستانی خاورمیانه‌اند که در سراسر شبه‌قاره هند پرسه می‌زدند، در قرن نوزدهم در ایران پیدا شدند. آنها معمولاً در میان درویشان دوره‌گرد ایران، با ریش و موهای بلند و وسایل و اسباب و اعضای صنوف حرفه‌های قدیمی یا در

فضاهای زورخانه و در میان صوفیان دوره‌گرد و نقالان شاهنامه فردوسی یافت می‌شوند.<sup>۶۱</sup> شاخه‌های گوناگون خاکساریه ضمن وفاداری به سنت قلندری ترجیح می‌دهند آموزه‌های خود را به طور شفاهی انتقال دهند. تا آنجا که نگارنده می‌داند، برخلاف سایر سلسله‌ها، خاکساریه صاحب هیچ‌گونه انتشارات یا چاپخانه‌ای نیست. انتشارات کمیاب سلسله، مثلاً کتاب‌های مرجع معمولی معصوم‌علیشاه عبدالکریم، مدرّس عالم (که احتمالاً در سال‌های ۱۹۵۰ وفات یافته است) هیچ اطلاعی درباره موضوع مورد نظر ارائه نمی‌کنند.<sup>۶۲</sup>

در وضعیت کنونی پژوهش، تنها متن خاکساریه که شامل عناصری مربوط به مشاهدۀ امام است به نظر می‌رسد متن منظوم سیداحمد دهکردی (م. ۱۳۳۹/۱۹۲۰) باشد به نام برهان‌نامه حقیقت. شاعر در مقطعی اطوار سبعة قلبیه را با ذکر مناسب به هر سطح چنین توصیف می‌کند: صدر با [ذکر] یا واژه‌العلی، قلب با الحی، شغاف با هو الحی، فؤاد با علی الله، حبه القلب با علی الأعلی، سویدا با علی الحق، و سرّ السرّ ظاهراً در سکوت. در این سطح نهایی است که وجه حق به صورت درخشان امام در قلب سالک تجلی می‌یابد که علی (ع) نمونه برین آن است و شاعر آن را «خورشید حقیقت» می‌نامد؛ این بخش با شعر زیر پایان می‌یابد:

بشارتی که زبان برگشا و فاش بگو علی است خدا لیس غیره دیار  
علی حقیقت کل، نوربخشِ عالمیان علیست رحمت حق، سرّ احمد مختار<sup>۶۳</sup>

\*

مکتب کلامی-عرفانی شیخیه نام خود را از شیخ احمد زین‌العابدین آحسایی (م. ۱۲۴۱/۱۸۲۶) اصلاً از بحرین برگرفته است. کتاب‌های شیخیه و مخصوصاً آثار مشایخ این مکتب گاهی به دیدار بعضی از ائمه اشاره دارند، اما تا آنجا که نگارنده می‌داند، هرگز از «روش» خاصی پیروی نمی‌کنند. درباره عالم امام و نور او؛ چشم دل، اشراق یا تتویر سالک بسیار گفته‌اند. غیر از این نمی‌تواند باشد از آنجا که احادیث فراوانی از ائمه روایت شده که به این امر اشاره دارند و شیخیه اهمیت اعتقادی زیادی برای مطالعه، تفکر، و تفسیر احادیث قائل است.<sup>۶۴</sup>

آنچه در اینجا جهت آمادگی برای دیدار امام معمول به نظر می‌رسد زندگی موقوف به سرسپردگی (ارادت)، رعایت دقیق احکام شریعت، تفکر ژرف بر آثار شیعی، به‌خصوص احادیث ائمه (ع)، و ورای همه اینها، محبت بی‌دریغ معنوی به ائمه (ع) و



امر آنها است. این یقین را به سادگی می‌توان از نگاهی به متون شیخی حاصل نمود. آیا این نتیجه تقیه است؟ یا شاید حاصل عدم مطالعه کافی نگارنده؟ مراجعه به ده‌ها اثر هیچ نشانی از عمل یا آدابی فنی، چنان‌که در مورد سایر سلسله‌ها معمول است، که منجر به دیدار/ مشاهده می‌شود به دست نمی‌دهد: ده‌ها اثر از میان مجموعه هزاران عنوان کتاب که تعدادشان هنوز در چندین مجموعه بزرگ دست‌نوشته است<sup>۶۵</sup> تعداد اندکی است. منابع شیخی، به‌طور کلی، هنوز توسط پژوهشگران کشف نشده است و چند نکته‌ای که در پی می‌آید، مانند همه تحقیقاتی که در مورد آموزه‌های اعتقادی این طریقت‌اند، فقط باید آنها را کارراه‌انداز دانست. شیخ احمد احسایی در نامه‌ای خطاب به دوست خود، مقام معنوی خویش را سرشار از خواب‌های شگفت‌آور، تجربه درونی، دیدارهای امامان و کشف وجدآور اسرار توصیف می‌کند. او به ویژه می‌نویسد:

از امام محمد باقر(ع) روایت است: «وقتی مؤمن ما [امامان] را دوست بدارد، در ولایت خود به ما پیشرفت کند و خود را وقف شناخت ما کند، سؤالی نیست که او پرسد و ما جوابی در دل او الهام نبخشیم». من با امامان دیدار و گفت‌وگوهای شهودی داشتم که در طی آن مسائلی به من کشف گردید که به سختی می‌توانم به دیگران شرح دهم.<sup>۶۶</sup> در جای دیگر، ضمن بحث در موضوع اصالت احادیث، روایتی را نقل می‌کند «مشاهده مؤمن کامل راز آشنا برابر است با دیدن مستقیم و عینی» (مشاهده المؤمن الکامل کالمُعاینه) و بر این نظر است که مشاهده فراحسی امامان، ذوقی به مؤمن می‌دهد که بر اثر آن می‌تواند اصالت یا غیر اصالت حدیث را درک کند.<sup>۶۷</sup> محمدکریم خان کرمانی (م. ۱۲۸۸/۱۸۷۰) از مشایخ شیخیه و اهل کرمان، از دیدارش با امام نهم، محمدجواد(ع)، و پی‌آمد آن روایتی از خود به جای گذاشته است:

پس از ملاقاتم با امام جواد(ع) با دقت به امور باطن توجه بیشتری نمودم. با سایر امامان هم دیداری داشتم و توسط آنها هدایت شدم. از آن پس برای فهم امور قرآن و حدیث مستقیماً به آنها توسل جستیم و لا غیر. چیزی را که مطابق نظر امامان و تعلیمات آنها نباشد به زبان نیاورم. تسلیم کسی نمی‌شوم و از کسی تقلید نمی‌کنم مگر آنها. تمام علم من نتیجه این مشاهدات درونی است.<sup>۶۸</sup>

طبق گفته مشایخ شیخی، دیدار امام در «عالمی» رخ می‌دهد که، با پیروی از مکتب فلسفی اشراق، خصوصاً قطب‌الدین شیرازی، شارح اثر سهروردی، آنها آن را عالم هورقلیا<sup>۶۹</sup> می‌خوانند. این موضوع توسط هانری گُربن در کتاب ارض ملکوت،

کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی استنادانه مورد بررسی قرار گرفته است که فقط می‌توان خواننده را به این اثر غنی و مفصل ارجاع داد.<sup>۷۰</sup> براساس تحلیل‌های فیلسوفانه محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱/۱۶۸۰)، این عالم، (به نقل از ترجمه کُربن واژه imaginal world) جزو عالم مثال است جایی که ارواح، قالب جسمانی به خود می‌گیرند و بدن‌ها قالب روحانی.<sup>۷۱</sup> این عالم که حقیقت وجودی خود را دارد (طبق نظر کُربن) جایی که «تمام پدیدارشناسی روح متأثر می‌شود» برای شیخیه تنها عالم دیدار امام نیست، بلکه به‌طور ساده عالم امام است. این وابسته به سالک است که اعضای هورقلیاویه خود را رشد دهد و به‌خصوص از میان این اعضاء چشم امام‌شناس خود را به وسیله نماز و اعمال تزکیه زاهدانه برای دستیابی به این عالم گسترش دهد و در آنجا نور امام را کشف نماید.<sup>۷۲</sup> محمدکریم‌خان در ارشاد العوام خود می‌نویسد: «پس چون این دنیا برود بالا تا به مقام هورقلیا رسد آنجا دولت امام خود را ببیند و حق منتشر (منکشف) و ظلمت برطرف بیند...».<sup>۷۳</sup> ابوالقاسم‌خان ابراهیمی (م. ۱۹۶۹) می‌نویسد: در هورقلیا شخص از این دنیا بالاتر رفته؛ و مثال [ازلی] و [صورت پاک] و نور امام خود را ادراک کرده است که تمام دنیا و مابین جابلقا و جابلسا را احاطه کرده است و حاکم و فرمانروایی بجز او نیست و همه را می‌بینی که مطیع امامند (ع) و همه افعال می‌بینی که بر دست امام [صورت مثالی] جاری می‌شود.<sup>۷۴</sup>

در عین حال، همان‌گونه که در جای دیگر نوشته‌ام<sup>۷۵</sup> روایات ملاقات با امام غایب برای سیدکاظم رشتی (م. ۱۲۵۹/۱۸۴۳) دومین شیخ و مؤسس واقعی سلسله، که مشاهده امام را به مفهوم معادشناسی فردی توصیف می‌کند، به عنوان عناصر تأویلی محسوب می‌شوند. با توجه همزمان به این روایات و آنچه را که حدیث ارائه می‌کند به عنوان آخرین نامه که به امضای امام غایب رسیده است، نامه‌ای که مطابق آن امام تا آخر زمان دیده نخواهد شد،<sup>۷۶</sup> سیدکاظم اساساً قیاس زیر را ارائه می‌کند: طبق گفته امام در آخرین نامه‌اش امام غایب فقط در آخر زمان می‌تواند دیده شود، مطابق منابع موثق بعضی اشخاص او را دیده‌اند؛ بنابراین، این اشخاص به آخر زمان رسیده‌اند.<sup>۷۷</sup> نتیجه‌ای که از این قیاس گرفته می‌شود مسلماً اشاره به «مرگ اختیاری مؤمن» دارد: ملاقات با قائم (ع) منجر به مرگ نفس و تولد دوباره مؤمن وفادار می‌شود. مشاهده امام غایب در اینجا دلالت بر پایان دوران غیبت در شخص دارد و مصادف می‌شود با ولادت روحانی او (الولادة الروحانية).<sup>۷۸</sup>

## نتیجه

«از ما (امامان) هم می‌میرند ولی در واقع مرده نیستند»؛<sup>۷۹</sup> نور امام در دل مؤمنان از نور خورشید تابان در روز، روشن‌تر است،<sup>۸۰</sup> امر ما بسی سخت و مشکل است و جز فرشته مقرب و پیامبر مرسل و بنده‌ای که خدا قلبش را با ایمان امتحان کرده باشد کس دیگری نمی‌تواند آن را تحمل کند.<sup>۸۱</sup> مسأله ملاقات امامان در اشکال گوناگون زمینه تأویلی پرباری است برای این‌گونه اخباری که در قدیمی‌ترین مجموعه‌های احادیث امامی و متعاقب آن گزارش شده است. به راستی برای مؤمنان حتا پس از پایان زندگی جسمانی هم، امامان زنده‌اند. آنها به حیات خود ادامه می‌دهند و با حضور در قلب مؤمنان و گاهی با ظاهر ساختن خود به آنها کمک می‌کنند. چگونه این ممکن است؟ در عرفان معاصر شیعی، پاسخ‌ها همچون دامنه سلسله‌های عرفانی متنوع و گوناگون‌اند.

در عرفان غیر تشکیلاتی که غالباً عالمان دینی، لاقفل در متون، نماینده آن‌اند، نظرات کمابیش همانند آن چیزی است که در باورهای مردمی یافت می‌شود. امام خود را در جهان محسوس ظاهر می‌سازد و با چشم سر قابل رؤیت است. وجود امام معجزه‌ای مطلق است. به خاطر این واقعیت و از آنجا که امام زنده است، او می‌تواند به هرکس که خود را به برکت زندگی دین‌مدارانه، اخلاق درستکاری و راستی و عشق و محبت پایان‌ناپذیر به اهل بیت لایق ساخته باشد، عیان سازد. تا آنجا که نگارنده می‌داند، مسأله ماهیت پیکر امام که اجازه می‌دهد «دیده» شود، در چنین منابعی مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است؛ آیا [این وجود امام] پیکر فیزیکی است یا صورت روحانی لطیف؟ نوری طبرسی، با استناد دوباره به او، نماینده کامل این نوع گرایش است.

در بابی در کتاب النجم الثاقب که به «امکنه، بلاد»<sup>۸۲</sup>ی که امام در آنجا سکونت دارد اختصاص یافته، مؤلف بحث را گسترده می‌کند تا همه معصومین را دربر گیرد و قاطعانه هر نوع تأویلی درباره «محل سکونت» یا مشاهده آنها را رد می‌کند. طبق نظر طبرسی، وقتی امام خود را ظاهر می‌کند هرکس می‌تواند او را ببیند؛ اما مسأله اینجاست که نه هرکس می‌تواند او را بشناسد.<sup>۸۲</sup> نوری طبرسی که مسلماً با اخبار مربوط به «دیدن با دل» آشنا است، بر این نظر است که چشم دل عضوی است برای دیدن حقیقت نهایی وجود امام؛ این، همان‌گونه که در مقدمه پژوهش مان دیدیم،

مطابق علم کلام امامی، برابر است با اسماء و صفات خدای عیان شده. به هر حال مؤلف محتاطانه از گفتن این خودداری می‌کند. و این فقط شامل مؤمنان بزرگی می‌شود که تعدادشان بسیار اندک است.<sup>۸۳</sup> ظاهر شدن امام در جهان مادی، با ایجاد گسست در تداوم زمان-مکان (فقط در محیط پیرامون شاهد؟) و تغییر جاودانه در عالم درون مؤمن، آن را یکباره دگرگون می‌سازد.

مکاتب عرفانی که از تصوف سنتی منشعب و رشد نمودند (مانند ذهبیه، اویسیه، نعمت‌اللهیه، خاکساریه) به توسعه مفهومی درونی از امام پرداختند. آنها با وفاداری به جفت ظاهر و باطن که جزو ساختاری شیعه است، بر این باورند که اساساً امام وجودی - انسان کامل و موجود الاهی - در زمان ما ظاهراً در امام غایب (قائم زنده «عج») ظهور یافته و باطناً به وسیله امامی که در دل مؤمن است. این «نور امام» توسط «چشم دل» قابل رؤیت است نه فقط از طریق تدین و پاکی که با آداب و اعمال روحانی قابل اجرا در سلسله: اساساً عبارت‌اند از اشکال گوناگون ذکر و فکر، تمرکز بر تمثال پیر زنده و همین‌طور علوم معجزه‌گر به ویژه علم کیمیا. همان‌گونه که گراملیش ملاحظه کرده است، مسلماً می‌توان از «تصوف متأثر از شیعه» سخن گفت، اما می‌توان شرایط را منطقی دانست تا حدی که شماری از مفاهیم، باورها و اعمال مورد بحث به نظر می‌رسد که از تشیع نخستین نشأت گرفته باشند و فرآیند تدریجی پذیرش را در محافل تصوف گذرانده‌اند.<sup>۸۴</sup>

در این چشم‌انداز معنوی، به هر حال، مکتب کلامی - عرفانی شیخیه کرمان موردی است با اندکی تفاوت. این مکتب عرفانی که تفاوت‌ها و گاهی مخالفت خود را در برابر مکتب‌های کلامی محض (هم اصولی و هم اخباری) از یک‌سو، و سلسله‌های صوفی از سوی دیگر،<sup>۸۵</sup> هرگز پنهان نکرده است با بهره گرفتن از سنت حکمت الاهی اشراق که مؤسس نامبخش آن عمدتاً آزادانه آن را شرح نموده است تا مکان‌شناسی واقعی برای مشاهده امام را ارتقاء دهد. هورقلیا، عالم امام، عالمی است عرفانی و مادی که در آن امام با پیکر «جسمانی روحانی» خود موضوع مشاهده است. با کمک ائمه اطهار این وظیفه مؤمن است تا «اندام هورقلیای» خود را به خصوص «چشم دل» که توان شناخت امام را دارد یعنی چشم امام‌شناس خود را گسترش دهد تا بتواند «حقایق» این جهان را دریابد. در اینجا، ما به نوعی، دوباره با یک‌مایگی شاهد و مشهود که در آغاز این فصل بدان اشاره شد مواجه می‌شویم.

همان‌گونه که دیدیم توضیحات نظری و عملکردهای معنوی از یک نحله به نحله دیگر فرق می‌کند. اما همهٔ نحله‌ها به اهمیت بنیادین سرسپردگی، اخلاص، عبادت، درستکاری و ورای همهٔ اینها ولایت؛ تسلیم وفادارانه و با دوستی و محبت به امامان همداستان‌اند.<sup>۸۶</sup> مشاهدهٔ امام به عنوان نشانهٔ اقتدار معنوی و معیار صداقت برای پیشرفت باطن همچنین نشان می‌دهد که شخص امام تا چه حد در معنویت دوازده‌امامی در اشکال گوناگون آن تا به امروز اساسی باقی مانده است.

## یادداشت فصل دهم

\* مراتب سپاس و تقدیر خود را از دوستانم صادق-یزدچی، باقری، آقاخان‌ی و بهمنیار که یاری‌شان به این پژوهش بسیار ارزشمند بود اعلام می‌دارم.

۱. امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۱۱۲-۱۴۵؛ رؤیة بالقلب (انگ.)، صص ۴۴-۵۵؛ در مورد عارفان امامی، صص ۱۳۲-۱۳۶.

Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 112-145: 'Excursus: la vision par le coeur' (*Divine Guide*, pp. 44-55);

همچنین فصل ۱۱ این کتاب.

۲. بنگرید به مقاله نگارنده، «حق کلام: سطوح حقیقت در شیعه دوازده امامی»، مطالعات گروه عرفان تطبیقی، ۵ «روح و طبیعت» (۱۹۷۷)، صص ۳۷-۶۳.

'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain', *Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées*, 5, 'L'Esprit et la Nature' (1997), pp. 37-63.

۳. رجوع شود به فصل ۳ این کتاب.

۴. راهنمای الهی، صص ۱۱۲-۱۲۷ (انگ.)، صص ۴۴-۴۹؛

همچنین ج. وجده «مسأله رؤیت خدا بنابر بعضی از نویسندگان امامی»، در تشیع امامی (پاریس، ۱۹۷۰)، صص ۳۱-۳۵؛

G. Vajda, 'Le problème de la vision de Dieu (ru'ya) d'après quelques auteurs shi'ites duodécimains', in *Le shi'isme imamite* (Paris, 1970), pp. 31-53;

گرچه این پژوهش شامل توصیف کوتاهی از «رؤیت با قلب» است، اساساً بر یکی از دو جنبه مسأله کلامی، یعنی محال بودن رؤیت ذات خدا تمرکز دارد؛ در اینجا بین دو ساحت وجودی خداوند تفکیکی قائل نشده است.

۵. راهنمای الهی، صص ۱۳۷-۱۳۹ (انگ.)، صص ۵۳-۵۴.

۶. راهنمای الهی، ص ۹۶ به بعد (انگ.، ص ۳۸)؛

و نیز امیرمعزی، «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی در تشیع دوازده‌امامی»، دانشنامه ایرانیکا، ج ۶، صص ۳۱۷-۳۲۲، به ویژه

M. A. Amir-Moezzi, 'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *EI*, vol. 6, pp. 317-322.

۷. راهنمای الهی، صص ۱۲۰-۱۲۱ به ویژه یادداشت شماره ۲۳۶ (انگ.، صص ۴۶-۴۷)؛ همچنین، ج. وجدا «مسأله رؤیت خدا بنا بر بعضی نویسندگان امامی»، صص ۳۵-۳۶ و ۵۰-۵۱.

G. Vajda, 'Le problème de la vision de Dieu', pp. 35-36 and 50-51;

جی. فان اس، کلام و جامعه در قرن دوم و سوم هجری، در ج ۶ (برلین، ۱۹۹۱-۱۹۹۷)، ج ۵، ص ۸۳ به بعد.

J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jh. Hidschra*, 6 vols (Berlin, 1991-1997), vol. 5, pp. 83ff.

۸. فصل ۱۳ این کتاب و همچنین مقاله نگارنده «معادشناسی در شیعه امامی (از این پس «معادشناسی» در دانشنامه ایرانیکا، ج ۸، صص ۵۷۵-۵۸۱ به ویژه صص ۵۷۸b-۵۷۹b. 'Eschatology in Imami Shi'ism' (henceforth 'Eschatology'), in *EI*, vol. 8, pp. 575-581.

۹. رجوع شود به پژوهش‌های مذکور در پی‌نوشت پیشین.

۱۰. در مورد این «سنت‌های» گوناگون در تشیع امامی، بنگرید به راهنمای الهی، صص ۱۵-۴۸ (انگ.، ص ۶-۱۹)

و امیرمعزی، «یادداشت‌هایی در مورد اصالت حدیث و اقتدار فقیه در شیعه امامی»، مطالعات اسلامی، ۸۵ (۱۹۷۷)، صص ۵-۳۹.

M. A. Amir-Moezzi, 'Remarques sur les critères d'authenticité du hadîth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imâmite', *SI*, 85 (1997), pp. 5-39.

طبیعتاً در مطالعات بی‌شماری که به رابطه میان تشیع و تصوف اختصاص یافته است نکته‌های تفکربرانگیز فراوانی به چشم می‌خورد، در این جا به چند تک‌نگاشت اشاره می‌شود؛ هانری کربن، «سیدحیدر آملی، متکلم شیعی تصوف» در جشن‌نامه هانری ماسه (تهران، ۱۹۶۳)

H. Corbin, 'Sayyid Haydar Amolî, théologien shî'ite du soufisme', in *Mélanges Henri Massé* (Tehran, 1963);

و همو، تاریخ فلسفه اسلامی (پاریس، ۱۹۶۴)، ج ۱، بخش ۱؛

*Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1964), vol. 1, section 1;

م. موله، عارفان مسلمان (پاریس، ۱۹۶۵)، فصل ۴؛

M. Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965), ch. 4

کامل مصطفی شیبی، الصلة بين التصوف و التشيع (بغداد، ۱۹۶۶) [ترجمه مختصر فارسی از علی اکبر شهابی و ترجمه کامل آن از علیرضا ذکاوتی قراگزلو.م.؛ جی. ب. تیلور، «جعفر صادق [ع] جد روحانی صوفیان»، فرهنگ اسلامی، ۲/۴۰، (۱۹۶۶).

J. B. Taylor, 'Ja'far al-Sādiq, Spiritual Forebear of the Sufis', IC, 40/2 (1966);

و همو «رویکردی به پیدایش بدعت در اسلام قرون وسطی»، مطالعات دینی ۲/۲ (۱۹۶۷) An Approach to the Emergence of Heterodoxy in Medieval Islam', Religious Studies, 2/2 (1967);

سیدحسین نصر، «تشیع و تصوف. روابط اولیه و تاریخی آنها»، در ت. فهید (ویراستار)، تشیع امامی (پاریس، ۱۹۷۰).

S. H. Nasr, 'Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principales et historiques', in T. Fahd (ed.), *Le shī'isme imāmīte* (Paris, 1970).

۱۱. مسلماً بسیاری از این ویژگی‌های ثابت/دائمی در گزارش‌های مربوط به دیدار/ ملاقات با امام غایب نیز به چشم می‌خورد؛ بنگرید به فصل ۱۳ این کتاب.

۱۲. در مورد این شخصیت رجوع شود به مقاله د. مک‌ایون، «طبرسی»، دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۱۰، ص ۴۲. افزون بر این منابع: گزارش شرح حال مانند که در دوازده درس آخر (فوائد) در مستدرک الوسائل طبرسی (تازه‌ترین چاپ، ۱۴۰۷/۱۹۸۷)؛ مدرس تبریزی، ریحانة الادب (تبریز، بی‌تا)، ج ۳، صص ۳۸۹-۳۹۱، ذیل، صاحب مستدرکات الوسائل، مقدمه آقابزرگ تهرانی بر نوری طبرسی، دار السلام فی ما يتعلق بالرؤية والمنام، ویراسته رسولی محلاتی (قم، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)؛ سیدمحسن امین، آملی، اعیان الشیعه، ج ۱-۵۶ (دمشق، ۱۹۳۵-۱۹۶۱)، ج ۹، صص ۹۷-۹۸؛ آر. برونر، شیعه و تحریف قرآن (ورزبرگ، ۲۰۰۱)، صص ۳۹-۶۹.

R. Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung* (Würzburg, 2001), pp. 39-69.

و «مسأله تحریف قرآن در تفسیر شیعه دوازده امامی»، دانشنامه عربیکا، ۱/۵۲، صص ۴۱-۱. خاصه صص ۲۲-۲۹.

'La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine', Arabica, 52/1 (2005), pp. 1-41, especially pp. 22-29.

۱۳. در انتهای ج ۵۳ بحار الانوار مجلسی (تهران و قم، ۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۹۶۵-۱۹۷۲)، صص ۱۹۹-۳۳۶ به چاپ رسیده است.

۱۴. آخرین چاپ (قم و جمکران، ۱۴۱۲/۱۹۹۱).

۱۵. براساس نظر میرزا حسین نوری طبرسی، النجم الثاقب (قم و جمکران، ۱۴۱۲/۱۹۹۱)، فصل ۱۲، صص ۶۵۵-۶۶۶ [چاپ انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا، [۱۳۴۷] تهران، ص ۴۸۰-۴۸۹.م.] که در اینجا از متن اصلی عربی در جنة المأوی، صص ۳۲۵-۳۳۲ کامل‌تر است.



۱۶. نجم، صص ۶۵۵-۶۵۶. [چاپ انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا، [۱۳۴۷] تهران، صص ۴۸۰ م.]
۱۷. همان، صص ۶۵۶-۶۶۱. [چاپ انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا، [۱۳۴۷] تهران، صص ۴۸۰-۴۸۵ م.]
۱۸. همان، صص ۶۶۲. [چاپ انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا، [۱۳۴۷] تهران، صص ۴۸۵ م.]
۱۹. همان، صص ۶۶۲-۶۶۶. [چاپ انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا، [۱۳۴۷] تهران، صص ۴۸۵-۴۸۷ م.]
۲۰. دارالسلام، ج ۳، ص ۹ (فصل با عنوان عمل لمن یرید ان یرا احد الانمة)، روایت کامل حدیث در مفید، الاختصاص، تصحیح علی‌اکبر غفاری (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۸)، صص ۹۰-۹۱؛ نک. بحار الانوار، ج ۷، ص ۳۳۶؛ نسخه فارسی آن در نجم، صص ۶۶۴-۶۶۵. [چاپ انتشارات علمیه اسلامیة، بی‌تا، [۱۳۴۷] تهران، صص ۴۸۷ م.]
۲۱. دارالسلام، ج ۴، صص ۲۴۰-۲۶۷ (فصل‌های فی ذکر مقالات الصوفیه و الرّة علیهم و فی ذکر مقالات الحكماء و الفلاسفه و الرّة علیهم). در مورد نقش خواب در فرهنگ ایرانی نک. خ. کیا، خواب و پنداره. در جست‌وجوی ویژگی‌های خواب‌های ایرانی (تهران، ۱۳۷۸/۱۹۹۹). در مورد خواب در اسلام، رجوع کنید به پ. لوری، خواب و تعبیر آن در اسلام (پاریس، ۲۰۰۳).

P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam* (Paris, 2003).

۲۲. نعمت‌الله جزائری، الانوار النعمانیة (تهران، بی‌تا)، ج ۲، ص ۳۶ به بعد؛ نجم، صص ۴۵۴-۴۵۵؛ مدرس تبریزی، ریحانة الادب، ج ۵، صص ۳۶۶-۳۷۰؛ ع. ح. بلاغی، مقالات حنفا (تهران، ۱۳۶۹/۱۹۴۸)، صص ۱۳۷-۱۳۸؛ عقیقی بخشایشی، فقهای نامدار شیعه (قم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵)، صص ۲۰۳-۲۰۷.
۲۳. این روایت توسط شاگردش، قطب‌الدین اشکوری، ثبت گردیده است، نک هانری کربن، اسلام ایرانی. چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی (پاریس، ۱۹۷۱-۱۹۷۲)، ج ۴، صص ۳۶-۳۸.
- H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), vol. 4, pp. 36-38.
- کار سترگ اشکوری هنوز به صورت دست‌نوشته است؛ چند سال است که ابراهیم دیباجی و حامد صدقی برای چاپ منتقدانه آن کوشش می‌کنند که تاکنون [۲۰۱۱ سال نشر کتاب] یک‌چهارم آن به چاپ رسیده است. [این کتاب با نام محبوب القلوب: تاریخ حکمای پیش از اسلام، ترجمه فارسی از سیداحمد اردکانی، تصحیح و تحقیق علی‌اوجبی (تهران، ۲۰۰۱) به چاپ رسیده است م.]
- برای متن دعا نک. مجموعه دعاها منتخب الدعواه (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۴/۱۸۸۶ و ۲۰۰۴/۱۳۹۲)، صص ۵۷-۵۸ (نک همچنین به کربن، اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۳۷، ش ۴۴).

H. Corbin, *Islam iranien*, vol. 4, p. 37, n. 44.

درباره تجربه‌های خلسه‌ای میرداماد بنگرید به تقویم الایمان او که با شرح سیداحمد علوی و تعلیقات ملاعلی نوری به تصحیح علی اوجیبی (تهران، ۱۳۷۶/۱۹۹۸) به چاپ رسیده است، صص ۸۱-۸۶ مقدمه ویراستار.

۲۴. بنگرید به شرح اسرار اسماء الحسنی = مفتاح اسرار حسینی در سید جلال‌الدین آشتیانی (ویراستار) منتخباتی از آثار حکمای الاهی ایران (تهران و پاریس، ۱۹۷۶)، ج ۳، صص ۵۷۷-۷۹۰ به ویژه صص ۵۷۷-۵۷۸ و ۶۲۸؛ جنت، ص ۳۰۶؛ نجم، ص ۵۰۶. درباره این نویسنده، بنگرید به هانری کُربن، فلسفه اسلامی در ایران در قرن‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی (پاریس، ۱۹۸۱)، صص ۳۴۰-۳۹۳.

H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique au XVIIe et XVIIIe siècles*. (Paris, 1981), pp. 340-393.

این ادعا توسط سید جلال‌الدین آشتیانی در، منتخبی از آثار، ج ۳، ص ۵۷۶ و توسط کُربن در، فلسفه اسلامی در ایران، ص ۳۴۰، نیز نقل گردیده است.

H. Corbin in *La philosophie iranienne islamique*, p. 340,

ارتباط دماوندی با سلسله ذهبیه به نظر نمی‌رسد که براساس منابع معتبر باشد.

۲۵. برای نمونه بنگرید به جنت، ص ۲۳۶ به بعد؛ نجم، ص ۴۷۴ به بعد؛ دارالسلام، ج ۴، ص ۴۱۱ به بعد؛ مدرسی، ریحانه‌الادب، ج ۳، صص ۲۷۴-۲۷۵، ذیل میرزا محمد مهدی شهرستانی؛ عقیقی بخشایشی، فقها، صص ۲۹۰-۲۹۷.

۲۶. ریحانه، ج ۵، ص ۳۶۹.

۲۷. بنگرید به پژوهش محققانه و اینک کلاسیک آر. گراملیش، درویشان شیعی ایران، ج ۳ (ویسبادن، ۱۹۶۵-۱۹۸۱).

R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 vols (Wiesbaden, 1965-1981).

۲۸. اثر گراملیش که در بالا بدان اشاره شد، با سه سلسله اول سر و کار دارد؛ در مورد اخیر نک. اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۲۰۳-۳۰۰؛

H. Corbin, *Islam iranien*, vol. 4, pp. 203-300;

دی. ام. مک‌ایون، «از شیخیه تا بهائیت. پژوهشی در تجدید فرّه در اسلام شیعی» (دانشگاه کمبریج، ۱۹۷۹)؛

D. M. Mac Eoin, 'From Shaykhism to Babism. A Study in Charismatic Renewal in Shī'ī Islam' (University of Cambridge, 1979);

و. رفعتی، «تحول فکر شیخی در اسلام شیعی» (دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۹).

V. Rafati, 'The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam' (University of California, 1979).

نگارنده بعداً منابع دیگری را در مورد سایر سلسله‌های عرفانی ارائه خواهد نمود. همچنین بنگرید به فصل ۱۴ این کتاب.  
 ۲۹. مقایسه شود با پی‌نوشت‌های ۴ الی ۷ و متون مربوط.  
 ۳۰. سرسلسله ذهبیه از طریق معروف کرخی به امام رضا(ع) می‌رسد، بنگرید به: سلسله‌های درویشان شیعی ایران، ج ۱، ص ۵ به بعد

*Die schiitischen Derwischorden*, vol. 1, pp. 5ff.

۳۱. شناسایی نور قلب (دل) با رهبر روحانی نهایی یعنی امام، تفکری است که در منابع پیشین امامیه وجود داشت؛ مقایسه شود با راهنمای الاهی، ص ۱۲۵-۱۲۶ (انگ. صص ۴۸-۴۹). این عقیده راسخ سلسله کبرویه که سلسله ذهبیه نیز با آن پیوسته است می‌باشد. راز شیرازی به عنوان یک کُبروی شیعه «صورت نور» را که در مرکز لطیف دل دیده می‌شود پیر/قطب نامرئی می‌داند که به باور ذهبیه امام هشتم(ع) است. در مورد «شیخ‌القلوب» که نجم‌الدین کبری آن را «شمس‌القلوب» می‌خواند، نک به: اف. می‌یر، روایح الجمال و فواتیح الجلال نجم‌الدین کبری (ویسبادن، ۱۹۵۷) فصل‌های ۷، ۱۳، ۶۶ و ۷۹؛

F. Meier, *Die Rawā'iḥ al-jamāl wa fawā'iḥ al-jalāl des Najm ad-Dīn al-Kubrā* (Wiesbaden, 1957), chs 7, 13, 66 and 79;

ترجمه فرانسه از پ. بلانفا

P. Ballanfat as *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté* (Nîmes, 2001).

همچنین بنگرید به، هانری گُربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی (پاریس، ۱۹۷۱)، فصل ۴، ترجمه انگلیسی، انسان نورانی (نیویورک، ۱۹۷۱).

See also, H. Corbin, *L'homme de Lumière dans le soufisme iranien* (Paris, 1971), ch. 4, English trans., *The Man of Light* (New York, 1971).

در مورد یک گروه از کُبرویه که به تشیع گرویدند، نک. ام. موله، «کبرویه بین تسنن و تشیع در قرن‌های هشتم و نهم هجری»، مجله مطالعات اسلامی (۱۹۶۱)، صص ۶۱-۱۴۲.

M. Molé, 'Les Kubrawiyya entre sunnisme et shi'isme au huitième et neuvième s. de l'Hégire', *REI* (1961), pp. 61-142.

در مورد وابستگی کُبرویه با ذهبیه، نک. سلسله‌های درویشان شیعی، ج ۱، ص ۹ به بعد؛

*Die schiitischen Derwischorden*, vol. 1, pp. 9ff;

همچنین نک. خاوری، ذهبیه (تهران، ۱۳۶۲/۱۹۸۳)، ج ۱، فصل ۳: ل. لویسن، «مقدمه‌ای بر تاریخ تصوف معاصر ایرانی. قسمت دوم: تاریخچه اجتماعی-فرهنگی تصوف از احیای ذهبیه تا امروز»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۶۲/۱ (۱۹۹۹)، صص ۳۶-۵۹.

L. Lewisohn, 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part II: A

Socio-cultural Profile of Sufism from the Dhahabi Revival to the Present Day', BSOAS, 62/1 (1999), pp. 36–59.

۳۲. نگارنده در مورد نورهای رنگی که در کهن‌ترین مجموعه‌های حدیث شیعی از امامان (ع) روایت گردیده، فرضیه‌ای را پیشنهاد نموده است؛ مقایسه شود با راهنمای الهی، صص ۱۲۷–۱۲۸ (انگ.، صص ۴۹–۵۰).

در مورد این پدیده در سنت کبروی، نک. نجم دایه رازی، مرصاد العباد، به تصحیح محمد امین ریاحی (تهران، ۱۹۷۳)، فصل ۳، بخش ۱۷ و ۱۸، صص ۲۹۹–۳۱۵؛ علاءالدوله سمنانی، العروة لاهل الخلوۃ، تصحیح و توضیح، مایل هروی (تهران، ۱۳۶۲/۱۹۸۵)، نمایه، زیر «لطف روحانی»، «لطف»؛ شمس‌الدین لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به اهتمام محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی (تهران، ۱۳۷۱/۱۹۹۲)، صص ۶۷، ۸۳–۸۴، ۱۳۰، ۳۴۴، ۵۲۳؛ انسان نورانی، فصل‌های ۴–۶ و نمایه زیر «نور» و «نورینی».

*Homme de Lumière*, chs 4–6 and index under 'lumière' and 'photismes'

در مورد رابطه میان انوار رنگی و شیخ/پیر درونی در عرفان ایرانی رجوع شود به تقی نامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تهران، ۱۳۴۶/۱۹۸۵)، صص ۲۴۰–۲۷۵.

۳۳. رساله در حل اشکال دوازده سؤال، رانض الدین زنجانی... از میرزابابا راز شیرازی، در حسن پلاسی، تذکره شیخ محمد بن صدیق کُنجی (تهران، ۱۳۶۷/۱۹۴۷)، صص ۱۲۵–۱۲۶ (تمام رساله؛ صص ۱۱۲–۱۵۰)؛ همچنین راهنمای الهی، ص ۱۳۶ (انگ.، ص ۵۲)؛ خاوری، ذهبیه، ج ۱، صص ۱۴۱–۱۴۵.

۳۴. (گمنام) *مُجلل الانوار* یا کَشکول سلسله الذهبیه، ویراسته ش. پرویزی (تبریز، ۱۳۳۶/۱۹۵۸)، صص ۲۱–۲۲، تمام نامه، صص ۱۶–۲۲. طبق نظر دوست ذهبی نگارنده، «علی» در این ذکر اشاره است به امام اول و امام هشتم؛ یعنی علی بن ابی‌طالب و علی بن موسی‌الرضا، «از آنجا که حقیقت معصومین یکی است».

۳۵. *مجلل*، صص ۳۵–۳۶، تمام نامه، صص ۲۲–۴۰. این قطعه در درویشان شیعی، ج ۲، ص ۲۴۸ نقل و به آلمانی ترجمه گردیده است. در مورد عمل بسیار معمول در تصوف تمرکز بر چهره پیر (مُراقبه/مُرابطه/ربط... علی وجه/صورة الشیخ/مرشد) و منابع مربوط به آن بنگرید به سلسله‌های درویش شیعی، ج ۲، صص ۲۴۵–۲۵۱.

*Die schiitischen Derwischorden*, vol. 2, pp. 245–251.

۳۶. *مجدالاشراف*، مرآت الکاملین (شیراز، بی‌تا)، صص ۷–۸.

۳۷. مرآت، صص ۱۰–۱۱.

۳۸. اخیراً یکی از همکاران به نام خانم زیواوسل (Mme Živa Vesel)، پژوهشگر مرکز ملی تحقیقات علمی مطالعات ایرانی، مجموعه چهارده‌تایی از این ابزارهای چوبی را که منشأ آنها نامعلوم

است در تهران برای نگهداری به دست آورده است. جالب توجه است که بر روی یکی از آنها که آشکارا منشأی هندی دارد، شمایل علی (ع) را نوعی ماندالا [نقش نمادین جهان] شکل هندسی در بر گرفته که همان‌گونه که می‌دانیم در چندین مذهب هندو به عنوان وسیله‌ای برای تمرکز مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳۹. وجهه چیست؟ به لطف دوستان ذهبی، نگارنده توانست نسخه‌ای از این متن را (صص ۱۵۰-۱۶۰) از نویسنده‌ای گمنام به دست آورد؛ نقل از صص ۱۵۵ به بعد. جالب توجه است که آخرین قسمت رساله (صص ۱۵۶ به بعد) به نقل قول‌هایی از دارالسلام طبرسی اختصاص یافته که در آن نویسنده با استناد به احادیث اولیه برهان می‌آورد که دیدار معصومین الزاماً صحیح است از آنجا که شیطان قادر نیست که به صورت آنها درآید، مقایسه شود با دارالسلام، باب ۸، با احادیثی از عیون اخبار الرضا، و مجالس / امالی ابن بابویه صدوق.

۴۰. صورت نمایش‌ها و سیرهای باطنی حضرت جلال‌الدین محمد، در مَجَلَل، صص ۳۶۴-۳۶۹؛ در چندین روایت نویسنده می‌آورد که توسط امامان با راز کیمیا آشنا گردیده است.

۴۱. مقایسه شود با راهنمای الاهی، صص ۱۴۲ تمام صفحه (انگ، صص ۵۵)؛ اطلاعات دیگر که به «وجهه» ذهبی اشاره دارد را در پلاسی، تذکره، صص ۱۴، ۱۸، ۲۵، ۳۶، ۶۸ می‌توان یافت. انن، قصائد و مدایح در شأن... علی (ع) (تبریز، بی‌تا)، اشعار شماره ۱۰ و ۱۱؛ انون، یک قسمت از تاریخ حیات و کرامات حضرت سید قطب‌الدین محمد شیرازی (تبریز، ۱۳۰۹/۱۸۹۱)، صص ۷ به بعد و ۳۷؛ سید قطب‌الدین محمد، فصل الخطاب (تبریز، بی‌تا)، فصل ۱۸؛ راز شیرازی، تباشیر الحکمة (شیراز، ۱۳۱۹/۱۹۰۰)، صص ۱۶-۶۷ و مرصاد العباد (تبریز، بی‌تا)، صص ۴، ۱۰-۱۷، ۲۱.

۴۲. شیخ محمد قادر باقری نمینی، دین و دل (تهران، ۱۳۵۶/۱۹۷۷-۱۹۷۸). عمل تمرکز بر مراکز هفت‌گانه لطیف قلب همچنین در میان سلسله اویسی وجود دارد؛ به هر حال پیر پیشین سلسله، شاه مقصود، گویا که تمرکز بر چاکرای یوگا [هریک از هفت مرکز نیروی روانی و روحی در پیکر انسان-هفت چاکرای اصلی پیکر که در امتداد ستون فقرات قرار دارند. م] را هم تعلیم می‌داده است، مقایسه شود با اثر او، زوایای مخفی حیاتی (تهران، ۱۳۵۴/۱۹۷۵)، صص ۴۵ به بعد. کیمیا هم یکی از اعمال روحانی در میان پیروان اویسیه است. در متن تقریباً رمزی/کیمیایی خود، شاه مقصود به نظر می‌رسد که بارها اشاره دارد که یکی از ثمراتی که سنگ فیلسوف نتیجه می‌شود شهود امام است؛ شاه مقصود عنقا، سرّ الحجر (تهران، ۱۳۵۹ش/۱۹۸۰)، صص ۴۸-۵۰، ۸۱، ۹۲، ۱۰۵، ۱۲۲.

۴۳. نگ. گراملیش، درویشان شیعی، ج ۱، صص ۲۷-۶۹؛

Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden*, vol. 1, pp. 27-69;

منوچهر صدوقی (سها)، تاریخ انشعابات متأخره: سلسله نعمت‌اللهیه در دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران (تهران، ۱۳۷۰/۱۹۹۱)، صص ۵-۱۲۱؛ نک. همچنین به نصرالله

پورجوادی و پ. ل. ویلسون، سلاطین عشق: شعر و تاریخ صوفیان نعمت‌اللهی (تهران، ۱۹۷۸)، به ویژه مقدمه؛

N. Pourjavady and P. L. Wilson, *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullahi Sufi Order* (Tehran, 1978), esp. the introduction;

ل. لویسن، «مقدمه‌ای بر تاریخ تصوف معاصر ایران، بخش ۱، نعمت‌اللهیه»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۱/۶۳ (۱۹۹۸)، صص ۴۳۷-۴۶۴.

L. Lewisohn, 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part I: Ni'matullāhiyya', *BSOAS*, 61/3 (1998), pp. 437-464.

در مورد وجه تسمیه این سلسله و گرویدن تدریجی آنها به شیعه امامی اطلاعات ارزشمندی را می‌توان در اثر زیر یافت: جی. اوین، (مواد زندگی‌نامه) زندگی‌نامه شاه نعمت‌الله ولی کرمانی (تهران و پاریس، ۱۹۵۶).

J. Aubin, *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kermāni* (Tehran and Paris, 1956).

وابستگی مذهبی نویسندگان در اینجا بر ملا نمی‌شود؛ یکی از دلایل عمده این است که چندین شاخه سلسله ایشان را متعلق به خود می‌دانند.

۴۴. برای نمونه بنگرید به اسماعیل بن محمد قادری، فتوحات ربانیه (قاهره، بی‌تا)، صص ۲۸-۲۹. در مورد مناسک/شعائر مذهبی قادری که بر روی قلب تمرکز دارند همچنین بنگرید به آ. ونتورا، «حضور خداوند در قلب»، مجله مطالعات عربی، ۳ (۱۹۸۵)، صص ۱۲۳-۱۳۴.

A. Ventura, 'La presanza divina nel Cuore', *Quaderni di Studi Arabi*, 3 (1985 pp. 123-134),

و «درخواست قلب» در یادنامه الساندرو بانوزانی (رم، ۱۹۹۱)، صص ۴۷۵-۴۸۵.

'L'invocazione del cuore', in *Yād Nāma... Alessandro Bausani* (Rome, 1991), pp. 475-485.

در مورد اهمیتی که تصوف سنی به طور کلی به قلب قائل است بنگرید به ج. گوئیلو و پ. بلانفا، قلب و زندگی معنوی در میان عرفای مسلمان، علم ادیان، ۵۷-۵۹ (۱۹۹۹)، صص ۱۷۰-۲۰۴.

G. Gobillot and P. Ballanfat, 'Le coeur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans', *Connaissance des religions*, 57-59 (1999), pp. 170-204

۴۵. زین‌العابدین شیروانی مست علیشاه، ریاض السیاحه (تهران، ۱۳۳۹/۱۹۲۰)، صص ۳۶۹-۳۷۴، به ویژه صص ۳۷۳ و بوستان السیاحه (تهران، ۱۳۷۸/۱۹۵۸)، صص ۴۳۰-۴۳۲؛ معصوم‌علیشاه، طرائق الحقایق (تهران، ۱۳۱۸-۱۳۱۹/۱۹۰۰-۱۹۰۱)، ج ۱، ص ۲۱۷ و ج ۳، ص ۸۳. توجه کنید به تغییرات و ظرافت‌هایی که به عمل تمرکز بر چهره/ صورت شیخ

- توسط مجذوب علیشاه (م. ۱۸۲۲/۱۲۳۸، یکی از اقطاب نعمت‌اللهی) معرفی گردیده، در محمد جعفر کبودرآهنگی مجذوب علیشاه، رسائل مجذوبیه، تصحیح حامد ناجی اصفهانی (اصفهان، ۱۳۷۷/۱۹۹۸)، رساله اعتقاد، صص ۹۳-۹۹.
۴۶. مظفر علیشاه، کبریت احمر (به انضمام بحر الاسرار)، ویراسته جواد نوربخش (تهران، ۱۳۵۰/۱۹۷۱)، ص ۵؛ همچنین راهنمای الهی، صص ۱۳۲-۱۳۳ (انگ.، صص ۵۱-۵۲)؛ در رسائل مجذوبیه، متن کبریت احمر به مجذوب علیشاه با عنوان «کنز الاسماء» نسبت داده شده، صص ۱۳۱-۱۵۴ (و نیز بنگرید به مقدمه مصحح، ص xxxvii). خطای این انتساب با دلایل کافی در مقاله س. م. آزمایش تبیین شده است، «کبریت احمر و کنز الاسماء»، عرفان ایرانی، چاپ جدید، ۱ (پاریس، ۱۳۷۸/۱۹۹۹)، صص ۱۸۱-۱۹۵.
۴۷. از میان اذکار، نادعلی (که در پی نوشت ۳۴ بدان اشاره رفت) در اینجا به نام «کلمه علوی تفصیلیه» و «کلمه علوی اجمالیه یعنی ذکر «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار/یا علی یا ایلیا یا با حسن یا با تراب» (با حسن = ابوالحسن و با تراب = ابوتراب دو نام و دو کنیه علی(ع)). نک. کبریت احمر، صص ۷-۱۶.
۴۸. مظفر علیشاه، نور الانوار، تصحیح نصرالله سبوحی (تهران، بی تا) فصل ۳، بخش ۱؛ به نقل از پ. لوری، کیمیا و فلسفه شیعه. اثر کیمیایی مظفرعلیشاه کرمانی در ز. و سیل، م. بیگ باغبان و ث. دی کرو سول دس اپس (ویراستاران)، علم در دنیای ایران در دوره اسلامی (تهران و پاریس، ۱۹۹۹)، ص ۳۴۱؛ همچنین بنگرید به، نور الانوار، ص ۱۵ آنجا که نویسنده می گوید کار بزرگ کیمیایگری باعث تجلی مظهر معصومین می شود.
۴۹. باید توجه داشت که واژه «ایمان» یکی از القاب فنی برای آموزه امامان است یعنی تشیع دلالت دارد بر بُعد باطنی پیام محمد(ص) که جنبه ظاهری آن را اسلام گویند، نک. به راهنمای الهی، نمایه زیر واژه «ایمان».
۵۰. امام غایب(ع)، بنابراین، به عنوان وجه بیرونی امام درونی نور که چیزی نیست غیر از وجه حق/ خداوند معرفی گردیده است. مقایسه شود با فصل ۱۳ این کتاب و امیرمعزی، «معاذشناسی»، صص ۵۷۸-۵۸۰.
- Amir-Moezzi, Eschatology, pp. 578b-580.
- در اینجا همگرایی میان آموزه‌های تأویلی و نظریه‌های خداشناسی تشیع نخستین شایان توجه است، مقایسه شود با فصل ۳ این کتاب.
۵۱. سلطان علیشاه گنابادی، مجمع السعادات (چاپ دوم، بی جا، ۱۳۹۴/۱۹۷۴)، صص ۲۸۹-۲۹۱. در ابتدای فصل ۹، در باب سوم، ص ۱۹۸، نویسنده توضیح می دهد که «معرفت خدا برای ناقصین منحصر است در معرفت امام بشری من حیث ائمه امام، و برای «متوسطین» در معرفت امام بالنورانیة و در معرفت صفات خدا که اثر آنها در وجود خود به واسطه معرفت امام و متابعت او بیابند و از برای منتهین در معرفت مقام ظهور حق در هنگامی که عارف و معرفتی در میانه نباشد».

۵۲. مجمع، صص ۲۹۱-۲۹۳. نویسنده مکرراً اشاره می‌کند که صورت ملکوتی امام در قلب (که اسم اعظم، یا حبه الولایه نیز نام دارد) هنگام بیعت توسط شیخ در قلب سالک کاشته می‌شود. وجود آن اطمینان مشروع و نشان انتقال دائم است. برعکس، فقط انتقال مشروع اطمینان‌بخش وجود صورت امام در شیخ و امکان انتقال آن به سالک است. مسأله ظریف اقتدار معنوی و مشروعیت به‌طور ضمنی مورد تأکید قرار گرفته است. شیخ تفرقه‌افکن در نفس خود حبه الولایه را از دست می‌دهد. بنابراین آنچه را که ندارد نمی‌تواند منتقل نماید. مطابق عبارت معروف شاخه‌ای را که به وجود آورده فاقد بنیه و نیرو است و دیر یا زود خشک می‌شود.

(برای نمونه بنگرید به: شیروانی مست علیشاه، ریاض السیاحه [تهران، ۱۳۳۹/۱۹۲۰]، صص ۲۰۱ و ۲۳۸-۲۳۹).

۵۳. سلطان علیشاه، ولایت‌نامه (تهران، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)، باب ۹، فصل‌های ۲-۶.

۵۴. ولایت‌نامه، باب ۹، فصل ۹ و باب ۱۰، فصل‌های ۱-۲.

۵۵. ولایت‌نامه، باب ۱۲.

۵۶. نورعلیشاه ثانی، صالحیه (تهران، ۱۳۸۷/۱۹۶۷)، حقیقت ۸۶، صص ۱۵۹-۱۶۰.

۵۷. بنابر نظر امامیه مفهوم باطن فقط براساس ظاهر پایه‌گذاری می‌شود.

۵۸. صالحیه، حقیقت ۵۸۷، ص ۳۳۰.

۵۹. صالحیه، صص ۱۴۹-۱۵۰، ۱۵۶، ۳۲۸ به بعد؛ مقایسه شود با راهنمای الهی، صص

۱۳۳-۱۳۴ (انگ.)، صص ۵۱-۵۲).

۶۰. گراملیش، درویشان شیعی، ج ۱، صص ۷۰ به بعد، به ویژه صص ۸۵-۸۸؛

Gramlich, Die schiitischen Derwischorden, vol. 1, pp. 70ff., esp. pp. 85-88;

نورالدین مدرسی چهاردهی، خاکسار و اهل حق (تهران، ۱۳۶۸/۱۹۸۹)، سید ابوطالب

میرعابدینی و مهران افشاری، آیین قلندری (تهران، ۱۳۷۴/۱۹۹۵) مقدمه ویراستار؛ سی.

تورتل، پارسایان و یا شیاطین؟ قلندران جلالی و دیگر درویش سرگردان در سرزمین‌های

اسلامی (جنوب روسیه و هند در قرن‌های سیزدهم الی هفدهم) (رساله دکتری، علوم دینی،

پاریس، ۱۹۹۹)، فصل ۴، صص ۱۹۱-۱۹۷.

C. Tortel, Saints ou démons? *Les Qalandar-s Jalālī et autres derviches errants en terre d'islam* (Russie méridionale et Inde aux XIIIe-XVIIe s.) (PhD EPHE, Religious Sciences, Paris, 1999), ch. 4, pp. 191-197.

۶۱. مدرسی، خاکساریه، بخش اول؛ و نیز امیر معزی، «برخی تعابیر عرفانی از شاهنامه فردوسی»،

در سی. بلای، سی. کاپلر وز. وسل (ویراستاران)، پند و سخن، ملانژ (جشن‌نامه) تقدیم

به شارل هنری دو فوشه کور (تهران و پاریس، ۱۹۹۵)، صص ۲۲-۲۳.

M. A. Amir-Moezzi, 'De quelques interprétations spirituelles du Šāhnāme de Fer-



dowsi', in C. Balay, C. Kappler and Ž. Vesel (eds), *Pand o sokhan. Mélanges offerts à Charles Henri de Fouchécour* (Tehran and Paris, 1995), pp. 22–23.

نگارنده اصطلاح 'mystic aède' «صوفی دوره‌گرد» را مدیون ایرین ملکوف است که آن را به (Anatolian ashiks) عشاق آناتولی به کار می‌برد؛ برای نمونه بنگرید به اثر او، آثار تصدق در ترکیه/ تصوف ترک. پژوهشی در اسلام مردمی در آناتولی (پاریس، ۱۹۹۲)، نمایه، زیر کلمه 'ashik'

I. Mélikoff, *Les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie* (Paris, 1992), index under 'ashik'.

۶۲. مدرّس عالم، تحفه درویش (تهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۹) و گنجینه اولیاء یا آئینه عرفا (تهران، ۱۳۳۸/۱۹۶۰)؛ «مدرّس عالم» لقب خاکسار است به معنای «آموزگار جهان»؛ گراملیش آن را نادرست «مدرسی عالم» خوانده است، بنگرید به: درویشان شیعی، ج ۱، صص ۸۵–۸۶. *Die schiitischen Derwischorden*, vol. 1, pp. 85–86.

۶۳. سید احمد نوربخش روحبخش دهکردی، برهان‌نامه حقیقت (تهران، ۱۳۴۶ ش)، ص ۸۱ به بعد؛ همچنین سید عبدالحجبت بلاغی، مقالات الحنفاء (تهران، ۱۳۶۹/۱۹۴۹)، صص ۱۲۹–۱۳۲.

۶۴. بنگرید به مجموعه سترگ احادیث آنها، مثلاً محمدکریم‌خان و محمدخان کرمانی، فصل الخطاب، ص ۱۵۰۸ در قطع رحلی (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۲/۱۸۸۵)؛ محمدخان و زین‌العابدین‌خان کرمانی، کتاب مبین، در ۲ ج قطع رحلی، صص ۶۱۷ و ۶۳۴ (چاپ سنگی، بی‌جا، ۱۳۰۵–۱۳۲۴/۱۸۸۷–۱۹۰۶).

۶۵. برای تصویری درباره غنای منابع شیخیه نک. ابوالقاسم ابراهیمی کرمانی، فهرست کتب مرحوم شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ عظام و خلاصه احوال ایشان (کرمان، ۱۳۷۷/۱۹۵۷)؛ هانری گربن، «مکتب کلامی شیعه شیخی»، سالنامه (EPHE 1960–1961)، صص ۳–۵۹ (بازچاپ، در اسلام ایرانی، ج ۴)؛

H. Corbin, 'L'Ecole Shaykhie en théologie shī'ite', *Annuaire de l'EPHE* (1960–1961), pp. 3–59 (rpr. in *Islam iranien*, vol. 4);

وحید رفعتی، «تحول فکر شیخی در اسلام شیعی»، م. مؤمن، آثار شیخ احمد احسائی. کتاب نامه (نیو کاسل، ۱۹۹۱)؛

V. Rafati, 'The Development of Shaykhi Thought in Shii Islam'; M. Momen, *The Works of Shaykh Ahmad al-Ahsa'i. A Bibliography* (Newcastle-upon-Tyne, 1991);

د. مک‌ایون، مآخذی برای تاریخ و عقاید اولیه بابی (لایدن، ۱۹۹۲)؛

D. McEoin, *The Sources for Early Bābī Doctrine and History* (Leiden, 1992);

ادریس س. حمید، ماوراءالطبیعه و کیهان‌شناختی فرآیند بنابر شیخ احمد احسائی دانشگاه نیویورک، (۱۹۹۸).

I. S. Hamid, 'The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʿī' (State University of New York, 1998).

همچنین بنگرید به: امیرمعزی و اس. اشمیدتکه، «منابع شیعه دوازده‌امامی در اروپا»، مجله آسیا، ۱/۲۸۵ (۱۹۹۷)، صص ۷۳-۱۲۲، به ویژه صص ۸۷-۱۲۰ (توصیف مجموعه شیخی در مدرسه عملی مطالعات عالی [علوم دینی] و بخش مطالعات شرقی در دانشگاه کلن).  
M. A. Amir-Moezzi and S. Schmidtke, 'Twelver Shi'ite Resources in Europe', JA, 285/1 (1997), pp. 73-122, especially pp. 87-120 (description of the Shaykhī collection at EPHE [Religious Sciences] and the Department of Oriental Studies at the University of Cologne).

۶۶. آقا سیدهادی هندی، تنبیه الغافلین و شُرور الناظرین (بی‌جا [تبریز] بی‌تا)، صص ۵۳-۵۴؛ ابراهیم کرمانی، فهرست کتب، ج ۱، ص ۱۸۰.

۶۷. شیخ احمد احسائی، شرح الزیارة الجامعه (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا)، صص ۷۳-۷۴؛ فهرست کتب، ج ۱، ص ۱۸۵؛ کُرین، اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۲۱۸؛

Corbin, *Islam iranien*, vol. 4, p. 218;

امیرمعزی، «نظراتی در مورد معیارهای اصالت حدیث و مرجعیت فقیه در شیعه امامی»، ص ۳۴.

Amir-Moezzi, 'Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imāmīte', p. 34.

۶۸. میرزا نعمت‌الله رضوی (شاگرد محمدکریم‌خان)، تذکرة الاولیاء (چاپ سنگی، بمبئی، ۱۳۱۳/۱۸۹۵)، ص ۱۴؛ فهرست کتب، ج ۱، ص ۸۳؛ امیرمعزی، «نظراتی در مورد...»، ص ۳۵.

Amir-Moezzi, 'Remarques', p. 35.

۶۹. برای نمونه بنگرید به: شرح الزیارة، ص ۳۶۹ به بعد؛ احمد احسائی، «الرسالة القطیفة و جواب علی ملاحسین الانبری الکرمانی» در جوامع الکلام (چاپ سنگی، تبریز، ۱۲۷۳/۱۸۵۶)، ج ۱، صص ۱۳۶ و ۱۵۳-۱۵۴ به ترتیب؛ سیدکاظم بن قاسم حسینی رشتی، شرح الخطبة التطنجیه (چاپ سنگی، تبریز، ۱۲۷۰/۱۸۵۳)، مقدمه؛ محمدکریم‌خان کرمانی، ارشاد العوام (کرمان، ۱۳۵۴/۱۹۳۵)، ج ۲، صص ۲۷۴-۲۷۵؛ ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، تنزیه الاولیاء (کرمان، ۱۳۶۷/۱۹۴۸)، صص ۷۰۲-۷۲۶؛ و فصل ۱۴، پی‌نوشت ۷۲ این کتاب.

۷۰. ارض ملکوت، نمایه زیر اصطلاح «هورقلیا»؛ م. معین، «هورقلیا» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران (۱۳۳۳/۱۹۵۵)، صص ۷۸-۱۰۵؛

۷۱. کلمات مکنونه (تهران، ۱۳۱۶/۱۸۹۸)، ص ۷۰.

۷۲. ابراهیمی، تنزیه، ص ۷۲۵.
۷۳. محمدکریم‌خان، ارشاد، ج ۲، ص ۲۷۵؛ ترجمه فرانسوی در گُربن، ارض ملکوت، صص ۲۶۴-۲۶۲.
- Corbin, *Corps spirituel*, pp. 262-264.
۷۴. تنزیه، ص ۷۲۶، ترجمه فرانسوی در گُربن، ارض ملکوت، ص ۲۹۰. همچنین فصل ۱۴ این کتاب.
۷۵. فصل ۱۳ این کتاب.
۷۶. در مورد متن این نامه و مفهوم پژوهش‌های مربوط به آن، بنگرید به راهنمای الهی، ص ۲۷۶ به بعد (انگ، صص ۱۱۳-۱۱۴) و فصل ۱۳ این کتاب.
۷۷. سیدکاظم رشتی، رسائل و المسائل (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا)، صص ۳۵۶-۳۶۵.
۷۸. بنگرید به، فصل ۱۴ پی‌نوشت‌ها. تفکر معادشناسی سیدکاظم رشتی سزاوار پژوهشی جداگانه است. به مآخذی که در فصل ۱۴ آمده است می‌توان دلیل‌المتحیرین (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا) و شرح قصیده لامیه لعبد الباقي افندی (چاپ سنگی، بی‌جا [تبریز]). بی‌تا) اورا نیز اضافه نمود؛ بخش‌هایی از این اثر اخیر به فرانسه ترجمه شده است، آ. ال. ام. نیکلاس، مقالاتی درباره شیخیه (پاریس، ۱۹۱۰-۱۹۱۴)، ج ۲، صص ۳۷-۴۴ و ۵۲-۵۵.
- A. L. M. Nicolas, *Essai sur le Chéikhisme* (Paris, 1910-1914), vol. 2, pp. 37-44 and 52-55.
۷۹. *يُمُوتُ مَنْ مَاتَ مِنَّا وَ لَيْسَ بِمَيِّتٍ* (از ما هم می‌میرند ولی در واقع مرده نیستند)، حدیث امام علی (ع). بصائر الدرجات، جزء ششم، باب پنجم، ص ۲۷۵ [ترجمه فارسی، ج ۲، ص ۵۶]. در مورد باورهایی درباره زندگی پس از مرگ امامان «در جسدشان» در میان بعضی از شیعیان، مخصوصاً در کوفه بنگرید به: محمودایوب، رنج رستگاری بخش در اسلام: مطالعه‌ای در مورد جنبه‌های عبادی عاشورا در تشیع دوازده‌امامی (لا‌هه، ۱۹۷۸)، صص ۲۴۵؛
- M. Ayoub, *Redempting Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of 'Ashūrā' in Twelver Shī'ism* (The Hague, 1978), pp. 245ff.
- ا.ج. هالم، عرفان اسلامی. شیعه و علویان تندرو (زوریخ و مونیخ، ۱۹۸۲)، صص ۲۴۰ به بعد و ۲۸۴ به بعد.
- H. Halm, *Die islamische Gnosis. Die Extreme Shia und die 'Alawiten* (Zurich and Munich, 1982), pp. 240ff. and 284ff.
۸۰. «لُنُورُ الْإِمَامِ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ أَنْوَرُ مِنَ الشَّمْسِ الْمُضِيئَةِ بِالنَّهَارِ» حدیث امام محمدباقر (ع)؛ کلینی، اصول، ج ۱، کتاب الحجّة، ص ۲۷۶.
۸۱. «إِنَّ أَمْرَنَا سِرٌّ فِي سِرٍّ وَسِرٌّ مُسْتَسِرٌّ... إِنَّ أَمْرَنَا صَعْبٌ مُسْتَصَعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِالْإِيمَانِ». حدیثی که از چندین امام روایت گردیده

- است. بصائر الدرجات، جزء اول، باب ۱۲، صص ۲۶-۲۹؛ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۱۳۱-۱۴۲ م].
۸۲. نجم، ص ۴۱۰ به بعد.
۸۳. نجم، ص ۴۱۲.
۸۴. نک. راهنمای الاهی، ص ۱۲۹ به بعد (انگ. صص ۵۰ و ۱۳۰-۱۳۱).
۸۵. سرانجام بنگرید به، ابوالقاسم خان ابراهیمی، اجتهاد و تقلید، در رسائل مرحوم آقای حاج ابوالقاسم خان، نسخه رونویسی دست‌نوشته، در
- Fonds Shaykhī (collection) de l'EPHE (sc. religieuses), SHA. VI.5, fol. 245ff.
- درباره این مجموعه بنگرید به پی‌نوشت ۶۵.
۸۶. در مورد اهمیت بنیادین ولایت که امامیه آن را هسته اصلی و یکی از پایه‌های اسلام می‌داند، نک. الیاش، «منشأ و تطور سه اصل شهادت شیعی»، مجله اسلام، ۴۷ (۱۹۷۱)، صص ۲۶۵-۲۷۲؛
- J. Eliash, 'On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three Tenet *Shahāda*', *Der Islam*, 47 (1971), pp. 265-272;
- راهنمای الاهی، صص ۳۰۳-۳۰۴ (انگ. ص ۱۲۵)؛
- بارآشر، قرآن و تفسیر، صص ۱۹۵-۲۰۲.
- M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Leiden and Jerusalem, 1999), pp. 195-202.



## فصل یازدهم

### یادداشت‌هایی دربارهٔ دعا در شیعهٔ امامی\*

این فصل بر آن نیست تا به طور کلی دربارهٔ هانری گُربن یا اثر بزرگ او گفت‌وگو کند. بلکه قصد آن است که به طور خلاصه به موضوعی بپردازیم که به ویژه نزد او خیلی اهمیت داشت، یعنی دعا. در ابتدا باید این نکته را روشن کنیم که ما این عمل بنیادی را از نگاه اسلام به طور عموم یا نماز روزانه (صلاة)<sup>۱</sup> بررسی نمی‌کنیم. ما به طور مشخص با عناصر کمتر شناخته‌شده در ادبیات و بعضی از ابعاد دعا در شیعهٔ دوازده‌امامی را مورد نظر داریم که در اشکال گوناگون (توسل، استغاثه، دعا، دعای زیارت، موردی و به مناسبت خاص و غیره) و اغلب گروه چهارده معصوم (ع) یا یک یا چند تن از آنان یعنی حضرت محمد (ص)، دخترش فاطمه (س) و به خصوص دوازده امام (ع) را مورد خطاب قرار می‌دهند.

هانری گُربن در اثر بزرگ خود، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، چندین صفحه را به دعا [نیایش] اختصاص داده است. در فصل پنجم از بخش دوم به نام «نیایش انسان و نیایش خداوند» او به طور کلی دربارهٔ دوسویگی یا داد و ستد (reciprocity) نیایش می‌نویسد:

«این تصور اشتراک نقش‌ها در تجلی وجود، در تجلی سرمدی، برای تصور ابن عربی از دعا [نیایش] اهمیت اساسی دارد. این تصور الهام‌بخش چیزی است که از آن به روش دعا [نیایش] او تعبیر کرده‌ایم و به موجب همین تصور، این روش، «روش نیایش تجلی‌گون» می‌شود. این تصور اشتراک نقش‌ها، مترتب بر گفتمان میان دو موجود [مخلوق و خالق]

است و این تجربه زنده از یک موقعیت گفتمانی است... در حقیقت این دوسویگی یا داد و گرفت [نیایش از مخلوق به خالق و از خالق به مخلوق] غیر قابل درک می‌شود اگر ما موجود مخلوق را خارج از موجود نامخلوق [خالق] جدا کنیم... زیرا دعا [نیایش] درخواست برای چیزی نیست بلکه ابراز نحوه وجود است، وسیله‌ای است برای وجود داشتن و وسیله‌ای است برای به وجود آوردن، یعنی وسیله‌ای که سبب می‌شود خدایی که خود را عیان ساخته نمایان شود، وسیله‌ای که سبب «دیدن» او می‌شود، نه برای یقین از ذات حق، بلکه رؤیت «دیدن» او در صورتی که دقیقاً او عیان می‌سازد از طریق عیان نمودن خود در آن صورت و برای آن صورت.<sup>۲</sup>

در چند صفحه بعدتر قطعه شعر کوتاه و جسورانه‌ای را از عارف اندلسی نقل می‌کند:

فیحمدنی و أحمده و یعبدنی و أعبده

پس خدا مرا ثنا می‌گوید و من او را ثنا می‌گویم و خدا مرا عبادت می‌کند و من او را عبادت می‌کنم. [به این معنا است که نیایش [دعا] انسان نیایش [دعا] خداست].<sup>۳</sup> اینها همه به عنوان تعبیر عرفانی آیه قرآنی بقره/ ۱۵۲ (فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ) یعنی «مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم» ارائه شده است که هانری کربن آن‌طور که عادت داشت با تحشیه‌ای تأویلی می‌نویسد «مرا در قلب خویش حاضر داشته باش تا تو را در خود حاضر داشته باشم».<sup>۴</sup>

«دوسویگی» شاید بنیادی‌ترین بُعد دعا [نیایش] را می‌سازد؛ به راستی این بُعد، دعا [نیایش] را از حالت تک‌گویی که اغلب یک‌نواخت، بی‌روح و عملی ماشین‌وار است به یک دلبستگی عمیق که به عنوان گفتمانی پرشور و شوق با انسان مخاطب به آنچه را که کُربن «موقعیت گفتمانی» می‌خواند، تغییر می‌دهد. چگونه این بُعد در ادبیات امامی حضور دارد؟ نسبتاً باید گفت، این مسأله نظر کُربن را به سطحی قابل توجه جلب نکرده است. در واقع، این علاقه به دعای دوازده امامی در زمینه‌ای محدود اظهار شده است. کربن در طول سال‌های تحصیلی ۱۹۶۸-۱۹۶۹ و ۱۹۷۰-۱۹۶۹ نیمی از درس‌های خود را در مدرسه کاربردی عالی به بررسی شرح شیخ احمد احسایی (م. ۱۸۲۶/۱۲۴۱) درباره دعا مربوط به «زیارت روحانی دوازده امام» اختصاص داده است. به عبارت دیگر، متنی به نام الزیارة الجامعة، منسوب به امام دهم، علی النقی (ع) که لااقل از زمان کتاب من لایحضره الفقیه نوشته ابن بابویه صدوق (م. ۹۹۱/۳۸۱) شناخته شده است.<sup>۵</sup> اساس این پژوهش و همچنین اشارات

دیگر به دعا و نیایش در امامیه در [اثر دیگر کربن]، اسلام ایرانی، بریده‌بریده و پراکنده‌اند.

۲

دعا در اشکال متفاوتش، بی‌شک رایج‌ترین و جامع‌ترین نمونه‌ی عشق و دل‌بستگی شیعی است. هزاران نمونه و ادبیات وسیعی مربوط به دعا موجود است. از نظر کیفی، بعضی ادعیه از زیبایی ادبی غیر قابل انکاری برخوردارند و گاهی عمیقاً فلسفی و عرفانی‌اند. اما ماهیت آثاری که حاوی این‌گونه ادعیه‌اند شاید بتوان آنها را به نوعی سنخ‌شناسی تقسیم نمود:

● مجموعه ادعیه‌ای که بتوان آنها را براساس موضوع یا زمان و مناسبت برای خواندن دسته‌بندی نمود. (لحظات مشخصی در طول روز، روزهای معین هفته، ماه سال و حوادث طبیعی و غیره)؛

● آثار مخصوص آداب صلوات و آداب دعا؛

● کتب صلوات خطاب به معصومین (ع)؛

● ادعیه‌ی معجزه‌گرانه که برای استخاره، طلسم، و یا تعویذ و غیره به کار می‌روند؛

● زیارت‌نامه‌ها که در بارگاه‌ها و آستان معصومین (ع) قرائت می‌شود. اینها شاید

رایج‌ترین‌اند. جالب توجه است که اصطلاح «زیارت» هم به معنای رفتن به مشاهد متبرکه (قبور) است و هم به معنای قرائت دعا به این مناسبت.

قدیمی‌ترین متون باید در زمان خود امامان (ع) گردآوری شده باشند. اگرچه

اصالت تمامیت آثاری چون نهج البلاغه (سخنان امام اول، علی (ع) و صحیفه سجادیه

امام زین‌العابدین (ع) می‌تواند موضوع بحث و گفت‌وگو باشد، با این وجود تقریباً

قطعی است که این آثار از هسته‌های نخستینی تشکیل شده‌اند که به احتمال زیاد

موثق‌اند. اولی شامل چندین خطبه است و دومی مجموعه ادعیه است.<sup>۶</sup> افزون بر

این، نخستین مجموعه‌های احادیث مثل کلینی (۳۲۹/۹۴۰)، ابن بابویه (۳۸۱/

۹۹۱)، یا شیخ توسی (۴۶۰/۱۰۶۷) شامل فصل‌هایی یا حتی تمام کتاب به ادعیه

منسوب به امامان اختصاص دارد.<sup>۷</sup>

از قرن پنجم/ یازدهم به بعد فرهنگ‌های زندگی‌نامه و علم اشخاص، در این مورد

رجال نوشته‌ی نجاشی یا فهرست نوشته‌ی شیخ توسی،<sup>۸</sup> سیاهه‌ی آثاری را ارائه می‌کنند که



به جنبه‌ها و اشکال مختلف دعا نوشته متفکران و عالمان شیعی اختصاص دارد؛ قدیمی‌ترین این افراد کسانی بودند هم‌عصر و یا آشنایان امامان. این آثار که تعدادشان بسیار زیاد است شامل مجموعه‌های احادیثی است از یکی از امامان. همه این آثار ظاهراً از میان رفته و مفقود شده‌اند اما همچون سایر موضوعات دینی، می‌توان معقولانه چنین نتیجه‌گیری نمود که محتوای بسیاری از این آثار، توسط نویسندگان بعدی حفظ و گزارش شده است. ما در اینجا خود را به چند نمونه از نویسندگان معروف از قرن سوم/نهم تا قرن پنجم/یازدهم محدود می‌کنیم.

الف) آثاری که عنوان کتاب دعا دارند: علی بن مهزیار اهوازی (نجاشی، ۲۵۳)؛ سعد بن عبدالله اشعری قمی (نجاشی ۱۷۸)،<sup>۹</sup> محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی (نجاشی ۳۵۱)، احمد بن محمد بن خالد برقی (نجاشی ۷۷، توسی ۲۱)، حمید بن زیاد بن حمدان دهقان (نجاشی ۱۳۲)، محمد بن یعقوب کلینی (نجاشی ۳۷۷، توسی ۱۳۵)،<sup>۱۰</sup> محمد بن حسن صفار قمی (نجاشی ۳۵۴)،<sup>۱۱</sup> محمد بن اورمه قمی (نجاشی ۳۳۰) و کتاب ادعیه الاثمه نوشته عییدالله بن ابی‌زیاد انباری (نجاشی ۲۳۳).

ب) ادعیه برای مناسبت‌های معین و توصیف‌شده به نام عمل ایام/الشهور مثلاً آنچه گردآوری شده در کتاب عمل یوم الجمعة نوشته محمد بن علی بن ابی‌قره (نجاشی ۳۹۸)؛<sup>۱۲</sup> کتاب یوم و ليله نوشته معاویه بن عمّار دهنی (نجاشی ۴۱۱)؛ چندین متن نوشته ابن عیاش جوهری مانند کتاب عمل رجب، کتاب عمل رمضان یا کتاب عمل شعبان (نجاشی ۸۵، توسی ۳۳)؛ کتاب النجاح فی عمل شهر رمضان نوشته فضل بن شاذان نیشابوری (نجاشی ۳۰۷) و کتاب عمل یوم الجمعة نوشته ابوالفتح کراچکی (KIT109).

ج) ادعیه مختلف که در محیط‌های گوناگون استفاده می‌شوند و در مجموعه‌هایی مانند کتاب التهجّد ابن ابی‌قره که در بالا آمد، گزارش شده‌اند (نجاشی ۳۹۸)،<sup>۱۳</sup> کتاب دفع الهموم والاحزان تألیف احمد بن داوود نعمانی (KIT138)، آثاری به نام مجموعه مولانا زین العابدین از نویسنده‌ای ناشناس، ظاهراً متفاوت از صحیفه سجادیه<sup>۱۴</sup> و مجموعه ادعیه المستجابات عن الانبياء و الاثمه (KIT266) وزاد المسافر تألیف احمد بن علی حسن شاذان قمی.<sup>۱۵</sup>

در تشیع امامی، شیخ توسی (۱۰۶۷/۴۶۰) و ابن طاووس (۱۲۶۶/۶۶۴) را دو پایه اصلی برای منابع دعا شناخته‌اند. به راستی که مصباح المتهجّد نوشته ابوجعفر

توسی را می‌توان تنها کتاب اساسی در این نوع ادبیات دانست.<sup>۱۶</sup> علمای بزرگ شیعه این اثر بسیار معروف و حجیم را بارها شرح و بیش از یک بار به فارسی ترجمه کرده‌اند.<sup>۱۷</sup> در مورد رضی‌الدین ابن طاووس، اوبی‌شک مؤلف روشمند کتب دعاست. اتان کُلبُربگ در اثر نفیس خود درباره این شخصیت بزرگ امامی، نشان داده است که چگونه ابن طاووس با در دست داشتن بیش از هفتاد کتاب دعا از نویسندگان پیشین، برای شکل‌گیری بینش مذهبی خوانندگان خود از طریق این عمل عرفانی برنامه واقعی فراهم نموده است.<sup>۱۸</sup>

ابن طاووس که از هواداران کتاب مصباح‌المتجهّد شیخ توسی از اجداد مادری خود بود، متممی بر این اثر نوشت به نام کتاب [ال]مهمات فی [یا: ل] صلاح المستعبّد و [ال]اتّمتات [۱]المصباح‌المتجهّد (که ظاهراً مفقود شده است) که در آن از برنامه‌ای بر پایه پنج کتاب خود که به دعا اختصاص دارند طرفداری می‌کند که باید به ترتیب زیر خوانده شوند: فلاح السائل، زهرة الربیع، الشروع فی زیارات و زیادت صلوات...، الاقبال، و اسرار الصلوات. در جای دیگر برنامه‌ای غنی‌تر بر پایه ده جلد از آثار خود ارائه می‌دهد؛ فلاح السائل (۲ ج)، زهرة الربیع، جمال الاسبوع، الدرّوع الواقیه، مضمار السبق، مسالک المحتاج...، الاقبال (۲ ج) و نهایتاً السعادات بالعبادات.<sup>۱۹</sup> غیر از این متون، ابن طاووس در موضوع دعا آثار مهم دیگری از خود برجای گذاشته است مانند مهج الدعوات<sup>۲۰</sup>، المجتبی من الدعا المجتبی<sup>۲۱</sup> و فتح الابواب.<sup>۲۲</sup>

۳

در جای دیگر، نگارنده دو سنت در امامیه یعنی گرایش عرفانی فراعقلانی که توسط محدثان مکتب‌های قم وری گزارش شده است و گرایش فقهی-کلامی مکتب بغداد، اساساً در زمان آل‌بویه، را مفصلاً مورد بحث و بررسی قرار داده است.<sup>۲۳</sup> نکته‌هایی که این دو مکتب را از هم جدا می‌کند بی‌شمارند و گاهی حل‌نشدنی؛ گاهی به فرد تصویری دست می‌دهد که دریای وسیعی بین آموزه‌هایی که عمیقاً متأثر از باطنی‌گری، عرفان‌رازآشنایان، حتا معجزه‌گری هستند وجود دارد و توسط گردآورندگانی مانند برقی، صفار قمی، فُرات کوفی، علی بن ابراهیم قمی، عیاشی، کُلینی، ابن‌ابی‌زینب، نُعمانی و یا حتا ابن‌بابویه صدوق<sup>۲۴</sup> و آثار عقل‌گرایان با رنگ و بوی معتزلی‌فقه‌ها-متکلمانی مانند شیخ مفید، شریف رضی، و شریف مرتضی<sup>۲۵</sup> گزارش شده است.

با این همه، دعا حوزه‌ای است که هر دو گروه بدون اگر و امأهای زیاد بر آن توافق دارند. نمونه بارز این اتفاق را می‌توان در آشکال توسلات و ادعیه خطاب به معصومین (ع) یافت. برای طرفداران سنت باطنی نخستین، عبارات ستایش‌آمیز بی‌شمار، طلب و القابی که در این ادعیه به معصومین (ع) داده شده است، در یک روش نوشتاری فشرده، پنهانی‌ترین باورهای امام‌شناخت رازدارانه/تعلیمی (Initiatic Imamology) را شامل می‌باشد.<sup>۲۶</sup> همین فشرده‌گی گفتمان، که عملاً آن را شدیداً اشاره‌ای می‌سازد، رضایت پیروان مکتب عقل‌گرا را به دست می‌آورد، مکتبی که باورهای صریح امام‌شناختی سنت اول را، که سابقاً انحرافی و افراطی نامیده شده بودند ولی کاملاً ابراز سرسپردگی عمیق و صادقانه [به امام است] را نمی‌یابد. نمونه گویای این مورد را می‌توان در دعایی بلند و معروف به نام «دعای دوازده امام» منسوب به فیلسوف و دانشمند سینیوی، نصیرالدین توسی (م. ۱۲۷۴/۶۷۲)، یافت که قسمتی از آن را هانری کربن ترجمه کرده است.<sup>۲۷</sup>

این دعا متشکل است از جملات بلند پی در پی، اغلب با آهنگ منظوم، و به چهارده «لحظه» تقسیم شده است (هر لحظه برای یکی از معصومین) و هر لحظه شامل دو قسمت است یکی توسل به خدا به شکل نیایشی متغیر و دیگری پاسخی هماهنگ. این اثر در کلیت خود زیارت روحانی بلندی به بارگاه یا ضریح هر یک از چهارده معصوم را تشکیل می‌دهد. هر جمله به یک بُعد ولی‌نامه امام‌شناختی اشاره دارد. برای تصویری از این متن به چند نمونه اکتفا می‌کنیم:

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَزِدْ وَبَارِكْ عَلَى النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الْعَرَبِيِّ الْهَاشِمِيِّ الْقُرَشِيِّ الْمَكِّيِّ الْمَدَنِيِّ الْأَبْطَحِيِّ التِّهَامِيِّ السَّيِّدِ الْبَهِيِّ السَّرَّاجِ الْمُنْضِيِّ الْكَوْكَبِ الدَّرَزِيِّ صَاحِبِ الْوَقَارِ وَالسَّكِينَةِ الْمَذْفُونِ بِالْمَدِينَةِ الْعَبْدِ الْمُؤِيدِ وَالرُّسُولِ الْمُسَدِّدِ الْمُنْصَطَفِيِّ الْأَمْجَدِ الْمَحْمُودِ الْأَحْمَدِ حَبِيبِ إِلَهِ الْعَالَمِينَ وَسَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَخَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَشَفِيعِ الْمُدْنِيِّينَ وَرَحْمَةِ لِّلْعَالَمِينَ أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا الْقَاسِمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَا إِمَامَ الرَّحْمَةِ يَا شَفِيعَ الْأُمَّةِ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَاسْتَشْفَعْنَا وَتَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَقَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيْ حَاجَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ اسْتَفْعَ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ.

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَزِدْ وَبَارِكْ عَلَى السَّيِّدِ الْمُطَهَّرِ وَالْإِمَامِ الْمُظَفَّرِ وَالشَّجَاعِ

الْغُضُنْفَرِ أَبِي شَيْبِرٍ وَ شَبْرَ قَاسِمِ طُوبَى وَ سَقَرَ الْأَنْزَعِ الْبَطِينِ الْأَشْجَعِ الْمَتِينِ الْأَشْرَفِ  
 الْمَكِينِ الْعَالِمِ الْمُبِينِ النَّاصِرِ الْمُعِينِ وَ لِي الدِّينِ الْوَالِي الْوَالِي السَّيِّدِ الرَّضِيِّ الْحَاكِمِ  
 بِالنَّصْرِ الْجَلِيِّ الْمُخْلِصِ الصَّفِيِّ الْمَدْفُونِ بِالْغَرِيِّ لَيْثِ بَنِي غَالِبٍ مَظْهَرِ الْعَجَائِبِ وَ  
 مَظْهَرِ الْغَرَائِبِ وَ مُفَرِّقِ الْكُتَائِبِ وَ الشَّهَابِ الثَّاقِبِ وَ الْهَزْبِ السَّالِبِ وَ نُقْطَةِ دَائِرَةِ  
 الْمَطَالِبِ أَسَدِ اللَّهِ الْعَالِبِ غَالِبِ كُلِّ غَالِبٍ وَ مَطْلُوبِ كُلِّ طَالِبٍ صَاحِبِ الْمَفَاحِرِ وَ  
 الْمَنَاقِبِ إِمَامِ الْمَشَارِقِ وَ الْمَغَارِبِ الَّذِي حُبُّهُ فَرَضٌ عَلَى الْحَاضِرِ وَ الْغَائِبِ مَوْلَانَا وَ  
 مَوْلَى الثَّقَلَيْنِ الْإِمَامِ بِالْحَقِّ أَبِي الْحَسَنِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ  
 وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ يَا عَلِيَّ بْنَ  
 أَبِي طَالِبٍ يَا أَخَا الرَّسُولِ يَا زَوْجَ الْبُتُولِ يَا أَبَا السَّبْطَيْنِ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا  
 وَ مَوْلَانَا إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَ اسْتَشْفَعْنَا وَ تَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَ قَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيْ حَاجَاتِنَا فِي  
 الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ.

اللَّهُمَّ صَلِّ وَ سَلِّمْ وَ زِدْ وَ بَارِكْ عَلَى السَّيِّدَةِ الْجَمِيلَةِ الْجَمِيلَةِ الْمُعْصُومَةِ الْمَظْلُومَةِ  
 الْكَرِيمَةِ النَّبِيلَةِ الْمَكْرُوبَةِ الْعَلِيلَةِ ذَاتِ الْأَحْزَانِ الطَّوِيلَةِ فِي الْمُدَّةِ الْقَلِيلَةِ الرَّضِيَّةِ  
 الْحَلِيمَةِ الْعَفِيفَةِ السَّلِيمَةِ الْمَجْهُولَةِ قَدْرًا وَ الْمَخْفِيَةِ قَبْرًا الْمَدْفُونَةِ سِرًّا وَ الْمَغْصُوبَةِ جَهْرًا  
 سَيِّدَةِ النِّسَاءِ الْإِنْسِيَّةِ الْحُورَاءِ أُمِّ الْأَيْمَةِ النَّبَاءِ النَّجْبَاءِ بِنْتِ خَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ الطَّاهِرَةِ الْمُطَهَّرَةِ  
 الْبُتُولِ الْعَذْرَاءِ فَاطِمَةَ النَّفِيَّةِ النَّفِيَّةِ الرَّهْرَاءِ عَلَيْهَا السَّلَامُ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ وَ عَلَى  
 ذُرِّيَّتِكَ يَا فَاطِمَةَ الرَّهْرَاءِ يَا بِنْتَ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ أَيَّتْهَا الْبُتُولُ يَا قُرَّةَ عَيْنِ الرَّسُولِ يَا  
 بَضْعَةَ النَّبِيِّ يَا أُمَّ السَّبْطَيْنِ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَتَنَا وَ مَوْلَاتِنَا إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَ  
 اسْتَشْفَعْنَا وَ تَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَ قَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيْ حَاجَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ يَا  
 وَجِيهَةً عِنْدَ اللَّهِ اشْفَعِي لَنَا عِنْدَ اللَّهِ.

...

اللَّهُمَّ صَلِّ وَ سَلِّمْ وَ زِدْ وَ بَارِكْ عَلَى السَّيِّدِ الرَّاهِدِ وَ الْإِمَامِ الرَّكَعِ السَّاجِدِ وَ لِي  
 الْمَلِكِ الْمَاجِدِ وَ قَتِيلِ الْكَافِرِ الْجَاحِدِ زَيْنِ الْمَنَابِرِ وَ الْمَسَاجِدِ صَاحِبِ الْمِخْنَةِ وَ الْكُزْبِ  
 وَ الْبَلَاءِ الْمَدْفُونِ بِأَرْضِ كَرْبَلَا سَبِطِ رَسُولِ الثَّقَلَيْنِ وَ نُورِ الْعَيْنِينَ مَوْلَانَا وَ مَوْلَى الْكُؤُنِينَ  
 الْإِمَامِ بِالْحَقِّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا  
 أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ أَيُّهَا الشَّهِيدُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَا ابْنَ

فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ يَا سَيِّدَ شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا إِنَّا  
تَوَجَّهْنَا وَاسْتَشْفَعْنَا وَتَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَقَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيِ حَاجَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ  
الْآخِرَةِ يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ.

...  
اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَزِدْ وَبَارِكْ عَلَى السَّيِّدِ الصَّادِقِ الصِّدِّيقِ الْعَالِمِ الرَّوِّثِيقِ الْحَلِيمِ  
الشَّفِيقِ الْهَادِي إِلَى الطَّرِيقِ السَّاقِي شَيْعَتَهُ مِنَ الرَّحِيقِ وَ مُبْلِغِ أَعْدَانِهِ إِلَى الْحَرِيقِ  
صَاحِبِ الشَّرْفِ الرَّفِيعِ وَالْحَسَبِ الْمَنِيعِ وَالْفَضْلِ الْجَمِيعِ الشَّفِيعِ ابْنِ الشَّفِيعِ الْمَدْفُونِ  
بِأَرْضِ الْبَقِيعِ الْمُهَذَّبِ الْمُؤَيَّدِ الْمُمَجَّدِ الْإِمَامِ بِالْحَقِّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ  
اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ، الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَا جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ أَيُّهَا  
الصَّادِقُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا  
إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَاسْتَشْفَعْنَا وَتَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَقَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيِ حَاجَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ  
الْآخِرَةِ يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ

...  
اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَزِدْ وَبَارِكْ عَلَى السَّيِّدِ الْمَعْصُومِ وَالْإِمَامِ الْمَظْلُومِ وَالشَّهِيدِ  
الْمَسْمُومِ وَالْفَتِيلِ الْمَحْزُومِ عَالِمِ عِلْمِ الْمَكْتُومِ بَدْرِ النُّجُومِ شَمْسِ الشُّمُوسِ أُنَيْسِ  
النُّفُوسِ الْمَدْفُونِ بِأَرْضِ تُوَسِّ الرِّضِيِّ الْمُرْتَضَى الْمُرْتَجَى الْمُتَتَدَى الرَّاضِي بِالْقَدْرِ وَ  
الْقَضَاءِ الْإِمَامِ بِالْحَقِّ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ،  
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أَبَا الْحَسَنِ يَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَى أَيُّهَا الرَّضَا يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَا  
ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا وَمَوْلَانَا إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَاسْتَشْفَعْنَا وَ  
تَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَقَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيِ حَاجَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ  
اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ.

...  
اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ وَزِدْ وَبَارِكْ عَلَى صَاحِبِ الدَّعْوَةِ النَّبَوِيَّةِ وَالصَّوْلَةِ الْحَيْدَرِيَّةِ وَ  
الْعِصْمَةِ الْفَاطِمِيَّةِ وَالْحِلْمِ الْحَسَنِيِّ وَالشُّجَاعَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ وَالْعِبَادَةِ السَّجَّادِيَّةِ وَالْمَأْتِرِ  
الْبَاقِرِيَّةِ وَالْآثَارِ الْجَعْفَرِيَّةِ وَالْعُلُومِ الْكَاطِمِيَّةِ وَالْحُجَجِ الرَّضَوِيَّةِ وَالْجُودِ التَّقْوِيَّةِ وَ

التَّقَاوَةُ النَّقْوِيَّةُ وَ الْهَيْبَةُ الْعَسْكَرِيَّةُ وَ الْغِيَّةُ الْإِلَهِيَّةُ الْقَائِمَةُ بِالْحَقِّ وَ الدَّاعِي إِلَى الصِّدْقِ الْمُطْلَقِ كَلِمَةَ اللَّهِ وَ أَمَانَ اللَّهِ وَ حُجَّةَ اللَّهِ الْعَالِيَةِ بِأَمْرِ اللَّهِ وَ الذَّابِّ عَنْ حُرْمِ اللَّهِ إِمَامِ السِّرِّ وَ الْعَلَنِ دَافِعِ الْكُزْبِ وَ الْمَحْنِ صَاحِبِ الْجُودِ وَ الْمِنَنِ الْإِمَامِ بِالْحَقِّ أَبِي الْقَاسِمِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ صَاحِبِ الْعَصْرِ وَ الزَّمَانِ وَ خَلِيفَةَ الرَّحْمَنِ وَ إِمَامِ الْإِنْسِ وَ الْجَانِّ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَ سَلَامُهُ عَلَيْهِ. الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا وَصِيَّ الْحَسَنِ وَ الْخَلْفَ الصَّالِحِ يَا إِمَامَ زَمَانِنَا أَيُّهَا الْقَائِمُ الْمُتَنْظَرُ الْمَهْدِيُّ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ يَا ابْنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ يَا إِمَامَ الْمُسْلِمِينَ يَا حُجَّةَ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ يَا سَيِّدَنَا وَ مَوْلَانَا إِنَّا تَوَجَّهْنَا وَ اسْتَشْفَعْنَا وَ تَوَسَّلْنَا بِكَ إِلَى اللَّهِ وَ قَدَّمْنَاكَ بَيْنَ يَدَيْ حَاجَاتِنَا فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ يَا وَجِيهًا عِنْدَ اللَّهِ اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ.

پس ابوجعفر توسی، یکی از بنیان‌گذاران جریان خردورزی و رضی‌الدین ابن طاووس، یکی از بارزترین نمایندگان گرایش سنت‌باور و محدث، با هم همکاری می‌کنند تا نقش معنوی دعا را در ایمان شیعی شکوهمند سازند. همین را در مورد خردگرایان معروف کراچکی (۱۱۵۳/۴۴۹)، در اثر خود به نام ریاض العابدین یا ابوعلی طبرسی (۱۱۵۳/۵۴۸)، صاحب کتاب کنوز النجاح و محدثی مانند فضل‌الله راوندی (۱۱۷۷-۱۱۷۸/۵۷۳)، در اثر خود به نام ادعیه السرّ، و هم‌دوره او نویسنده ناشناس نزهة الزاهد می‌توان گفت.<sup>۲۸</sup>

پس از ابن طاووس، توسعه ادبیات دعا در نتیجه آثار نویسندگانی مانند ابن‌فهد حلی (۱۴۳۷/۸۴۱) و اثرش عدة الداعی و نجاة الساعی، اغلب مختصر شده و ترجمه شده هم به فارسی قدیم و جدید؛<sup>۲۹</sup> و به‌خصوص تقی‌الدین ابراهیم بن علی کفعمی (۱۴۹۹/۹۰۵)، صاحب دو اثر بسیار معروف، البلد الامین و جنة الامان الواقیه و جنة الايمان الباقیه.<sup>۳۰</sup> از دوران صفویه تا دوران جدید، و حتا زمان معاصر، دهها اثر با درجه اهمیت متفاوت، وجود دارد که به سرزندگی ادبیات دعا شهادت می‌دهند. در دوسوی این دوره طولانی، از یک‌سو، در قرن یازدهم و دوازدهم/هفدهم، متون نوشته اعضای معروف خاندان مجلسی، اول محمدتقی مجلسی پدر و سپس پسرانش محمدجعفر و محمدباقر مجلسی معروف به خصوص قابل توجه‌اند؛<sup>۳۱</sup> و از سوی دیگر، دعاها، مناجات و زیارات معمولی که امروز مورد استفاده‌اند مانند مفتاح الجنان شیخ عباس قمی یا مفتاح الجنات نوشته سیدمحسن امین.<sup>۳۲</sup>

قابل توجه است که از دوران صفویه و به ویژه با آغاز و گسترش فلسفه امامی، تعداد روزافزونی هم از فلاسفه نوافلاطونی و هم ارسطویی (اگرچه تمایز ضمنی است و نه همیشه آشکار)، آثاری در موضوع دعا به نگارش درآوردند و شرح‌هایی بر کتب دعای پیشین انتشار دادند. این نشان می‌دهد که تا چه حد متون دعا (از جمله نمونه‌های پیشین) به خاطر عوامل نیایشی (devotional)، بیشتر با ماهیت عرفانی و حکمت الاهی و همچنین به خاطر روش رمزی فشرده، مستعد اعمال تأویلی‌اند. متأسفانه تقریباً تمام این متون به زیور طبع آراسته نشده‌اند و هنوز به صورت دست‌نوشته باقی مانده‌اند. در اینجا به چند نمونه معروف اکتفا می‌کنیم:

شیخ بهایی (۱۰۳۰/۱۶۲۱) مفتاح الفلاح (مرعشی، دست‌نوشته ۱۹۷؛ مشکات ۱/۱۲۶). صدرالدین محمد تبریزی شاگرد شیخ بهایی، صاحب آداب عباسی، که ترجمه فارسی مفتاح الفلاح استادش می‌باشد (مرعشی، دست‌نوشته‌های ۳۹۵۳ و ۸۹۸۸). شاگرد دیگر شیخ بهایی محمد بن یوسف عسکری بحرانی، زبدة الدعوات (مرعشی، دست‌نوشته ۵۹۷۱؛ مشکات ۱/۱۲۶).

سید احمد علوی (متوفی بین سال‌های ۱۰۵۴/۱۶۴۴ و ۱۰۶۰/۱۶۵۰) پسرخاله و شاگرد میرداماد، الجواهر المنثورة فی الادعية الماثورة (مرعشی، دست‌نوشته ۱۱۴۶) و مخزن الدعوات (مرعشی، دست‌نوشته ۶۰۲۹).

ملاً محسن فیض کاشانی (۱۰۹۱/۱۶۸۰)، شاگرد و داماد ملاً صدرا، ذریعة الضراعة (مرعشی، دست‌نوشته ۵۹۸؛ مشکات ۱/۱۱۷)، خلاصة الاذکار (مشکات ۱/۱۰۵)، لبُّ الحسنات (مرعشی، دست‌نوشته ۸۲۳۶).

علی اصغر بن محمد قزوینی، شاگرد ملاً خلیل قزوینی (۱۰۸۹/۱۶۷۸)، سفینه النجاة (مرعشی، دست‌نوشته ۶۰۴۳؛ مشکات ۱/۱۲۸). حسن بن عبدالرسول زنوزی (قرن دوازدهم/هیجدهم)، وسیلة النجاة (مرعشی، دست‌نوشته ۸۷۴۵).

شیخ احمد احسایی (۱۲۴۱/۱۸۲۶)، شرح الزيارة الجامعة (نک. پی‌نوشت ۵). آنچه اساساً فلاسفه و یا مفسران دعا را جذب می‌کند، جنبه‌های مختلف آموزه ولایت است به عنوان رویکرد خداشناختی به شخص امام؛<sup>۳۳</sup> باوری که با عبارات کوتاه حاوی درخواست/ استغاثه خطاب به معصومین است، مانند آنچه در «دعای دوازده امام» منسوب به خواجه نصیر توسی بررسی شد. برای تقدیر بهتر از آنچه در پی می‌آید، بهتر است به طور خلاصه سرفصل‌های کلی این باور را مرور کنیم.

ذات خداوند برای همیشه و مطلقاً غیر قابل شناخت است. آنچه در خدا شناختنی است، آن ناشناخته که می‌خواهد شناخته شود، اسماء و صفات او هستند. امام به معنی ماورای طبیعی و وجودی خود، مظهر خداست و (به قول کُربن) تجلیگاه اسمای الاهی است. اما امام زمینی، ولی، مظهر امام کیهانی است. پس امام، با تجلیات متوالی، خدای عیان‌شدهٔ حقیقی توصیف می‌شود، موجودی الاهی که شناخت و معرفت او با اسرار غایی وجود برابر است.<sup>۳۴</sup>

عقیدهٔ خداشناختی ولایت‌را، در آشکال کم و بیش تحول‌یافته اگرچه با توضیحاتی پراکنده، از دوران جمع‌آوری حدیث در قرن سوم و چهارم/ نهم و دهم می‌توان یافت. به‌طور خلاصه، شخص امام قداستی برابر اگر نه بزرگتر از پیامبر می‌یابد. در عین حال که او شایسته‌ترین عالم دین، توانمندترین حکیم معجزه‌گر و متعالی‌ترین تجلی حق است، امام هم قیم و هم مخزن «سَرِّ باطن» همهٔ ادیان [الاهی] است.<sup>۳۵</sup> برابر با باور ولایت، این سَرِّ باطن کمتر از ربّانی شدن مرد خدا نیست. بعضی از احادیث امامان، با لحنی بی‌پروا که با شطحیات صوفیه قابل قیاس است، در این مورد به ویژه صریح‌اند. طبق روایتی امام جعفر صادق (ع) می‌فرماید:

ماییم [امامان] که به تاریکی نور می‌آوریم؛ ماییم خانهٔ آباد (بیت معمور) (طور/ ۴)؛ هرکه در آن وارد شود امن است؛ ماییم شکوه و بزرگی خدا... ماییم ورای توصیف... به خاطر ماست که چشم‌ها روشن می‌شوند، گوش‌ها می‌شنوند، قلب‌ها سرشار از ایمان می‌شوند.<sup>۳۶</sup> خداوند ما را در میان بندگانش چشم خویش قرار داد و میان آفریدگانش زبان سخنگوی خویش و بر سر پرستندگان خویش دست نیکخواهی و مهربانی خویش. و ما را وجه خویش قرار داد که از طریق آن به سوی او متوجه شوند و آستانهٔ خود که از طریق آن به سوی او هدایت شوند و نیز گنجینهٔ خود در آسمان و زمین... از طریق عبادت ماست که خداوند عبادت می‌شود؛ اگر ما نبودیم خدا پرستیده نمی‌شد.<sup>۳۷</sup>

در حدیثی از امام حسن (ع) روایت است که فرموده:

ما [انمه] اوّلیم و ما آخریم؛ ما امرکنندگانیم؛ ما نوریم؛ نور موجودات روحانی [موجودات غیر مادی آسمانی] از ما می‌آید. ما با نور خدا درخشان و نورانی می‌کنیم [یا ما با روح خدا/ روحانی می‌کنیم؛ صفت ملکی هم می‌تواند به نور یا به خدا اشاره داشته باشد؛ ابهام آشکارا عمدی است]. آسایشگاه آن در ماست؛ معدن آن به سوی ماست. آخرین ما مثل اولین است و اولین ما مثل آخرین ما.<sup>۳۸</sup>

بنابر روایتی به نقل از چند منبع، روزی، امام چهارم، حضرت زین العابدین (ع)،



در حضور شاگردانش خود را به شکل موجودی بال‌دار درآورد و در آسمان‌ها ناپدید گشت. پس از بازگشت، او شرح داد که به بالاترین فلک رسیده است. سپس به یکی از صحابه متحیرش چنین گفت: ما [ائمه] هستیم که آن [اعلیٰ علیین] را خلق نمودیم. پس چگونه نتوانیم بر آن برآیم؟ ما حاملان عرش [الاهی] و نشستگان بر آن هستیم؛ عرش و کرسی از آن ماست.<sup>۳۹</sup>

خطبه‌های معروف «حکمت الاهی-امامی» امام اول، علی(ع) بر همین مفاداند.<sup>۴۰</sup>

منم یعسوب (امیر زبوران) مؤمنان، منم نخست در میان نخستین گروندگان، منم جانشین رسول رب العالمین؛ منم قسمت‌کننده بهشت و دوزخ<sup>۴۱</sup> به خدا سوگند که من پاداش دهنده (دیان) مردم در روز جزا هستم... منم فاروق اکبر... من دارنده فصل الخطاب هستم؛ منم صاحب بصیرت به سیل کتاب؛ منم که علم منایا و بلایا و قضایا و احکام را آموختم؛ کمال دین با من است؛ منم سند مهربانی که خدا به خلق خود ارزانی داشت.<sup>۴۲</sup>

بنابراین چیزی غیر عادی درباره امام به عنوان مخاطب توسلات مؤمنان نیست، یا که آنها مشتاقانه سرسپرده امام‌اند، و این‌که مرقد و بارگاه او مقدس‌ترین مکان زیارتی است. حایز اهمیت است که از زمان اثری نخستین مانند کامل الزیارات نوشته محمد بن قولویه قمی (۳۶۸/۹۷۸-۹۷۹)، بی‌شک قدیمی‌ترین تک‌نگاشت در مورد زیارت و دعا بر بارگاه و ضریح معصومین که به ما رسیده، به خصوص آرامگاه علی(ع) در نجف و امام حسین(ع) در کربلا، به اهمیت زیارت مکه یا مدینه توصیف شده‌اند.<sup>۴۴</sup>

افزون بر این، در حالی که این درست است که هر امامی قداست خود را داراست، و حضور منحصر به فردی در عبودیت مؤمنان دارد، در عین حال، باید همیشه به یاد داشت که گروه معصومین، به ویژه امامان، شخصیت مقدسی را تشکیل می‌دهند و به عنوان موجودات خدا نمود، «اندام» فعال خداوند و مظهر اسماء الاهی، یکسان محسوب می‌شوند. در دعا‌های فراوانی این گروه به عنوان شخصیتی واحد مورد خطاب واقع می‌شوند، همان‌گونه که زیارت جامعه (الزیارت الجامعة) بر قبر امامان در دل چنان صورت می‌گیرد که گویا بر یک قبر.<sup>۴۵</sup>

بنابر حدیثی، امام موسی کاظم(ع) فرموده است:

کسی که اول نفر ما را زیارت کند پس محققاً آخرین ما را نیز زیارت کرده و بالعکس اگر آخرین نفر ما را زیارت کند اولین نفر از ما را نیز زیارت کرده، و کسی که اولین نفر ما را دوست بدارد قطعاً آخرین ما را نیز دوست داشته و بالعکس اگر آخرین نفر ما را دوست بدارد اولین نفر را نیز دوست دارد.<sup>۴۶</sup>

بعضی از عبارات درباره‌ی «زیارت جمعی»، که به امام دهم علی النقی (ع) برمی‌گردد و در کتاب من لایحضره الفقیه ابن بابویه گزارش گردیده، حتا از این فراتر رفته و این وجود یگانه‌ی خدا نمودی را که متشکل از مجموعه‌ی امامان است به عنوان حقیقتی الاهی که در اعماق وجود هر فردی پنهان است، نهفته در هر واقعیتی عرضه می‌دارد. هر دعایی خطاب به امام است، به وجودی که خدا را آشکار می‌سازد؛ هر زیارت خالصانه‌ای به شخصیت متجلی خدا نمودی صورت می‌گیرد که شیعیان آن را امام می‌خوانند:

عبادت تو در هر عابدی است، اسم تو در همه‌ی اسماء است، پیکر تو در همه‌ی پیکرهاست، روح تو در همه‌ی ارواح است، نشان تو در همه‌ی نشان‌هاست و قبر تو در همه‌ی قبور است.<sup>۴۷</sup>

این حضور حقیقت متعالی با وساطت شخص امام است که دعا را به یک تجربه‌ی عمیق و پرشور معنوی تبدیل می‌کند. برخی از عارفان تا آنجا پیش رفته‌اند که برای این تجربه پایه‌های جسمانی قائل شده‌اند.

## ۵

«وسيله» برای خدای آشکارشده، شخص روحانی و باطنی شده‌ی امام، مخاطب دعا و استغاثه قرار می‌گیرد. این هم برای عادی‌ترین مؤمن و هم برای عارف امکان‌پذیر است از آنجا که دعا می‌تواند هم عمل مکاشفه‌ای باشد و هم تجربه‌ای شهودی. بگذارید تا نظری بیافکنیم به آنچه کُرْبَن در مورد نیایش [دعا] سالک در ابن عربی می‌گوید:

دعا [نیایش] درخواست برای چیزی نیست بلکه ابراز نحوه‌ی وجود است، وسیله‌ای است برای وجود داشتن و وسیله‌ای است برای به وجود آوردن، یعنی وسیله‌ای که سبب می‌شود خدایی که خود را عیان ساخته نمایان شود، وسیله‌ای که سبب «دیدن» او می‌شود، نه برای یقین از ذات حق، بلکه رؤیت «دیدن» او در صورتی که دقیقاً او عیان می‌سازد از طریق عیان نمودن خود در آن صورت و برای آن صورت.<sup>۴۸</sup>

در عرفان امامی، دعا کردن سالک به نظر می‌رسد که با آنچه منابع نخستین «رؤیت بالقلب» دیدن با/ در دل نامیده‌اند، ارتباط دارد. در جای دیگر ما اشارات بسیاری را به این عمل سرّی که به گردآوری‌های قرن سوم و چهارم/ نهم و دهم، هم از دیدگاه بنیاد نظری و هم از منظر تحول تاریخی برمی‌گردد، به تفصیل بررسی نموده‌ایم.<sup>۴۹</sup> بنابراین، ما در اینجا این عمل را خلاصه توصیف می‌کنیم. دو حدیثی که اسناد آن به

ترتیب به امامان اول و ششم برمی‌گردد به خوبی نشان می‌دهد که این عمل در عرفان شیعی چگونه درک می‌شود: شخصی از حضرت علی پرسید که آیا پروردگار را هنگام پرستش دیده‌ای؟ حضرت علی پاسخ داد: «من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام پرستم» و سپس افزود «دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دل‌ها با حقایق ایمان او را دیده‌اند».<sup>۵۰</sup>

در پاسخ به سؤال یکی از شاگردانش که آیا مؤمنان در روز قیامت می‌توانند خداوند عز و جل را ببینند، امام جعفر صادق (ع) فرمودند:

بلی، آنها خداوند عزّ و جلّ را قبل از آن روز هم دیده‌اند. «آیا او را هم اکنون در پیش رویت نمی‌بینی [یعنی خود امام به عنوان مظهر خدا]؟» صحابی گفت: «فدایت شوم، آیا می‌توانم این حدیث را نقل کنم؟» امام فرمود: «نه. منگری که از معنی عمیق‌تر این کلمات آگاه نیست، اینها را برای تهمتِ تشبیه و کفر علیه ما استفاده می‌کند. و دیدن به دل چون دیدن به چشم نیست خدا برتر است از آنچه فرقه مشبهه و ملحدان او را وصف می‌کنند».<sup>۵۱</sup>

پس مؤمن می‌تواند امام را به عنوان تجلّی والای خداوند در قلب خود مشاهده کند. سایر احادیث به چگونگی این تجربه معنوی اشاره دارند: مکاشفه نور، یا به‌طور دقیق‌تر طیف‌های رنگی در سطح قلب؛ ماهیت یا صورت شیء مشهود؛ پی‌آمد و معنی این تجربه و غیره. به‌طور خلاصه می‌توان گفت به سبب تعلیمات عرفانی و به سبب اعمال زاهدانه و رازدارانه ولایت، دوستی و محبت به امام، می‌تواند به صورت نیرو (انرژی) درخشان متشکل از لمحات رنگی، یا انوار، در کنار سایر چیزها، «نور ولایت» در دل متبلور شود. با عمل مکاشفه بر دل، این نور باعث تقرب یا دسترسی به شخصیتی زنده در دل می‌شود. این چیزی نیست غیر از راهنمای درونی هر فرد «امام موجود در قلب». برای هر فرد جوینده حقیقت، این انعکاس درونی حقیقت ظاهری امام است، انعکاس امام کیهانی که کسی غیر از وجه خدای آشکار شده نیست. با عمل تجلیات متوالی، تعلیمات عرفانی امامان، فرد را قادر می‌سازد تا خدا را در قلب خود کشف کند.

این اشارات به «عمل» رازآشنایانه «رؤیت بالقلب» دیدن با/ در دل، که شاید با آنچه در بین اطرافیان امام تعلیم داده می‌شد ارتباط داشته باشد، گویا که نخستین گواهی بر آن در ادبیات باطنی اسلامی باشد. این عمل توسط شیعیان در اسلام معرفی شده اما در میان صوفیان سنی نیز معمول است.<sup>۵۲</sup>

اما در مورد صوفیان امامی که از دوران صفویه به بعد در چند سلسله و طریقت

عرفانی در صحنه پیدا شدند (بیشتر از قرن یازدهم/ هفدهم) خود را به عنوان وارثان دو سنت امامی و صوفی می‌دانند.<sup>۵۳</sup> آنها هستند که به‌طور اخص عمل رازآشنایانه دعا را با «رؤیت بالقلب» دیدن با/ در دل ارتباط می‌دهند. نقش امام، شخصیتی درونی یا باطنی شده به عنوان مخاطب دعا، در اینجا آشکارا اساسی است. در اینجا نیز، با توجه به سری بودن این اعمال، متون [مربوط] خیلی رمزی و واژه‌ها بسیار فنی هستند. به هر حال با درکی کلی از تاریخ این عمل، برخی از منابع، کمتر مبهم به نظر می‌رسند. مثلاً ملاً محمد سلطان علیشاه، قطب طریقت نعمت‌اللهی در قرن سیزدهم/ نوزدهم در اثر فارسی خود، مجمع السعادات می‌نویسد:

هرکس او را چشم و گوش مُلکی باشد شناسای امام شود از حیثیت بشریت امام، اگرچه تواند عالم شود به امامت امام نه عارف امامت امام، و هرکس چشم ملکوتی او باز شود مقام ملکوتی امام را و امامت او را تواند شناسا شود معرفت به نورانیت ممکن است از برای او حاصل شود و معنی معرفت امام به نورانیت این است که شناسا شود امام را به حسب مقام نورانیت عارف، یا در مرتبه نورانیت عارف. و باید معلوم شود که چون انسان با امام یا با شیخ مجاز از جانب امام [یعنی شیخ طریقت] بیعت کند [بیعت، از نظر فنی به دست دادن بین مرشد و مرید اشاره دارد که هنگام رازآشنایی مرید انجام می‌گیرد] با این بیعت صورت ملکوتی از امام داخل دل بایع می‌شود که همان صورت ملکوتی است که ایمان داخل قلب است... و به همان صورت که حاصل می‌شود ابوت و بنوت میانه امام و تابع امام (ع) و به همان صورت حاصل می‌شود اخوت میانه مؤمنین و این صورت است ولایت ولی امر... و این صورت است محبت علی... .

این آشکار شدن را ظهور قائم (عج) (به عنوان امام زنده و حاضر) در عالم صغیر نامند، که همه کس را امر به انتظار این ظهور می‌نمودند و این را حضور، سکینه، و فکر نیز نامند. در این وقت این صورت مرتبه‌ای از مراتب نورانیت امام (ع) خواهد بود که بر سالک ظاهر شده باشد... در این وقت سالک نورانی شده و شناسای مرتبه نورانی امام (ع) خواهد بود... این است آنچه امیر مؤمنان، علی (ع) فرمود: به درستی که کامل نکنند احدی ایمان را تا اینکه بشناسد مرا به گُنه معرفت من به نورانیت (معرفتی بالتورانیه) پس هرگاه شناخت من را به این نحو معرفت پس به تحقیق که خالص کرده است و آزمایش کرده است خداوند قلب او را برای ایمان... پس هرکس اقامه ولایت من نماید به تحقیق که به پا داشته است صلوة را.<sup>۵۴</sup>

از این روست که روایت شیعی را متون عرفانی مرتب به اشکال گوناگون تکرار می‌کنند: کسی که خودش را بشناسد امام خود را شناخته است و هرکس که امام خود را بشناسد خدای خود را شناخته است. در عرفان شیعی، مشاهده وجه امام در دل

— مکاشفه صورت باطنی امام ظاهری — به نظر می‌رسد که یکی از اهداف اصلی اعمال عرفانی مراقبه/ تمرکز باشد. پس وجود روحانی مرید متولد می‌شود. سلطان علی‌شاه در ادامه می‌نویسد:

و چون این صورت [ملکوتی امام] بر سالک ظاهر شود مدارک او مناسب ملکوت او شود و از برای سالک مشاهده ملکوتین ممکن شود و اتصال به عالم مثال بلکه عالم نفوس و عقول میسر گردد، ... و بر همه کس و در همه حال او را غلبه باشد از قید زمان و مکان رها شود و سیر بر آب و بر هوا و طی الارض و دخول در آتش برای او آسان شود.<sup>۵۵</sup>

در میان بعضی از مشایخ سلسله ذهبیه، اطلاعات خیلی مشخص‌تر است و ارتباط با دعا خیلی آشکارتر می‌شود. یکی از شاخه‌های سلسله شیعی قدیمی و قدرتمند به نام کُبرویه، حاملان سنتی روحانی و ادبی که به پایه‌گذار سلسله، نجم‌الدین کبری (۱۶۱۷/۱۲۲۰) باز می‌گردد، سنتی که شامل تجربیات شهودی مکاشفه امام درونی و درخشش رنگی توأم با آن است.<sup>۵۶</sup>

اولاً عمل مکاشفه‌ای «رؤیت بالقلب» دیدن با/ در دل با واژه وجهه مشخص گردیده است که همان قدر از نظر معنی غنی است که یادآورنده است. [وجهه] نه فقط معنای آنچه مربوط به صورت است را می‌رساند بلکه «جهتی که به سوی آن نماز و عبادت می‌کنند» نیز، اشاره به آیه قرآنی بقره/ ۱۴۸ (و لکل وجهه هو مؤبها) «هرکس را سویی است که روی بدان می‌آرد». مطابق متون ذهبی هدف از این عمل، مکاشفه صورت امام است که همان وجه الله/ خداست. رؤیت ممکن است نه با چشم سر بلکه با چشم دل با راز‌آشنایی، فنا و ولادت دوباره روحانی در عشق و محبت امام.<sup>۵۷</sup>

نور امام دل در حقیقت متشکل از چند لایه انوار رنگی است که هرکدام از یک سو جنبه‌ای از حقیقت راهنمای درونی را آشکار می‌کنند و از سوی دیگر درجات پیشرفت سالک را. بنابراین سالک اینک که قبله واقعی عبادت خود را یافته می‌تواند عبادت حقیقی خود را به جای آورد و بدین‌گونه نیاز راز‌آشنایانه خود را برآورده نموده است آن‌گونه که راز شیرازی (۱۲۸۶/۱۸۶۹) مدون کرده است: «چو قبله یافتی آنگه نماز است». <sup>۵۸</sup> به نظر می‌رسد که او نویسنده‌ای است که مهم‌ترین اطلاعات را در مورد این عمل ارائه کرده است. در پاسخ به سؤال یکی از شاگردانش که می‌پرسد چرا درویش ذهبیه امام علی بن موسی الرضا(ع) را قبله هفتم می‌خوانند، او می‌گوید:

بدان ای فرزند عزیز مکرم اینک این سؤال شریف اعظمی است از اسرار قلبیه کشفیه که دست هر بوالهوس به کشف قناعی از آن وفا نکند... مگر آنکه فهمش موقوف به کشف قلبی

ارباب قلوب است... و این لقب شریف نیز مثل «انیس النفوس» است... یا «شمس الشموس»<sup>۵۹</sup> [دو دیگر از القاب امام رضا]... که نور ولایت آن حضرت که در قلب مؤمنان تابش دارد اختصاص به آن حضرت ندارد بلکه این نور مقدس با تمامی ائمه هدی علیهم السلام است، زیرا که این بزرگان همگی نور مُنزل از حق تعالی بر خلاقند... و اختصاصی آن حضرت از چه باب است پس می‌باید دانست که آنچه به کشف ارباب قلوب آمده است آن است که چون سلسله اولیاء جزء [یعنی ذهبیه] که ام‌السلاسل است از آن حضرت ناشی شده است و صورت مبارک آن حضرت در سرّ سویدای قلب اولیاء، که طور هفتم قلب است، از برای اولیاء هویدا می‌شود، پس این وصف به آن حضرت اختصاص دارد دون سائر ائمه. فعلیها بدان که اطوار سبعة قلب اولیاء [یعنی لطایف هفتگانه دل] تجلیات انوار سبعة متلوّنه به الوان مختلفه است و تجلی هفتم نور سیاه که نور ذات اقدس احدیت است. طور هفتم قلب است و به صورت مبارک آن حضرت از برای اولیاء [پیروان طریقت ذهبیه] تجلی می‌نماید به صورت سیاه شفاف برّاق نیکویی که شدید السواد [یعنی نور سیاه تیره] است و «انیس النفوس» و قبله قلب اولیاء الهی است یعنی قبله‌گاه طور هفتم قلوب اولیاء خداست که بزرگان، نماز واقعی حقیقی را در نزد ظهور این قبله حقیقی واجب می‌دانند.<sup>۶۰</sup>

بازگردیم به این «حالت گفتگویی» دعا که هانری کُربن درباره‌ی آن می‌گوید؛ به این دوسویگی که استغاثه ساده‌ای را به تجربه‌ای دگرگون‌ساز تبدیل می‌کند. سالک شیعی با دعا [ای خود] تمرکز درونی (قلبی) خود را، تلاش خود را در مکاشفه و مراقبه، و رای همه اینها تمام حضور خود را که سرشار از دوستی و محبت (ولایت) است به امام خویش تقدیم می‌کند. امام، مخاطب عبودیت و دعای پیروان، مولای حقیقی مؤمن، یا به او علم یعنی علم نجات بخش اعطا می‌کند، یا عمل، عمل معجزه‌گرانه، یا حتا دوستی و محبت بیشتر، لبریزی و سرشاری ولایت در رابطه با امام و موجودات الاهی.<sup>۶۱</sup> از طریق دعا، مضمون خداشناختی تجلیات پی در پی (که پیش از این چندین بار از آن سخن رفت) تدریجاً به یک خداشناسی «حضور» مبدل می‌شود: امام فیزیکی، ظاهری و این جهانی سبب حضور خدا در جهان محسوس می‌شود، در حالی که امام درونی (باطنی) باعث حضور امام این جهانی در قلب مؤمن می‌گردد. این چنین است برای عارفان، فلاسفه، متألّهان و هم‌چنین مؤمنان معمولی که این دوسویگی در آنها مشاهده می‌شود. مؤمن در دعای خویش، تضرع خود، محبت و دوستی خود و رنج و مصیبت خود را اظهار می‌کند. امام، در مقابل، خواسته‌های مؤمن را برآورده می‌کند، رنج و مصیبت او را مرتفع می‌سازد و به او صلح و آرامش

می‌بخشد، و به او اطمینان شفاعت نزد خداوند می‌دهد، چه در این دنیا و چه در آخرت.<sup>۶۲</sup>

در پایان، بار دیگر به گُربن و از طریق او به ابن عربی باز می‌گردیم تا درک بهتری داشته باشیم که تا چه حد دعا [مناجات] فضایی روحانی را تشکیل می‌دهد آنجا که، همان‌گونه که دیدیم، نه فقط اخباریون و عقلیون امامی بر آن توافق دارند که عارفان سنی و شیعی هم:

اینک به فرجامی که مناجات، «مزمار صمیمانه»، ذکر، شهود، حضور تجدیدشونده را به اوج می‌رساند بسیار نزدیکیم... کسی که خدای خویش را «حی و حاضر» شهود کند، خود را در معیت حضرتش قرار می‌دهد. در حدیثی (خبر الاهی) از منبعی معتبر آمده است: «من خود را همراه کسی می‌سازم که مرا شهود کند (مرا در خودش حاضر بداند)». ولی اگر پروردگار بنده همراه با اوست در آن هنگام بنده پروردگارش را در دل یاد می‌کند، پس چنانچه بنده از رؤیت قلبی بهره‌ای یافته باشد، باید کسی را که به این صورت حی و حاضر است، رؤیت کند. این را مشاهده و رؤیت<sup>۶۳</sup> نامیده‌اند. البته اگر کسی که از این رؤیت بی‌بهره باشد، او را نمی‌بیند. ابن عربی با جدیت می‌گوید، ولی این همان معیاری است که هر نمازگزار (مصلی) برحسب آن می‌تواند میزان پیشرفت معنوی خویش را تشخیص دهد. [از دو حال خارج نیست] یا بنده پروردگار خویش که خود را در اندام لطیف بنده یعنی قلب بر وی عیان [تجلی] می‌سازد رؤیت می‌کند یا هنوز به این مرتبه نرسیده است. بنابراین، باید خدای خویش را برحسب ایمان چنان پرستد که گویی حضرت او را می‌بیند. این دستور که طنین ژرف امام‌شناسی شیعی دارد (امام صورت تجلی‌گونه به تمام معنا است)، فقط به معنای دعوت به فعال ساختن قوه خیال است. «بنده باید در مناجات خویش، حضرت او را رودرروی در قبله‌اش حاضر کند [ببیند].<sup>۶۴</sup>

پس، گُربن در مقدمه‌اش بر افکار عارف بزرگ اندلسی، چنین ادامه می‌دهد، عابد خود را از حضور به استماع و از استماع به رؤیت و سرانجام به درک و دریافت نیایش خداوند [پاسخ الاهی] که چیزی نیست جز حقیقت نهایی دعا و نیایش خویش، یعنی «عمل پروردگاری است که بنده‌اش را در حضور حضرت خویش قرار می‌دهد».<sup>۶۵</sup> در اینجاست که، بنابر سلطان علی‌شاه، عالم ابن عربی‌شناس، رؤیت بی‌تصویر می‌شود و دعا و نیایش سکوت می‌شود و سراسر سکوت دعای درونی (قلبی).<sup>۶۶</sup>

## یادداشت فصل یازدهم

\* این فصل قبلاً در کتابی که به آثار هانری کربن اختصاص یافته بود چاپ گردیده است، نک. امیرمعزی، ک. ژامبه و پ. لوری (ویراستاران)، هانری کربن: فلسفه و ادیان کتاب حکمت. کتابخانه مدرسه مطالعات عالی، ج. ۱۲۶ (تورن هاوت، ۲۰۰۵)، صص ۶۵-۸۰.

M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet and P. Lory (eds), *Henry Corbin: philosophies et sagesses des religions du Livre*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes (Turnhout, 2005), vol. 126, pp. 65-80;

از این رو مراجعه مکرر به این اثر.

۱. برای نمونه نک. ل. گارده، «دعا»، دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۲، صص ۶۳۲-۶۳۴؛

L. Gardet, 'Du'ā', *EI2*, vol. 2, pp. 632-634;

مونو، «صلاة» دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۸، صص ۹۵۶-۹۶۵ (مونو بخشی از درس‌های خود را در سال ۱۹۸۷-۱۹۸۸ در مدرسه مطالعات عالی بررسی دعا در تشیع و تصوف اختصاص داد).

G. Monnot, 'Şalāt', *EI2*, vol. 8, pp. 956-965;

آ. دالورنی، «دعا در قرآن II. مناسک دعا»، مسیحی خاورمیانه ۱۰ (۱۹۶۰)، صص ۳۰۳-۳۱۷؛

A. d'Alverny, 'La prière selon le Coran II. La prière rituelle', *Proche-Orient Chrétien*, 10 (1960), pp. 303-317;

اس. د. گویتین، پژوهش‌هایی در تاریخ و نهادهای اسلامی (لایدن، ۱۹۶۶)، فصل ۳، صص ۷۳-۸۹؛

S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), ch. 3, pp. 73-89;



مونو، «دعای خصوصی در اسلام سنتی: پیرامون متن رازی»، مجله تاریخ ادیان ۲۰۶/۱ (۱۹۸۹)، صص ۴۱-۵۴

G. Monnot, 'Prières privées en islam traditionnel: autour d'un texte de Rāzī', *RHR*, 206/1 (1989), pp. 41-54;

ای. دوویتی-مایروویچ، دعا در اسلام (پاریس، ۱۹۹۸).

E. de Vitray-Meyerovitch, *La prière en Islam* (Paris, 1998).

۲. نک. تخیل خلاق، در عرفان ابن عربی (پاریس، ۱۹۸۵)، ص ۱۸۵. انگ. (پرینستون، ۱۹۹۷)، صص ۲۴۷ به بعد. [ترجمه فارسی از انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران ۱۳۹۰، صص ۳۶۲-۳۶۳ آنجا که مترجم محترم واژه «prayer» را «نماز» ترجمه نموده اما با توجه به متن موجود و تأکید نگارنده به معنای عمومی آن، واژه‌های دعا و یا نیایش مناسب‌تر دیده شد. اصلاحات اندکی در ترجمه این نقل قول اعمال گردید. م.]

H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī* (Paris, 1958), p. 185, English trans. Ralph Manheim, *Alone with the Alone, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton, 1997), pp. 247ff. (Corbin's italics).

ویلارد بارن تحلیلی خیلی عالی از این بخش کتاب را در، مقاله زیر ارائه نموده است. «زمان معنوی... هانری کربن: پدیدارشناسی علم روانی کیهانی»، ... گروه مطالعه عرفان... ۸، هانری کربن و مقایسه عرفان، ۲۰۰۰، صص ۲۵-۳۷.

J. L. Vieillard Baron 'Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin: une phénoménologie de la connaissance psycho-cosmique', *Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées*, 8, 'Henry Corbin et le comparatisme spirituel' (2000), pp. 25-37.

۳. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ص ۱۹۰، انگ. ص ۲۵۴، ترجمه فارسی، ص ۳۷۳، *L'imagination créatrice* p. 190, *Alone with the Alone*, p. 254.

۴. همان، ص ۱۸۷. درباره قلب به عنوان «عضو/ اندام دعا» در ابن عربی، رجوع شود به همان، بخش ۲، فصل ۲، ص ۱۶۴ به بعد، انگ. ۲۵۰، ترجمه فارسی، ص ۳۲۷ به بعد. *Alone with the Alone*, p. 250.

۵. اینک رجوع شود به خلاصه درس‌های هانری کربن در مدرسه کاربردی مطالعات عالی در مجموعه: ... مؤسسه تحقیقات فرانسه در ایران (تهران، ۱۹۹۳)، صص ۱۰۷-۱۱۱ و ۱۱۸-۱۲۴.

*Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran (Tehran, 1993), pp. 107-110 and 118-124;

اثر شیخ احمد احسایی، شرح الزیارة الجامعة (تبریز، ۱۲۷۶/۱۸۵۹)؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه، ویرایش موسوی-الخرسان (تهران، ۱۳۹۰/۱۹۷۰)، ج ۲، صص ۳۷۰-۳۷۶، شماره ۱۶۲۵.

۶. برای نمونه نک. وچیا ولری، «نهج البلاغه و گردآورنده آن شریف الرضی»، مؤسسه دانشگاهی شرق‌شناسی ناپل، شماره ویژه، ۸ (۱۹۵۸)؛

L. Vecchia Vaglieri, 'Sul "Nahj al-balāghah" e sul suo compilatore ash-Sharif ar-Radī', *AIUON*, special issue, 8 (1958);

مقدمه و. چیتیک بر ترجمه انگلیسی صحیفه سجاده (لندن، ۱۹۸۸).

Introduction by W. Chittick to his English translation of *al-Ṣaḥīfat al-sajjādiyya: The Psalms of Islam* (London, 1988).

۷. مثلاً فصل‌هایی در متون فقهی-شرعی که توسط این نویسندگان به نماز و حج اختصاص یافته است، کلینی، *فروع من الکافی*، تصحیح غفاری (تهران، ۱۳۹۱/۱۹۷۱)؛ ابن بابویه، *کتاب من لایحضره الفقیه*، تصحیح موسوی-الخرسان (تهران، ۱۳۹۰/۱۹۷۰)؛ شیخ توسی، *تهذیب الاحکام*، تصحیح م. ج. شمس‌الدین (بیروت، ۱۴۱۲/۱۹۹۲)، و کتاب *الدعا*، اصول من الکافی، تصحیح سید جواد مصطفوی (تهران، بی تا)؛ برای مجموعه‌های پیشین رجوع شود به پایین‌تر.

۸. ابوالعباس نجاشی، *رجال*، تصحیح م. شیبیری زنجانی (قم، ۱۴۰۷/۱۹۸۷)؛ ابوجعفر توسی، *الفهرست* (بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳).

۹. این متن با متن کتاب *فضل الدعاء اشعری* که ابن طاووس در چند اثر خود از آن نقل قول کرده یکسان است؛ نک. کُلبرگ، *کتابخانه ابن طاووس*، صص ۱۵۸-۱۵۹.

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tāwūs and his Library* (henceforth KIT) (Leiden, 1992), pp. 158-159.

۱۰. آیا این اثر همان کتاب *الدعای همین نویسنده در اصول کافی*، ج ۴، صص ۲۱۰-۳۹۳ است؟

۱۱. ابن طاووس در بسیاری از آثارش از کتابی به نام *کتاب فضل الدعاء نوشته صفار قمی* یاد می‌کند که باید همان کتاب *فضل الدعاء اشعری* باشد؛ *کتابخانه ابن طاووس*، ص ۱۵۹.

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, p. 159.

۱۲. کتاب *عمل شهر رمضان* (نجاشی، ۳۹۸) و کتاب *عمل شهور* (همان) که منسوب به همین نویسنده‌اند. اولی که توسط ابن طاووس شناخته و استفاده گردیده، احتمالاً بخشی از دومی بوده است؛ *کتابخانه ابن طاووس*، صص ۱۰۸-۱۰۹.

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, pp. 108-109.

۱۳. ابن طاووس از اثری به نام *کتاب المُتهجد* نام می‌برد؛ *کتابخانه ابن طاووس*، ص ۲۹۲.

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, p. 292.

۱۴. به نظر می‌رسد که اقبال‌العمل، اثر ابن طاووس، تنها مأخذی است که شامل بخشی از این متن منسوب به امام چهارم است؛ *کتابخانه ابن طاووس*، ص ۱۵۰.

E. Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, p. 150.

۱۵. آقابزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعه (تهران-نجف، ۱۳۵۳-۱۳۹۸/۱۳۴۴-۱۹۷۸)، ج ۱۲، ص ۷، شماره ۴۰.

۱۶. آخرین انتشار توسط ا. بیدار (تهران، ۱۳۷۳ش/۱۹۹۴).

۱۷. مثلاً ترجمه فارسی قدیمی که احتمالاً تاریخ آن به قرن هفتم/سیزدهم برمی‌گردد به نام ترجمه مختصر مصباح (فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه... مرعشی [ویرایش جدید، قم، ۱۳۷۸ش/۱۹۹۸]، شماره‌های ۸۷۷ و ۵۹۸۷، ۸۹۱۱). از کتاب‌های شرح، بنگرید به، منهاج صلاح فی اختصار المصباح نوشته علامه حلی (م. ۱۳۲۵/۷۲۶)، در ده فصل، با فصل کلامی معروف به باب حادی العشر (آخرین ویرایش، قم، ۱۴۱۹/۱۹۹۸)؛ و در قرن هشتم/ چهاردهم ایضاً المصباح لاهل صلاح، نوشته بهاء‌الدین نجفی (فهرست کتابخانه مرعشی، دست‌نوشته شماره ۴۵۶۸) و مختصر مصباح المتهجد نوشته ملا حیدرعلی بن محمد شیروانی (فهرست کتابخانه مرعشی، دست‌نوشته ۳۹۴۸).

۱۸. نک. کُلبرگ، کتابخانه ابن طاووس، سراسر متن به ویژه مقدمه، صص ۴۹ به بعد.

Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar at Work*, passim, esp. the introduction, pp. 49ff.

۱۹. بعضی از آثار او حتا بیش از یک بار به چاپ رسیده‌اند. در اینجا فقط از یک ویرایش نقل قول شده است: فلاح السائل (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)؛ الاقبال (تهران، ۱۴۰۷/۱۹۸۷)؛ جمال الاسبوع (تهران، ۱۳۳۰ش/۱۹۵۲)؛ الدرود الواقیه (قم، ۱۳۷۴ش/۱۹۹۲).

۲۰. تهران، ۱۳۲۳/۱۹۰۵؛ چندین ترجمه فارسی این اثر موجود است (فهرست کتابخانه مرعشی، دست‌نوشته‌های ۲۶۲۶، ۴۰۵۰، ۶۷۴۱).

۲۱. متن ناقصی در همان کتاب مهج الدعوات به چاپ رسیده است.

۲۲. ویرایش ح. الخفاف (بیروت، ۱۴۰۹/۱۹۸۹).

۲۳. رجوع شود به امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۱۵-۴۸ (انگ. صص ۱۹-۶).

همو، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات او»، صص ۲۲۱-۲۵۰

'Al-Shaffār al-Qummī et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*', *JA*, 280 (1992), pp. 221-250,

'Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Ecritures: fondamentalismes présents et passés*, Bibliothèque des Hautes Etudes (Paris and Louvain, 1993), pp. 63-82.

۲۴. درباره این نویسندگان، بنگرید به امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۴۸-۵۸ (انگ. صص ۱۹-۲۲)

M. A. Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 48-58 (*Divine Guide*, pp. 19-22),

همو، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات او»

'Al-Shaffār al-Qummī et son *Kitāb baṣā'ir al-darajāt*';

بارآشر، قرآن و تفسیر؛

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism* (Leiden, 1999);

نیومن، دوران شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی؛ گفتمان حدیثی میان قم و بغداد (ریچماند، ۲۰۰۰). [ترجمه فارسی از لطف‌الله جلالی و دیگران (تهران، ۱۳۹۰) م.]

A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Bagdad* (Richmond, 2000).

۲۵. برای اطلاعات بیشتر درباره این نویسندگان رجوع شود مثلاً به، مک‌درموت، علم کلام شیخ مفید (م. ۱۰۲۲/۴۱۳).

M. MacDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufīd (d. 413/1022)* (Beirut, 1978);

مقدمه حسینی بر اثر شریف مرتضی، الذخیره فی علم کلام (قم، ۱۴۱۱/۱۹۹۰) (برای این اثر مهم اینک بنگرید به، اشمیتکه، نسخه کتاب ذخیره شریف مرتضی نوشته سال ۴۷۲/۱۰۷۹-۸۰ در مجموعه فرکوویچ، سنت پیتربرگ

## ‘II. Firk. Arab III

(به فارسی: نسخه‌های کهن از کتاب الذخیره شریف مرتضی (تاریخ کتابت ۴۷۲)، معارف، ۲۰/۲ (۲۰۰۳)، صص ۶۸-۸۴؛ م. م. جعفری، سید رضی (تهران، ۱۹۹۹).

۲۶. در مورد این امام‌شناسی رجوع شود به فصل‌های ۳، ۵ و ۸ این کتاب.

۲۷. نک. اسلام ایرانی، ج ۱، صص ۷۰-۷۳ [ترجمه فارسی، ج ۱، ص ۱۵۹ م.]

*En Islam iranien*, vol. 1, pp. 70-73.

به رغم عنوانش، این دعا خطاب به چهارده معصوم است و نه فقط دوازده امام. متن دعا براساس زاد المعاد محمدباقر مجلسی (چاپ سنگی، تهران ۱۳۵۲/۱۹۳۳) است، در حاشیه‌های صص ۲۰۷-۲۲۷. این چاپی است که هانری کُربن از آن استفاده نموده است. چاپ‌های متعددی وجود دارد و آخرین آنها: قم، در دو جلد، بی‌تا، (حدود ۱۹۹۵). (در متن اصلی کتاب، نویسنده از ترجمه کُربن استفاده می‌کند).

۲۸. کتاب اول ظاهراً گم شده است. طبرسی، کنز النجاح (بی‌جا [ایران]، ۱۳۱۸/۱۹۰۰). برای ادعیه سرّ نوشته راوندی رجوع شود به فهرست کتابخانه مرعی، دست‌نوشته ۴۹۹ و فهرست نسخه‌های خطی مجموعه... مشکات... دانشگاه تهران (تهران، ۱۹۶۰-۱۹۶۹)، ج ۱، ص ۱۳۰. نزهة الزاهد، تصحیح رسول جعفریان (تهران، ۱۳۷۶ ش/۱۹۹۷).

۲۹. جدیدترین نشر توسط حسون فارس (قم، ۱۴۲۰/۱۹۹۹). اولین خلاصه توسط خود نویسنده تهیه گردید به نام نبذة الداعی (فهرست کتابخانه مرعی، دست‌نوشته‌های ۳۵، ۲۶۴۲ و ۸۹۷۷)؛ اکنون ویراسته حسون فارس به نام مختصر عدة الداعی در مجله تراثنا، ۵۵-۵۶ (۱۴۲۱/۲۰۰۰). جدیدترین ترجمه فارسی از ح. فشاهی (تهران، ۱۳۷۹/۱۹۵۹-۱۹۶۰).

۳۰. البلد الامین (تهران، ۱۳۸۳/۱۹۶۳)؛ جُتت الامین (تهران، ۱۳۴۹ش/۱۹۷۱) (چندین نشر دیگر از این اثر موجود است). خلاصه‌های متعددی به عربی و فارسی و چندین ترجمه فارسی، به ویژه از دومین.

۳۱. محمدتقی مجلسی، ریاض المؤمنین (مرعشی، دست‌نوشته ۹۸۵۰) و شرح الزیارات الجامعة (نک. پی‌نوشت ۵). محمدجعفر مجلسی، مفتاح النجاه (مرعشی، دست‌نوشته ۵۱۵۳). محمدباقر مجلسی، مقیاس المصابیح (مرعشی، دست‌نوشته ۲۹۱۱ و ۴۲۲۶)، ربیع الاسابع (مرعشی، دست‌نوشته ۸۹۵۵؛ مشکات ۱/۱۱۸)، زاد المعاد (نک. پی‌نوشت ۲۷).

۳۲. ویرایش‌های متعددی از این دو کتاب در کشورهای گوناگون (عراق، ایران، لبنان) به چاپ رسیده است. برای اولین چاپ، مثلاً نک. تهران، ۱۳۸۱ش/۲۰۰۱. برای چاپ دوم، بیروت، ۱۳۸۹/۱۹۶۹.

۳۳. فصل ۷ این کتاب.

۳۴. گُربین این را به روشنی توضیح داده است؛ برای نمونه نک. اسلام ایرانی، ج ۱، فصل‌های ۶ و ۷، ص ۲۱۹ به بعد (ترجمه فارسی، ص ۳۷۳ به بعد. م).

*En islam iranien* (Paris, 1971–1972), vol. 1, chs 6 and 7, pp. 219ff.

اسلام ایرانی [ترجمه فارسی، ج ۱، فصل‌های ششم و هفتم، ص ۳۷۳ به بعد. م.] و *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1986), sections II. A. 4 and II. A. 5, pp. 78ff.

تاریخ فلسفه اسلام، بخش ۲ الف. ۴ و ۲ الف. ۵، ص ۷۸ به بعد (ترجمه فارسی، بخش ۱، فصل دوم، ۴ ص ۶۴ به بعد و ۵ ص ۷۱ به بعد. م.)  
بنگرید همچنین به امیرمعزی، راهنمای الاهی و نیز آثاری که در پی‌نوشت‌های ۲۶ و ۳۳ بدان‌ها اشاره شد.

۳۵. نک. فصل ۷ این کتاب؛ همچنین امیرمعزی،

'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le Shi'isme duodécimain', *Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées*, 5, 'L'Esprit et la nature' (1997), pp. 37–63.

۳۶. طبری صغیر، دلائل الامامة (قم، ۱۴۱۳/۱۹۹۴)، صص ۲۷۰–۲۷۱؛ بحرانی، مدینه المعاجز [تهران، بی‌تا، حدود ۱۹۶۰]، صص ۳۹۴–۳۹۵.

۳۷. ابن بابویه، کتاب توحید، تصحیح حسینی تهرانی (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۸)، صص ۱۵۱–۱۵۲ (ابهام جمله آخر، *بِعِبَادَتِنَا عِبِدَ اللَّهُ لَوْ لَا نَحْنُ مَا عِبِدَ اللَّهُ*، که می‌توان آن را چنین معنی نمود، «به عبادت ماست که خدا پرستش می‌شود؛ بدون ما خدا پرستش نمی‌شد» به نظر عمدی می‌رسد).

۳۸. [نَحْنُ الْأَوْلُونَ وَالْآخِرُونَ، وَنَحْنُ الْأَمْرُونَ، وَنَحْنُ الثُّورُ، نُنَوِّرُ الرُّوحَانِيْنَ، نُنَوِّرُ بُنُورَ اللَّهِ، وَنُرْوِّجُ بُرُوجِهِ، فِينَا مَسْكَنُهُ، وَإِلَيْنَا مَعْدِنُهُ، الْآخِرُ مِنَّا كَالْأَوَّلِ، وَالْأَوَّلُ مِنَّا كَالْآخِرِ]. طبری صغیر، دلائل الامامة، صص ۱۶۸–۱۶۹ و نوادر المعجزات (قم، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۱۰۳.

۳۹. طبری صغیر، نوادر المعجزات، ص ۱۱۶، و دلائل الامامة، ص ۲۰۱؛ حرّ عاملی، اثبات الهداة، ج ۵، ص ۲۵۶؛ بحرانی، مدینه المعاجز، ص ۲۹۴.
۴۰. در مورد این خطبه‌ها، بنگرید به فصل ۳ این کتاب.
۴۱. عیاشی، تفسیر (قم، ۱۳۸۰/۱۹۶۰)، ج ۲، صص ۱۷-۱۸؛ بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، در ۵ ج (تهران، بی‌تا)، ج ۲، ص ۲۰.
۴۲. فرات کوفی، تفسیر، تصحیح محمد الکاظم (تهران، ۱۴۱۰/۱۹۹۰)، ص ۱۷۸. دو جمله آخر یقیناً به آیه ۳ از سوره (۵) مانده اشاره دارد. برای منابعی که این خطبه‌ها را گزارش می‌کنند و برای تفاسیر عرفانی و یا فلسفی آن‌ها رجوع شود به فصل ۳ این کتاب.
۴۳. تحقیق بهراد جعفری (تهران، ۱۳۷۵ش/۱۹۹۶).
۴۴. همان، سراسر متن، به ویژه باب‌های ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۳۸، ۳۹، ۴۳، ۵۹، ۸۳، ۸۸.
۴۵. از گردآورندگان نخستین، ما خود را به نویسندگان زیر محدود می‌کنیم: ابن قولویه و ابن بابویه متن‌های زیبا و ظریفی را به «زیارت جمعی» مربوط دانسته‌اند. بنگرید به کامل الزیارات، باب ۱۰۴، ص ۳۳۰ به بعد؛ ابن بابویه، کتاب من لایحضره الفقیه (تهران، ۱۳۹۰/۱۹۷۰)، ج ۲، ۳۳، ۳۷۰-۳۷۶، شماره ۱۶۵۲ (نک. پی‌نوشت ۵).
۴۶. ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۳۵۰، شماره ۱۳. [ترجمه فارسی از ذهنی، ص ۱۰۱۰].
۴۷. ابن بابویه، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۳۷۴.
۴۸. نک، کرین، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (پاریس، ۱۹۵۸)، در پی‌نوشت ۲.
۴۹. درباره‌ی رؤیت بالقلب در امامیه، رجوع شود به امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۱۱۲-۱۴۵ (نک. صص ۴۴-۵۵).
- Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 112-145 (*Divine Guide*, pp. 44-55).
- و «چشم دل در اسلام شیعی»، دانش ادیان، شماره ویژه، «نور دل»، ۵۷-۵۹ (۱۹۹۹)، صص ۱۴۶-۱۶۹؛ همچنین فصل ۱۰ این کتاب.
- 'La vision par le coeur dans l'Islam shi'ite', *Connaissance des Religions*, special issue, 'Lumières sur la voie du coeur', 57-59 (1999), pp. 146-169;
۵۰. کلینی، اصول کافی، کتاب توحید، باب ۹، ص ۱۳۱، شماره ۶؛ ابن بابویه، کتاب توحید، باب ۸، ص ۱۰۹، شماره ۶.
۵۱. ابن بابویه، کتاب توحید، باب ۸، ص ۱۱۷، شماره ۲۰ [اسرار توحید/ ترجمه التوحید للصدوق، ص ۱۰۷ م.]. در مورد ترجمه‌ی واژه «مؤمنون» در ابتدای این حدیث، بنگرید به امیرمعزی، راهنمای الهی، نمایه، و فصل ۸ این کتاب.
۵۲. در مورد نقش قلب در تصوف سنی، رجوع شود به گیلو و بلانفا «قلب و زندگی عرفانی در میان عارفان مسلمان»، دانش ادیان، شماره ویژه، «نور دل»، ۵۷-۵۹ (۱۹۹۹)، صص ۱۷۰-۲۰۴؛

G. Gobillot and P. Ballanfât, 'Le coeur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans', *Connaissance des Religions*, special issue, 'Lumières sur la voie du coeur', 57-59 (1999), pp. 170-204;

همچنین نک.، و نتورا، «حضور الاهی در قلب»، مقالات مطالعات عربی، ۳ (۱۹۸۵)، صص ۵۴-۵۷ و «دعای قلب»، در یادنامه‌ی الاساندر باوسانی (رم، ۱۹۹۱)، صص ۴۷۵-۴۸۵.

A. Ventura, 'La presanza divina nel cuore', *Quaderni di Studi Arabi*, 3 (1985), pp. 54-74 and 'L'invocazione del cuore' in *Yād Nāma... Alessandro Bausani* (Rome, 1991), pp. 475-485.

۵۳. در مورد این سلسله‌ها، بنگرید به گراملیش، درویشان شیعی ایران، در ج ۳ (۱۹۶۵-۱۹۸۱).  
R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 vols (Wiesbaden, 1965-1981);

و اکنون، لویسون، «مقدمه‌ای بر تاریخ معاصر تصوف ایرانی. بخش ۱: نعمت‌اللهی»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۶۱/۳ (۱۹۹۸)، صص ۴۳۷-۴۶۴ و

L. Lewisohn, 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part I: Ni'matullāhiyya', *BSOAS*, 61/3 (1998), pp. 437-464;

و «مقدمه‌ای بر تاریخ معاصر تصوف ایرانی. بخش ۲: تاریخچه اجتماعی-فرهنگی تصوف از احیای سلسله‌ی ذهبی تا به امروز»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۶۲/۱ (۱۹۹۹)، صص ۳۶-۵۹.

'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism from the Dhahabī Revival to the Present Day', *BSOAS*, 62/1 (1999), pp. 36-59.

دراویش مهم شیعی ۴ سلسله‌اند: سه سلسله اول ذهبیه، نعمت‌اللهیه و خاکساریه خود را صوفی می‌دانند. سلسله چهارم، شیخیه خود را صوفی نمی‌داند بلکه خود را برادری کلامی-عرفانی می‌داند.

۵۴. ملا محمد سلطان علیشاه، مجمع السعادات (چاپ دوم، بی‌جا، ۱۳۹۴/۱۹۷۴)، ص ۲۸۹ به بعد. اصطلاح «مؤمن که خداوند قلب‌شان را برای ایمان آزموده» در منابع اولیه یافت می‌شود، اغلب در ارتباط با عمل تمرکز بر قلب؛ نک. راهنمای الاهی، نمایه زیر اصطلاح «امتحان» (قلب).

۵۵. ملا محمد سلطان علیشاه، مجمع، ص ۲۹۱.

۵۶. در مورد این موضوع، بنگرید به، کُربن، انسان نورانی در تصوف ایرانی (چاپ دوم، پاریس، ۱۹۷۱)، ترجمه انگ. از ننسی پیرسون، انسان نورانی در تصوف ایرانی (نیویورک، ۱۹۷۱):

H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien* (2nd edn, Paris, 1971), English trans. as *The Man of Light in Iranian Sufism*, tr. Nancy Pearson (New York, 1971);

در اثر مهم نجم‌الدین کبری، تصحیح ف. می‌یر، روائع الجمال و فواتح الجلال (ویسبادن، ۱۹۵۷)،  
F. Meier in *Die Rawā'ih al-jamāl wa fawātiḥ al-jalāl des Najm al-dīn Kubrā* (Wiesbaden, 1957),

اکنون توسط بلانفا به فرانسه ترجمه شده است:

P. Ballanfat as *Les éclosions de la beauté et les parfums de la majesté* (Nîmes, 2001).

۵۷. بنگرید به خلاصه و وجه چیست؟ از نویسنده‌ای ناشناس. انتشاراتی از ذهبیه احمدیه (بی‌جا، بی‌تا)، (فصل ۱۰).

۵۸. برای نمونه بنگرید به راز شیرازی، مرصاد العباد (تبریز، بی‌تا)، ص ۱۴، و رساله حل اشکال دوازده سؤال رانض‌الدین زنجانی، در حسن پلاسی شیرازی، تذکره شیخ محمد بن ثاقب الکتجی (تهران، ۱۳۶۷/۱۹۴۷)، ص ۱۲۶.

۵۹. ما پیشتر با این عنوان‌های امام هشتم (ع) در «دعای دوازده امام» منسوب به نصیرالدین توسی برخورد نموده‌ایم (مقایسه شود با پی‌نوشت ۲۷). فارق/به‌دور/ورای نمادهای/جلوه‌های شاعرانه استعاری (مجازی)، عارف ذهبی توضیح می‌دهد که توسل جستن/خواستن در دعا توسط مؤمن، این تصویر (تصور)‌ها نشانگر حقایق معنوی/عرفانی می‌شوند که احتمالاً عارف می‌تواند به‌طور «طبیعی» آنها را تجربه کند.

۶۰. راز شیراز، رساله حل اشکال دوازده سؤال، ص ۱۲۵-۱۲۶. نک. خاوری، ذهبیه (تهران، ۱۳۶۲/۱۹۶۳)، ج ۱، ص ۱۴۱ به بعد. در مورد این عمل‌ها بنگرید به فصل ۱۰ این کتاب. درباره قلب به عنوان قبله واقعی در میان عارفان مسلمان، بنگرید به، ماسینیون، مصائب حلاج (پاریس، ۱۹۷۵)، نمایه زیر «قلب» (قلوب) و «کعبه، کعبات».

L. Massignon, *La passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam* (Paris, 1975), index under 'qalb (qulūb)' and 'Ka'ba, Ka'bāt'.

کرین، تخیل خلاق، بخش ۲، فصل ۲:

See also Corbin, *L'imagination créatrice*, section 2, ch. 2;

م. گلوتو، «اسرار قلب در اسلام»، دانش ادیان، شماره ویژه «نور دل»، ۵۷-۵۹ (۱۹۹۰)، صص ۱۱۸-۱۴۵.

M. Gloton, 'Les secrets du coeur selon l'Islam', *Connaissance des Religions*, special issue 'Lumières sur la voie du coeur', 57-59 (1999), pp. 118-145.

۶۱. برای نمونه بنگرید به، مجدالاشراف (سرسلسله ذهبی)، مرآت الکاملین (شیراز، بی‌تا)، ص ۳۴.



۶۲. در مورد شفاعت اکنون رجوع شود به بارآشر، قرآن و تفسیر در تشیع نخستین، صص ۱۸۰-۱۸۹.

Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imami Shi'ism*, pp. 180-189.

۶۳. دقیق‌تر است اگر رؤیت «دیدن» یا 'vision' ترجمه شود.

۶۴. کُربن، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، صص ۱۹۵-۱۹۶، انگ.، صص ۲۶۲ (ما ایتالیک و روش حرف‌نویسی نویسنده را رعایت نموده‌ایم) [ترجمه فارسی، صص ۳۸۳ م.].

H. Corbin, *Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, pp. 195-196, *Alone with the Alone, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, p. 262.

۶۵. همان، صص ۱۹۶ (صص ۲۶۲) (ترجمه فارسی، صص ۳۸۴).

۶۶. ملاً محمد سلطان علی‌شاه، مجمع السعادات، صص ۱۹۸-۱۹۹. این سرسلسله نعمت‌اللهمی تکامل مؤمن را به سوی فنا مرتبط با علم خصوصاً علم/شناخت امام می‌داند. طبق نظر او، شناخت «ناقصین» محدود به علم/شناخت امامان تاریخی است. برای «متوسطین» شناخت خدا از طریق شناخت امامان به عنوان نور حاصل می‌شود. و سرانجام برای «منتھین» بالاترین سطح ظهور نه با صدا همراه است و نه با تصور زیرا در این مرحله نه شناسنده (سوبزه) وجود دارد و نه شناخته‌شده (آبزه).

## فصل دوازدهم

### آخر زمان و بازگشت به مبدأ

این روزها، در سرزمین‌های مسلمان‌نشین، واژهٔ eschatology تقریباً همیشه در زبان عربی و فارسی، دوزبان اصلی فرهنگ اسلامی، به رستاخیزشناسی یا علم‌المعاد، معادشناسی و یا علم معاد ترجمه می‌شود؛ به بیان دیگر، مسلمانان تحصیل‌کرده و باسواد همیشه از معاد تصور پایان زندگی انسان و جهان را دارند، که سایر جنبه‌های اصطلاح آخرالزمان «eskaton» مانند عاقبت، حشر، بعثت، قیامت یا آخرت را نیز شامل می‌شود. همان‌گونه که می‌دانیم، واژهٔ «معاد» به معنای بازگشت‌گاه یا حرکت به سوی نقطهٔ آغاز است، از این رو فرضیه‌های بی‌شمار متکلمان، فیلسوفان و عارفان معمولاً این تصور رستاخیزشناسی را یا بازگشتی به منشأ هستی، یعنی خدا، یا بازگشتی به هستی پس از مرگ یا رستاخیز می‌دانند.<sup>۱</sup>

معادشناسی امامیه پژوهش‌های فراوانی را در پی داشته است؛<sup>۲</sup> اما تا آنجا که نگارنده می‌داند تاکنون هیچ پژوهش انتقادی به رابطهٔ میان دو مفهوم مهم «آخر زمان» و «بازگشت به مبدأ»، آن‌گونه که در منابع نخستین، عمدتاً متون پیش از دورهٔ آل بویه و دوران آل بویه،<sup>۳</sup> آمده و توسط متفکران بعدی توسعه یافته، نپرداخته است. با وجود این، به نظر نگارنده این رابطه نه فقط برای درک بهتر مفاهیم خاص مربوط به معادشناسی امامی و مهدویت، که برای دریافت بهتر نقش مهم شخص امام بنیادی است. مهدویت دوازده‌امامی، که یقیناً در ابتدای قرن چهارم/دهم بنا نهاده شد، کاملاً بر حول شخص امام غایب، امام دوازدهم و آخرین امام(ع)، یا نجات‌بخش

آخرت متمرکز است.<sup>۴</sup> شخص امام، غیبت، رسالت نجات‌بخشانه، ظهورش در آخر زمان و وضعیت جهان در لحظه آمدن او موضوعات اصلی ادبیات وسیع مهدویت و معادشناسی امامی را تشکیل می‌دهند تا بدان اندازه که موضوعات بیشتر کلاسیک مانند توصیف داوری نهایی رستاخیز، سرانجام‌رهایابی‌یافتگان و برگزیدگان در بهشت یا سرنوشت نفرین‌شدگان در جهنم به نسبت ناچیز یا ثانویه به نظر می‌رسند.<sup>۵</sup> نخستین منبع اصلی برای این نوع ادبیات کتاب الغیبه نوشته ابوعبدالله محمد بن ابی‌زینب نعمانی (م. حدود ۳۴۵/۹۵۶) است که نخستین تک‌نگاشت درباره امام غایب است که به ما رسیده.<sup>۶</sup> در اینجا، این کتاب که نویسندگان بعدی بسیار از آن بهره گرفته‌اند، منبع اصلی ما محسوب می‌شود.

آخر زمان و ظهور مُنجی دارای دو جنبه است و به نظر می‌رسد پاسخگوی جفت ظاهر و باطن است، که همیشه در تشیع حاضر است: یک جنبه جمعی، عمومی و برونی (ظاهری) که قرار است در «تاریخ» رخ دهد تا آن را درهم بگسلد و فروشکند، و جنبه دیگر کاملاً فردی و درونی (باطنی) است که وجود مؤمن را درهم می‌شکند.<sup>۷</sup> برای روشنی بیشتر بهتر است که موضوع یعنی رابطه میان تصور «آخرت» و «معاد» را در هریک از این دو جنبه بررسی کنیم.

آنچه به آخر زمان ویژگی می‌بخشد و به طریقی ظهور امام غایب را ضروری و ناگزیر می‌سازد، استیلای فراگیر نیروی شرّ بر زمین، شکست نیروی نور در برابر نیروی ظلمت، غلبه خشونت، بی‌عدالتی و جهل است؛ از این رو عبارت (سیقوم المهدی/ القائم فی آخر الزمان فیملأ الارض عدلاً کما ملئت جوراً و ظلماً/ ظلماً) «مهدی/ قائم در آخر زمان قیام می‌کند و زمین را پر از عدل و داد می‌کند که از ستم و بیدادگری/ تاریکی پر شده است». رهایی جهانی (فرج) فقط با خشونت و جنگی سخت همراه خواهد بود.<sup>۸</sup> قائم نه تنها مظلومان زمان را رهایی می‌بخشد که انتقام مجموع بی‌عدالتی‌های تاریخ را نیز می‌گیرد.

او [مهدی (عج)] در حالی که خون (نیاکان خویش که) مطالبه نشده دارد و خشمگین و متأسف است به خاطر خشم خداوند بر این مردم، خروج خواهد کرد، پیراهن رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله که در روز احد به تن داشت بر تن او است و نیز عمامه سحاب او، و زره بلند رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله و شمشیر او [شمشیر رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله] ذوالفقار، و هشت ماه شمشیر برهنه بر دوش دارد و بی‌باکانه می‌کشد.<sup>۹</sup>

او که در رسالتش توسط خدا یاری می‌شود، به عنوان آخرین جانشین پیامبر باید پیروز شود:

«پرچم رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌را برخواهد افراشت و... میله آن از عمودهای عرش خدا و رحمت اوست و علمدار آن پرچم نصرتی از یاری خداوند است، با آن پرچم به چیزی فرود نمی‌آید مگر اینکه خداوند آن را نابود می‌سازد.»<sup>۱۱</sup>

غیر از یاری خداوند، مهدی (ع) را اصحاب جنگ نیز یاری می‌کنند. آنها چه کسانی‌اند و به‌طور کلی چه کسانی سردسته جنگ‌اند؟ لشکریان خیر، کسانی که از طرف امام می‌جنگند از چند گروه حامی تشکیل شده‌اند. گروه اول، بنا بر باور امامی بازگشت به حیات «رجعت»<sup>۱۱</sup> اشخاص و افرادی که بیشتر چهره‌های سرشناس و بزرگ از تاریخ قدسی، قربانیان بی‌عدالتی و بی‌ایمانی دوران خویش هستند که به زندگی بازگردانده می‌شوند تا به مهدی در آخرین نبردش یاری برسانند و از ظالمان و مستبدان خود دادخواهی کنند؛ دشمنان نیز به زندگی بازمی‌گردند تا تنبیه شوند.<sup>۱۲</sup>

روایت احادیث درباره‌ی هویت دقیق این اشخاص مقدس متفاوت است، اما برخی نام‌ها بیش از دیگران تکرار شده‌اند: علی بن ابی‌طالب،<sup>۱۳</sup> حسین بن علی، و عموماً معصومین (ع) (پیامبر، دخترش فاطمه، و یازده امام)، و پیامبر مرموزی که در سوره (۱۹) مریم/ ۵۴-۵۵ از او به «اسماعیل صادق الوعد»<sup>۱۴</sup> کسی که به وعده‌اش عمل می‌کرده یاد شده، و حضرت عیسی مسیح که بنابر حدیث معروف در نمازی به امامت قائم شرکت می‌کند.<sup>۱۵</sup>

همان‌گونه که سایر پیامبران بزرگ در رسالت‌شان با آزمایش‌هایی روبرو بودند، امام در آخرین نبردش از جانب فرشتگان، جبرئیل و دیگر موجودات آسمانی یاری می‌شود؛ همان فرشتگانی که با نوح در کشتی بودند، و وقتی ابراهیم به آتش افکنده شد همراه او بودند، و همان کسانی که با موسی بودند وقتی دریا (برایش) شکافته شد، و هنگامی که خداوند عیسی را به سوی خود به آسمان برد همراه او بودند؛<sup>۱۶</sup> فرشتگان بی‌شماری که در قرآن ذکر شده‌اند، «مُردفین» (فرشتگانی که به ردیف پشت سر هم می‌آیند، انفال/ ۹)، «مُنزلین» (فرشتگانی که از بالا فرود فرستاده می‌شوند، آل عمران/ ۱۲۴)، «مُسومین» (فرشتگان نشان‌دارنده، آل عمران/ ۱۲۵)، کرویابان، جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و الرعب (ترسناکی و هیبت) که برای سپاه مهدی پیروزی می‌آورند پیشاپیش او و پشت سر و از راست و چپ وی حرکت می‌کنند.<sup>۱۷</sup>

اصرار خاصی بر تعداد ۳۱۳ فرشتگانی است که پیامبر را در جنگ بدر همراهی نمودند.<sup>۱۸</sup> در این زمینه معادشناسی، مرتب با این جنگ معروف مقایسه صورت گرفته است. جنگ بدر را اولین پیروزی بزرگ پیامبر در مقابل کفار می‌دانند و به طریقی نشانگر بنیان‌گذاری اسلام است. نبرد قائم نشان پیروزی نهایی و قطعی دین رازآشنایی امامان در برابر «دشمنان‌شان» است. جنگ بدر عموماً جنبه ظاهری دین را بنا نهاد؛ ظهور، قیام و خروج مهدی دین باطن را بنا می‌نهد. علاوه بر این، هسته سپاه قائم را مؤمنان تشکیل می‌دهند. اصحاب قائم را که در احادیث «جیش» یا «جیش الغضب» لشکر خشم یا افراد ناب «اهل اخلاص الخُلص»<sup>۱۹</sup> نامیده‌اند، همانند سربازان بدر<sup>۲۰</sup> تعدادشان ۳۱۳ نفر است.

احادیث بی‌شماری اینها را سپاهسانی می‌خواند که با علم راز آشنایند؛<sup>۲۱</sup> برای هر کدام از آنها «شمشیرهایی است که هزار کلمه بر آن نوشته شده، هر کلمه خود کلید هزار کلمه است»؛ جمله مقدسی که به رازآشنایی امامی اشاره دارد.<sup>۲۲</sup> در لحظه خروج قائم از مکه آنها با وسیله‌های ماورای طبیعی به او می‌پیوندند. با نیروی اسم اعظم خداوند و با نیروی ماورای طبیعی سفر از هوا. وقتی در مکه جمع آمدند، شمشیرهای آنان از آسمان فرود می‌آید. آنها که توسط امام به هر گوشه و کنار زمین فرستاده می‌شوند بر همه چیز تسلط مطلق خواهند داشت، حتی پرندگان و حیات وحش نیز از آنها اطاعت می‌کنند. هرگاه کاری برای آنها پیش آید که آن را نفهمند و ندانند چگونه در آن حکم کنند، آنها فرمان‌هایی از امام دریافت می‌کنند که بر کف دستشان نوشته می‌شود. علم اسم اعظم خداوند به آنها قدرت معجزه چون رفتن بر روی آب و سفر در آسمان و غیره را می‌دهد.<sup>۲۳</sup>

در مقابل نیروهای عدل و علم الاهی، نیروهای ظلم و جهل به رهبری شخصیت‌های معروف آخرالزمانی چون دجال و سفیانی قرار دارند. از احادیث امامی مربوط به خروج قائم چنین برمی‌آید که دشمنان او در نبرد نهایی کافران نیستند، بلکه مسلمانان جاهل‌اند.<sup>۲۴</sup>

قائم ما چون قیام کند از جهل مردم شدیدتر از آنچه رسول خدا صلی الله علیه و آله با آن از سوی نادانان جاهلیت روبرو شد برخورد می‌کند، عرض کردم: این چگونه ممکن است؟ فرمود: همانا رسول خدا در حالی به سوی مردم آمد که آنان سنگ و کلوخ و چوب‌های تراشیده و مجسمه‌های چوبین را می‌پرستیدند، و قائم ما چون قیام کند در حالی به سوی مردم می‌آید که جملگی کتاب خدا را علیه او تأویل می‌کنند و بر او بدان احتجاج می‌نمایند.<sup>۲۵</sup>

دشمنان مهدی طبعاً از اعقاب دشمنان در تاریخ تشیع اند. در حدیثی نبوی به نقل از امام جعفر صادق، پس از اینکه پیامبر خطاب به علی (ع) می‌فرماید که مهدی از اولاد حسین است، خطاب به عباس بن عبدالمطلب، کسی که نام عباسیان از او گرفته شده، می‌گوید،

ای عموی پیامبر آیا تو را آگاه نکنم از آنچه جبرئیل مرا بدان خبر داده است؟ گفت: چرا یا رسول الله، فرمود: جبرئیل به من گفت: وای بر نسل تو از فرزندان عباس! عباس عرض کرد، یا رسول الله آیا از زنان دوری گزینم؟ (تا از من فرزندی به هم نرسد) پس رسول خدا صلی الله علیه و آله به او فرمود: خداوند از آنچه شدنی است فارغ گردیده است» (یعنی قضای الاهی چنین رفته است).<sup>۲۶</sup>

افزون بر این، تعدادی از احادیث معادی دارای روحیه ضد عربی است، بدون شک، از منظر شیعه امامی، آنان که در حقیقت مسئول انحطاط دین‌اند از نادیده گرفتن علی (ع) تا شکنجه و آزار و اذیت و شهادت امامان، مسلمانان عرب‌اند.

وای بر عرب‌ها. وای بر عرب‌ها برای شیطانی که پیش‌گویی می‌کند. قائم نسبت به اعراب بی‌رحم خواهد بود. هنگامی که قائم قیام کند میان او و عرب و قریش جز شمشیر چیزی نخواهد بود، میان ما و عرب جز کشتن چیزی نمانده است.<sup>۲۷</sup>

در عین حال گفته‌اند که تقریباً تمام اصحاب قائم غیر عرب یا ایرانی «عجم»‌اند. در پاسخ به سؤالی که «از عرب چه تعداد با قائم همراه‌اند؟ امام صادق فرمود: تعداد اندکی. و در جواب اینکه «از عرب کسانی که این امر را وصف می‌کنند (قائل به این امر باشند) بسی فراوانند». پس آن حضرت فرمود: «ناگزیر مردم باید مورد آزمایش و امتحان قرار گیرند و غربال معنوی شوند که در این صورت بیشتر نخاله‌ها از غربال خارج می‌گردند». <sup>۲۸</sup> طبق حدیثی که سلسله سند آن به امام محمدباقر برمی‌گردد، ۳۱۳ اصحاب قائم اولاد عجم‌اند <sup>۲۹</sup> و در روایتی از امام جعفر صادق (ع) نقل کرده‌اند «گویی شیعیان علی را می‌بینم که مثانی (قرآن) در دست ایشان است و مردم را [از نو] تعلیم می‌دهند»، «هنگامی که قائم علیه السلام خروج کند کسی که خود را از اهل این امر می‌پنداشته از این امر خارج خواهد شد و (به عکس) افرادی چون خورشیدپرستان و ماه‌پرستان در آن داخل می‌گردند. (یا اینکه کسی که خود را اهل این امر می‌دانسته از آن خارج و دیگری که وی همانند پرستندگان آفتاب و ماه به نظر می‌آمده در این امر داخل خواهد شد». <sup>۳۰</sup>

در این تصویر تاریک از جامعه اسلامی، شیعیان با دیگران فرقی ندارند (امکانات بهتری ندارند):

روایت است که امام صادق (ع) فرموده است: «هنگامی که پرچم حقّ پدیدار می‌شود اهل خاور و باختر آن را لعن می‌کنند... به خاطر آنچه که مردم پیش از خروج او از خاندانش می‌بینند» (در بعضی روایات به خاطر آنچه که از بنی‌هاشم دیده‌اند).<sup>۳۱</sup> در حدیثی دیگر که سلسله سند آن نیز به امام ششم می‌رسد، آمده است که «آن امر [ظهور قائم] واقع نخواهد شد تا اینکه پاره‌ای از شما در روی بعضی دیگر آب دهان اندازد و تا اینکه پاره‌ای از شما دیگری را لعن کند و تا اینکه گروهی از شما گروه دیگر را دروغگو بنامد». <sup>۳۲</sup> فقط اقلیت کوچکی، شیعیان حقیقی، یعنی کسانی که با سِرّ تعلیمات امام آشنایند از چنگ سِرّ در امان خواهند بود. این اقلیت متشکل از مؤمنانی خواهد بود که خداوند قلبشان را برای ایمان آماده کرده است (المؤمن امتحن الله قلبه للايمان)، کسانی که نیروی ولایت‌شان، یقین و علم‌شان به آنها کمک می‌کند.<sup>۳۳</sup> سپاه مهدی با افزایش تعداد مظلومان و داوطلبان امر پیروز خواهد شد. حجاز، عراق، مصر، سوریه، و سپس قسطنطنیه قبل از تسلیم شدن همه جهان به مهدی، فتح خواهند شد. «دشمنان» و حامیان‌شان برای همیشه از صحنه روزگار محو خواهند شد؛ عدل و داد به جهان باز خواهد گشت، انسانیت با نور علم احیا خواهد شد. و پس از آن چه می‌شود؟ قائم جهان را برای رستاخیز نهایی آماده می‌سازد. بنابر برخی از احادیث، قائم به مدت چندین سال بر جهان حکومت می‌کند (هفت، نه، نوزده و... سال) مرگ همه بشریت را پیش از حضور در محاکمه نهایی در پی خواهد داشت. طبق احادیث دیگر، حکومت جهان تقریباً به مدت دراز قبل از روز قیامت در دست مؤمنان رازآشنای عالم باقی می‌ماند.<sup>۳۴</sup>

\*

اینک روایات مبدأ را در احادیث کیهان‌زادی بررسی می‌کنیم. این روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود. دسته اول آنهایی‌اند که با آنچه که می‌توان کیهان‌زادی ظاهری نامید سر و کار دارند: آفرینش از هیچ، اولین آفرینش، عالم هفت آسمان و عوالم غیب، فرشته‌شناسی، دیوشناسی، ستون‌های کیهان، مناطق عالم، ساکنان آنها و عمر کیهان و غیره. این اطلاعات در اشکال مختلف معمولاً در آثار کیهان‌نگاری اسلامی یافت می‌شوند و بنابراین، در ادبیات شیعه و سنی مشترک‌اند. دسته دوم روایاتی مشخصاً شیعه به نظر می‌رسند و کیهان‌زادی را ارائه می‌کنند که می‌توان آن را باطنی/ عرفانی تعریف نمود از آنجا که موضوعاتی را درباره عقیده

تعلیمی/ رازآشنایی امامان در بر می‌گیرد.<sup>۳۵</sup> حدیثی که در اینجا مورد توجه ماست (بیشتر به خاطر مقایسه با عناصر معادی/ آخرتی نشان می‌دهد که حاوی اطلاعات مفیدی است) متعلق به دسته دوم است. این حدیث بلند و مهم «جنود عقل» و «جهل» است. تعدادی از منابع نخستین این حدیث را نقل کرده‌اند<sup>۳۶</sup> و این توجه بسیاری از مفسران حدیث را جلب کرده است.<sup>۳۷</sup>

بخش‌هایی از این حدیث:

سماعة بن مهران [ابومحمد بن حضرمی الکوفی، شاگرد امام ششم و هفتم، متوفی قرن دوم/ هفتم در مدینه] می‌گوید: خدمت حضرت صادق علیه‌السلام بودم و جمعی از دوستانش هم حضور داشتند که ذکر عقل و جهل به میان آمد. حضرت فرمود: عقل و لشکرش و جهل و لشکرش را بشناسید، سماعه گوید من عرض کردم: قربانت گردم غیر از آنچه شما به ما فهمانیده‌اید نمی‌دانیم. حضرت فرمود: خدای عزّ و جل عقل را از نور خویش و از طرف راست عرش آفرید و آن مخلوق اول از روحانبین است پس بدو فرمود: پس رو، او پس رفت. سپس فرمود: پیش آی پیش آمد خدای تبارک و تعالی فرمود: تو را با عظمت آفریدم و بر تمام آفریدگانم شرافت بخشیدم. سپس جهل را تاریک و از دریای شور و تلخ آفرید به او فرمود: پس رو، پس رفت. فرمود: پیش بیا، پیش نیامد. فرمود: گردن‌کشی کردی؟ او را از رحمت خود دور ساخت سپس برای عقل هفتاد و پنج لشکر قرار داد. چون جهل مکرمت و عطاء خدا را نسبت به عقل دید دشمنی او را در دل گرفت و عرض کرد: پروردگارا این هم مخلوقی است مانند من. او را آفریدی و گرامی‌اش داشتی و تقویتش نمودی من ضد او هستم و بر او توانایی ندارم آنچه از لشکر به او دادی به من هم عطا کن. فرمود: بلی می‌دهم ولی اگر بعد از آن نافرمانی کردی تو را و لشکر تو را از رحمت خود بیرون می‌کنم. عرض کرد: خشنود شدم. پس هفتاد و پنج لشکر به او عطا کرد. و هفتاد و پنج لشکری که به عقل عنایت کرد (و نیز هفتاد و پنج لشکر جهل) بدین قرار است:

نیکی و آن وزیر عقل است و ضد او را بدی قرار داد، که آن وزیر جهل است؛ ... دادگری و ضد آن ستم؛ و خشنودی و ضد آن قهر و خشم... و دانش و فهم و ضد آن نادانی... و مدارا و رازداری و ضد آن راز فاش کردن... و خرمی و شادابی و ضد آن سستی و کسالت. ما از مسائل کلامی عدل الاهی یا مبدأ شرّ، که حدیث آنها را نیز شامل است و توجه مفسران را به خود معطوف داشته است، صرف‌نظر می‌کنیم. در زمینه مسأله‌ای که مورد نظر ماست، همسویی با احادیث مهدویت آخرت‌شناسی قابل توجه است. اول باید توجه نمود که همخوانی، حتا هم‌هویتی بین عقل و شخص امام در مجموعه‌های نخستین احادیث منسوب به امامان تاریخی ثابت است. عقل حجت درونی «حجت



باطن» خداست، در حالی که امام «حجت ظاهری» اوست. به خاطر داشته باشیم که «حجت» جمع آن «حجج» یکی از عنوان‌های مکرر امامان به‌طور عموم و امام غایب به‌طور اخص است).<sup>۳۸</sup> امام عقل ظاهر است، در حالی که عقل، امام باطن مؤمن وفادار است.<sup>۳۹</sup> طبق حدیث نبوی به نقل از علی(ع) «عقل در دل، مانند چراغ است در خانه»<sup>۴۰</sup> و از امام جعفر صادق(ع) روایت شده است که فرمود: «جایگاه دل (کرسی عقل) در بدن همانند جایگاه امام در میان مردم است که مدیون اطاعت اویند».<sup>۴۱</sup> همین‌طور، دشمنان امام را اغلب «ائمه الجهل» یا سرکردگان جهل و حامیان آنها (جُهل، جهله، اصحاب الجهل) نامیده‌اند.<sup>۴۲</sup>

در سخنان امام جعفر صادق(ع) به روایت سماعه بن مهران، استفاده از واژه «جُند» جمع (جنود) لشکر یا سپاه قطعاً بدون اهمیت نیست. این واژه اشاره به پیکار مثالی بین دو نیروی عقل و جهل دارد که در آن لشکریان‌شان، فضایل و رذایل، به مقام نیروها و ضد نیروهای کیهانی ارتقاء داده شده‌اند. این اولین رویارویی پیکاری جهانی است که با رودررو قرار دادن امامان، پیامبران مختلف و پیروان‌شان با دشمنان‌شان – نیروهای ضد رازآشنایی و رهبران‌شان – تمام تاریخ بشریت را تعریف می‌کند. در این زمینه، نبرد آخرت‌شناسانه مهدی(ع) آخرین نبرد این پیکار بی‌پایان کیهانی است که مَه‌ری است بر پیروزی قطعی نیروهای عقل در مقابل نیروهای جهل. این پیروزی شامل معاد، بازگشت به مبدأ است زیرا با شکست جهل و لشکریانش، مهدی(ع) جهان را به حالت اولیه‌اش، وقتی که جهل و لشکریانش هنوز به وجود نیامده بودند، بازمی‌گرداند. نگارنده در ترجمه این حدیث، قید «سپس» را که دو بار استفاده شده است مورد تأکید قرار داده است. این بدین دلیل است که اول عقل آفریده شد و «سپس» جهل. اول لشکریان عقل به وجود آمدند و «سپس» لشکریان جهل. افزون بر این، ملاحظه‌کننده برای توسعه فلسفه‌اش درباره مبدأ خیر خلقت، بر اهمیت قید (حرف ثَم و «ف») تأکید می‌ورزد.<sup>۴۳</sup> با تأسیس حکومت جهانی بر جمعیتی که منحصرأً متشکل از مؤمنان وفادار است (به این نکته در ادامه این فصل بازمی‌گردیم)، مبدأ خلقت، یعنی زمانی که جمعیت جهان را عقل و لشکریانش تشکیل می‌دادند، توسط قائم(ع) دوباره شروع می‌شود.

تعلیمات امامان غالب است، اطلاعات خیلی کمیاب‌تر و خیلی محتاط‌تر است. علاوه بر این، همان‌گونه که خواهیم دید، تحول و تطور در مورد این جنبه به‌خصوص در آثار نویسندگان بعدتر یافت می‌شود اما جای تعجب نیست که این نویسندگان ادعاهای خود را با اطلاعاتی که از مجموعه‌های نخستین جمع‌آوری نموده‌اند، مستدل می‌سازند. شاهد عینی ظهور مهدی (ع) و جزو اصحاب او بودن خوشبخت‌ترین جنبه مهدویت و نشانه تقوای امامیه را تشکیل می‌دهد. به هر حال، البته همه کس نمی‌تواند شاهد آخر جهان باشد. بدون تردید بدین دلیل است که احادیث بی‌شماری مکرراً تأکید دارند که باور داشتن به حضور نامرئی و واقعه‌نهایی مهدی برابر است با جزو سپاه او بودن. این نکته امیدوارکننده، شاید در ابتدا برای کسانی بود که تأخیر نامحدود و مایوس‌کننده‌ای را در ظهور قائم می‌دیدند و در عین حال جنبه نجات‌بخشانه فردی را در معادشناسی دوازده‌امامی معرفی می‌کرد. باور به امام غایب از اجزای ایمان همه مؤمنان شیعی است؛ برای شیعیان این حتا قسمتی از «امتحان، تمحیص» را تشکیل می‌دهد؛ و این به نوبه خود یکی از شروط دوران غیبت است که «شیعیان حقیقی» را از شیعیان اسمی، آنها که به نام شیعه‌اند، متمایز می‌کند (رجوع کنید به بالا). به هر حال، مانند همه باورهای باطنی، آموزه‌های امامان شامل سطوح درک و برداشت مختلف برای گروه‌های مختلف شاگردان است.<sup>۴۴</sup> در واقع، بعضی از احادیث ظاهراً از دعوت به ایمان بدون قید و شرط و انتظار نامحدود پیش از ظهور قائم فراتر رفته و دلالت بر این دارند که بعضی از خواص مؤمنان قادراند «محل غیبت امام را» بدانند، یا به عبارت دیگر، می‌توانند با او ارتباط برقرار کنند و نهایتاً او را ببینند:

برای حضرت قائم علیه‌السلام دو غیبت است: یکی کوتاه [اشاره به غیبت صغری است از سال ۳۲۹-۲۶۰] و دیگری دراز [غیبت کبری که از آن زمان تا امروز ادامه دارد]. در غیبت اول جز شیعیان مخصوص از جای آن حضرت خبر ندارند، و در غیبت دیگر جز دوستان مخصوصش از جای او خبر ندارند.<sup>۴۵</sup>

عبارت «شیعیان مخصوص» بی‌شک اشاره به چهار (نایب/ وکیل/ سفیر) دارد که در دوران غیبت صغری، مطابق سنت و روایت، تنها آنها از «محل» امام باخبر بودند. «دوستان مخصوص» اشاره به مؤمنانی است که مخصوصاً راز آشنا شده‌اند تا در دوران غیبت کبری قادر به ارتباط با امام باشند.

همانا صاحب این امر دارای دو غیبت است یکی از آن دو چندان به درازا می‌کشد که پاره‌ای از مردم بگویند: مرده است، و بعضی گویند: کشته شده، و عده‌ای از ایشان می‌گویند: او

رفته است، و از اصحابش جز افراد اندکی کسی بر امر او باقی نمی‌ماند و از جایگاهش هیچ‌کس از دوست و بیگانه آگاهی نمی‌یابد مگر همان خدمتگزاری که به کارهای او می‌رسد.<sup>۴۶</sup>

منابع ولی‌نامه‌ای (hagiographical) که به امام منتظر اختصاص دارد حاوی گزارش‌هایی است از دیدار با امام غایب.<sup>۴۷</sup> طبق باور امامیه، آخرین توقیع و نامه به علی بن محمد سمری، چهارمین و آخرین نایب دوران غیبت صغری، تصریح می‌کند که، در میان نکته‌های دیگر، از این پس تا آخر زمان کسی امام غایب را نخواهد دید. از این رو، این نامه اشاره به آغاز غیبت کبری دارد.<sup>۴۸</sup> یکی از چندین کوشش برای هماهنگی این حقایق ضد و نقیض، از محیط‌های عرفانی تشیع نشأت می‌گیرد و جنبه فردی معادشناسی را گسترش می‌دهد. تا آنجا که نگارنده می‌داند، اولین بار این تعبیر از سیدکاظم رشتی (م. ۱۲۵۹/۱۸۴۳) دومین رهبر بزرگ و بنیان‌گذار واقعی سلسله کلامی-عرفانی شیخیه است. رشتی در پاسخ به یکی از شاگردانش، طی شرحی دراز درباره رابطه میان مؤمنان و امام غایب، نظام فکری غنی و مرکبی را ارائه می‌کند که آن را می‌توان در قیاس زیر خلاصه نمود: امام غایب تا آخر زمان توسط کسی دیده نخواهد شد (طبق آخرین توقیع امام)؛ بعضی اشخاص امام غایب را دیده‌اند (طبق گزارش‌های بی‌شمار از منابع مورد اعتماد)، بنابراین، این اشخاص/افراد به آخر زمان رسیده‌اند (یعنی آخر «زمان» خودشان، «زمان» خویشان خودشان). نتیجه‌ای که از این قیاس حاصل می‌شود به وضوح [اشاره] به معنی مرگ تعلیمی است: مشاهده/دیدار امام رستاخیز (یکی از معانی‌ای است که روایت به کلمه قائم بخشیده) نشان از مرگ «خود» (ego) و معاد، تولد دوباره مؤمن دارد.

سیدکاظم رشتی با ذکر حدیث نبوی (موتوا قبل أن تموتوا) بمیرید پیش از آنکه میرانده شوید، که ادبیات عرفانی مرتب آن را تکرار می‌کند، از برخی از گزارش‌های ملاقات با قائم خوانشی تأویلی ارائه می‌کند. او چنین نتیجه می‌گیرد: این روایات را باید عرفانی تأویل نمود (محمول علی التأویل). این افراد تشنه، خسته، مریض، تهدیدشده و شکنجه‌شده، رموز درد و رنجی‌اند که صحرای پر مخاطره (تیه الطلب) تلاش عرفانی و سرکوب عطش برای دیدار (لقاء) محبوب تحمیل می‌کند. امام به این اشخاص مرده حیات می‌بخشد، بدین معنی که آنها با رؤیت صورت نورانی امام و تعلیم و تلقینی که این رؤیت دارد، ولادت روحانی می‌یابند.<sup>۴۹</sup>

این برداشت از بعضی از ملاقات‌ها با مهدی (عج)<sup>۵۰</sup> متعاقباً به اشکال متفاوتی توسط عرفای دیگر متعلق به سلسله‌های عرفانی امامی، مانند میرزا ابوالقاسم راز شیرازی (۱۲۸۶/۱۸۶۹)، قطب ذهبیه، یا سیداحمد دهکردی (۱۳۳۹/۱۹۲۰) قطب خاکساریه تکرار شده است.<sup>۵۱</sup> بدیهی است که موضوع ظریف است و وقتی مربوط به تجربه شهودی می‌شود، این نویسندگان متأخر هم همانند پیشینیان‌شان، خود را به نظرات اشارتگر و رمزی محدود کردند. تواضع و وظیفه‌تقیه و کتمان قطعاً عامل‌اند، و همین‌طور جمله آخر توقیع امام غایب که طبق آن هرکس ادعای مشاهده مهدی (عج) را قبل از آخر زمان داشته باشد، افترازننده و دروغ‌گوست.<sup>۵۲</sup> با این حال، تحلیل گزارش این‌گونه مشاهدات که تعلیمی، نجات‌بخشانه، و در ماهیت معادشناسانه‌اند، مایه‌های تکراری مهمی را بر ملا می‌سازند. امام زمان همیشه غرق در نور یا به شکلی نورانی نشان داده شده است. او شخص مشاهده‌کننده را با تعلیمات سرّی آشنا می‌سازد که فرد را به حالت وجد می‌آورد و او را سرشار از سعادت ابدی می‌کند. این حالت است که بعضی از نویسندگان بی‌محابا آن را مرگ تعلیمی-تلقینی و رستاخیز روحانی نامیده‌اند. نهایتاً امام را یا به عنوان شخصی نورانی در ظاهر می‌توان دید یا به شکل نورانی روحانی در مرکز لطیف قلبی. چند مثال زیر:

رضی‌الدین ابن طاووس (م. ۶۶۴/۱۲۶۶) در رساله خود به نام، الموسعة و المضایقه در روشی بسیار اشارتگر، در پوشش نقل خوابی از همسفرش که در حالت عمیق مکاشفه امام غایب را ملاقات می‌کند و امام (ع) علم سرّ متعلق به نظمی عالی‌تر را به او آشکار می‌کند که او را شدیداً به حالت وجد و سروری عمیق می‌برد.<sup>۵۳</sup>

شمس‌الدین محمد لاهیجی (۹۱۲/۱۵۰۶-۱۵۰۷) در شرح ماندگار گلشن راز محمود شبستری (۷۲۰/۱۳۱۷) فصلی را به خاتم‌النبین و ولایت اختصاص داده است. در گزارش عرفانی خود، که فقط به تجربه شخصی مشاهده امام غایب اشاره می‌کند، توضیح می‌دهد که ظهور مهدی برابر است با آشکار شدن حقایق، معارف، اسرار الاهی و این چیزی است که حقیقت رستاخیز را تشکیل می‌دهد که مؤمنان معمولی را به اصحاب قائم و عارفان حقیقی تبدیل می‌کند.<sup>۵۴</sup>

ملاً محمدتقی مجلسی، معروف به مجلسی اول (۱۰۷۰/۱۶۵۹-۱۶۶۰)، پدر مؤلف معروف بحار الانوار، در شرح الزيارة الجامعة الکبيرة اشاره نموده است که چندین بار هم در خواب و هم در بیداری مهدی (عج) را مشاهده نموده است. گفته‌اند که در مورد

این تجربه خلسه‌ای گفته است: از فیض حضور متضمن و نور متبرک او [مهدی (عج)] گویی مزه مرگ را چشیدم و به سوی پروردگارم رجعت نمودم (کائی ذائق الموت و راجع الی ربی من فیض حضوره المتضمن و نوره المتبرک).<sup>۵۵</sup>

شیخ احمد احسایی (۱۲۴۱/۱۸۲۶)، که نام سلسله شیخیه از نام او گرفته شده است، و محمدکریم خان (۱۲۸۸/۱۸۷۰) دومین جانشین او در شاخه کرمان به تجربه‌های شهودی خود که طی آن امامان به صورت موجودات نورانی ظاهر شدند اشاره می‌کنند و یادآور می‌شوند که از تعلیم و تلقین شان خرسندی حاصل نمودند.<sup>۵۶</sup> اگرچه هیچ کدام از رهبران این طریقت صراحتاً به مهدی (ع) در میان امامانی که مشاهده کردند اشاره نمی‌کنند، با توجه به نظر آنها در مورد ایمان عرفانی که شامل «امام زمان زنده» می‌شود که قطعاً با «اصحابش» در تماس خواهد بود،<sup>۵۷</sup> به طور منطقی می‌توان نتیجه‌گیری نمود که مشاهده قائم نیز جزو تجربه عرفانی آنها بوده است.

عارفان بعدی، متعلق به سایر سلسله‌های امامی (نعمت‌اللهی، ذهبیه، خاکساریه، اویسیه) مشاهده امام را در مرکز لطیف قلب محتمل می‌دانند و در نتیجه بهره‌مندی از این تعلیمات سرّی. این ادعا تقریباً همیشه در حدیثی منسوب به علی (ع) یافت می‌شود، که به همه امامان مصداق دارد و به قائم به طور اخص به عنوان «امام این زمان»:

شناخت من به عنوان نور شناخت خداست و شناخت خدا شناخت من به عنوان نور است. کسی که مرا به عنوان نور بشناسد مؤمنی است که خداوند قلب او را به ایمان آزموده است (معرفتی بالنورانیه معرفة الله و معرفة الله معرفتی بالنورانیه من عرفنی بالنورانیه کان مؤمن امتحن الله قلبه للإیمان).<sup>۵۸</sup>

این دیدن «در» / بادل «رؤیت بالقلب»، تجربه‌ای روحانی / عرفانی است که منجر به علم نجات‌بخش و نیروهای فوق طبیعی / ماورای طبیعت می‌شود.<sup>۵۹</sup> باید یادآور شد که عبارت «آنها که خداوند قلب‌شان را برای ایمان آزموده است» در میان دیگران، اصحاب قائم یا «شیعیان حقیقی» (رجوع شود به بالا) را نیز شامل می‌شود. این نویسندگان متأخر همیشه ادعای خود را با احادیثی از مجموعه‌های اولیه روایات منسوب به امامان توجیه و اثبات می‌کنند. این درست است که از دوران اولیه، تجلی امام غایب (ع) مدام به تنویر یا پرتوی درخشان تشبیه شده است و به نظر می‌رسد که بهره‌وری مؤمنان از فوران این درخشش فقط به وسیله‌های سرّی و غیبی ممکن است،

از آنجا که در هر مناسبت، هرکدام می‌افزایند که این سرّ مکنون است.<sup>۶۰</sup> مثلاً در حدیث نبوی به نقل از جابر انصاری روایت شده که پیامبر فرموده است، در دوران غیبت کسی «بر عقیده به امامت او [مهدی] باقی نماند، مگر کسی که خداوند قلبش را به ایمان امتحان کرده است... و مردم به نور او استضائه می‌کنند و به ولایت او در دوران غیبتش منتفع می‌شوند مانند انتفاع مردم از خورشیدی که در پس ابر است. ای جابر! این سرّ مکنون خداوند و علم مخزون اوست، آن را از غیر اهلش پبوشان». <sup>۶۱</sup> در بخشی از دعای دوران غیبت قائم (ع) آمده است: بارالها نور سرمدی او [مهدی (عج)] را که در آن ظلمتی نیست و به واسطه آن قلوب مرده زنده می‌شوند به ما نشان بده». <sup>۶۲</sup>

مؤمن با «قلب آزموده شده» می‌تواند حقیقت نورانی امام را، که هدف نهایی تعلیمات امامی است کسب کند. از آنجا که مهدی (عج) امام زنده زمان است، یعنی زمان غیبت، او مرکز این اصول/عناصر است و او واسطه اصلی است برای وساطت و عمل روحانی مشاهده او و تعلیمی که طی آن صورت می‌گیرد، شامل رستگاری است و برابر است با رستاخیز فردی. با چنین برداشتی است که عارفان ما احادیث اولیه را که منسوب به چندین امام‌اند درک می‌کنند. مثلاً: «امام خود را بشناس که چون او را شناختی دیگر تورا زبانی نخواهد رسید که این امر پیش افتد یا تأخیر کند» و «هرکس امام خود را شناخت همانند کسی است که در خیمه قائم علیه السلام است». <sup>۶۳</sup>

این معادشناسی فردی اساساً با بعضی از احادیث باطنی مربوط به پیدایش عالم و بشر همخوانی دارد. این روایات مبدأ را می‌توان به عنوان داستان‌های «تعلیم ازلی» دانست که نگارنده در جای دیگر آنها را توصیف و تحلیل نموده است. <sup>۶۴</sup> در اینجا فقط به طور خلاصه به آنها اشاره می‌شود تا ارتباط آنها را با معادشناسی فردی نشان دهیم. آفرینش با خلق چندین «جهان» و ساکنان‌شان آغاز گردید. اینها همه غیر محسوس‌اند از آنجا که آنها هزاران سال قبل از خلقت جهان محسوس، به وجود آمدند. اولین جهان، «جهان ام‌الکتاب» و ساکنانش، اولین موجودات مخلوق، انوار بی‌صورت معصومین (پیامبر، دخترش فاطمه و امامان) است و منشعب از نور خداوند می‌باشند. این ملاء اعلی، امام در بعد نخستین، کیهانی، بنیادین است. پس از آن «عالم ذر اول» (عالم الذر الاول) است که «جهان اول سایه‌ها» (عالم الاظلة الاول) یا عالم میثاق نیز خوانده شده است. در اینجا انوار بی‌صورت، صورت انسانی به خود می‌گیرند. با اصطلاحاتی چون «اشباح نور» و ارواح پوشیده در نور (ارواح من نور) یا «سایه‌های

«نور» (اظله نور) با طواف مثالی / سرتومنی عرش الاهی به یگانگی (توحید، تهلیل) و ستایش خداوند (تحمید، تمجید، تقدیس، تسبیح) مشغول‌اند. سپس این ذرات یا سایه یعنی موجودات غیر محسوس، موجودات ماقبل خلقت، «موجودات پاک» وارد این جهان می‌شوند؛ فرشتگان و سایر موجودات آسمانی، انبیا و مؤمنان یعنی سرسپردگان امامان در همه زمان‌ها، رازآشنایان تعالیم باطنی ادیان با متدینان عادی (مُسلم‌ها)، که تنها سرسپرده ظاهر شریعت‌اند متفاوت‌اند. پس از ادای سوگند، امام نور، «موجودات پاک» را با اسرار علم توحید و تحمید آشنا می‌سازد.<sup>۶۵</sup> مراحل بعدی کیهان-بشر پیدایی (cosmo-anthropogony) مانند آفرینش جهان دوم ذره‌ها و فرزندان آدم، یعنی وجود نامحسوس آنها و یا آفرینش جهان مادی در اینجا به آنها پرداخته نمی‌شود زیرا این نکته‌ها با موضوع مورد بحث مربوط نیستند.

به آسانی می‌توان دید که در این گزارش‌ها از مبدأ، ما عناصر اصلی معادشناسی فردی را می‌یابیم: امام در قالب نورانی‌اش، انتخاب مؤمنان آزموده‌شده، آشنایی با اسرار. همه چیز چنان واقع می‌شود که گویی دیدار و آشنایی با امام غایب غرق در نور، معاد مؤمنی است که «قلبس امتحان شده است»، بازگشت اوست به این مبدأ جایی که وجود غیر مادی و قدیم او با وجود نورانی امام، با علم غیب آشنا می‌شود، و رستاخیز فردی او متأثر از هموست.

جنبه تعلیمی معاد در معادشناسی عمومی و جمعی نیز حضور دارد. یاران قائم در پیکار نهایی‌اش دقیقاً همانند «موجودات پاک»‌اند که در جهان اول ذرات، رازآشنا می‌شوند: فرشتگان، موجودات آسمانی، پیامبران و قدیسین، مؤمنان سرسپرده (مقایسه شود با بالا). پس از پیروزی، قائم برای همه کسانی که به امر او پیوستند عقل و خرد می‌آورد. از امام باقر روایت است که فرمود:

چون قائم ماقیام کند، خداوند دست رحمتش را بر سر بندگان گذارد؛ پس عقول‌شان را جمع کند و (تا پیروی هوس نکنند و با یک‌دیگر اختلاف نوزند) و در نتیجه خردشان [حلم] کامل شود (متانت و خودنگهداری‌شان کامل شود).<sup>۶۶</sup>

اسلام و سایر ادیان، به‌خصوص یهودیت و مسیحیت که تحریف شده‌اند و پیروان‌شان از این ادیان دست کشیده‌اند، احیا خواهند شد: «و میان اهل تورات (یهود) با تورات و میان اهل انجیل با انجیل و بین اهل زبور با زبور و میان مسلمانان با قرآن حکم می‌کند».<sup>۶۷</sup> افزون بر این، ادیان احیاشده، دیگر جزم‌اندیش ظاهری نخواهند

بود، بلکه آموزه‌های باطنی-عرفانی را نیز در بر خواهند گرفت، زیرا مهدی (ع) تاویلات معانی پنهان کتب مقدس هر دینی را به پیروان آن ارائه می‌کند.<sup>۶۸</sup>

[در زمان قائم (ع)] دیده‌های آنها به نور قرآن جلا داده و تفسیر در گوش‌های‌شان جا گرفته شود (در آیات قرآن تأمل و تدبّر کنند، و تفسیر را از اهلش می‌آموزند) و در شب، جام حکمت را به آنها بنوشانند بعد از اینکه در بامداد هم آشامیده باشند [حدیث منسوب به علی بن ابی طالب].<sup>۶۹</sup>

با تعلیم عمومی و برداشتن حجاب که ظاهر را از باطن جدا می‌کند، قائم به تعلیم ازلی دوباره تحقق می‌بخشد و جهان را به لحظه آغاز خود، وقتی که ساکنان جهان سرشار از عقل و خرد بودند، بازمی‌گرداند. با این حساب/با این تلقی «آخرالزمان» به قول لاهیجی، نشان از آغازی نو دارد «استئناف»،<sup>۷۰</sup> تحت‌اللفظی به معنای بازگردانی جهان به حالت آغازین نور و عقل/حکمت. در معادشناسی مهدویت دوازده‌امامی، اگرچه به صراحت بیان نشده است،<sup>۷۱</sup> معاد قبل از محاکمه قیامت و تقسیم انسان‌ها بین بهشت و دوزخ آغاز می‌شود. معاد چنان به دوره‌های مختلف پیدایش عالم و بشر وابسته است که می‌توان گفت «پایان زمان» و «بازگشت به مبدأ» همدیگر را در یک رابطه دوجانبه تعریف می‌کنند. در حالی که در جنبه معادشناسی عمومی، این «پایان جهان» است که فرآیند «بازگشت به مبدأ» را رقم می‌زند، در جنبه فردی برعکس است از آنجا که تحقق دوباره مبدأ است که منجر به رستاخیز روحانی/باطنی می‌شود.

\*

اغلب گفته‌اند و نوشته‌اند که معادشناسی امامیه بازتاب سرخوردگی و عقیم ماندن امیدهای اقلیتی مظلوم در دست فراز و نشیب تاریخ است. این درست است که، همان‌گونه که از متون بنیادین آن برمی‌آید، نگرش کینه‌توز امامیه به‌طور خاص حول وحوش شخص امام منتظر و ظهور احتمالی‌اش متبلور گردید. واژه قائم (به معنای امام ایستاده)، که به نجات‌بخش آخرت اطلاق می‌شود، در مقابل قاعد (امام نشسته) که سایر امامان را متمایز می‌کند، که بعد از واقعه کربلا، اجازه ندادند که در دام خیال‌پرستی شورشیان مسلح گرفتار آیند و به راستی سیاست گوشه‌نشینی خود را با این استدلال توجیه می‌کردند که قیام مسلحانه در مقابل ظلم، حق ویژه مهدی (عج) هنگام ظهور او خواهد بود:



هر پرچمی که پیش از قیام حضرت قائم برافراشته شود، صاحب آن طاغوت و سرکشی است که در برابر خدای عزّ و جل (چون بت‌های ساختگی) پرستیده شود.<sup>۷۲</sup> به هر حال، تحلیل انتقادی متون متقدم و متأخر که به باورهای نجات‌بخشانه می‌پردازند به روشنی نشان می‌دهند که بحث معادشناسی بحث مرکبی است و به سختی می‌توان آن را به این یک جنبه «سیاسی» تقلیل داد. در واقع، دقیقاً همچون برخی از ادیان پیشین، مانند ادیان ایرانی، یا فرقه‌های دگراندیش یهودی، یهودی-مسیحی یا فرقه‌های مسیحی قرون اول میلادی، پیشینه‌هایی که از آنها گویا عناصر فراوانی را به ارث برده است، تشیع امامی اعتقادی را، در مشخصه‌های خاص خود، به عنوان تعلیمات باطنی رازآشنایانه با گفتمانی اسطوره‌ای، بهتر می‌توان درک کرد. در تلخیص پژوهش محققان سنن باطنی، آنتوان فیور به خوبی نشان داده است که زبان اسطوره‌ای عقاید باطنی که او آن را حکمت الاهی می‌نامد بر سه پایه فراگیر استوار است، یعنی مبدأ، حالت کنونی اشیاء و وقایع نهایی و فرجامین.<sup>۷۳</sup> به بیانی دیگر، این شامل کیهان‌پیدایی (اغلب مرتبط با خدایپیدایی و یا انسان‌پیدایی) با نشان نیروی خیر، کیهان‌شناسی‌ای که در آن - در مقابله با نیروی شرّ - «واقعیت» تداوم ابدی رویارویی هردو نیرو [ای خیر و شرّ] خواهد بود همزمان با آمادگی برای واقعه نهایی، و در آخر معادشناسی که اساساً نجات‌بخشانه است، زیرا بر بازگشت به مبدأ مقدس استوار است.<sup>۷۴</sup> این سه پایه، که در آن هر اصطلاحی معنای کامل خود را در رابطه با دو اصل دیگر می‌یابد، نمایانگر جهان‌بینی بنیادی نوافلاطونی یا طریقت عرفانی (گنوسی) است که بر پایه سه اصل بنا شده است: احادیت مبدأ هستی، انشعاب یا هبوط و سرانجام بازگشت به وحدت. با نگاهی به تاریخ گذشته می‌توان مفاهیم یا سه مرحله آفرینش یعنی بُندهشن (خلقت اولیه آفرینش)، گمیزشن (آمیزش / آمیختگی) و وزارشن (جدایی) / فرِش‌گرد (دگرسیمایی / تغییر هیئت) را در آیین مزدایی و زرتشتی دید.

از این منظر، جنبه جمعی مهدویت امامیه، که مؤکداً با خشنوت و پیکار علیه شرّ مشخص گردیده است، نبرد نخستین میان نیروهای عقل و جهل را دوباره به نمایش درمی‌آورد. این «نبرد» که از سپیده‌دم آفرینش آغاز شده، تاریخ بشریت را تعریف می‌کند، چون از زمان به زمان در مناقشه‌ای که امامان همه زمان‌ها را در مقابل نیروهای تاریکی / ظلمت و رازداری قرار می‌دهد، بازتاب دارد.

نابودی قطعی نیروهای جهل توسط مُنجی از طریق نبردی رهایی بخش و روشنگری رازداری، جهان را به آن مرحله نخستین بازمی گرداند که در آن فقط لشکریان عقل، پیش از خلقت لشکریان جهل، ساکن بودند. درباره جنبه فردی، این تصور دایره تعلیم و رازداری را کامل می کند که آن نیز در آغاز خلقت شروع شد و در طول زندگی معنوی بشریت ادامه دارد از آنجا که در طول قرن ها توسط تعلیم امامان همه دوره ها تجدید می شود. مؤمنی که نور امام زمان و تعلیم و رازداری که او می دهد را کشف کند، نیز به مبدأ بازمی گردد، زیرا او (مؤمن) تعلیم نخستین را از سر می گذراند [تعلیمی] که از طریق آن، وجود پیشینی او در جهان ذرات، توسط صورت نورانی امام بنیادین، با اسرار الاهی آشنا گردیده است.

## یادداشت فصل دوازدهم

۱. نک. ل. گارده، خدا و سرنوشت انسان (پاریس، ۱۹۶۷)، سراسر متن.  
L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme* (Paris, 1967), passim;  
ر. آرنالدز، «معاد» دائرةالمعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۵، صص ۸۹۹-۹۰۱؛  
R. Arnaldez, 'Ma'ād', EI2, vol. 5, pp. 899-901;  
م. اسمیت وی. ی. حدّاد، درک مرگ و رستاخیز در اسلام (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۱)؛  
M. Smith and Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany, NY, 1981);  
ج. ر. میشو، سرنوشت انسان از نگاه ابن سینا. بازگشت به خدا (معاد و تخیل) (لووین، ۱۹۸۶).
- J.-R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour à Dieu (ma'ād et l'imagination)* (Louvain, 1986);  
(گرچه این اثر به فلسفه ابن سینا اختصاص دارد، اما همچنین حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره سایر نویسندگان و روندهای اعتقادی است).  
۲. رجوع شود به، مولتر، تصور مهدی در اسلام (هایدلبرگ، ۱۹۰۱).  
E. Moeller, *Beiträge zur Mahdilehre des Islams* (Heidelberg, 1901);  
ه. کربن. اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۴، صص ۳۰۱-۴۶۰.  
H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971-1972), vol. 4, pp. 301-460;  
ساسادینا، مهدویت اسلامی: تصور مهدی در شیعه (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۱)؛  
A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdī in Twelver Shi'ism* (Albany, NY, 1981);

ج. م. حسین، غیبت امام دوازدهم، پیشینه تاریخی (لندن، ۱۹۸۲)

J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (London, 1982).

برای قرار دادن تحلیل‌های این تک‌نگاشت‌ها در زمینه‌ای تاریخی وسیع‌تر، نک. مثلاً، جی. آگواده، مهدویت در زمان اوایل عباسی: کتاب ملاحم و فتن نعیم بن حماد (توبینگن، ۱۹۷۹):

J. Aguade, *Messianismus zur Zeit der frühen Abbassiden: Das Kitāb al-Fitan des Nu'aim b. Hammād* (Tübingen, 1979);

جی. او. بلیش فلت، مهدویت نخستین، سیاست و دین در دوره شکل‌گیری اسلام (لایدن، ۱۹۸۶)

J. O. Blichfeldt, *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam* (Leiden, 1986).

برای منابع و پژوهش‌های دیگر، اکنون بنگرید به مقاله نگارنده، «معادشناسی در شیعه»، ایرانیکا، ج ۸، صص ۵۷۵-۵۸۱.

M. A. Amir-Moezzi, 'Eschatology in Imami Shi'ism', *Elr*, vol. 8, pp. 575-581;

در مورد این منابع، بنگرید به امیرمعزی، راهنمای الهی، صص ۴۸-۵۸ (انگ. صص ۱۹-۲۲).

M. A. Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 48-58 (*Divine Guide*, pp. 19-22).

۴. نک. کُلبِگ، «از امامیه تا اثناعشریه»، صص ۵۲۱-۵۳۴.

E. Kohlberg, 'From Imāmiyya to Ithnā'ashariyya', *BSOAS*, 39 (1976), pp. 521-534 (rpr. in *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*, article XIV);

کلم، «چهار سفیر امام دوازدهم»، صص ۱۲۶-۱۴۳.

V. Klemm, 'Die vier Sufarā' des Zwölften Imām. Zur formativen Periode der Zwölferšī'a', *Die Welt des Orients*, 15 (1984), pp. 126-143;

امیرمعزی، «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات او»، مجله آسیا، ۴-۳/ ۲۸۰ (۱۹۹۲)، صص ۲۲۱-۲۵۰، خاصه صص ۲۳۶-۲۴۲

M. A. Amir-Moezzi, 'Al-Şaffār al-Qummī (d. 290/902-3) et son Kitāb basā'ir al-darajāt', *JA*, 280/3-4 (1992), pp. 221-250, esp. pp. 236-242;

مدرسی، بحران و تثبیت در دوران شکل‌گیری اسلام شیعی، بخش اول.

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam* (Princeton, 1993) part 1;

سعید امیرارجمند، «تسلی‌الاهیات: غیبت امام و گذر از هزاره‌باوری به فقه در شیعه»، مجله دین، ۲۱ (۱۹۹۶)، صص ۵۴۸-۵۷۱

S. A. Arjomand, 'The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism', *The Journal of Religion*, 21 (1996), pp. 548-571;

بحران امامت و نهاد غیبت در شیعه دوازده امامی

The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shi'ism', *IJMES*, 28 (1996), pp. 491-515.

همچنین فصل ۱۳ این کتاب

۵. رجوع شود به امیر معزی، «معادشناسی»، صص ۵۷۵-۵۷۶a.

Eschatology in Imami Shi'ism', pp. 575-576a

۶. نعمانی، کتاب الغیبة، متن عربی تصحیح علی اکبر غفاری با ترجمه فارسی محمد جواد غفاری (تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۵).

۷. نک. امیر معزی، «معادشناسی» صص ۵۷۶b به بعد.

'Eschatology in Imami Shi'ism', pp. 576bf.

۸. راهنمای الهی، ص ۲۸۳ به بعد (انگ. ص ۱۱۶ به بعد).

Guide divin, pp. 283ff. (Divine Guide, pp. 116ff.

۹. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۹، صص ۴۳۷-۴۳۸، شماره ۲ (حدیث امام جعفر صادق) [ترجمه فارسی از غفاری، ص ۴۲۷ م.]

۱۰. همان، ص ۴۳۸، شماره ۳ (حدیث امام محمد باقر)، [ترجمه فارسی، ص ۴۲۷ م.]. ص ۴۴۱، شماره ۵ (امام جعفر صادق) [ترجمه فارسی، ص ۴۳۵ م.]; نک. کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب (اسلحه و متاعی که از پیغمبر (ص) نزد ائمه است)، ج ۱، صص ۳۳۷-۳۴۳.

۱۱. رک. فریتاگ، ارواح در ارتداد اسلامی (برلین، ۱۹۸۵)، صص ۲۹-۳۴.

R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie* (Berlin, 1985), pp. 29-34;

فان اس، کلام و جامعه در قرن‌های دوم و سوم هجری (برلین و نیویورک، ۱۹۹۱)، ج ۱، صص ۲۸۵-۳۰۸.

J. Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra* (Berlin and New York, 1991), vol. 1, pp. 285-3;

کُلبرگ، «رجعت»، دائرة المعارف اسلام، ویرایش دوم، ج ۸، صص ۳۷۱-۳۷۳.

۱۲. تصور رجعت به معنایی که اینک ذکر شد «حشر خاص» نیز خوانده شده است که از «حشر عام» یا بازگشت به حیات برای روز قیامت متمایز است.

۱۳. در این زمینه لقب «صاحب کزات» (کزه جمع آن کزات) در اینجا مترادف است با رجعت (بنگرید به کُلبرگ، «رجعت»).

۱۴. طبق حدیث امامی، او فرزند حزقیال نبی بود و توسط ملت ناسپاسش مثله و کشته شد.

۱۵. ابن قولویه قمی، کامل الزیارات (چاپ سنگی، ایران، بی تا)، باب ۱۹، ص ۶۵ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار (تهران و قم، ۱۳۷۶-۱۳۹۲/۱۹۵۶-۱۹۷۲)، ج ۵۱، صص ۷۷-۷۸ و ج ۵۳، صص ۱۰۱-۱۱۷؛ عموماً بنگرید به، حرّ عاملی، لإیقاظ من المهجعة بالبرهان علي الرجعة، تصحيح هاشم رسولی محللاتی (قم، ۱۳۸۱/۱۹۶۲).
۱۶. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۹، صص ۴۳۹-۴۴۰ [ترجمه فارسی، ص ۴۳۱ م.]
۱۷. همان، باب ۱۳، ص ۳۳۷ به بعد [ترجمه فارسی، ص ۳۳۰ به بعد. م.]؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، باب ۳۳، ص ۳۳۱.
۱۸. نعمانی، کتاب الغیبة، فصل ۱۹، ص ۴۴۰ و بعد [ترجمه فارسی، ص ۴۳۵ به بعد م.]
۱۹. همان، صص ۲۸۵، ۳۷۸ و بعد، ۴۴۳ و بعد؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، صص ۲۶۸ و ۳۳۱، ج ۲، صص ۳۷۸، ۶۵۴، ۶۷۱ و بعد.
۲۰. باید به طور کوتاه اشاره شود که واژه جیش به حساب حروف ابجد برابر است با ۳۱۳: ج = ۳، ی = ۱۰ و ش = ۳۰۰. برای وجود علم حروف و یا حساب جُمل به عنوان علم عرفانی در امامیه نخستین و منابع مربوط، بنگرید به راهنمای الاهی، نمایه، زیر «علم الحروف» و «حساب الجُمل».
۲۱. برای اطلاعات بیشتر درباره این مفهوم رک: راهنمای الاهی، صص ۱۷۴-۱۹۹ (انگ. صص ۶۹-۷۵).
۲۲. نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۴۴۷ به بعد [فارسی، ص ۴۳۷ به بعد. م.]؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۷۱؛ برای فرمول مقدس بنگرید به، بصائر الدرجات، جزء ۶، باب ۱۸، صص ۳۰۹-۳۱۲ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۱۶۴-۱۷۳ م.]؛ جزء ۷، باب ۱، صص ۳۱۳-۳۱۵ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۱۷۶-۱۸۰ م.]؛ ابن بابویه، خصال، ص ۳۲۶ و بعد.
۲۳. کلینی، روضه من الکافی، ج ۲، ص ۱۴۵؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۳۵۲ و بعد، ۴۴۵ و بعد؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۷۲ و بعد.
۲۴. برای درک بهتر آنچه در پی می آید، به نظر می رسد که بعضی از مفهوم های مهمی را که تشکیل دهنده زیربنای نظریه اضداد (ضدیت) در امامیه اند یادآوری کنیم. تصور ظاهر و باطن در امر وحی هم مصداق دارد. حقیقت الاهی به دو شکل متجلی می گردد: جنبه ظاهر حقیقت توسط پیامبر شارع (نبوت) آشکار می گردد که با تنزیل قرآن از طرف خداوند به عامه مردم ابلاغ می شود. جنبه پنهان حقیقت، یا جنبه باطن آن که در کلمات وحی نهفته است، به لطف رسالت رازآشنای امام (امامت، ولایت، امر) که به همراه رسالت هر پیامبری است، در معنی حقیقی کتاب مقدس یا تأویل آن را به اقلیتی خاص ابلاغ می شود. هر دینی، بنابراین، شیعیان خود را داشته است. همان گونه که محمد (ص) خاتم النبیین است، تشیع تاریخی خود را به عنوان آخرین حلقه در سنت رازآشنایی تاریخ مقدس ارائه می کند. از این رو، امام طبیعتاً در مقام رهبر لشکریان علم است. در عین حال، گفته اند که، امامان، به

ویژه امام زمان (عصری) که در رأس امور است، همیشه مصیبتی را که لشکریان جهل وارد می‌کنند تحمل می‌کند. به راستی هر وحی کلام خدا در درون امت اهل کتاب منجر به ظهور مخالفانی (ضد، جمع اضداد) یا دشمنانی (عدو، جمع اعداء) می‌شود که منکر وجود معنی پنهان یا باطن پیام خدا می‌شوند و بنابراین، مخالف رسالت امام می‌شوند و با نفی مهم‌ترین عنصر دین به پیامبر خیانت می‌کنند و اکثریت امت (اهل ظاهر) را به جهل، بی‌عدالتی و خشونت می‌کشانند. در دوره اسلامی، «دشمنان» کسانی‌اند که ولایت علی و به تبع ولایت سایر امامان را رد می‌کنند. در این زمینه، بدین معنی است که تقریباً همه صحابه، خصوصاً سه خلیفه اول، امویان، عباسیان و به‌طور عموم همه کسانی که شیعیان آنها را اکثریت یا عامه می‌دانند. (کسانی که به اهل تسنن معروف‌اند). رجوع شود به فصل ۸ این کتاب.

۲۵. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۴۲۳-۴۲۴ [ترجمه فارسی، صص ۴۱۴-۴۱۳] حدیث منسوب به امام جعفر صادق).

۲۶. همان، ص ۳۵۶ به بعد [ترجمه فارسی، ص ۳۵۰ به بعد م.].

۲۷. کلینی، اصول، کتاب الحجة، (باب) بررسی و آزمایش، ج ۲، صص ۱۹۴-۱۹۷؛ نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۳۳۷ به بعد [فارسی ص ۳۲۹ به بعد م.]: اسکافی، کتاب التحمیص (قم، بی‌تا [حدود ۱۹۹۵])، ص ۴۲ به بعد.

۲۸. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۹۸-۲۹۹ [فارسی ص ۲۹۲ م.]: اسکافی، کتاب التحمیص، ص ۵۳.

۲۹. نعمانی، کتاب الغیبة، ص ۴۴۸ [فارسی ص ۴۴۱ م.]: توسی، ابوجعفر، کتاب الغیبة (تهران، ۱۳۹۸/۱۹۷۹)، ص ۲۸۴.

۳۰. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۴۵۲-۴۵۱ [فارسی، صص ۴۴۱-۴۴۰].

۳۱. همان، صص ۴۲۴-۴۲۵ [فارسی، ص ۴۱۵ م.].

۳۲. همان، ص ۳۰۰ [فارسی ص ۲۹۴]: اسکافی، کتاب التحمیص، ص ۴۳.

۳۳. رجوع شود به فصل ۸ این کتاب.

۳۴. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۴۷۳-۴۷۵؛ ابن بابویه، علل الشرائع، ص ۶ به بعد و کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۶؛ همچنین امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۲۷۹-۳۰۱ (انگ.. صص ۱۱۵-۱۲۳) و «معاد شناسی»

'Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 279-301 (*Divine Guide*, pp. 115-123) and 'Eschatology'.

۳۵. رجوع شود به، «کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی»، صص ۳۱۷-۳۲۲.

Amir-Moezzi, 'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *EItr*, vol. 6, pp. 317-22.

۳۶. برقی، ابوجعفر، کتاب المحاسن، ویرایش محدث ارموی (تهران، ۱۳۷۰، ۱۹۵۰)، ج ۱،

- صص ۹۶-۹۸؛ کلینی، اصول، کتاب عقل و جهل، ج ۱، صص ۲۳-۲۶؛ (به غلط منسوب) مسعودی، اثبات الوصیة، صص ۱-۳؛ ابن شعبه، تحف العقول عن آل رسول، ویرایش علی اکبر غفاری (تهران، ۱۳۶۶/ش/۱۹۸۷)، صص ۴۲۳-۴۲۵.
۳۷. مجلسی، مرآت العقول (تهران، بی تا)، ج ۱، ص ۴۵؛ مآلصدر، شرح الاصول من الکافی (چاپ سنگی، تهران، ۱۲۸۳/۱۸۶۵)، ص ۱۴ به بعد؛ قزوینی، مآل خلیل، المشافی فی شرح الکافی (چاپ سنگی، لکنو، ۱۳۰۸/۱۸۹۰)، ص ۲۱ به بعد. نگارنده پژوهشی را به بررسی معانی مختلف فنی و غیر فنی واژه «عقل» در مجموعه‌های امامی اختصاص داده و پیشنهاد نموده است که این واژه در بُعد کیهانی خود ترجمه شود تا این سطح از سایر سطوح معناشناختی و تصور «دلیل» reason، «خرد» intellect و «فهم، تمیز» discernment و غیره متمایز گردد. رجوع شود به: راهنمای الهی، ص ۱۵-۳۳ (انگ، صص ۶-۱۳)
- Guide divin*, pp. 15-33 (*Divine Guide*, pp. 6-13);
- درباره این حدیث نک. د. کرو، «نقش عقل در حکمت اولیه اسلامی، با اشاره به امام جعفر صادق [ع]»، (دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۶۶)، فصل ۱۳.
- on this tradition see also D. Crow, 'The Role of al-'Aql in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja'far al-Shādiq' (McGill University, Montreal, 1966), ch. 13;
- کلیبرگ، «شیطان در تشیع»، ایرانیکا، ج ۹، صص ۱۸۲-۱۸۵، به خصوص ص ۱۸۲
- E. Kohlberg, 'Evil: in Shi'ism', *Etr*, vol. 9, pp. 182-185, esp. 182.
۳۸. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۱۹.
۳۹. همان، ج ۱، صص ۲۸-۲۹؛ ابن شعبه، تحف العقول، ص ۴۰۴ به بعد.
۴۰. ابن بابویه، علل، ص ۹۸.
۴۱. همان، ص ۱۰۹.
۴۲. راهنمای الهی، نمایه.
۴۳. مآلصدر، شرح اصول من الکافی، صص ۱۸-۱۹.
۴۴. رجوع شود به امیرمعزی، «حق کلام»، در روح و طبیعت، گروه مطالعه مقایسه عرفان، ۵ (۱۹۹۷)، صص ۳۷-۶۳.
- 'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain', in *L'Esprit et la Nature*, Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées, 5 (1997), pp. 37-63.
۴۵. کلینی، اصول، باب فی غیبه، ج ۲، صص ۱۴۱-۱۴۲؛ نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۴۹-۲۵۰.
۴۶. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۵۰-۲۵۱ [ترجمه فارسی، صص ۲۴۶-۲۴۵ م.].
۴۷. فصل ۱۳ این کتاب.
۴۸. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۵۱۶؛ توسی، کتاب الغیبة، ص ۲۵۷؛ مجلسی، بحار، ج ۵۲، ص ۱۵۱؛ فصل ۱۳ این کتاب، پی‌نوشت ۵۱ و متن مربوطه.



۴۹. رشتی، سیدکاظم، الرسائل و المسائل (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا)، صص ۳۵۶-۳۶۵؛ فصل ۱۳ این کتاب.
۵۰. این زمینهٔ تعلیمی/رازآشناگونه با پی‌آمد آخرت‌شناسانه الزاماً به همهٔ این افراد مربوط نیست، افراد زیادی هستند که در واقع، امام غایب، اکثراً به حالت انسانی، به دلایل مشخصی بر آنها ظاهر گردیده است و گزارش‌های آن فصل‌های متعددی را و حتا تک‌نگاشت‌های چون جنة المأوی طبرسی که در آخر ج ۵۳ بحار الانوار مجلسی به چاپ رسیده و النجم الثاقب (قم و جمکران، ۱۴۱۲/۱۹۹۱) را پر می‌کند. بنگرید به فصل ۱۳ این کتاب.
۵۱. راز شیرازی، مرصاد العباد (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا) (در مجموعه‌ای از آثارش به چاپ رسیده)، صص ۹۷-۱۱۵، خاصه ص ۹۸ به بعد؛ سید احمد دهکردی، برهان‌نامهٔ حقیقت (چاپ سنگی، تهران، بی‌تا)، ص ۱۲۳ به بعد.
۵۲. طبرسی نوری، جنة المأوی، ص ۲۳۶ و نجم ثاقب، ص ۴۷۴ (گزارش توسط سید محمد مهدی «بحر العلوم»).
۵۳. ابن طاووس، رساله فی المضایقة فی فوات الصلاة (معروف به الموسعة و المضایقه) در حاشیه محمد امین استرآبادی، الفوائد المدنیة (چاپ سنگی، بی‌جا [ایران]، ۱۳۲۱/۱۹۰۴)، صص ۳۰-۴۰، مخصوصاً صص ۳۶-۳۷. جالب توجه است که متن فقهی توسط ابن طاووس، دربارهٔ فراموش کردن نماز، مقدمتاً ماهیت عرفانی ندارد (گزارش محتاطانهٔ ملاقات او با امام غایب، به نظر می‌رسد نوعی تقیه باشد).
۵۴. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ویراستهٔ برزگر خالقی و کرباسی (تهران، ۱۳۷۱ش/۱۹۹۲)، صص ۲۶۵-۲۶۸.
۵۵. احسائی، شیخ احمد، شرح الزیارات الجامعه (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا)، ص ۲۶۸؛ بهبهانی، احمد بن محمد علی، مرآت الاحوال جهان‌نما، تصحیح ع. دوانی (تهران، ۱۳۷۲ش/۱۹۹۳)، ص ۷۰. آشکار است که این جمله از دو آیت قرآنی بهره گرفته است. اول، «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» «هر نفسی طعم مرگ را خواهد چشید»، (آل عمران/ ۱۸۵؛ انبیاء/ ۳۵؛ عنکبوت/ ۵۷). دوم، «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ اذْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً» «ای نفس مطمئن و دل آرام به سوی پروردگارت بازآی خشنود و راضی» (فجر/ ۲۷-۲۸). این سخن که منسوب به مجلسی است اشاره بر این دارد که ملاقات با قائم نشان از مرگ غرور و خودستایی و ولادت روحانی فرد دارد.
۵۶. هندی، آفاسیدهادی، تنبیه الغافلین و سرور الناظرین (چاپ سنگی، بی‌جا [تبریز]، بی‌تا)، صص ۵۳-۵۴؛ رضوی، میرزا نعمت‌الله، تذکرة الاولیا (چاپ سنگی، بمبئی، ۱۳۱۳/۱۸۹۵)، ص ۱۴.
۵۷. کرمانی، محمدکریم‌خان، توحید نبوت امامت شیعه (چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۱۰/۱۸۹۲)، صص ۵۶-۵۹.

۵۸. مظفر علیشاه کرمانی، کبریت احمر (+ بحر الاسرار)، تصحیح جواد نوربخش (تهران، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۱)، ص ۵ به بعد؛ نور علیشاه گنابادی دوم، صالحیه (چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۷/۱۹۶۷)، ص ۱۵۹ به بعد؛ پلاسی شیرازی، حسن بن همزه، تذکره محمد بن صادق کججی (شیراز، بی تا)، صص ۱۴، ۱۸-۲۵، ۳۸، ۶۸.

۵۹. رجوع شود به، گراملیش، درویشان شیعی ایران

R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, Zweiter Teil, *Glaube und Lehre* (Wiesbaden, 1976), p. 207, n. 1073 and pp. 247-250;

راهنمای الاهی، صص ۱۱۲-۱۴۵ (برای منابع پیشین تر) (انگ. صص ۴۵-۵۶) و رجوع شود مخصوصاً به فصل ۱۰ این کتاب (آنجا که منابع و پژوهش های متعددی ذکر شده اند).

۶۰. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، صص ۲۵۳، ۳۷۲ و ج ۲، ص ۴۸۵ به بعد.

۶۱. همان، ج ۱، ص ۲۵۳ [ترجمه پهلوان، ج ۱، صص ۴۷۶-۴۷۵ م.]

۶۲. همان، ج ۲، ص ۵۱۵ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۲، ص ۲۹۳ آنجا که جمله «أَرِنَا نُورَهُ سَرْمَدًا لَا ظُلْمَةَ فِيهِ وَ أَحَى بِهِ الْقُلُوبَ الْمَيِّتَةَ» چنین ترجمه شده است: «به واسطه ولایت، قرآن را زنده کن و نور سرمدی خویش را که ظلمتی در آن نیست به ما بنما و به واسطه او قلوب مرده را زنده کن» م.]

۶۳. نعمانی، کتاب الغیبه، صص ۴۷۰-۴۷۳ [ترجمه فارسی، ص ۴۶۲ م.]

۶۴. راهنمای الاهی، صص ۷۵-۱۱۰ (انگ. صص ۲۹-۴۳).

در کیهان‌زادی و کیهان‌شناسی، صص ۳۱۷-۳۲۲.

*Guide divin*, pp. 75-110 (*Divine Guide*, pp. 29-43); 'Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism', *Elr*, vol 6, pp. 317-322;

فصل ۴ این کتاب.

۶۵. به نظر می‌رسد آنچه که آموزش داده می‌شود نیروی معجزه‌گرانه این عباراتی است که هر مسلمانی می‌داند: لا اله الا الله؛ الله اکبر، الحمد لله؛ لا حول و لا قوة الا بالله. باید یادآوری نمود که این عبارات تشکیل دهنده اذکار معمول عرفانی نیز هستند.

۶۶. کلینی، اصول، ج ۱، ص ۲۹؛ ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، ص ۶۷۵ [ترجمه فارسی، ج ۲، صص ۵۹۶-۵۹۷ م] اصطلاح «حلم» در اینجا اشاره به هوشی دارد که در حوزه دنیوی، غیر مقدس به کار گرفته می‌شود که متمایز است از «عقل»، درون یافت یا علمی که در حوزه مقدس به کار گرفته می‌شود، بنگرید به راهنمای الاهی، صص ۱۶-۱۷ (انگ. ص ۷).

*Guide divin*, pp. 116-17 (*Divine Guide*, pp. 7).

۶۷. نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۳۳۳ به بعد، ۳۴۲-۳۴۳؛ ابن بابویه، علل، صص ۱۶۱-۱۶۳.

۶۸. منسوب به امام حسن عسکری (ع)؛ تفسیر (چاپ سنگی، لکنو، ۱۳۱۰/۱۸۹۳)، ص ۱۸۶؛ نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۳۴۵.

۶۹. شریف رضی، نهج البلاغه، متن عربی و ترجمه فارسی از فیض الاسلام (چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲)، ص ۴۵۸.

۷۰. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۶۷.

۷۱. شاید به خاطر تقیه، که بدین طریق معنای سنتی/عرفی معاد به حاشیه رانده شده است.

۷۲. کلینی، روضه، ج ۲، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ نعمانی، کتاب الغیبه، صص ۱۶۱-۱۶۸؛ در مورد رفتار سازش‌کارانه سیاسی امامیه بنگرید به راهنمای الاهی، صص ۱۵۵-۱۷۳ (انگ. صص ۶۱-۶۹).

*Guide divin*, pp. 155-173 (*Divine Guide*, pp. 61-69).

۷۳. فایور، دستیابی به باطنی‌گری غربی (پاریس، ۱۹۸۶)، ص ۲۴.

A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental* (Paris, 1986), p. 24.

۷۴. همان، صص ۲۴-۲۵، ۱۱۷ و ۱۵۸ به بعد.

## فصل سیزدهم

### گونه‌شناسی دیدار امام غایب(ع)\*

شخص امام غایب و پی‌آمدهای معنوی و فلسفی غیبت جزو موضوعات تکراری در آثار هانری گُربن است که او را تقریباً به مدت دو دهه مشغول داشته بود.<sup>۱</sup> از زمان پژوهش‌های این خاورشناس فیلسوف، محققان دیگر هم از زاویه‌های گوناگون و با علاقه‌مندی‌های متفاوت به این موضوع پرداخته‌اند.<sup>۲</sup> نگارنده شماری چند از پژوهش‌های خود را به این موضوع اختصاص داده است و، با برداشتی کمابیش همچون گُربن، کوشیده است با رویکردی منتقدانه، از یک‌سو، مطالبی را که گُربن ارائه نموده است، تکمیل کند، و از سوی دیگر، به بازگشت به آنچه که می‌توان مشاهدات او نامید، یعنی مبانی تاریخی-عقیدتی که متون آنها را مستند می‌کنند، بازگشت.<sup>۳</sup>

در زمینه این مسأله، گُربن به موضوع مشاهده امام غایب در دوران غیبت توجه خاصی نشان می‌دهد.<sup>۴</sup> این فصل تلاشی است برای پاسخ به یکی از آرزوهای او درباره این موضوع، خواسته‌ای که در یکی از پژوهش‌های مهمش به نام «امام دوازدهم و جوانمردی معنوی» که دفتر هفتم جلد چهارم کتاب اسلام ایرانی او را تشکیل می‌دهد، مطرح شده است:

تا ساعت قیامت، امام غایب فقط در خواب (رؤیا) یا در برخی مظاهر فردی که دارای خصیصه‌های وقایع شهودی است، قابل رؤیت است؛ این مظاهر، دوران غیبت را قطع نمی‌کنند، دقیقاً به خاطر اینکه این مظاهر در «زمان مابین» [یعنی زمان عالم مثال *mundus imaginalis*] یا زمان مثالی اتفاق می‌افتند و نه در سلسله واقعاتی‌های

تاریخی و ملموس که اولین شاهد در محل بتواند آنها را ضبط نماید و یا به آن گواهی دهد. روایات این مشاهدات تجلی‌گون در کتب شیعی بسیارند. لازم است که یک طبقه‌بندی گونه‌شناسانه صورت پذیرد.<sup>۵</sup>

بنابراین، تلاش نگارنده این است که یک گونه‌شناسی از ملاقات با امام غایب در دوران غیبت انجام شود؛<sup>۶</sup> نگارنده بر این باور است که این گونه‌شناسی، تحول و تطور عقیده غیبت و نقش امام غایب را در ترازوی عرفان امامیه روشن‌تر می‌سازد، در حالی که تعیین کنیم که تا چه حد نظرات کُربن (که در بند بالا در مورد ماهیت زمینه این ملاقات‌ها خلاصه شده است) قابل تأیید و تصدیق‌اند.

\*

به‌طور کلی، در منابع ولی‌نامه‌نگاری که به امام دوازدهم (ع) اختصاص دارد، گزارش‌های ملاقات با او از جایگاه والایی برخوردار است. همان‌گونه که می‌دانیم، مطابق مطالبی که به‌طور گسترده پذیرفته شده‌اند، غیبت در سال ۸۷۴/۲۶۰ اتفاق افتاد و بنا بر باور امامی، تا این زمان ادامه دارد و فقط در «آخر زمان» به سر می‌رسد. منابع بی‌شماری که حاوی این گزارش‌ها می‌باشند، مدت زمان تقریباً هزارساله‌ای را در بر می‌گیرند؛ از چند دهه بعد از غیبت با کسانی مانند کلینی (۳۲۹/۹۴۱-۹۴۰)<sup>۷</sup> شروع شده و تا روزگار اخیر با تک‌نگاشت‌های حسین طبرسی نوری (۱۳۲۰/۱۹۰۲)<sup>۸</sup> البته بعد از نیلی (متوفی بعد از سال ۸۰۳/۱۴۰۱) و مجلسی دوم (۱۱۱۱/۱۶۹۹) ادامه دارد.<sup>۹</sup>

همان‌گونه که خواهیم دید، هرچه جلوتر می‌آییم این روایات هم در تنوع و هم در جوهر، رشد نموده‌اند.

### مشاهده امام در دوران غیبت صغری

اولین این نوع مشاهدات را محمد بن یعقوب کلینی (م. ۳۲۹/۹۴۱-۹۴۰) در کتاب خود به نام اصول من الکافی گزارش کرده که بی‌شک چند دهه بعد از آغاز غیبت نوشته شده است، دوره‌ای که آن را در درون جماعت [اثنا عشری] دوره «حیرت» نامند.<sup>۱۰</sup> سال درگذشت کلینی مصادف است با سالی که جماعت دوازده‌امامی آن را پایان دوران غیبت صغری می‌دانند. این گزارش‌ها برای دوازده‌امامیان از این دوره نشأت می‌گیرند؛ خود کلینی، به نظر می‌رسد، متقاعد است که در دوران غیبت اول

می‌نویسد، زیرا او روایاتی را دربارهٔ تصور دو غیبت متوالی و اینکه غیبت دوم طولانی‌تر است ذکر می‌کند.<sup>۱۱</sup> برخلاف گزارش‌های بعدی، گزارش‌های گردآورندگان معروف، گونه‌شناختی متنوع و ناچیزی را ارائه می‌دهند؛ سیاهه‌ای از افراد - مؤمنان امامی یا دیگران - که توانسته‌اند امام را در کودکی، نوجوانی و جوانی ببینند. در بیشتر این ملاقات‌ها اتفاق چشمگیری صورت نمی‌گیرد.<sup>۱۲</sup> در سه مورد، امام ماهیت حقیقی خود را با انجام دادن معجزات ثابت می‌کند؛ تبدیل ریگ به طلا؛<sup>۱۳</sup> دانستن زبان یا کلام هندی و آگاهی از رازهای زندگی شاهد؛<sup>۱۴</sup> و سرانجام واقف به علم آینده.<sup>۱۵</sup> نیروی معجزه‌گر امام غایب و به‌خصوص آگاهی دقیق او از جزئیات اسراری که فقط راوی از آنها باخبر است و علم کامل او به موضوعات دینی و سخاوت و مهربانی او به مؤمنانی که او را عالی‌ترین مرجع جماعت می‌دانند، موضوعات مکرر پیام امام هستند، کتبی یا شفاهی، که توسط «نمایندگان» منتقل می‌شود.<sup>۱۶</sup>

برخی از این پیام‌ها توسط نویسندهٔ معروف دیگری از این دوره، علی بن حسین ابن بابویه، پدر شیخ صدوق (وفات او هم در سال ۳۲۹/۹۴۱-۹۴۰ است) در کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة گزارش شده‌اند.<sup>۱۷</sup> بسیار قابل توجه است که ابن بابویه پدر هیچ گزارشی دربارهٔ ملاقات با امام غایب نیاورده است، در نگاه اول ابهامی کنجکاوانه در این اثر به معنای رفع سردرگمی یا واکنش‌های حیرت‌زده (التبصرة من الحيرة) مؤمنان است که تسلیم بلا تکلیفی در مورد وجود یا هویت امام مهدی (ع) پس از غیبتش شدند.<sup>۱۸</sup> اهمیت نسبی گزارش این ارتباط (ملاقات یا پیام) با امام غایب، کمی اطلاعات و گونه‌شناسی ناچیز تنوع ملاقات [با امام] در اثر مؤلف‌مان را، شاید عواملی توضیح دهند که این دوره را به عنوان دورهٔ حیرت ویزگی می‌بخشند. بررسی دقیق منابعی که از این دوران به دست ما رسیده است نشانگر تردید، عدم اطمینان و ابهام در چندین عنصر اعتقادی است که بعدها جزو ارکان ایمان می‌شوند؛ اول، دربارهٔ تعداد قطعی امامان و اصل تصور غیبت. ابوجعفر برقی (۲۷۴/۸۸۷ یا ۲۸۰/۸۹۳) در کتاب المحاسن در مورد این موضوعات هیچ اطلاعاتی ارائه نمی‌کند. در باب اول به نام «الاشکال و القرائن»، مؤلف احادیثی را دربارهٔ اهمیت اعداد نقل می‌کند؛ این احادیث اعداد سه تا ده را مد نظر دارند و دربارهٔ شمارهٔ دوازده چیزی نمی‌گویند.<sup>۱۹</sup>

هم‌دورهٔ او، صفار قمی (۲۹۰/۹۰۳-۹۰۲) در بصائر الدرجات فقط پنج حدیث

(از مجموع ۱۸۸۱ حدیث) راجع به تعداد دوازده امام ذکر می‌کند اما درباره غیبت مطلقاً چیزی نمی‌گوید.<sup>۲۰</sup> فقط از دوران کلینی به بعد است که احادیث مربوط به تعداد قطعی امامان و غیبت آخرین امام افزایش می‌یابد. حتا در این مورد هم، بررسی دقیق اسناد این احادیث در آثار کلینی و در تک‌نگاشت‌های دو تن از جانشیان معروف او، یعنی کتاب الغیبة نوشته نعمانی (در حدود ۹۵۶/۳۴۵ یا ۹۷۱/۳۶۰)،<sup>۲۱</sup> و کمال الدین نوشته ابن بابویه صدوق (۹۹۱/۳۸۱)<sup>۲۲</sup> نشان می‌دهد که اطلاعات مربوط به غیبت از کتب قدیمی، اساساً نوشته مؤلفان سایر نهضت‌های شیعی، متناسب با نیازها و اهداف دوازده‌امامی ساخته شدند.<sup>۲۳</sup>

برای مثال، در سلسله سند نویسندگان مان با نام‌های زیر روبرو می‌شویم: ابراهیم بن صالح انماطی، صاحب کتاب الغیبة، از حامیان امام پنجم، محمدباقر (ع) که معتقد بود که او قائم غایب خواهد بود.<sup>۲۴</sup> واقفیان امام هفتم، موسی کاظم (ع)، مانند علی بن حسن ططاری طایی و حسن بن محمد بن سماعه هر دو صاحب آثاری به نام کتاب الغیبة‌اند.<sup>۲۵</sup> هفت امامی دیگری (واقفی موسی کاظم؟ یا یک اسماعیلی؟) به نام محمد بن مُثَنّی حضرمی (قرن سوم/نهم) کتابی نوشت که جزو «اصول اربعمائه» یا «مجموعه چهارصد حدیث اساسی» امامیه است و در آن حدیثی از امام جعفر نقل شده است که فرموده تعداد امامان هفت نفر خواهد بود و آخرین شان مهدی است.<sup>۲۶</sup> حسن بن علی البطانتی کوفی، مانند پدر خود، واقفی امام رضا (ع)، کتابی دارد با نام کتاب الغیبة.<sup>۲۷</sup> ابوسعید عُصفوری (۸۶۴/۲۵۰) هم دوره امام دهم و یازدهم (ع)، صاحب کتاب دیگری که بخشی از آن جزو «اصول اربعمائه» است و در آن صحبت از یازده امام می‌کند ولی بدون ذکر نام و آخرین را قائم می‌خواند.<sup>۲۸</sup> حتا مجموعه صفّار دوازده‌امامی، که بدان اشاره شد، حاوی دو حدیث است که اشاره بر تعداد هفت امام دارد.<sup>۲۹</sup>

ما همین‌طور با نشان تردید و ابهام در پاسخ‌های مربوط به آشکال غیبت همچون، تصور دو دوره غیبت، که دومی بسیار طولانی‌تر است، برمی‌خوریم. برای بحث درباره غیبت، مورد سهل نوبختی (۹۲۳/۳۱۱) مرد بسیار بانفوذی را نقل می‌کنیم که دو برداشت از [غیبت] به او منسوب است. مطابق برداشت اول، با ماهیت عرفانی، امام غایب در جهان موجود عینی و ثابت‌الذات است (موجود العین فی العالم و ثابت‌الذات).<sup>۳۰</sup> مطابق برداشت دوم، امام دوازدهم وفات نمود، اما پسری از خود به

جای گذاشت که در خفا زندگی می‌کرد و جانشین او شد؛ بنابراین، رشته امامت در دوران غیبت تداوم خواهد یافت و از پدر به پسر منتقل می‌شود تا زمانی که آخرین امام خود را به عنوان قائم ظاهر سازد.<sup>۳۱</sup> می‌دانیم که هیچ‌کدام از این نظریه‌ها مورد قبول واقع نشدند. تصور دو غیبت هم در اشکال گوناگونی در نهضت‌های شیعی وجود داشت و حداقل از زمان واقفیان امام هفتم به بعد مطرح گردید.<sup>۳۲</sup> در میان دوازده امامیان، در کتاب الغیبة نعمانی، نوشته اواسط قرن چهارم/دهم که قبلاً بدان اشاره شد، آشکارا بعد از اعلام غیبت کبری، از امام جعفر صادق (ع) روایت است که فرمود از این دو غیبت، اولین درازترین خواهد بود.<sup>۳۳</sup> [ذکر چنین حدیثی] در این تاریخ متأخر، یقیناً نشان تردید است. به عنوان نتیجه فرعی از مفهوم پیشین، باور به نیابت/سفارت/وکالت چهار نایب رسمی امام غایب در دوران غیبت صغری، به نظر می‌رسد که، مدت‌ها پس از اعلام غیبت کبری، احتمالاً در نیمه قرن چهارم/دهم ادغام شده باشد. همان‌گونه که دیدیم، برقی و صفار حتا به موضوع غیبت هم نمی‌پردازند. دو نویسنده دیگر اواخر قرن سوم/نهم، یعنی ابو محمد نوبختی در کتاب فِرَق خود<sup>۳۴</sup> و سعد ابن عبدالله اشعری در مقالات خویش<sup>۳۵</sup> هیچ اشاره‌ای به نایبان (نواب) [اربعه] نمی‌کنند. همین هم در مورد نعمانی، نویسنده نیمه اول قرن چهارم/دهم صادق است. در این دوران، کلینی [در اصول کافی] و کشی (در حدود ۳۴۰/۹۵۰) در کتاب رجال خود<sup>۳۶</sup> نام تعدادی نواب را ذکر می‌کنند، اما هرگز به موردی واقعاً نهادینه، اشاره نمی‌کنند.<sup>۳۷</sup>

در پژوهشی کاملاً مستند، ورنه کلم (Verna Klemm) به طور قانع‌کننده‌ای نشان می‌دهد که حسین بن روح نوبختی (۹۳۸/۳۲۶)، «سومین» نایب، ظاهراً اولین کسی است که ادعا می‌کند تنها نایب امام است و در نتیجه رهبر اعظم شیعیان. طبق نظر کلم، باور به نیابت امام غایب توسط یک نفر، گویا ساخته و پرداخته خاندان بانفوذ نوبختی در بغداد است؛ دو مدعی دیگر، ابن روح، دو عمرو/عمری، برای اثبات ادامه این نهاد از زمان غیبت، بی‌تردید پس از مرگ‌شان به مقام «نایبی» ارتقاء یافتند.<sup>۳۸</sup> این برداشت از نیابت از پذیرش بی‌چون و چرا و مقاومت فاصله زیادی داشت؛ تنها نیم قرن بعد و با نگارش کتاب کمال الدین شیخ صدوق است که این تصور شکل و شمایل قطعی و شرعی به خود می‌گیرد.<sup>۳۹</sup>

همه اینها نشان از این دارد که در این دوران جماعت شیعه امامی چیزی را تجربه



می‌کند که می‌توان آن را بحران هویت نامید. این زمان دورهٔ حیرت است و در تاریکی دنبال یقین گشتن، زمان تحقیق و توسعه و بنای نسبتاً دردناک عقیده‌ای در مورد امام دوازدهم. این عقاید می‌بایست با مقاومتی قابل توجه روبرو شده و بر آن چیره آیند پیش از آنکه به عنوان اجزای ایمان نهادینه شوند. گذر از امامیه [با امامی حاضر و زنده] به دوازده‌امامی قطعاً بدون مشکل نبود.<sup>۴۰</sup> نعمانی در مقدمهٔ کتاب الغیبة شکوه می‌کند که اکثریت زیادی از هم‌مذهباننش از هویت امام غایب ناآگاه‌اند و تا آنجا پیش می‌روند که در مورد وجود او با هم به جدل و ستیز می‌پردازند.<sup>۴۱</sup> شیخ صدوق نیز دربارهٔ شیعیان خراسان و سؤال‌اتشان دربارهٔ امام غایب چنین مشاهداتی دارد وقتی که می‌گوید: «و دیدم بیشتر شیعیانی که به نزد من آمد و شد می‌کردند در امر غیبت حیرانند و دربارهٔ امام قائم علیه‌السلام شبهه دارند و از راه راست منحرف گشته...».

[همین نظر] انگیزهٔ تألیف کتاب کمال الدین او را سبب می‌شود.<sup>۴۲</sup> در این دوران سردرگمی (حیرت) زمانی که فرقه‌گرایی افزونی یافت<sup>۴۳</sup> وقتی که نهضت‌های مخالف، با استفاده از این حالت پیش آمده، تبلیغات خود را دوباره شدت بخشیدند و نهضت دوازده‌امامی شاهد ترک تعداد زیادی از پیروانش بود (از جمله برخی از چهره‌های برجسته).<sup>۴۴</sup> بزرگ‌ترین دغدغهٔ متفکرین دوازده‌امامی اثبات وجود پسر امام یازدهم و در عین حال اثبات امامت او بود.

بی‌تردید، اینها سبب اندکی از گونه‌های متفاوت در گزارش‌های ملاقات امام غایب در آثار عالمی برجسته چون کلینی است. ذکر اینکه برخی از اشخاص در واقع امام را دیده‌اند و اینکه او صاحب علم یعنی علم مقدس و نیروهای ماورای طبیعی است و نسبت به پیروان وفادارش بسیار بخشنده است، از اهمیت بسیاری برخوردار بود.<sup>۴۵</sup> پیچیدگی و نشان دادن گزارش‌ها، همچنین تنوع در ماهیت مشاهده-ملاقات و عناصر اساسی متعددی در تفاوت زیاد گونه‌ها اصلاً دغدغهٔ نویسندگان این دوران نبود. حتا خیلی بعدتر، در نیمهٔ دوم قرن چهارم/دهم میلادی، غیر از شیخ صدوق (که بعداً در همین فصل به او باز خواهیم گشت) هویت و انسجام جامعه در گرد شخص امام دوازدهم، امام قائم غایب، اصلی‌ترین دغدغهٔ این نویسندگان باقی می‌ماند.

ابن قولویه (۹۷۹/۳۶۹) در کتاب کامل الزیارات خود،<sup>۴۶</sup> خزاز رازی (نیمهٔ دوم قرن چهارم/دهم) در کفایة الاثر<sup>۴۷</sup> و ابن عیاش جوهری (۱۰۱۱/۴۰۱) در کتاب مقتضب الاثر<sup>۴۸</sup> به خصوص تلاش می‌کنند که تعداد امامان را دوازده نفر نشان دهند و اینکه

آخرین آنها، فرزند حسن عسکری (ع) به راستی قائم غایب است. گزارش ملاقات با امام در آثار این نویسندگان، همانند کلینی، بسیار نایاب و با ماهیت اتفاقی است. می‌توان گفت که در این موارد گزارش‌ها جنبه‌ای عقیدتی دارند و برای انسجام هویت جامعه به کار می‌روند؛ افزون بر این، در مورد ملاقات‌های پیش از غیبت هم همین‌گونه است.<sup>۴۹</sup> به هر حال، باید اضافه نمود که، همان‌گونه که خواهیم دید، این گزارش‌ها با این حال، حاوی بذور/ریشه‌هایی برای گونه‌های متنوع روایاتی هستند که در گزارش‌های بعدتر و گاهی با نتیجه‌ای بزرگ تحول یافتند.

### مشاهده امام در دوران غیبت کبری

ابن بابویه شیخ صدوق (۳۸۱/۹۹۲-۹۹۱) با کتاب کمال الدین و تمام النعمة را شاید بتوان معمار اصلی مطالب شرعی مربوط به امام غایب دانست، یعنی غیبت و بازگشت آخرتی او، مطالبی که ما اکنون از اجزای ایمان شیعی می‌دانیم. گزارش احادیث و اخبار بی‌شمار، استفاده هوشمندانه از منابع پیشین، دقت و ساختار کتاب، بیانگر این نکته هستند که چرا کمال الدین عامل مهمی در بنا نهادن قطعی باور دوازده‌امامی در این حوزه است. در بابی که به «کسانی که قائم علیه‌السلام را دیدار کرده و با وی تکلم کرده‌اند» اختصاص یافته، ابن بابویه قطعاً گزارش‌های عینی اثر کلینی را نقل می‌کند و همین‌طور روایات دیگری که تعدادی از آنها در دوران غیبت کبری اتفاق افتاده است.<sup>۵۰</sup> پس سؤالی مطرح است و تعداد قابل توجهی از متفکران موظف به ارائه پاسخ‌اند: با توجه به آخرین توقیع امام به آخرین نایبش و [تأکید امام] که هرگونه مشاهده او تا آخر زمان ممکن نخواهد بود، چگونه می‌توان به صحت مشاهدات امام در دوران غیبت کبری باور داشت؟ طبق روایات، متن توقیع امام که شیخ علی بن محمد سمری در سال (۳۲۹/۹۴۲-۹۴۱) دریافت نمود، چنین است:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اى على بن محمد سمرى! خداوند اجر برادرانت را در عزای تو عظیم گرداند که تو ظرف شش روز آینده خواهی مُرد، پس خود را برای مرگ مهیا کن و به احدی وصیت مکن که پس از وفات تو قائم مقام تو [نایب] شود که دومین غیبت [به روایتی غیبت کامل] واقع گردیده است و ظهوری نیست، مگر پس از اذن خدای عزّ و جلّ و آن بعد از مدتی طولانی و قساوت دل‌ها و پر شدن زمین از ستم واقع خواهد شد و به زودی کسانی نزد شیعیان من آیند و ادّعیای مشاهده کنند بدانید هرکه پیش از خروج سفیانی و صیحه آسمانی ادّعیای مشاهده کند دروغگوی مفتری است. و لا حول و لا قوّة الا بالله العلیّ العظیم.<sup>۵۱</sup>

در اینجا هم دوباره، ابن بابویه به نظر می‌رسد اولین کسی است که این نامه را بازنویسی کرده باشد. به هر حال او گزارش‌هایی از مشاهده امام در دوران غیبت کبری آورده است و چندین نویسنده بعدی از او پیروی کرده‌اند. از ابتدای غیبت کبری مشاهده عینی امام غایب، آن‌گونه که در نامه ذکر شده است، به‌طور کلی غیر ممکن ذکر نشده، بلکه به عنوان شرطی برای نایب امام. آنچه در دوران غیبت کبری تا آخر زمان غیر ممکن اعلام شده مشاهده امام فی نفسه نیست، بلکه ادعای نیابت امام براساس مشاهده اوست. مؤمن می‌تواند افتخار دیدار عینی امام را داشته باشد. اما اگر به خاطر این و پس از این [افتخار] شخص ادعای نیابت کند، طبق محتوای نامه - او دروغگوی مفتری است.<sup>۵۲</sup>

از زمان ابن بابویه به بعد، گزارش‌ها به تدریج افزایش یافته و متنوع شدند. به عنوان قاعده‌ای کلی، هر نویسنده‌ای منابع پیشین را بازنویسی کرده و تکرار می‌کند، توصیفات جدیدی را که خود یا هم‌روزگاران‌ش جمع نموده اضافه می‌نماید و در موارد بسیار نادری تجربیات شهودی شخصی خود از امام غایب را هم می‌افزاید. با ساخت پایدار هویت مذهبی جامعه، ابعاد دیگری اضافه شدند، همان‌گونه که دیدیم، هدف اثبات وجود غایب امام دوازدهم و به این ترتیب حقانیت [مذهب] دوازده‌امامی بود. پیش از بررسی وجه تمایز این گزارش‌های مختلف، مفید است که ویژگی مشترک آنها را تشریح کنیم و با این کار تجدید نظری داشته باشیم بر نظرات هانری کُربن که در آغاز این فصل نقل شد.

ملاقات همیشه وابسته به اراده امام است و نه مؤمن. ایمان و عشق به امامان و امر آنها، نیاز در ستکاری اخلاقی و صداقت فرد معمولاً به عنوان شرایط لازم ذکر شده‌اند. اما اینها کافی نیستند. بر ملا شدن مشاهده نهایتاً به خود امام وابسته است: به نوبه، تصمیم امام هم مبتنی بر اراده الاهی است. بعضی از مکان‌ها به‌خصوص برای مشاهده مطلوب‌اند: غیر از مقبره‌های امامان، مکه، غار (سرداب) سامراء، مسجد سهله در نجف، مسجد جمکران در نزدیکی قم، که به عنوان جایگاه مقدسی برای امام غایب معروف است. با این حال، در اصل، قائم می‌تواند در هر کجا ظاهر شود. مشاهده همیشه با تأکید کم و بیش شگفت‌انگیز مشخص گردیده است. همان‌گونه که خواهیم دید، بعضی از عناصر در مسیر گزارش‌ها به‌طور منظم دخالت دارند تا گسستی از واقعیت عادی را نشان دهند. برای مثال، ظاهر و غیب شدن معجزه‌وار امام، اماکن

غیر منتظره (قصر، واحه، جزیره، شهر) ناآشنا در جغرافیا که مسافر منتخب برای دیدار امام به سوی این اماکن کشیده می‌شود؛ محدودیت مکان که اغلب حاکی از انقباض زمان است؛ گشودن دانش سرّی امام و گسترش نیروهای ماورای طبیعی امام. همه این وقایع معمولاً بعد از اتفاق، شخص بیننده را آگاه می‌کنند، که در حضور قائم غایب بوده است. بعضی از عناصر با اهمیت نمادین مکرراً رخ می‌دهند و همچنین دلالت بر تغییری در سطح واقعیت دارند: بیابان، شب، خواب یا حالتی بین خواب و بیداری (نماد «لحظات» که در آن حواس تقریباً از آنچه که معمولاً دریافت می‌کنند، آزادند)، تعویض یا از تن درآوردن لباس یا کفش (نماد تغییر در سطح آگاهی شخص و در نتیجه در سطح واقعیت)، نماد نور در اشکال مختلف (نشان‌دهنده ورود حقیقت امام به واقعیت محسوس).<sup>۵۳</sup>

حضور مکرر این قبیل عناصر به نظر می‌رسد نظر کُربن را تأیید کند که «مکان» و «زمان» امام غایب در این «بین-جهانی» ('inter-world') وجود دارد که آن را به اصطلاح خوب (imaginal world) یا عالم مثال می‌خوانند که به زبان لاتین *mundus imaginalis* ترجمه می‌شود.<sup>۵۴</sup>

با گفتن اینکه این مشاهدات و این تجلیات، ولی‌نگاری (hagiography) یا تاریخ امام دوازدهم است، این باور القاء می‌شود که این تاریخ که در جهانی موازی انجام می‌شود، یک ضد تاریخ در برابر تاریخ به معنی عمومی کلمه است، این ضد تاریخ، وارد این تاریخ نمی‌شود، بیش از آنچه که تصویر در آینه ماندگار است مکان وقوع این تاریخ مکانی معنوی است؛ همین‌طور زمان آن «بین زمان» هاست.<sup>۵۵</sup>

همه چیز چنان اتفاق می‌افتد که گویی مکان که اصلاً محدود و محصور نیست و شبیه به مکانی است در موقعیت طبیعی زمین در جهان محسوس، ناگهان و به سرعت در جهان ما می‌شکفتد. واقعیت این است که «کجانی» او (به لاتین: *ubi*) نسبت به «کجایی» ما و «محل» ما (به لاتین: *situs*) در این جهان به منزله جوهره مکانی است.<sup>۵۶</sup> در اینجا دخالت عالم مثال (*munds imaginalis*) خیلی حسّاس و مهم است. برای «حفظ پدیده» پدیده‌شناس به «واقع‌گرایی مثال» اقرار خواهد داشت. بدون وجود این عالم در موازات جهان خودمان، تأویلی از غیبت کبری وجود ندارد. اعتراف نکردن به این جهان موازی، ترس از آن است که همه توضیحات اینجا تخریب و نابود شوند.<sup>۵۷</sup>

صرفاً از نگاهی فلسفی می‌توان با این تعبیر موافق بود. اما از منظر پدیدارشناسانه، آن‌گونه که خود کُربن تعریف نموده است<sup>۵۸</sup> - یعنی با توجه به پدیده مذهبی آن‌گونه که برای پیروان آن عیان می‌شود - مسائل متفاوت‌اند. تا آنجا که نگارنده می‌داند، از میان متفکران امامی، فقط دوتن از مشایخ مکتب کلامی - عرفانی شیخیه در کرمان، یعنی محمدکریم خان کرمانی (۱۲۸۸/۱۸۷۰)<sup>۵۹</sup> و ابوالقاسم خان ابراهیمی (م. ۱۹۶۹)<sup>۶۰</sup> «مکان» امام غایب را عالم هورقلیا خوانده‌اند که کُربن با «عالم مثال» برابر می‌داند.<sup>۶۱</sup> دیگران - که لاقلاً تعداد آنها صدها نفر می‌شوند - بر این باورند که بیش از هزار سال است که امام غایب با جسم فیزیکی خود در این جهان بوده و خواهد بود. وقایع معجزه‌آسا که با او همراه‌اند صرفاً به خاطر حقیقت وجودی اوست، به خاطر این حقیقت که او امام است، مظهر حقیقی اسماء و صفات خداوند است.<sup>۶۲</sup> بدین دلیل است که ابن‌بابویه در کتاب کمال الدین باب‌های بلندی را به اشخاص معروفی که عمر دراز داشته‌اند اختصاص می‌دهد، در اینجا نیز، با ذکر مثال‌های متعدد، در پی آن است که به اثبات برساند که «با خواست خداوند» انسان قادر است که به‌طور استثنایی از زندگی دراز برخوردار شود.<sup>۶۳</sup> طبرسی نوری، محدث بزرگ با گرایش‌های عرفانی، که تک‌نگاشت‌هایش دائرةالمعارف‌های واقعی گزارش‌های دیدار امام غایب است،<sup>۶۴</sup> امکان هر نوع تأویل [نسبت] به «مکان» امام غایب را رد می‌کند. تحت این شرایط، فقط با احتیاط قابل توجه می‌توان عبارت بی‌ابهام کُربن را پذیرفت که طبق آن: «مسلماً، کم نبودند افراد ساده‌لوحی که برای آنها وجود امام می‌بایست کاملاً همچون افراد هم‌روزگارمان باشد و هرکدام از ما بتوانیم هر روز او را ببینیم؛ بحث‌های جدی فراوانی حتا درباره برخی از میکروب‌ها با پیش‌بینی احتمال ماندگاری زیستی (بیولوژیکی) در طول قرن‌ها وجود داشته است».<sup>۶۵</sup>

علاوه بر این، همان‌گونه که خواهیم دید و برخلاف نظر کُربن، بعضی از متفکران بدون احساس نیاز به وجود عالم مثال به تأویل (هرمنوتیک) روحانی غیبت و مشاهده امام توسل جسته‌اند. به بحث‌گونه‌شناسی بازمی‌گردیم. در بسیاری از گزارش‌ها، که برخی از آنها نمونه‌های زیبای روایت‌اند و بعضی دیگر کوتاه و مجمل ملال‌آور، با توجه به رخدادی که این گزارش‌ها نقل می‌کنند، می‌توان سه‌گونه را براساس بُعدی که منتقل می‌کنند، تشخیص داد. البته در بعضی از گزارش‌ها هم‌زمان چندین بُعد وجود دارد.

### ۱. جنبهٔ بشردوستانه

بیشترین گزارش‌ها متعلق به این گونه‌اند که در آن سخاوت و مهربانی بیش از حد امام به پیروانش و نگرانی او برای رفاه آنها مورد تأکید قرار گرفته است؛ از آنجاست که عبارت مقدس «اغاثة الملهوف و اجابة المصطر» نقش امام غایب را در دوران غیبتش چنین تعریف می‌کند: «کمک به درماندگان و برآوردن آرزوی نیازمندان». امام غایب در این گزارش‌ها به عنوان پدری مهربان و خیرخواه معرفی شده به خصوص حساس در مقابل نیاز ورنج و درد کسانی که از نزدیکان و دوستان او محسوب می‌شوند. باید توجه داشت که این گزارش‌ها همیشه توسط پیروان امامیه گزارش نشده‌اند: برخی از [گزارش‌ها] از اشخاصی با باورهای غیر شیعی خبر می‌دهند که بعد از مشاهدهٔ امام غایب و شناخت قائم به مذهب امامیه گردیدند. مثلاً چند نمونهٔ زیر:

گزارش مردی از بنی‌راشد از اهالی همدان (قرن چهارم/دهم): هنگام بازگشت از حج از کاروان بازمانده و در بیابان در نزدیکی مکه گم می‌شود. هنوز چندان راهی نرفته بود که خود را در سرزمین سبز و خرمی می‌بیند که در وسط آن قصری بود که مانند برق شمشیر می‌درخشید، در درون قصر قائم (ع) را می‌بیند و چون از قصر بیرون می‌آید خود را نزدیک اسدآباد همدان می‌یابد. قصر ناپدید می‌شود اما کیسه‌ای که خدمتکار قائم به او داده بود در دستش باقی می‌ماند.<sup>۶۶</sup>

گزارش یکی از پیروان امامی که در بیابان گم شده بود (قرن چهارم/دهم): وقتی که راوی از شدت تشنگی نزدیک به هلاکت بود، امام غایب (ع) ظاهر می‌شود و به او آب می‌دهد. قائم از او می‌خواهد که چشمانش را ببندد. وقتی چشمانش را باز می‌کند امام غیب شده ولی خود را در میان کاروانش می‌یابد.<sup>۶۷</sup>

گزارش محمد بن احمد بن ابی‌لیث (قرن ششم/دوازدهم): راوی که خود را در خطر مرگ می‌بیند به قبرستان قریشی‌ها در بغداد پناه می‌برد. در آنجا به خواب فرو می‌رود و امام غایب در خواب به او دعایی می‌آموزد که سبب رستگاری‌اش می‌شود.<sup>۶۸</sup>

گزارش امیراسحاق استرآبادی (قرن یازدهم/هفدهم): مورد دیگری که مردی در بیابان گم می‌شود و در آستانهٔ مرگ امام را مشاهده می‌کند که او را بر اسب خود سوار نموده نجات می‌دهد و سپس نسخهٔ اصلی دعای «حرز یمانی» را، که منسوب به حضرت علی است، به او یاد می‌دهد. با خواندن این دعا تا آخر، استرآبادی به مقصد خود رسید.<sup>۶۹</sup>

گزارش شمس‌الدین محمد قارونی (قرن یازدهم/ هفدهم): داستان آن چنان که راوی نقل می‌کند مربوط است به دوستش ابوراجه، پیرمرد امامی که توسط حاکم حله [از شهرهای قدیم عراق] شدیداً شکنجه و قطع عضو شده بود. شب بعد، ابوراجه از قائم (ع) یاری خواست. ضمن غرق نور شدن خانه، امام ظاهر شد و با دستش سر پیرمرد را نوازش داد. نه فقط زخم‌های او سریعاً مداوا شد که تا آخر عمر چهرهٔ مردی جوان و تندرست داشت.<sup>۷۰</sup>

گزارش حُرّ املی (م. ۱۱۰۴/۱۶۹۳): نویسنده در دوران کودکی اش با بیماری درمان‌ناپذیری روبروست. او همهٔ امامان را در خواب می‌بیند و از آنها تقاضای کمک می‌کند. امام دوازدهم به او شربت می‌خوراند که در همان لحظه بیماری اش را درمان می‌کند.<sup>۷۱</sup>

## ۲. جنبهٔ تعلیمی

بسیاری از گزارش‌ها اغلب همراه با بُعد بشردوستانه، دارای جنبهٔ تعلیمی نیز هستند. هنگام مشاهده، امام دعایی را به مؤمن می‌آموزد (در اغلب موارد چنین است)، راه حلی به یک مسألهٔ کلامی، فقهی، عرفانی ارائه می‌دهد، یا علم پنهانی را آشکار می‌کند. آنچه در اینجا مورد تأکید است اینکه شخص امام به عنوان حکیم تعلیم‌دیده و تعلیم‌دهنده (عالِم) است.<sup>۷۲</sup> این گزارش‌ها با موضوعی معمولاً شیعی یعنی دوستی وفادارانه و سرسپردگی «ولایت» امام را، که منجر به رازآشنایی می‌شود، نشان می‌دهند. در زیر به چند نمونه از این گزارش‌ها اشاره می‌شود:

گزارش ابراهیم بن علی بن مهزیار (قرن چهارم/ دهم): راوی امام غایب را در خیمه‌ای برافراشته در بیابان نزدیک مکه مشاهده می‌کند. امام دربارهٔ (حقایق و ادلهٔ روشن و احکام نورانی) مسائل اخلاقی و روحانی به‌طور مفصل صحبت می‌کند.<sup>۷۳</sup>

گزارش ابن طاووس (از تاریخ ۶۴۱/۱۲۴۳): در روشی بسیار اشارتگر، مؤلف خوابی از همسفرش نقل می‌کند که در حالت عمیق مکاشفه امام غایب را ملاقات می‌کند؛ و امام (ع) علم عرفانی را برای او آشکار می‌سازد که مؤمن را به حالت وجد و سروری عمیق می‌برد.<sup>۷۴</sup>

گزارش محمد بن علی علوی حسینی (قرن هفتم/ سیزدهم): وقتی زندگی راوی توسط حاکم مصر مورد تهدید قرار می‌گیرد او به کربلا پناه می‌برد. نزدیک مقبرهٔ امام

حسین (ع) چندین شب متوالی در حالتی بین خواب و بیداری او امام غایب را مشاهده می‌کند؛ امام دعا و عمل خاصی را به او می‌آموزد. پس از چند روز مطلع می‌شود که حاکی می‌کند که از او می‌ترسیده به قتل رسیده است.<sup>۷۵</sup>

گزارش امیر (یا میر) علاّم (قرن یازدهم/ هفدهم): این مربوط به معلم معروف مقدس اردبیلی است که با مکاشفه در جوار آرامگاه حضرت علی (ع) به پاسخ مسائل علمی خود دست یافت که نهایتاً به ارتباط ماورای طبیعی با امام اول پرداخت. شبی به خصوص غم‌انگیز، امام به او توصیه می‌کند که به مسجد کوفه برود. در آنجا این عالم، قائم (ع) را ملاقات می‌کند که به همه سؤالاتش پاسخ می‌دهد.<sup>۷۶</sup>

به این گزارش‌ها باید داستان‌های بی‌شمار مشاهده امام را که همراه با تعلیم ادعیه است افزود. در میان آنها نسخه‌های گوناگون دعای معروف «دعاء فرج» است<sup>۷۷</sup>، گزارش‌های سفرهای واقعی تعلیمی، مثلاً سفر به جمکران؛<sup>۷۸</sup> و الجزیره الخضراء (جزیره سبز) در دریای سفید<sup>۷۹</sup> و پنج شهر دریایی که پسران امام غایب در آنها یافت می‌شوند.<sup>۸۰</sup>

### ۳. جنبه معادشناسانه

اگرچه [در این زمینه] صرفاً گزارش‌هایی وجود ندارد، اما [گزارش‌هایی] با مفهوم عرفانی با نگرشی معادشناسانه براساس تأویل عرفانی بعضی از گزارش‌ها از گونه‌های بالا در دست است. تا آنجا که نگارنده می‌داند، اولین کسی که این مفهوم را معرفی کرد سیدکاظم رشتی (۱۲۵۹/۱۸۴۳) دومین رهبر شیخیه و جانشین شیخ احمد احسایی (۱۲۴۱/۱۸۲۶) بنیان‌گذار این مکتب بود. با توجه به آخرین توقیع امام دوازدهم و گزارش‌های فراوانی از مشاهده او، در بحثی دور و دراز سیدکاظم قیاس زیرارائه می‌کند: امام غایب تا آخر زمان دیده نمی‌شود؛ بعضی اشخاص او را دیده‌اند، بنابراین، این اشخاص به آخر زمان رسیده‌اند.<sup>۸۱</sup> این دلیل و برهان و به خصوص این قیاس کلمه به کلمه توسط میرزا ابوالقاسم راز شیرازی (۱۲۸۶/۱۸۶۹) رهبر سلسله ذهبیه،<sup>۸۲</sup> و سیداحمد دهکردی (۱۳۲۹/۱۹۲۰) از اقطاب سلسله خاکساریه<sup>۸۳</sup> به فارسی ترجمه شده است. نتیجه‌گیری این قیاس مسلماً به عنوان مرگ تعلیمی درک شده است: مشاهده امام قائم نشان از مرگ نفس (خود) است و تولد دوباره متعلم. این را می‌توان معادشناسی فردی نامید. سیدکاظم، عارف برجسته با ادبیات ولی‌نامه‌ای



که به امام دوازدهم اختصاص داده شده است کاملاً آشناست و برای حمایت از نظر خود به خوانش تأویلی گزارش‌های مشاهده‌ی امام توسل می‌جوید. پس از نقل چندین گزارش برای مثال،<sup>۸۴</sup> می‌نویسد:

این روایات را باید عرفانی تأویل نمود (محمول علی التأویل). این افراد تشنه، خسته، تهدیدشده و شکنجه‌شده، رموز درد و رنجی هستند که صحرای پر مخاطره (تیج الطلب) تلاش عرفانی و سرکوب عطش برای دیدار (لقاء) محبوب تحمیل می‌کند. امام به این اشخاص مرده حیات می‌بخشد، بدین معنی که آنها ولادتی روحانی تجربه کرده‌اند. چگونه؟ با رؤیت صورت نورانی امام و به موجب تعلیمی که این رؤیت مقدس در بر دارد.<sup>۸۵</sup>

پس، با اختلاف اندکی، هر سه نویسنده ما راهی عملی برای مشاهده‌ی امام و از طریق آن رستاخیز فردی به شاگردان خود ارائه می‌کنند. جالب توجه است که هر سه نفر به همان احادیث اولیه‌ی امامان توسل جسته‌اند. جنبه‌های اصلی مشاهدات آنها به قرار زیر است:<sup>۸۶</sup> برخی احادیث بر این دلالت دارند که بعضی از مؤمنان، در زمان غیبت کبری، می‌توانند «جای امام غایب را بدانند»، به عبارتی دیگر، آنها می‌توانند او را ببینند.

برای حضرت قائم (ع) دو غیبت است: یکی کوتاه و دیگری دراز، در غیبت اول جز شیعیان مخصوص از جای آن حضرت خبر ندارند، و در غیبت دیگر جز دوستان مخصوصش از جای او خبر ندارند.<sup>۸۷</sup> در دوران غیبت صغری، «شیعیان مخصوص» دلالت است بر «نایبان». «دوستان مخصوصش» مؤمنان تعلیم‌یافته‌ی رازآشنا هستند که در دوران غیبت کبری می‌توانند با امام ارتباط برقرار کنند. امام جعفر صادق فرموده است:

همانا صاحب این امر دارای دو غیبت است یکی از آن دو چندان به درازا می‌کشد که پاره‌ای از مردم [یعنی امامیه] بگویند: مرده است، و بعضی گویند: کشته شده، و عده‌ای از ایشان می‌گویند: او رفته است، و از اصحابش جز افراد اندکی کسی بر امر او باقی نمی‌ماند و از جایگاهش هیچ‌کس از دوست (ولی) و بیگانه آگاهی نمی‌یابد مگر همان خدمتگزاری (مولی) که به کارهای او می‌رسد.<sup>۸۸</sup>

مطابق نظر نویسندگان ما، این «دوست وفادار منتخب» فقط می‌تواند (مؤمنی) که خداوند قلب او را با ایمان آزموده است) باشد. تکرار این عبارت که امامان صریحاً اعلام می‌کنند، مؤمن حقیقی را معین می‌کند که با تجربه‌ی روحانی «دیدن» با/ در «دل» (رؤیة بالقلب)، عملی سرّی که شامل کشف امام به شکل نورانی‌اش در مرکز

لطیف قلب می‌باشد و نیل به علم نجات‌بخش عالم غیب را میسر می‌سازد.<sup>۸۹</sup> پس آماده نمودن مسیری که به مشاهده امام غایب منتهی می‌شود، مستلزم کسب این رمز یا «فن» تعلیمی است. باز هم در این مورد، این نویسندگان خوانشی تأویلی از روایات دیدار امام ارائه می‌کنند که در آنها «نور» امام غایب مداخله می‌کند، احادیث اولیه‌ای را می‌افزایند که در آنها حضور غیبی امام با سیل نور یا درخشندگی نورانی مقایسه شده است.<sup>۹۰</sup>

هر سه مؤلف حدیث نبوی را به روایت جابر انصاری نقل می‌کنند که درباره دوران غیبت فرموده است:

او کسی است که از شیعیان و اولیانش غایب شود، غیبتی که بر عقیده به امامت او باقی نماند مگر کسی که خداوند قلبش را به ایمان امتحان کرده است. جابر گوید: گفتم: یا رسول‌الله! آیا در غیبت او برای شیعیانش انتفاعی هست؟ فرمود: آری، قسم به خدایی که مرا به نبوت مبعوث فرمود به نور او استصانه می‌کنند و از ولایت او در دوران غیبتش منتفع می‌شوند مانند انتفاع مردم از خورشیدی که در پس ابر است، ای جابر! این سرّ مکنون خداوند و علم مخزون اوست، آن را از غیر اهلش پنهان.<sup>۹۱</sup>

با «امتحان قلب»، مؤمن قادر است که امام را مشاهده کند و به حقیقت او یعنی به وجود نورانی او دست یابد. این معرفت متضمن رستگاری است و برابر است با معاد فردی. با چنین معنایی است که احادیث امامان را باید درک نمود که مطابق آنها، «چون امام خود را بشناسی به تویزانی نمی‌رسد خواه این امر [آخر زمان] پیش افتد یا تأخیر کند» و «هرکس امام خود را بشناسد همانند کسی است که در خیمه امام منتظر علیه السلام باشد»<sup>۹۲</sup> زیرا چنین مؤمنی با معرفت امام، که به تحقیق خدای عیان شده است، زنده گردیده است.<sup>۹۳</sup>

## یادداشت فصل سیزدهم

\* این فصل، متن مکتوب سخنرانی نگارنده است که در همایشی که توسط انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران در روزهای ۳۰ و ۳۱ اکتبر ۱۹۹۵ با موضوع «آثار هانری کُربن» برگزار شد، ایراد گردید. از آقای رمی بوشارله، رئیس وقت این مؤسسه که بنده را به این همایش دعوت کردند، صمیمانه سپاسگزارم.

۱. برای نمونه، بنگرید به مقاله، «امام دوازدهم»

‘Sur le douzieme Imam’, *Table Ronde* (Feb. 1957), pp. 7–21,

ترجمه فارسی از عیسی سپهبدی، «در باب امام دوازدهم»، مجله پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران، ۲ (۱۹۵۸): ترجمه آلمانی، «در باره امام دوازدهم»، *لندلت*،

‘Uber den zwolften Imam’, by H. Landolt, *Antaios*, 2 (1960);

امام غایب و...، سالنامه آنتایوس، ۲۸، ۱۹۵۹ (زوریخ، ۱۹۶۰)، صص ۴۷–۱۰۸؛

‘L’Imam cache et la renovation de l’homme entheologie shi’ite’, *EJ*, 28, 1959 (Zurich, 1960), pp. 47–108;

«بیکار مقدس در تشیع»، سالنامه ارانوس، ۳۰، ۱۹۶۱ (زوریخ، ۱۹۶۲)، صص ۶۹–۱۲۵؛

‘Le combat spirituel du shi’isme’, *EJ*, 30, 1961 (Zurich, 1962), pp. 69–125;

در سرزمین امام...، سالنامه ارانوس، ۳۲، ۱۹۶۳ (۱۹۶۴)، صص ۳۱–۸۷؛

Au pays de l’Imam cache’, *EJ*, 32, 1963 (1964), pp. 31–87;

تاریخ فلسفه اسلامی (پاریس، [چاپ اول ۱۹۶۴])، صص ۱۰۷–۱۱۴؛

*Histoire de la philosophie islamique* (Paris, [1st edn 1964] 1986), pp. 107–114;

«جوانمردی و استواری در اسلام ایرانی»، سالنامه ارانوس، ۴۰، ۱۹۷۱ (۱۹۷۳)، صص ۳۱۱–۳۵۶.

‘Juvenilite et chevalerie (javanmardi) en Islam iranien’, *EJ*, 40, 1971 (1973), pp.

311–356 (repr. in *L’homme et son ange* [Paris, 1983], part 3);

- اسلام ایرانی، جنبه‌های معنوی و فلسفی (پاریس، ۱۹۷۲)، ج ۴، دفتر ۷ (که در آن پژوهش‌های پیشین مرور و تکمیل گردیده است)، صص ۳۰۳-۴۶۰.
- En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1972), vol. 4, book 7 (in which previous studies are reviewed and supplemented), pp. 303-460.
۲. مثلاً بنگرید به، جاسم. م. حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم (عج) (لندن، ۱۹۸۲)؛ [ترجمه فارسی از محمدتقی آیت‌اللهی (تهران، ۱۳۶۷) م].
- J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (London, 1982).
- در باره ابعاد مختلف غیبت، مخصوصاً از بُعد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی برای نمونه نک. کلمارد، تشیع امامی در ایران بعد از دوران سلجوقی «کتاب نقد»، جهان ایران و اسلام، ۱ (۱۹۷۱)؛
- J. Calmard, 'Le chiisme imamite en Iran a l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-naqḍ*', *Le monde iranien et l'Islam*, 1 (1971);
- کلببرگ، «توسعه عقیده جهاد شیعی»، مجله انجمن خاورشناسی آلمان، ۱۲۶ (۱۹۷۶)، بازچاپ در عقیده و فقه، مقاله ۱۵)؛
- E. Kohlberg, 'The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of *jihād*', *ZDMG*, 126 (1976) (rpr. in *Belief and Law*, article 15);
- ساشادینا، «رساله‌ای درباره غیبت امام دوازدهم»، مطالعات اسلامی، ۴۸ (۱۹۷۸)؛
- A. Sachedina, 'A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam', *SI*, 48 (1978);
- «خمس در سیستم شرعی شیعه»، مجله مطالعات خاور نزدیک، ۳۹ (۱۹۸۰)؛
- 'Al-Khums: the Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System', *JNES*, 39 (1980);
- مهدویت اسلامی: تصور مهدی در شیعه دوازده امامی
- Islamic Messianism: the Idea of the Mahdī in Twelver Shi'ism* (Albany, NY, 1981);
- سلطان عادل در اسلام شیعی: اقتدار جامع فقیه در فقه شیعی (نیویورک و آکسفورد، ۱۹۸۸)؛
- The Just Ruler (al-sulṭān al-ʿādil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York and Oxford, 1988);
- مادلونگ، «مرجعیت شیعه در دوران غیبت امام»،
- W. Madelung, 'Authority in Twelver Shi'ism in the Absence of the Imam', in *La notion d'autorité au Moyen Age: Islam, Byzance, Occident. Colloques Internationaux de la Napoule*, 1978 (Paris, 1982) (rpr. in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, article X),

و رساله شریف مرتضی، (مسأله فی عمل السلطان)، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۴۳ (۱۹۸۰).

'A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fi 'l-'amal ma'a 'l-sulṭān*)', *BSOAS*, 43 (1980) (rpr. in *Religious Schools*, article IX),

«بحث شیعی درباره مشروعیت خراج»، مجموعه مقالات کنگره نهم اتحادیه اروپایی عرب و اسلامی...

'Shi'ite Discussions on the Legality of the *Kharāj*', *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, ed. R. Peters (Leiden, 1981) (rpr. in *Religious Schools*, article XI);

کلدر، «زکات در فقه شیعه»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۴۴ (۱۹۸۱)،  
N. Calder, 'Zakāt in Imāmī Shi'ī Jurisprudence', *BSOAS*, 44 (1981)

و «خمس در فقه شیعه»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۴۵ (۱۹۸۲)؛  
and 'Khums in Imāmī Shi'ī Jurisprudence', *BSOAS*, 45 (1982);

سعید امیرارجمند، سایه خدا و امام غایب (شیکاگو، ۱۹۸۴)؛

S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984);

نیومن، توسعه و اهمیت سیاسی مکتب اصولی و اخباری در تاریخ تشیع از قرن سوم/نهم تا دهم/شانزدهم (رساله دکتری، دانشگاه لس آنجلس ۱۹۸۶).

A. J. Newman, 'The Development and Political Significance of the Rationalist (*usuli*) and Traditionalist (*akhbari*) School in Imami Shi'ī History from the Third/ Ninth to the Tenth/Sixteenth Century' (PhD thesis, UCLA, Los Angeles, 1986).

درباره گسست از سنت نخستین در اثر غیبت نک.، «سازش و انقلاب در فقه شیعه: [امام] خمینی و سنت کلاسیک»، مطالعات خاورمیانه، ۱۸ (۱۹۸۲)

N. Calder, 'Accommodation and Revolution in Imāmī Shi'ī Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition', *Middle East Studies*, 18 (1982);

جی. آر. کوله، «فقه شیعه و نقش علما: مرتضی انصاری، مرجع تقلید»، در کدی (ویراستار)، دین و سیاست در ایران: تشیع از تسلیم تا انقلاب (نیو هیون و لندن، ۱۹۸۳)،

J. R. Cole, 'Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulation the Supreme Exemplar', in N. R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution* (New Haven and London, 1983),

و ایضاً، «روحانیون شیعه در ایران و عراق، ۱۷۷۲-۱۷۸۰: بازنگری تضاد اخباری-اصولی»، مطالعات ایرانی، ۲۸ (۱۹۸۵)

and idem, 'Shi'ī Clerics in Iraq and Iran, 1772–1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered', *Iranian Studies*, 28 (1985);

اشمیدتکه، «تغییرات معاصر در عقیده شیعی انتظار مهدی (ع): مورد [امام] خمینی. S. Schmidtke, 'Modern Modifications in the Shi'ī doctrine of the Expectation of the Mahdī (*Intiḏār al-Mahdī*): The Case of Khumainī', *Orient*, 28/3 (1987);

و پژوهش‌های نگارنده که در پی نوشت زیر ذکر شده‌اند.

۳. نک. راهنمای الهی، فصل ۴ و نمایه؛

*Guide divin*, ch. 4 and Appendix;

همو، «تأملاتی در تکامل تشیع دوازده‌امامی...»

'Reflexions sur une evolution du shi'isme duodecimain: tradition et ideologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*, Bibliothèque de l'EPHE (Sciences Religieuses), vol. 99 (Louvain and Paris, 1993);

همو، «نکته‌هایی در مورد معیارهای صحت حدیث...»، مطالعات اسلامی، ۸۵ (۱۹۹۷)، صص ۳۹–۵.

'Remarques sur les criteres d'authenticite du hadith et l'autorite du juriste dans le shi'isme imamite', *SI*, 85 (1997), pp. 5–39.

۴. هانری کرین، اسلام ایرانی، ج ۴، دفتر ۷، فصل ۲، آنجا که پژوهش‌های پیشین مرور و تکمیل شده‌اند؛

H. Corbin, *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (Paris, 1971–1972), vol. 4, Book 7, ch. 2,

همچنین بنگرید به خصوص به مقاله زیر؛ «سرزمین امام...»

'Au pays de l'Imam cache' (refer to note 1 above).

(رجوع شود به پی‌نوشت ۱).

۵. همان، ج ۴، ص ۳۳۰؛ خواسته‌ای که با بحث فلسفی کمتر / محدودی در

'L'Imam cache et la renovation de l'homme' (see note 1 above), p. 85.

مطرح شده است.

۶. «روبه‌رو شدن، ملاقات» و نه «ارتباط» به‌طور عمومی؛ بنابراین پیام‌های شفاهی و نوشتاری که فرضاً از امام غایب صدور یافته و توسط مؤمنان دریافت گردیده در شرح نگارنده غایب است. در این مورد بنگرید به متن کوتاه ولی برانگیزنده کُلبرگ، «کتاب مقدس معتبر در امامیه نخستین»

E. Kohlberg, 'Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shī'ism', in E. Patlagean and

A. Le Boulluec (eds), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés* (Louvain and Paris, 1993), pp. 307–309.

۷. کلینی، اصول کافی، ترجمه فارسی از مصطفوی، ج ۴ (تهران، بی تا، [ترجمه از رسولی مجلاتی، ۱۳۸۶/۱۹۶۶]).
۸. معمولاً/ عرفاً «طَبْرَسِی» می خوانند، اگرچه این نام معرّب شهر تفرش نزدیک قم در ایران است. تلفظ صحیح آن بنا بر این «طَبْرَسِی»؛ بنگرید به یادداشت‌های عالمانه احمد بهمنیار، در تصحیح تاریخ بیهق اثر ابن‌فندق بیهقی (تهران، بی تا)، صص ۳۴۷–۳۵۳ و محسن عاملی، اعیان الشیعه، ج ۱–۵۶ (دمشق، ۱۹۳۵–۱۹۶۱)، ج ۹، صص ۹۷–۹۸؛ بنگرید به بحث‌های کُلبِریگ، «الطبرسی»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم. میرزا حسین طبرسی، جنة المأوی، که در آخر ج ۵۳ بحار الانوار مجلسی (تهران، ۱۳۸۵/۱۹۶۵) به چاپ رسیده است. (رجوع شود به پی‌نوشت بعدی)، و نجم ثاقب (فارسی) (قم و جمکران، ۱۳۸۴/۱۹۹۱) کلمه طیه (فارسی)، (تهران، بی تا) که حاوی گزارش‌هایی از رویارویی است.
۹. سید عبدالکریم نیلی، السلطان المقرّج عن اهل الایمان، تحقیق قیس العطار (قم، ۱۳۸۴ ش/ ۲۰۰۶)؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲ و ۵۳.
۱۰. کلینی، اصول کافی، کتاب الحجة، باب فی تسمیة من رآه علیه السلام، ج ۲، صص ۱۲۰–۱۲۶ و باب مؤلّد الصاحب علیه السلام، ج ۲، صص ۴۴۹–۴۶۸.
۱۱. همان، باب فی الغیبة، ج ۲، صص ۱۳۸ و ۱۴۰–۱۴۱، ش ۱۲، ۱۹ و ۲۰.
۱۲. همان، باب فی تسمیة من رآه علیه السلام، ج ۲، صص ۱۲۰–۱۲۵، ش ۱، ۲، ۴–۱۴.
۱۳. همان، ج ۲، ص ۱۲۵، ش ۱۵ (گزارش از شخصی از اهل مدائن و همسفر او؛ مقایسه شود باراهنمای الاهی، ص ۲۸۱ [انگ. ص ۱۱۵]).
- Guide divin*, p. 281 [*Divine Guide*, p. 115]).
۱۴. همان، و باب مؤلّد الصاحب علیه السلام، ج ۲، صص ۴۵۳–۴۵۴، ش ۳ (گزارشی از ابوسعید غانم هندی).
۱۵. همان، ج ۲، ص ۴۵۵، ش ۴ (در اینجا شاهد خودش را در حضور امام دوازدهم که پشت پرده‌ای پنهان است می‌یابد و فقط صدای او را می‌شنود؛ گزارشی از حسن بن نصر).
۱۶. همان، ج ۲، صص ۴۴۹–۴۶۸.
۱۷. علی بن حسین ابن‌بابویه، الامامة والتبصرة من الحیرة (قم، ۱۴۰۴/۱۹۸۵)، فصل ۱۴۰–۱۴۲.
۱۸. در مورد این دوران، نک. مهدویت در اسلام،

#### Sachedina, *Islamic Messianism*

(پی‌نوشت ۲)، زیر کلمه «حیرت» و مخصوصاً اثر حسین مدرسی که در پی‌نوشت ۳۱ به آن اشاره گردیده است؛ طبق روایت، ابن‌بابویه «پدر» از دوستان حسین بن روح نوبختی،

نایب سوم امام غایب در دوران غیبت صغری بود (بنگرید به پایین)؛ او دارای دو پسر بود از جمله ابن بابویه صدوق، پس از تسلیم متنی مکتوب به امام غایب با تقاضای شفاعت نزد خداوند، پدر نامه امضاء شده‌ای را از امام با خبر فوری تولد فرزندان دریافت می‌کند؛ برای نمونه بنگرید به نجاشی، رجال (تهران، بی تا)، صص ۱۹۸-۱۹۹؛ توسی، کتاب الغیبة (نجف، ۱۳۸۵/۱۹۶۵)، صص ۱۸۷ به بعد؛ قطب‌الدین راوندی، الخرائج و الجرائح (تهران، ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، ج ۱، ص ۱۸۹؛ علامه حلی، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال (=رجال علامه) (نجف، ۱۹۶۱)، ص ۹۴.

۱۹. ابوجعفر برقی، کتاب المحاسن، تصحیح محدث ارموی (تهران، ۱۳۷۰/۱۹۵۰)، ج ۱، صص ۳-۱۳.

۲۰. صفّار قمی، بصائر الدرجات، به کوشش میرزا کوچک‌باغی (چاپ دوم، تبریز، بی تا. [تاریخ مقدمه مصحح ۱۳۸۰/۱۹۶۰])؛ درباره این کتاب و نویسنده‌اش، رجوع شود به، امیرمعزی، «صفّار قمی و کتاب بصائر الدرجات او».

M. A. Amir-Moezzi, 'Al-Şaffar al-Qummi (d. 290/902-903) et son Kitāb baṣā'ir al-darajāt', *JA*, 280/3-4 (1992), pp. 221-250.

در مورد مسأله مربوط به تعداد امامان و غیبت در آثار برقی و صفّار، نک. کُلبِری، «از امامیه تا اثناعشریه»، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۳۹ (۱۹۷۶) (بازچاپ در فقه و عقیده، مقاله ۱۴)، صص ۵۲۱-۵۳۴، به خصوص صص ۵۲۲-۵۲۳؛

E. Kohlberg, 'From Imāmiyya to Ithnā'ashariyya', *BSOAS*, 39 (1976) (rpr. in *Belief and Law*, article XIV), pp. 521-534, esp. pp. 522-523;

امیرمعزی، راهنمای الاهی، صص ۲۴۹-۲۵۲ (انگ. صص ۱۰۱-۱۰۳) و «صفّار قمی» صص ۲۴۰-۲۴۲.

Amir-Moezzi, *Guide divin*, pp. 249-252 (*Divine Guide*, pp. 101-103) and, 'Al-Şaffar al-Qummi', pp. 240-242.

در مورد برقی، صفّار، و کلینی اینک رجوع شود به، نیومن، دوران شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی: گفت‌وگو میان قم و بغداد (ریچموند، ویرجینیا، ۲۰۰۰) [ترجمه فارسی از لطف‌الله جلالی و دیگران، تهران، ۱۳۸۶ش م.].

A. J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Ḥadīth as Discourse Between Qum and Baghdad* (Richmond, VA, 2000).

۲۱. ابن‌ابی‌زینب نعمانی، کتاب الغیبة، تصحیح غفاری (تهران، ۱۳۹۷/۱۹۷۷)؛ متن عربی و ترجمه فارسی از محمدجواد غفاری (تهران، ۱۳۶۳ش/۱۹۸۵).

۲۲. ابن‌بابویه صدوق، کمال‌الدین و تمام‌النعمة، تصحیح غفاری (قم، ۱۴۰۵/۱۹۸۵).

۲۳. راهنمای الاهی، صص ۲۴۹-۲۵۳ (انگ. صص ۱۰۱-۱۰۴)؛ درباره منابع موضوع



- غیبت، رجوع کنید به، حسین، غیبت امام دوازدهم (رک. پی‌نوشت ۲)، مقدمه، بخش ۱.۱.۲ و ۲.۱.۲، صص ۲-۶.
- Hussain, *Occultation of the Twelfth Imam* (refer to note 2 above), introduction, section 2.1.1 and 2.1.2., pp. 2-6.
۲۴. نجاشی، رجال، صص ۱۲ و ۱۹؛ توسی، فهرست کتب الشیعه، تصحیح اسپرنگر و عبدالحق (بازچاپ، مشهد، ۱۹۷۲)، ص ۱۴؛ ابن داوود حلّی، کتاب رجال (تهران، ۱۹۶۴)، صص ۱۵ و ۴۱۶.
۲۵. همان، صص ۱۹۳ و ۳۹ به ترتیب؛ درباره‌ی اولی‌بن‌گرید همچنین به توسی، فهرست کتب الشیعه، صص ۲۱۶-۲۱۷.
۲۶. «کتاب محمد بن المثنی»، اصول اربعه مئه، دانشگاه تهران، دست‌نوشته شماره ۹۶۲، برگ ۵۳ ب. درباره‌ی «مجموعه ۴۰۰ گانه اصلی»، نک. کلبرگ، «اصول اربعه»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۱۰ (۱۹۸۷)، صص ۱۲۸-۱۶۶.
- E. Kohlberg, 'al-Uṣūl al-arab'umi'a', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987) (rpr. In *Belief and Law*, article VII), pp. 128-166.
۲۷. آقابزرگ تهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه، ۲۵ ج، تهران و نجف، ۱۳۵۳-۱۳۹۸/۱۹۳۴-۱۹۷۸)، ج ۱۶، ص ۷۶، ش ۳۸۲؛ در مورد البطائنی «پدر» بنگرید به کشتی، رجال (بمبئی، ۱۳۱۷/۱۸۹۹)، صص ۲۸۸-۲۸۹.
۲۸. اصول اربعمائه، برگ‌های 10af؛ کتاب ابی سعید العُصفوری (تهران، ۱۳۷۱/۱۹۵۱)، صص ۳۴.
۲۹. صفار، بصائر الدرجات، جزء ۳، باب ۱۲، ص ۱۴۶، ش ۲۴ و باب ۱۳، ص ۱۵۰، ش ۱۷ [ترجمه فارسی، ج ۱، صص ۵۴۱ و ۵۵۱-۵۵۲ م] در حدیثی منسوب به امام صادق (ع) که فرمود: جبرئیل برای رسول خدا (ص) صحیفه‌ای آورد که با هفت مهر طلا مهمور شده بود و هریک از جانشینان پیامبر باید مهر مربوط به خود را باز کنند؛ مقایسه شود با مقاله نگارنده، «نکاتی در مورد دو سنت...» عربیکا، ۴۱ (۱۹۹۴)، ص ۱۳۲، یادداشت ۲۱.
- 'Notes sur deux traditions 'heterodoxes' imamites', *Arabica*, 41 (1994), p. 132, note 21.
- اولین متن مورد اعتمادی که به دست ما رسیده و در آن سیاهه کامل دوازده امام وجود دارد، تفسیر علی ابراهیم قمی (م. حدود ۱۹۱۹/۳۰۷)، تصحیح موسوی جزائری (نجف، ۱۳۸۶-۱۳۸۷/۱۹۶۶-۱۹۶۸) است، ج ۲، ص ۴۴، این متن تنها چندسالی پس از آغاز غیبت صغری نوشته شده است.
۳۰. به نقل از ابن بابویه، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۹۰ براساس کتاب التنبیه فی الامامة اثر ابوسهل نوبختی، کتابی که ظاهراً گم شده است.

۳۱. به نقل از ابن ندیم، الفهرست، ویراسته محمد/رضا تجدد (تهران، ۱۹۷۱)، ص ۲۲۵. در اینجا ما کوشش‌های پیشین برای توجیه نمودن غیبت را تصدیق می‌کنیم. در همین دوران، ابوجعفر ابن‌قبه (م. پیش از ۳۱۹/۹۳۱) رساله‌هایی در مورد غیبت می‌نویسد که با تمایل به همین نتیجه‌گیری است (مقایسه شود با دو رساله اول او یعنی، مسئله فی الامامة و النقص علی ابی‌الحسن علی بن احمد بن بشار فی الغیبة، تصحیح براساس بازنویسی ابن بابویه در کتاب کمال الدین خود، توسط مدرسی، بحران و تثبیت در دوره شکل‌گیری اسلام شیعی: ابوجعفر بن قبه الرازی و سهم او در تفکر شیعه امامی (پرینستون، ۱۹۹۳).

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imamite Shī'ite Thought* (Princeton, 1993).

بزرگ‌ترین نظریه پردازانی که به توجیه غیبت پرداختند عبارت‌اند از شیخ مفید (م. ۴۱۳/۱۰۲۲) و دو تن از شاگردان او شریف مرتضی (۴۳۶/۱۰۴۴) و ابوجعفر توسی (۴۶۰/۱۰۶۷) که آشکارا به استدلال عقلی به اصل معتزلی عدالت خداوند و مسئولیت انسان توسل جستند. از آنجا که انسان خطاپذیر است و نیازمند هدایت، لطف الهی باید همیشه و الزاماً شامل حال بشر باشد و او را به سوی سعادت، راه حقیقی که فقط امام معصوم هدایت می‌کند رهنمون سازد. نک.، مهدویت در اسلام، ص ۱۰۸ به بعد.

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 108ff.;

درباره آثار نویسندگان عقل‌گرای پیشین در مورد غیبت، بنگرید به راهنمای الهی، ص ۲۴۸، یادداشت ۵۳۶ [انگ. ص ۱۰۱].

*Guide divin*, p. 248, n. 536 [*Divin guide*, p. 101].

۳۲. به راستی بعضی از واقفیان امام هفتم معتقد بودند که حضرت بعد از رحلت زنده شدند و به غیبت رفتند تا به عنوان قائم ظهور کنند و پس از انجام رسالت حقیقی‌شان آنگاه برای همیشه دار فانی را وداع می‌کنند؛ این مرگ دوگانه است (بنگرید به حسن بن موسی نوبختی، فِرَق شیعه، تصحیح ریتر [استانبول، ۱۹۳۱]، ص ۶۸؛ سعد بن عبدالله اشعری قمی، مقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور [تهران، ۱۹۶۳]، ص ۹۰). واقفیان امام یازدهم شامل کسانی بود که باور داشتند که حضرت وارد دو دوره غیبت خواهد شد که در بین این دو دوره بر پیروانش ظاهر خواهد شد (مقایسه کنید با نوبختی، فِرَق، صص ۷۹-۸۰؛ قمی، مقالات، صص ۱۰۶-۱۰۸). فضل بن حسن طبرسی (م. ۵۴۸/۸۳۸) (نک. به، آقابزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲۱، ص ۶۹، ش ۳۹۹۵)، حدیثی از امام محمدباقر (ع) روایت می‌کند که فرموده است مهدی (ع) دو دوره غیبت دارد یکی کوتاه است و دیگری درازمدت (طبرسی، اعلام الوری بأعلام الهدی، به کوشش الخراسان، نجف، ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ص ۴۴۳ [ترجمه فارسی از محمدحسین ساکت، انتشارات اساطیر م.]).

۳۳. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، ص ۱۷۰، ش ۱ (متن عربی): ص ۲۴۹، ش ۱ (متن با ترجمه فارسی) (رجوع شود به پی‌نوشت ۲۱).
۳۴. مقایسه شود با پی‌نوشت ۳۲؛ برای ترجمه فرانسوی این اثر نوبختی، نک. محمدجواد مشکور، *فِرَق شیعیه*، چاپ دوم، تهران، ۱۹۸۰.
- M. J. Mashkour (i. e. Mashkūr), *Les sectes shiites* (2nd edn, Tehran, 1980).
۳۵. پی‌نوشت ۳۲؛ ترجمه فارسی از یوسف فضایی، براساس نسخه تصحیح مشکور، تاریخ عقاید و مذاهب شیعه (تهران، ۱۳۷۱/ش ۱۹۹۳).
۳۶. مقایسه شود با پی‌نوشت ۲۷.
۳۷. نایبان «رسمی» عبارات‌اند از دو عمرو/عمری، ابوعمرو و ابوجعفر عمری، ابوجعفر حسین بن روح نوبختی و ابوالحسن السمری - نه آن‌گونه که عرفاً السمری آورده‌اند؛ در مورد خوانش/اعراب برای نام چهارمین نایب مهدی (عج)، نک.، هالم، شیعه (۱۹۸۸) نمایه.
- H. Halm, *Die Schia* (Darmstadt, 1988), see index,
- آنجا که این پژوهشگر آلمانی به انساب سمعانی و *وَسْبُ الألباب* سیوطی اشاره دارد و به درستی یادآوری می‌کند که صفت منسوب به شهر «سامره» باید سامره‌ای باشد و نه سمّری. از افراد دیگری هم به عنوان نایب امام غایب نام برده شده است مثلاً، ابراهیم بن مهزیار، المرزبانی الحارثی، حاجز بن یزید و غیره (مقایسه کنید با کلینی، اصول کافی، ج ۲، ص ۴۴۹ به بعد؛ کشی، رجال، زیر این نام‌ها). درباره این چهار نایب به‌طور عموم نگ. حسین، غیبت امام دوازدهم، فصل ۴-۷.
- Hussain, *Occultation of the Twelfth Imam*, chs 4-7.
۳۸. نک.، کلم، «چهار سفیر امام دوازدهم. دوره شکل‌گیری شیعه دوازده‌امامی»
- V. Klemm, 'Die vier *sufarā*' des Zwölften Imams. Zur formativen Periode der Zwölferschia', *Die Welt des Orients*, 15 (1984), pp. 126-143;
- این اثر ماهرانه پژوهش‌های پیشین راجع به این موضوع را احیا می‌کند به‌خصوص پژوهش جواد علی، «دو سفیر اول امام دوازدهم»، *مجله اسلام*، ۲۵ (۱۹۹۳).
- Javad Ali, 'Die beiden ersten Safire des Zwölften Imams', *Der Islam*, 25 (1939)
- و حسین که در بالا به آن اشاره شد. در مورد خانواده بزرگ و بانفوذ نوبختی بنگرید به تک‌نگاشت، اقبال، خاندان نوبختی (چاپ دوم، تهران، ۱۹۶۶). و همچنین، م. وات «نگاهی به عقاید امامی»، *مطالعات اسلامی*، ۳۱ (۱۹۷۰)، صص ۲۸۷-۲۹۸.
- W. M. Watt, 'Side lights on Early Imāmite Doctrine', *SI*, 31 (1970), pp. 287-298.
۳۹. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب ۴۲، ص ۴۳۲، ش ۱۲؛ در جای دیگر صاحب کتاب سیاهه دیگری از نایبان امام براساس شهرها ارائه می‌کند (مقایسه شود با همان، ج ۲، باب ۴۳، ص ۴۴۲، ش ۱۶).

۴۰. به خصوص نک.، کُلیبرگ، «از امامیه تا اثنا عشریه»

E. Kohlberg, 'From Imāmiyya to Ithnā'ashariyya'

(رجوع شود به پی‌نوشت ۲۰)، و اینک، بنگرید به،

'Early attestations of the term *ithnā'ashariyya*', *JSAl*, 24 (2000);

[ترجمه فارسی به نام «نخستین کاربردهای اصطلاح اثنا عشریه» از محمد کاظم رحمتی، کتاب ماه دین، شهریور و مهر ۱۳۸۰، شماره‌های ۴۷ و ۴۸ م. نک. راهنمای الاهی، بخش ۱، صص ۲۴۵-۲۶۴ (انگ. صص ۹۹-۱۰۸).

*Guide divin*, section IV.1, pp. 245-264 (*Divine Guide*, pp. 99-108).

۴۱. نعمانی، کتاب الغیبه، صص ۱۸-۳۲ (متن عربی)، صص ۲۶-۵۳ (متن عربی با ترجمه انگلیسی) [ترجمه فارسی، صص ۲۶-۴۶ م.].

۴۲. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱، ص ۲ بعد [ترجمه فارسی، ص ۴ به بعد. م.]; پدر او هم در مقدمه کتابش از همین سردرگمی شکوه می‌کند. نک. به الامامة و التبصرة من الحيرة، صص ۹ به بعد.

۴۳. براساس آنچه از نوشته‌های فِرَق برمی‌آید، اکثریت شیعه اطلاعات بسیار کمی درباره امام دوازدهم داشتند. پس از وفات امام یازدهم، پیروانش به یازده تا پانزده گروه تقسیم شدند. به هر حال، این فرقه‌ها را می‌توان به چهار گروه بزرگ‌تر تقسیم نمود:

۱) آنها که به پایان امامت باور داشتند و به وجود مهدی اعتقادی نداشتند. گروهی بر این نظر بودند که امام حسن عسکری بدون داشتن فرزندی رحلت نموده ولی باور داشتند که در آخر زمان یکی از امامان برای انجام رسالت مهدی موعود به پا می‌خیزد. (۲) جعفریه: حامیان امامت جعفر، برادر امام یازدهم که اثنا عشری‌ها بعداً او را جعفر کذاب نامیدند. طبق نظر جعفریه، امام یازدهم بدون داشتن پسری وفات نمود بنابراین امامت به برادر او رسید. (۳) محمدیه؛ حامیان برادر دیگر امام یازدهم، محمد بن علی، برادر بزرگ‌تری که پیش از مرگ پدر فوت نمود اما حامیانش به غیبت او باور داشتند و می‌گفتند که به عنوان مهدی باز خواهد گشت. (۴) واقفیان عسکری که معتقد بودند که از او پسری باقی نمانده ولی خود او مهدی موعود است. مقایسه شود با نوبختی، فِرَق شیعه، ص ۹۰ به بعد، اشعری قمی، مقالات و الفرق، ص ۱۰۲ به بعد؛ مسعودی، مروج الذهب، ویراستار و ترجمه فرانسه از دومینار (پاریس، ۱۸۶۱-۱۸۷۷)، ج ۸، ص ۵۰ به بعد؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ترجمه فرانسه از ژیماره و منو (لویان و پاریس، ۱۹۸۶)، ص ۵۰۰ به بعد؛

Shahrestānī, *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, Fr. trans. by D. Gimaret and G. Monnot (Louvain and Paris, 1986), pp. 500f.;

برای جزئیات بیشتر در مورد این فرقه‌ها، نک. ساشادینا، مهدویت، ص ۴۲ به بعد؛

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 42f.;

حسین، غیبت امام دوازدهم، ص ۶۵ به بعد،

Hussain, *Occultation of the Twelfth Imam*, pp. 56f.;

کُلبرگ، «محمدیه» و «رجعت»، دائرةالمعارف اسلام، تصحیح دوم.

E. Kohlberg, 'Muḥammadiyya' and 'Radj'a', *EI2*.

۴۴. به عنوان نمونه از جمله پیروان سرشناسی که این نهضت را ترک نمودند می‌توان ابن حوشب را نام برد که به مذهب اسماعیلی پیوست؛ رجوع شود به. هالم، «سیره ابن حوشب. دعوت اسماعیلی در یمن و فاطمیان»،

H. Halm, 'Die *Sīrat Ibn Ḥaushab*. Die ismailitische *da'wa* im Jemen und die Fatimiden', *Die Welt des Orients*, 12 (1981).

۴۵. در مورد علم به عنوان «علم سرّ رازآشنایی»، نک.، کُلبرگ، «امام و جماعت در دوران پیش از غیبت» در ارجمند (ویراستار)، مرجعیت و فرهنگ سیاسی در شیعه (آلبانی، نیویورک، ۱۹۸۸).

E. Kohlberg, 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY, 1988) (rpr. in *Belief and Law*, article XIII), pp. 25–27,

و به خصوص راهنمای الاهی، بخش ۳. ۲، صص ۱۷۴–۱۹۹ (انگ. صص ۶۹–۷۹)

Amir-Moezzi, *Guide divin*, section III.2, pp. 174–199 (*Divine Guide*, pp. 69–79);

«تأملاتی در تکامل...»، (پی‌نوشت ۳)، صص ۶۳–۶۹.

'Reflexions sur une evolution' (note 3 above), pp. 63–69.

۴۶. جعفر بن محمد بن قولویه، کامل الزیارات (چاپ سنگی، ایران، بی‌تا)، چاپ نجف (۱۹۳۷–۱۹۳۸)؛ چاپ جدید به تحقیق بهزاد جعفری (تهران، ۱۳۷۵ش/ ۱۹۹۶).

۴۷. علی بن محمد خزاز رازی، کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر، تصحیح حسینی کوه‌کمره‌ای (قم، ۱۴۰۱/ ۱۹۸۱).

۴۸. احمد بن عبیدالله عیاش جوهری، مقتضب الاثر فی النص علی عدد الائمة الاثنی عشر، تصحیح رسولی محلاتی (قم، ۱۳۷۹/ ۱۹۵۹).

۴۹. اینها روایات خیلی صمیمانه‌ای است از مؤمنانی که به افتخار دیدار امام دوازدهم در نوجوانی در منزل پدرش و پیش از غیبتش نایل آمده‌اند. نگارنده، در راهنمای الاهی (صص ۲۶۹–۲۷۰) (انگ. صص ۱۱۰–۱۱۱)، نمونه‌ای از این روایات را که توسط احمد بن اسحاق اشعری، یکی از شاگردان امام نهم، دهم و یازدهم و از رهبران بانفوذ محدث قم در قرن سوم/ نهم، گزارش شده را ترجمه نموده است.

۵۰. ابن بابویه، کمال الدین، باب ۴۳، صص ۴۳۴–۴۷۹ [ترجمه فارسی از پهلوان، ج ۲، صص ۱۶۱–۲۳۱]؛ این روایاتی که ابن بابویه گزارش نموده، به‌طور نظام‌مند توسط نویسندگان

بعدی که اولین آنها شیخ مفید در کتاب ارشاد، متن عربی و ترجمه فارسی از رسولی محلاتی، تهران، (۱۳۴۶ش/۱۹۶۸)، باب ۳۸ و توسی در کتاب الغیبه (تبریز، ۱۳۲۲/۱۹۰۵)، ص ۱۴۸ به بعد پی‌گیری گردید.

۵۱. برای متن این نامه نک. ابن بابویه، کمال الدین، باب ۴۵، ج ۲، ص ۵۱۶، ش ۴۴ [ترجمه فارسی از کمره‌ای، ج ۲، باب ۵۰، ص ۱۹۳، شماره ۴۰؛ نجم ثاقب، باب هشتم، ص ۴۱۲ م]؛ توسی، کتاب الغیبه، ص ۲۵۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، باب ۲۳، ص ۱۵۱، ش ۱. برای ترجمه این متون، بنگرید به، کربن،

H. Corbin, 'L'Imam cache et la renovation de l'homme', p. 84;

«در سرزمین امام...» ص ۴۵.

'Au pays de l'Imam cache', p. 45,

اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۳۲۴؛

En Islam iranien, vol. 4, p. 324;

ورنا کلم، «سفرای چهارگانه»، ص ۱۳۵.

V. Klemm, 'Die vier sufara', p. 135;

الیاش، «سوء تصورات در مورد وضعیت قضایی علمای ایرانی»، مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه، ۱۰ (۱۹۷۹)، صص ۲۳-۲۴.

J. Eliash, 'Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian 'Ulamā', *IJMES*, 10 (1979), pp. 23-24;

ساشادینا، مهدویت در اسلام، ص ۹۶؛

Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 96;

حسین، غیبت امام دوازدهم، صص ۱۳۴-۱۳۵؛

Hussain, *Occultation of the Twelfth Imam*, pp. 134-135;

مقدمه‌ای بر اسلام شیعی: تاریخ و عقاید شیعیان دوازده‌امامی، ص ۱۶۴؛

M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism* (New Haven and London, 1985), p. 164;

راهنمای الاهی، ص ۲۷۶ (انگ. صص ۱۱۳-۱۱۴)

Guide divin, p. 276 (*Divine Guide*, pp. 113-114).

۵۲. برای نمونه، مقایسه شود با شریف مرتضی (۱۰۴۴/۴۳۶)، تنزیه الانبیاء (قم، بی‌تا)، ص ۲۳۳ به بعد؛ توسی، کتاب الغیبه، صص ۶-۷ و ۶۶-۶۷؛ رضی الدین بن طاووس (۶۶۴/۱۰۶۸)، کشف المحجبه (بی‌جا [ایران]، ۱۳۵۰/۱۹۳۱)، صص ۳۴، ۴۸ و ۷۳-۷۵ (آنجا چندین مرتبه و به ویژه در نامه‌ای به پسرش محمد بن طاووس به ملاقاتش با امام غایب اشاره دارد)؛ درباره این نویسنده بنگرید به پژوهش ماهرانه گلبرگ، کتابخانه ابن طاووس

*A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tāwūs and his Library* (Leiden, 1992);

مجلسی (۱۶۹۹/۱۱۱۱)، بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۵۱ آنجا که مؤلف پس از بازنویسی توقیعی از امام دوازدهم، در بیانیه‌ای مختصر موضع پیشینیان خود را حفظ می‌کند: «این نامه بی‌تردید درباره‌ی کسانی است که مدعی مشاهده‌اند با ادعای نیابت و رساندن اخبار از جانب آن جناب (ع) به سوی شیعه به عنوان سفرای خاص آن حضرت در غیبت صغری. اگرچه این نامه با آنچه در اینجا نوشته شده و آنچه در آینده نوشته خواهد شد، درباره‌ی کسانی که امام را [در دوره غیبت کبری] دیده‌اند در تضاد است»؛ النجم نوری طبرسی (۱۹۰۲/۱۳۲۰) النجم ثاقب (مقایسه شود با پی‌نوشت ۸)، باب ۸، صص ۵۵۹-۵۵۸ و جنة المأوی، صص ۳۱۸-۳۲۵ (مؤلف در شش نکته استدلال‌های خود و نویسندگان پیشین را برای اثبات نه‌فقط امکان بلکه ضرورت مشاهده امام غایب در دوران غیبت کبری گزارش می‌کند: طبق نظر این نویسنده، همیشه گروه پنهانی سی نفره هستند که با امام غایب در ارتباط مستقیم‌اند). به هر حال، این مسأله ظاهراً حساس باقی مانده است از آنجا که در دهه‌های اخیر شخص بانفوذی چون علامه سید محمد مهدی بحر العلوم (م. ۱۹۳۷/۱۳۵۵: درباره‌ی او نک. م. ع. مدرس، ریحانة الادب در ۸ ج [تبریز، بی‌تا]، ج ۱، صص ۲۳۴-۲۳۵) درباره‌ی ملاقاتش با امام قائم، بسیار محتاط است و قاطعانه استدلال می‌کند که براساس آخرین نامه امام، هرکس مدعی شود که در دوره غیبت کبری حضرت قائم (ع) را دیده است دروغ‌گو است (برای توصیه‌های تکان‌دهنده او، نک. نوری طبرسی، جنة المأوی، ص ۲۳۶ و النجم ثاقب، ص ۴۷۴).

۵۳. در مورد امام به عنوان «نور»، نک.، روبین، «وجود پیشینی و نور»

U. Rubin, 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muhammad', *IOS*, 5 (1975);

«انبیا و سرنیاها در سنت نخستین شیعه»، مجله مطالعات اورشلمی در عربی و اسلام، ۵ (۱۹۸۴):

'Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition', *JSAI*, 5 (1984);

راهنمای الاهی، بخش ۱.۲ و ۲.۲ (انگ.، صص ۲۹-۴۳)؛

*Guide divin*, sections II-1 and II-2, pp. 75-112 (*Divine Guide*, pp. 29-43);

در مورد امام غایب مخصوصاً به عنوان «نور»، رجوع کنید به، امیر معزی، «معادشناسی در شیعه: معادشناسی فردی»، ایرانیکا

M. A. Amir-Moezzi, 'Eschatology in Twelver Shi'ism: Individual eschatology', *EIr*.

۵۴. به خصوص همه آثار مهم کُربن حاوی کم و بیش جزئیاتی درباره‌ی این سهم مهم در پژوهش‌های اوست؛ بنگرید به ویژه به، «تدوین منشور اساسی امر متعالی» در کُربن، ارض ملکوت...، صص ۱۴-۳۳.

'Pour une charte de l'Imaginal', in H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite* (rpr., Paris, 1979), pp. 7-19;

داریوش شایگان، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی (پاریس، ۱۹۹۰)، نمایه  
D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien* (Paris, 1990),  
see index,

و مقاله «هانری کرین»، دانشنامهٔ ایرانیکا، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۲؛ برای دیدگاهی انتقادی  
بنگرید به

E. Meyer, 'Tendenz der Schiaforschung: Corbins Auffassung von der Schia', *ZDMG*,  
suppl.3/1 (1977).

۵۵. اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۳۳۷.

*En Islam iranien*, vol. 4, p. 337.

۵۶. رجوع شود به، «سرزمین امام»، صص ۷۶-۷۷؛

'Au pays de l'Imam cache', pp. 76-77;

اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۳۷۴.

*En Islam iranien*, vol. 4, p. 374.

۵۷. همان، ج ۴، ص ۳۲۹.

*En Islam iranien*, vol. 4, p. 329.

۵۸. برای نمونه، همان، ج ۱، صص xix به بعد. نک. نمایه.

۵۹. محمدکریم خان کرمانی، ارشاد العوام (کرمان، ۱۳۵۴/۱۹۳۵)، ج ۲، ص ۲۷۵.

۶۰. سرکار آقا ابوالقاسم ابراهیمی، تنزیه الاولیا (کرمان، ۱۳۶۷/۱۹۴۸)، صص ۷۲۴-۷۲۶.

۶۱. کُربین، ارض ملکوت...، صص ۲۶۲-۲۶۴ و ۲۸۷-۲۹۰. [ترجمهٔ فارسی صص  
۱۶۲-۱۶۸ م.]

Corbin, *Corps spi et Terre céleste*, pp. 262-264 and 287-290;

حتا نویسندگان شیعی (ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی، محسن فیض کاشانی، شیخ احمد  
احسایی) که مطالبی از آنها در این کتاب ترجمه شده است به این مفهوم «سرزمین» امام  
غایب باور ندارند.

۶۲. نک. فصل ۳ این کتاب.

۶۳. ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، باب‌های ۴۶-۵۴، صص ۵۲۳-۶۳۸ (ما جاء فی التعمیر  
و ذکر المُعَمَّرین) [ترجمهٔ پهلوان، باب ۴۶ در عمر دراز ص ۳۰۷، باب ۵۴، ص ۳۵۹ م.];  
همچنین توسی، کتاب الغیبه، صص ۸۵-۹۵ (الجواب عن العتراض علی طول عمره و  
زیادة عن العمر الطبیعی و کونه خارقاً للعادة و ذکر المُعَمَّرین) و محمد بن علی الکرجکی،  
برهان علی صحة طول عمر صاحب الزمان در حاشیهٔ کنز الفوائد اثر همین نویسنده (تبریز،  
بی تا)، صص ۲۴-۲۶ (فی التعمیر و المُعَمَّرین).

۶۴. طبرسی نوری، نجم ثاقب، ص ۴۱۰.



۶۵. اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۳۲۹-۳۳۰.
۶۶. ابن بابویه، کمال‌الدین، ج ۲؛ صص ۴۵۳-۴۵۴ [ترجمه پهلوان، ج ۲، صص ۱۹۰-۱۸۸ م]؛ روایت فارسی در علی‌اکبر یروجردی، نور الانوار (تهران، ۱۳۴۷/۱۹۲۸)، صص ۱۷۵-۱۷۷؛ و کُربن، «در سرزمین امام»، صص ۷۷-۷۹.
- H. Corbin, 'Au pays de l'Imam cache', pp. 77-79.
- اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۳۴۷-۳۷۶.
- En Islam iranien*, vol. 4, p. 374-376.
۶۷. سیدمحمد حسینی، کفایت‌المهتدی (تهران، ۱۳۲۰/۱۹۰۲)، صص ۱۱۹-۱۲۰ به نقل از کتاب الغیبه نوشته حسن بن حمزه علوی طبری (قرن چهارم/دهم).
۶۸. فضل بن حسن طبرسی، کُنز النجاه (بی‌جا، [ایران]، ۱۳۱۸/۱۹۰۰)، صص ۴۶-۴۷.
۶۹. بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۱۷۰؛ طبرسی نوری، النجم الثاقب، ص ۳۶۶.
۷۰. نیلی، السلطان المفزع، صص ۳۷-۴۰؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، صص ۱۶۲-۱۶۳؛ طبرسی نوری، النجم الثاقب، صص ۴۱۸-۴۲۰.
۷۱. حرّ عاملی، اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات (بی‌جا [ایران]، ۱۳۱۴/۱۹۲۲)، ص ۸۱؛ همچنین بنگرید به بحث و مثال‌های اتان کُلبرگ، 'Authoritative Scriptures in Early Imāmi Shī'ism', pp. 308-309.
۷۲. برای ترجمه «علم» رجوع شود به منابعی که در پی نوشت ۴۵ ارائه شده است.
۷۳. ابن بابویه، کمال‌الدین، ج ۲، صص ۴۴۳-۴۵۳ [ترجمه پهلوان، صص ۱۸۰-۱۸۷ م].
۷۴. رضی‌الدین ابن طاووس، رساله فی مضایقه فی فوارة الصلاة (که بیشتر با عنوان «مواسعه و مضایقه» شناخته شده است) که در حاشیه اثر استرآبادی، فوائد المدینه (بی‌جا [ایران]، ۱۳۲۱/۱۹۰۴)، صص ۳۰-۴۰ نقل قول صص ۳۶-۳۷ (نگارنده متأسفانه به آخرین چاپ که بی‌شک بهترین تصحیح این متن است دسترسی نداشت، محمدعلی طباطبائی مراغی، مجله تراثنا [۱۴۰۷/۱۹۸۶-۱۹۸۷]، ج ۲، صص ۲-۳ با عنوان، رساله عدم مضایقه الفوائد، چاپی که کُلبرگ بدان اشاره نموده است، کتابخانه ابن طاووس، ص ۴۰۹.
- Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, p. 409.
۷۵. ابن طاووس، مُهَج الدعوات (بی‌جا [ایران]، بی‌تا)، صص ۱۸۲-۱۸۴ (طبق تاریخی که کُلبرگ معتقد است، کتابخانه ابن طاووس، ص ۲۳۱ ش ۳۱۱،
- Kohlberg, *A Medieval Muslim Scholar*, p. 231, n. 311,
- تاریخ منبع ابن طاووس به قرن چهارم/دهم میلادی برمی‌گردد و این داستان تقریباً به آغاز دوران غیبت صغری بازمی‌گردد؛ در این صورت، این ملاقات باید در دوران یا قبل از غیبت اول اتفاق افتاده باشد؛ طبرسی نوری، جنة المأوی، صص ۲۲۷-۲۲۹ (روایت فارسی در النجم الثاقب، صص ۲۵۶-۲۵۹)؛ این دعا که اینک کاملاً معروف است به نام دعای علوی مصری شناخته شده است.

۷۶. طبرسی نوری، النجم الثاقب، صص ۴۵۴-۴۵۵، به نقل از الانوار النعمانية نوشته نعمت‌الله جزائری؛ سید عبدالحججه بلاغی، مقالات الحنفاء (تهران، ۱۳۶۹/۱۹۴۹)، صص ۱۳۷-۱۳۸.  
۷۷. قدیمی‌ترین نسخه این دعا گویا آن است که توسط ابن بابویه، کمال‌الدین، ج ۲، باب ۴۵، صص ۵۱۲-۵۱۵، ش ۴۳ گزارش شده است [ترجمه پهلوان، صص ۲۸۷-۲۹۴ م].  
(ابتدای این دعا توسط کلینی، اصول، کتاب الحجة، باب فی الغیبه، ج ۲، صص ۱۳۵ و ۱۴۴، ش ۴ و ۲۹ گزارش شده است)؛ برای سایر دعاهایی که امام غایب (عج) آموزش داده‌اند و روایات دیگر «دعای فرج»، بنگرید به طبرسی نوری، جنة المأوی، روایات، ش ۴-۶، ۳۳، ۳۶، ۴۰ و ۵۵.

۷۸. طبرسی نوری، جنة المأوی، صص ۲۳۰-۲۳۴ (روایت فارسی در النجم الثاقب، صص ۲۹۴-۳۰۰، و کلمه طیبه، صص ۴۵۷-۴۶۱ با اندکی تغییر). نوری می‌گوید که از کتاب تاریخ قم (مکتوب سال ۳۷۸/۹۸۸) نوشته حسن بن محمد قمی که او هم حتماً به نقل از اثری، که اکنون در دست نیست، از ابن بابویه شیخ صدوق با عنوان مونس الحزین فی معرفة الحق و البقین. نسخه اصلی عربی تاریخ قم هم در دست نیست؛ ما بخشی از نسخه ترجمه قدیمی آن را که توسط حسن بن علی قمی در تاریخ ۸۰۵-۸۰۶/۱۴۰۲-۱۴۰۳ به فارسی ترجمه شده است در دست داریم (تصحیح سید جلال‌الدین تهرانی، چاپ سوم، ۱۳۶۱/ش/۱۹۸۲). این متن فقط شامل ۵ باب اول از بیست باب اصلی متن عربی است؛ متن شامل اطلاعاتی است درباره جمکران قبل از اسلام ولی گزارشی درباره تأسیس این مکان مقدس ارائه نمی‌دهد. کُربن ترجمه مختصری از این روایت را (براساس کلمه طیبه نوشته نوری) در مقاله «در سرزمین امام» ص ۷۹،

'Au pays de l'Imam cache', p. 79

ارائه نموده است (آنجا که باید «رمضان ۳۷۳» به جای «۳۷۹» باشد)؛

و به ویژه، اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۳۳۸-۳۴۶.

*En Islam iranien*, vol. 4, pp. 338-346.

درباره جمکران، نک.، امیر معزی، «جمکران و ماهان، دوزیارتگاه غیر معمول در ایران»،  
M. A. Amir-Moezzi, 'Jamkaran et Mahan, deux pelerinages insolites en Iran', in M.  
A. Amir-Moezzi (ed.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java* (Paris,  
1996; 2nd edn, 2005).

۷۹. نورالله شوشتری، مجالس المؤمنین (تهران، ۱۳۶۵/ش/۱۹۸۷)، ج ۱، صص ۷۸-۷۹ (تا آنجا که نگارنده می‌داند، این اثر متعلق به قرن یازدهم/ هفدهم نخستین منبعی است که این روایت را ذکر می‌کند)؛ هاشم بن سلیمان البحرینی، تبصرة الولی فی من رأى القائم المهدي (تهران، بی‌تا)، صص ۲۴۳-۲۵۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۲، صص ۱۵۹-۱۸۰؛ طبرسی نوری، جنة المأوی، صص ۲۱۳-۲۲۱ و النجم الثاقب، صص ۳۸۷-۴۱۵؛ کُربن، ترجمه بخشی از آن را در، «سرزمین امام» صص ۴۸-۶۸

'Au pays de l'Imam cache', pp. 48-68

آورده و به خصوص اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۳۴۶-۳۶۷.

*En Islam iranien*, vol. 4, pp. 346-367.

اعتبار این روایت از همان زمان مورد تردید خود امامیان بوده است، مجلسی (بحار الانوار، ص ۱۵۹؛ «من فصل مخصوصی را به این روایت اختصاص می‌دهم زیرا آن را در هیچ منبع معتبری نیافتم»); برای بحث بیشتر در مورد این موضوع، نک. به، سیدجعفر مرتضی‌عاملی، *دراسة فی علامات الظهور والجزیره الخضراء* (قم، ۱۳۷۲ش/۱۹۹۴).

۸. طبرسی نوری، *نجم ثاقب*، صص ۳۰۰-۳۰۹، به نقل از کتاب *التعازی*، نوشته علوی حسینی (قرن ششم/دوازدهم); حائری یزدی، *الزام الناصب فی اثبات الحجة الغائب* (تهران، ۱۳۵۱/۱۹۲۲)، صص ۱۴۸-۱۴۹؛ روایت فارسی در بروجردی، *نور الانوار*، صص ۱۶۵-۱۷۵؛ ترجمه محدودی توسط کرین در «در سرزمین امام»، صص ۶۸-۷۶

'Au pays de l'Imam cache', pp. 68-76

ارائه شده و اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۳۶۷-۳۷۴

*En Islam iranien*, vol. 4, pp. 367-374.

- بسیاری از عالمان امامی این روایت را نیز همچون روایت پیشین نامعتبر دانسته‌اند (بنگرید به آثار عاملی و طریقه‌دار که در پی نوشت پیشین بدان اشاره شد). نوری، از این روایت دفاع می‌کند در حالی که بحثی را برای اثبات لزوم وجود پسران امام غایب پیش می‌برد (نجم، صص ۳۰۹-۳۱۲). به نظر نگارنده این نشانگر تضاد میان اخباریون/اصولیون است. اخباریون این روایات را معتبر می‌دانند در صورتی که اصولیون آنها را ساختگی می‌دانند (در مورد این رجوع شود به رهبر تند لحن عقل‌گرایان، شیخ جعفر، *کاشف‌الغطاء* [م. ۱۸۱۲/۱۲۲۷] در حاشیه اثر نعمت‌الله جزایری، *الانوار نعمانیه* [تهران، بی‌تا]، ج ۲، ص ۶۴).
۸۱. سیدکاظم رشتی، *الرسائل والمسائل* (تبریز، بی‌تا)، صص ۳۵۶-۳۶۵.
  ۸۲. ابوالقاسم راز شیرازی، *مرصاد العباد* (تبریز، بی‌تا)، ص ۹۸ به بعد.
  ۸۳. احمد دهکردی، *برهان‌نامه حقیقت* (تهران، بی‌تا)، ص ۱۲۳ به بعد.
  ۸۴. رشتی، *الرسائل والمسائل*، صص ۳۶۰-۳۶۲.
  ۸۵. رشتی، سیدکاظم، *الرسائل والمسائل* (چاپ سنگی، تبریز، بی‌تا)، صص ۳۵۶-۳۶۵؛ فصل ۱۳ این کتاب.
  ۸۶. همان، صص ۳۶۲-۳۶۵؛ شیرازی، *مرصاد العباد*، صص ۱۰۷-۱۱۰؛ دهکردی، *برهان‌نامه حقیقت*، صص ۱۲۹-۱۳۴. جالب است که این اعمال آمادگی که اساساً از نوع عرفانی هستند مقایسه شوند با رفتارهای اخلاقی، زاهدانه و به خصوص مذهبی که نوری پیشنهاد می‌کند، *جنة المأوی*، صص ۳۲۵-۳۲۶ و *النجم الثاقب*، صص ۶۵۵-۶۵۷، که با استناد به احادیثی است که به امامان برمی‌گردد؛ بنگرید به فصل ۱۰ این کتاب.

۸۷. مثلاً، کلینی، اصول کافی، کتاب الحجة، باب فی الغیبة، ج ۲، صص ۱۴۰-۱۴۱، ش ۱۹؛ نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۱۰، صص ۲۴۹-۲۵۰ (متن با ترجمه) و ص ۱۷۰ (متن عربی).

۸۸. نعمانی، کتاب الغیبة، صص ۲۵۰-۲۵۱ و ۱۷۱-۱۷۲ به ترتیب [ترجمه فارسی از غفاری، صص ۲۴۵-۲۴۶ م.].

۸۹. در مورد رؤیت بالقلب در سنت نخستین و ادامه آن در مکتب‌های عرفانی، بنگرید به راهنمای الاهی، صص ۱۱۲-۱۴۵ (انگ. صص ۴۴-۵۶)؛

*Guide divin*, pp. 112-145 (*Divine Guide*, pp. 44-56);

برای اجرای این «فن/روش» در سلسله‌های عرفانی شیعی، نک. گراملیش، درویشان شیعی، ج ۲: ایمان و دکترین (ویزبادن، ۱۹۷۶)، ص ۲۰۷، ش ۱۰۷۳ و صص ۲۴۷-۲۵۰.

R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, vol. 2: *Glaube und Lehre* (Wiesbaden, 1976), p. 207, n. 1073 and pp. 247-250.

و همین‌طور فصل ۱۰ این کتاب.

۹۰. مقایسه شود با ابن بابویه، کمال الدین، ج ۱ باب ۲۳، ص ۲۵۳، ش ۳، ج ۲، باب ۳۵، صص ۳۷۱-۳۷۲، ش ۵ و باب ۴۵، ص ۴۸۵، ش ۴ پی‌نوشت.

۹۱. همان، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۳، ش ۳، پی‌نوشت [ترجمه غفاری، ج ۱، صص ۴۷۵-۴۷۶ م.].

۹۲. نعمانی، کتاب الغیبة، باب ۲۵، صص ۴۷۰-۴۷۳ (متن دوزبانه/با ترجمه فارسی) صص ۳۲۹-۳۳۱ متن عربی. به‌طور کلی، در مورد بُعد فردی معادشناسی امامی، بنگرید به

مقاله نگارنده، معادشناسی در شیعه دوازده‌امامی: معادشناسی فردی»، دانشنامه ایرانیکا.

‘Eschatology: in Twelver Shi‘ism: Individual eschatology’, *Elr*

۹۳. هرکدام از امامان می‌توانند خود را به «مؤمنی که قلبش امتحان شده» و به وحدت بنیادین

همه امامان، حقیقت و تعلیم آنها باور دارد، ظاهر کنند (مقایسه شود با حدیث امام جعفر صادق که فرموده: «ما [امامان] از حیث آفرینش یکسانیم، و دانش و فضل ما یکسان است،

و همه ما نزد خدای عز و جل یکی هستیم» برای نمونه، کتاب الغیبة، باب ۴، ص ۱۲۷ چاپ با ترجمه، و ص ۸۶ متن عربی، [ترجمه غفاری، ص ۱۲۳ م.] به مورد مقدس اردبیلی و ارتباط

ماورای طبیعی او با امام اول اشاره گردید (بالا، بُعد تعلیمی، گزارش چهارم)؛ همین‌طور بنگرید به مورد ملاً عبدالرحیم بن یونس دماوندی (م. حدود ۱۱۵۰/۱۷۳۷ یا ۱۱۷۰/۱۷۵۷)

که روایت می‌کند که از نعمت تعلیم «مستقیم» امام سوم حسین بن علی برخوردار است، بنگرید به رساله او، شرح اسرار اسماء الحسنی = مفتاح اسرار حسینی، در منتخباتی از آثار

حکمای الاهی ایران، به کوشش سیدجلال آشتیانی، کتابخانه ایران، (تهران، پاریس، ۱۹۷۶)، ج ۳، صص ۵۷۷-۷۹۰ و به‌خصوص صص ۵۷۷-۵۷۸ و ۶۲۸. گفته‌اند که ملاً عبدالرحیم

هم امام غایب را مشاهده نموده است، بنگرید به طبرسی نوری، جنة المأوی، ص ۳۰۶ و

النجم الثاقب، ص ۵۰۶؛ درباره او همچنین رجوع کنید به کُربن، فلسفه اسلامی ایران در قرن‌های ۱۷ و ۱۸، پاریس، (۱۹۸۱)، صص ۳۴۰-۳۹۳.

H. Corbin, *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siècles* (Paris, 1981), pp. 340-393.

یکی از بزرگ‌ترین اهداف عرفانی صوفیان سلسله ذهبیه دیدار/ ملاقات با امام هشتم، علی بن موسی الرضا(ع) است که رشته تعلیمی سلسله به او می‌رسد؛ بنگرید به رساله حل اشکال دوازده سؤال... راز شیرازی (تهران، ۱۳۶۷/۱۹۴۷)، صص ۱۲۵-۱۲۶؛ راهنمای الاهی، صص ۱۳۵-۱۳۶ (انگ. صص ۵۲-۵۳).

*Guide divin*, pp. 135-136 (*Divine Guide*, pp. 52-53).

به‌طور کلی، آثار عرفانی امامی موارد بی‌شماری از این متعلمان «مستقیم» امامان را روایت می‌کنند که به دیدار یکی از امامان مفتخر شدند؛ مقایسه شود با نورالدین مدرّسی چهاردهی، خاکسار و اهل حق (چاپ دوم، تهران بی‌تا)، صص ۸۰-۸۳ اثر درهم و برهمی است ولی گنجینه اطلاعات است؛ عبدالرضاخان ابراهیمی (از مشایخ شیخیه کرمان)، دوستی دوستان (کرمان، ۱۴۰۰/۱۹۷۹). این روایات ملاقات با امامان غیر از امام غایب، اگرچه دارای اهمیت تعلیمی هستند، به نظر نمی‌رسد که بُعد معادشناسی فردی را شامل باشند.

## فصل چهاردهم

### غیبتی سرشار از حضور: تأویل شیخیه از غیبت\*

پُل ریکور در اثر خود، تضاد تعبیر،<sup>۱</sup> می‌نویسد: «من هر رشته‌ای را که به واسطه تعبیر پیش رود تأویل می‌نامم، من قوی‌ترین معنی را به واژه «تعبیر» می‌دهم: تشخیص معنای پنهان در درون معنای ظاهری و آشکار». نگارنده این فصل را با این نقل قول از فیلسوف فرانسوی آغاز می‌کند که خود این نقل قول هم براساس برخی تعبیر کلاسیک است زیرا به نظر می‌رسد مقدمه خوبی برای فصل حاضر باشد. جالب است که این تعریف به نوعی پژواکی شیعی دارد: جفت واژه پنهان و آشکار بدیهی است که یادآور باطن و ظاهر است که در تمام سطوح عقاید شیعه حضور دارد.<sup>۲</sup> تصور دریافت آنچه که پنهان است بلافاصله «کشف المحجوب» را تداعی می‌کند که کانون تمام عرفان اسلامی است. و تشیع آمیخته با عرفان توصیف کاملی است از ماهیت سلسله شیخیه. این فصل به بررسی برخی از تأویل‌های غیبت — بنابر تعریف ریکور — در درون این سلسله می‌پردازد.

جنبه معادشناسی به طور کلی و غیبت و پی‌آمدهای آن به طور اخص، موضوعات محوری عقاید شیخیه از زمان منابع پایه‌گذار آن، یعنی آثار شیخ احمد احسائی (م. ۱۸۲۶/۱۲۴۱) و سیدکاظم رشتی (م. ۱۸۴۳/۱۲۵۹) است.<sup>۳</sup> در موضوع غیبت، مشایخ و رهبران این سلسله پیوسته دو تصور بنیادین را به کار می‌گرفتند<sup>۴</sup> که ممکن است از آنها دوروش شناختی یا شالوده‌های تأویل (هرمنوتیک) را برداشت کرد. اول، وجود لافل دو سطح در تمام واقعیت‌هاست، یکی بدیهی، آشکار، ظاهر و دیگری

پنهان، سطح باطن که توسط اولی (ظاهر) پوشیده است. در برخی از موارد این تصور چندسطحی می‌شود ظاهرِ ظاهر، ظاهر، باطنِ ظاهر، باطن و باطنِ باطن. البته این مفهوم، اول از همه در مورد قرآن، حدیث و سایر متون دینی و همچنین موارد دیگر مانند، وظایف شرعی و مطالب فقهی و حقوقی، و نکته‌های اعتقادی به کار می‌رود. این به عنوان روش تأویلی در آثار شیخ احمد احسائی<sup>۵</sup> و سیدکاظم<sup>۶</sup> و بیش از آن توسط دوفرزند و جانشینان بعدی محمدکریم خان: محمدخان (م. ۱۳۲۴/۱۹۰۶)<sup>۷</sup> و زین العابدین خان کرمانی (م. ۱۳۶۰/۱۹۴۲) مورد استفاده قرار گرفت.<sup>۸</sup> دوم، مفهوم جهان به عنوان «عالم کبیر» و انسان به عنوان «عالم صغیر»، و عالمی بین این دو عالم است. رخدادی در جهان محسوس (ظاهری) می‌تواند نظیری در عالم درونی انسان داشته باشد و تشکیل‌دهنده یکی از معانی پنهان و باطنی آن باشد. بنابراین، غیبت [امام] به عنوان رخدادی در جهان، همزمان، نظیر چیزی است عمیق در درون فرد. سیدکاظم رشتی<sup>۹</sup> و محمدخان کرمانی<sup>۱۰</sup> صفحات روشن و [مطالب] عمیقی را به این مفهوم اختصاص داده و آن را به عنوان روش تأویل به کار گرفته‌اند.

با این دو عامل ثابت در تفکر شیخی در ذهن و برای روشنی، نگارنده ارائه تحلیل‌های زیر را در دو بخش انتخاب نموده است، تأویل (به مفهوم آشکار نمودن معنای پنهان) نخست به عنوان رخداد عالم کبیر و سپس به عنوان رخداد عالم صغیر.

### غیبت در جهان

در سفر تحقیقاتی چندی پیش به ایران (ژوئیه-اوت ۱۹۹۹)، زین العابدین خان ابراهیمی، رهبر وقت سلسله در ایران<sup>۱۱</sup> می‌گفت طبق اقرار ایمان شیعی، امام غایب [ع]، نه تنها زنده است، بلکه وجود او هرگز تصرفات مؤثر و فعال خود را بر جهان متوقف ننموده است. این تصرفات فقط انتزاعی یا مفاهیمی ماورای طبیعی نیستند؛ برعکس این تصرفاتی است که باید ملموس باشد. و بدین دلیل است که این تصرفات از طریق (دل‌های) این افراد واقعی (با گوشت و پوست) به نام «دوستان امام غایب» صورت می‌گیرد. سرکار آقا ابراهیمی در اینجا، بدون اینکه این واژه را به زبان آورد، آشکارا «رکن رابع» را یادآوری می‌کرد. این باور را می‌توان نوعی تأویل حضور غیبی امام و نفوذ او در جهان شمرد. دور رهبر نخستین این مکتب، شیخ احمد احسائی و سیدکاظم رشتی، به نظر می‌رسد که، تنها اشارات پنهانی و مرموز به «رکن رابع»

داشته‌اند.<sup>۱۲</sup> این باور برای اولین بار به‌طور قابل توجهی با جزئیات در اثر بزرگ سومین رهبر، محمدکریم خان (م. ۱۲۸۸/۱۸۷۰) توسعه یافت؛ او نه تنها تک‌نگاشت‌هایی درباره این موضوع نوشت<sup>۱۳</sup> که فصل‌های درازی را در آثار مهم خود به این موضوع<sup>۱۴</sup> و همین‌طور بخش‌های زیادی از پاسخ‌هایش اختصاص داد.<sup>۱۵</sup> مشروعیت انحصاری مقامات مذهبی رسمی که به اشکال گوناگون در بایه، شاخه اجباری منشعب از شیخیه طبق نظر محمدکریم خان و جانشینان او مورد استفاده قرار می‌گرفت، مورد سؤال است. رکن رابع موضوع نوشته‌های زیادی است و همین‌طور سبب خشونت‌های فراوانی علیه شیخیه کرمان شده است.<sup>۱۶</sup> در این زمان بود که دشمنان شیخیه آنها را (در میان سایر نام‌ها) «رُکنیه» خواندند. اگرچه مشایخ بعدی شرح این مفهوم را به تفصیل ادامه دادند، آنها می‌بایست بنیان اعتقادی رکن رابع را توضیح دهند تا راست‌کیشی کامل (perfect orthodoxy) آن را در درون امامیه نشان دهند و بدین ترتیب کسانی را که با خطبه‌های مَهیجی علیه شیخیه شورانده شده بودند، آرام کنند.<sup>۱۷</sup>

رکن رابع چیست؟<sup>۱۸</sup> سه رکن اقرار ایمان امامی عبارت است از توحید، نبوت و امامت. رکن چهارم را که همچون سه رکن دیگر اساسی است مشایخ شیخی با اصطلاح «الشیعیه» یا «اولیاء» در عربی و «دوستان» در فارسی می‌نامند. یعنی شیعیان حقیقی، آنها که با تعلیمات باطنی امام آشنا شده‌اند، ارزشمندترین افراد در ارتباط روحانی با امام غایب‌اند. ما این موضوع را بیشتر از نزدیک با توجه به سه مؤلفه اساسی آموزه رکن چهارم بررسی می‌کنیم.

## ۱. رجال غیب

محمدکریم خان در سرتاسر اثر بزرگ خود، ارشاد العوام، توضیح می‌دهد که کیهان فقط از منظر عرفانی معنی می‌یابد. هدف از خلقت کسب معرفت اسرار خداوند، انسان و قوانین حاکم بر جهان است. وجود چهار رکن و رابطه دیالکتیکی که آنها را به هم وصل می‌کند توسط این معرفت زنده معین می‌شود.<sup>۱۹</sup>

حقیقت توحید رمز رموز است. هدف اساسی رسالت پیامبر هدایت انسان برای درک این رمز است. مأموریت امام شناساندن حقیقت رسالت پیامبر است. سرانجام از آنجا که غیبت، حقیقتی است بالفعل و معرفت باید زنده باقی بماند، فلسفه وجودی مؤمنان را ز آشنا،<sup>۲۰</sup> شناساندن حقیقت تعلیمات امامان و از این طریق زنده نگه داشتن



آن است.<sup>۲۱</sup> پس در ترازوی قدسی بودن، وجود این مجموعه از رازآشنایان قطعاً لازم است. بدون این، انسانیت معنای متعالی وجود خویش را از دست می‌دهد و در ظلمتِ جهل خدانشناسانه غرق می‌شود.<sup>۲۲</sup>

این گروه فرزندانگان که کُربن آنها را (*ecclesia spiritualis*)<sup>۲۳</sup> «شورای روحانیان» می‌خواند، سلسله مراتب روحانی هستند که در آثار شیخی با اصطلاح باستانی «رجال غیب» یا مردان ناشناخته و پنهان خوانده می‌شوند.<sup>۲۴</sup> این اصطلاح دارای چندین معنی است. اول این اشخاص در این سلسله مراتب، با خدا، عالم نامرئی، عالم رمز و غیب در ارتباط‌اند. به روش‌های گوناگون، بنا به جایگاه آنها در سلسله مراتب، با امام غایب در ارتباط‌اند (غیب البته از همان ریشه غیبت است). و آخر اینکه خود آنها «نامرئی‌اند» به این معنی که به عنوان اصحاب امام غایب، جایگاه روحانی و فعالیت‌های واقعی آنها کاملاً پنهان است. ابوالقاسم خان ابراهیمی صریحاً می‌نویسد که کاسب و یا دهقان هم همانند یک روحانی بزرگ<sup>۲۵</sup> می‌تواند به آسانی متعلق به این سلسله مراتب باشد، بدون اینکه کسی از این آگاه باشد.<sup>۲۶</sup> تعداد دقیق این افراد نامعین است. منابع فقط معین می‌کنند که آنها متعلق به دو گروه اصلی‌اند: نقباء (مفرد: نقیب) و نجباء (مفرد: نجیب). محمدکریم خان، ضمن شرح احادیثی قدیمی که در بصائر الدرجات صفّار قمی و اصول کافی کلینی آمده است، می‌پندارد که دوازده نقیب و هفتاد نجیب وجود دارد. او اضافه می‌کند از آنجا که رهبران پیش از او، شیخ احمد احسائی و سیدکاظم جزئیاتی درباره این موضوع (تعداد این رجال) ارائه نکردند، این گمان او را نباید بیش از یک فرضیه به شمار آورد. نقباء صاحب قدرت مقدس‌اند؛ آنها در کارهای جهان به طور سرّی مداخله می‌کنند و از تصرف کامل زمین توسط بی‌عدالتی ناشی از جهل جلوگیری می‌کنند. نجباء از سوی دیگر، دارای هیچ قدرت زمینی (خرق عادت و تصرف کردن) نیستند ولی صاحب معرفت‌اند و نقش آنها حفاظت و انتقال علم رازآشنایی است.<sup>۲۷</sup> از آنجا که بشریت دوره طولانی جهالت و خشونت را طی می‌کند، این سلسله مراتب باید پنهان باشد. اگر دوستان امام غایب ناشناس‌اند بدین دلیل است که انسان‌ها «مشاعر و اندام‌های» لازم برای شناخت آنها را ندارند. و این خود نشان حکمت الاهی است، زیرا اگر غیر از این می‌بود دوستان امام یا مورد تعقیب و آزار قرار می‌گرفتند یا با آن نیروهای ظاهری که هر جامعه بشری را از نظر اجتماعی و سیاسی سر و سامان می‌دهند، اشتباه می‌شدند. با این وجود، چیزی مانع آشکار نمودن

نقش حقیقی این سلسله مراتب برای برخی از افراد کمیاب که شایستگی این آشکار نمودن را داشته باشند، نمی‌شود.<sup>۲۸</sup> شعر محمدکریم‌خان این ایده‌ها را به خوبی تلخیص می‌کند:<sup>۲۹</sup>

گر گنهی رفت ز ما بُد ز جهل      کرده جاهل بود از جهل سهل  
 حق چو به نادانی این خلق دید      فرقه‌ای از باخبران برگزید  
 کرد عیان‌شان به میان انام      آگه‌شان ساخت ز علم امام  
 تا که پدیدار حکومت کنند      دفع جدل رفع خصومت کنند  
 جمعی ازیشان ز کرامت نقیب      قومی ازیشان ز فخامت نجیب  
 جمع نقیبان ز درِ اقتدار      جای امام آمده چون پیشکار  
 قدرت‌شان قدرت یزدان بود      آنچه بخواهند به فرمان بود  
 سلطنت پادشهان وجود      در دو جهان دارد از ایشان نمود  
 جمع نجیبان همه دانشورند      راهبر امت و دین‌پرورند  
 ناشر علم‌اند به دنیا همه      حاکم حکم‌اند به عقبی همه

نقباء و نجباء انسان‌ها را به سوی معرفت حقیقت امام غایب هدایت می‌کنند. به صورت نمادین، آنها آنچه را که نمادین است، یعنی مهدی(ع) را هم آشکار می‌کنند و هم پنهان می‌کنند. محمدکریم‌خان فرمول ظریفی را برای توصیف این موقعیت به کار می‌گیرد:

که شناختن نقباء و نجباء امروز ممکن نیست و سؤال از شناختن اعیان ایشان جایز نیست و جواب از ایشان حلال نیست، زیرا که ایشانند اسم مقدس همایون امام زمان که در زمان غیبت ذکر اسمشان روا نیست و احادیث بسیار رسیده است که ذکر اسم ایشان جایز نیست و اسم حقیقی کنونی امام ایشانند پس ذکر اسم ایشان روا نیست و اصرار بر شناختن ایشان جایز نه.<sup>۳۰</sup>

بدین طریق، شیخیه با استفاده از این حدیث در مورد غیبت، باور بسیار باستانی شیعه را تحقق می‌بخشد که لا اقل از زمان حدیث کُمیل شناخته شده است و توسط یعقوبی (م. ۸۹۷/۲۸۴) و دیگران روایت گردیده که در آن علی(ع) درباره افراد کمیاب و مقدسی می‌گوید:

زمین از قیام‌کننده به حجت الهی خالی نمی‌ماند که او یا ظاهر و مشهور است و یا ترسان و مستور تا حجت‌های الهی و بیّنات او باطل نشود و این چقدر است و آنان کجا هستند؟

به خدا سوگند که آنان به لحاظ عدد کم‌اند، اما به لحاظ مرتبه و منزلت بزرگند. به واسطه ایشان است که خداوند حجت‌ها و بیّنات خود را حفظ می‌کند تا آنکه آنها را به نظیران بی‌مثال خود بسپارند و آنان را در دل‌های آنها برویاند.<sup>۳۱</sup>

## ۲. وحدت ناطق

جزء دوم باور رکن رابع «وحدت ناطق» یا «ناطق واحد» است. مانند هر سلسله مراتبی، رجال غیب هم در رأس‌شان رهبر مطلق دارند، عالم‌ترین فرد و قدرتمندترین فرد از میان آنان که ارتباط مستقیم با امام دارند و او را «اکمل الشیعه» و یا «شیعه کامل»، یا «باب» امام غایب گویند.<sup>۳۲</sup> این قطب را که قطب جهان خاکی است (امام غایب قطب هر دو جهان است) «ناطق» می‌نامند. بار دیگر به خاطر اهمیت اساسی علم تعلیمی رازآشنایی: در هر ارتباط تعلیمی، معلم کسی است که سخن می‌گوید و شاگرد کسی است که «صامت» است و در حالت سکوت گوش می‌کند. این قانونی کیهانی است که از خدا شروع می‌شود و تا به عادی‌ترین مؤمن می‌رسد. این مفهوم توسط محمدکریم‌خان در متنی تعلیمی به تفصیل شرح داده شده است و توسط ابوالقاسم‌خان گسترش یافت: نظم جهان با تعلیم نظارت می‌شود؛ خداوند اولین معلم است؛ او سخن می‌گوید، جبرئیل، فرشته وحی، در سکوت گوش فرامی‌دهد، همان‌گونه که وقتی جبرئیل سخن می‌گوید، پیامبر در سکوت گوش فرامی‌دهد، و چنین است با امام و باب او، و باب امام با سایر مؤمنان (شیعیان).<sup>۳۳</sup> امام تنها یک باب دارد. علی (ع) باب پیامبر بود مطابق حدیث نبوی: «منم شهر علم و علی در آن». سلمان فارسی باب علی (ع) بود، ابوخالد کابلی، باب امام چهارم بود، جابر جعفی باب امام پنجم و مفضل جعفی باب امام ششم و غیره.<sup>۳۴</sup> مانند سایر امامان، امام غایب هم دارای باب است، اما از آنجا که دوره غیبت دور و دراز است، امام غایب در طول دوران دارای چندین «باب» یگانه بوده‌اند. امام غایب، ناطق است نسبت به باب خویش و باب، صامت است نسبت به امام (ع) ولی ناطق است نسبت به سایر اعضا سلسله مراتب؛ از این رو است گفته معروف: (لکل عصر سلمان) هر دوره‌ای سلمانی دارد.<sup>۳۵</sup> بنابر «حدیث مفضل» که مؤلف مرتب به آن استناد می‌کند، باب امام دوازدهم به سبب غیبت امام، پنهان است «باب ثانی عشر با غیبت ثانی عشر غایب می‌شود». سلسله مراتب روحانی، با ناطق واحد در رأس هرم، نتیجه رمزی از غیبت آخرین امام است و بدین طریق، معنای رمزی غیبت را ادامه می‌دهد.

در این دوره جهالت عصر ما، علم حقیقی و قدرت حقیقی را فقط می‌توان در خفا و مستقل از همه قدرت‌های زمینی عملی نمود.<sup>۳۶</sup>

تصور شیخیه از غیبت امام، هرگونه مشاهده و حضور موجود روحانی، هر نوع عینیت صورت‌ها و سلسله مراتبی را که بتوان آنها را با سازمان‌های مجسم تاریخ ظاهری مشهود شناسایی نمود، نفی می‌کند... بنابراین، حدیث مُفَصَّل پی آمده‌های جدی و قاطعی دارد. هرکس که آشکارا ادعای باب بودن امام را داشته باشد، خود به خود از تشیع طرد می‌شود، زیرا غیبتی بودن اساسی آن را نقض کرده است.<sup>۳۷</sup>

این سطور توسط کُربن، بر پایه متنی از ابوالقاسم خان، برخی از آثار شیخی، از آثار محمدکریم خان به بعد را، تأیید می‌کنند. در واقع، مفهوم «ناطق واحد» که جزو اعتقاد رکن رابع است منشأ اصلی اتهام علیه شیخیه کرمان است به دو دلیل. اولاً به‌طور افراطی، مشروعیت مجموعه فقها-متکلمین اصولی که خود را نمایندگان رسمی امام غایب می‌دانند زیر سؤال می‌برد، به‌خصوص از آنجا که، بنابر نظر دشمنان شیخیه، هرکدام از مشایخ شیخیه خود را «ناطق واحد» می‌دانند. دوم، شیخیه بابتی‌گری را بنا نهاد (که بعداً به بهائیت منجر شد) به عنوان دینی جدید.<sup>۳۸</sup> مشایخ شیخی از محمدکریم خان کرمانی به بعد مجبور به دفاع از عقیده رکن رابع شدند در دو جبهه. اول باید نشان می‌دادند که وقتی علی محمد باب مدعی شد که باب امام غایب است، شکاف بین بابتی‌گری و شیخیه غیر قابل ترمیم شده بود: طبق اصول عقاید شیعه و شیخیه، بابتی‌گری آئین باطلی است.<sup>۳۹</sup> سپس محمدکریم خان و جانشینان او تأکید نمودند که هیچ‌یک از مشایخ شیخی خود را «ناطق واحد» نخوانده و نگفته‌اند که جزو «رجال غیب»‌اند. چنین ادعایی با اصول عقاید شیخیه در ماهیت ضرورتاً پنهان هر چیزی که رابطه مستقیمی با غیبت دارد، در تضاد است. هدف از تمام اطلاعات عمومی درباره رکن رابع فقط اثبات وجود مؤثر سلسله مراتب روحانی و رهبر مطلق آن بود، ولی هیچ‌یک از بزرگان مسئول شیخی تاکنون هیچ اطلاع دقیقی درباره این اشخاص معین نداده‌اند. در نقل قول معروفی گفته‌اند: «رکن رابع نوعی است نه تعینی».<sup>۴۰</sup> بنابر منابع شیخی، رکن رابع به عنوان معنی پنهان و باطنی غیبت، هرگونه حشر و نشر و اشتراک معنویت مذهبی را ممنوع می‌کند.

غیبت بدین معنی است که عقیده امامی نوعی عرفان/معنویت فردی است که نه تنها در آن بسیاری از وظایف جمعی/گروهی شرعی را به سبب غیبت امام نمی‌توان اجرا

نمود، هرگونه ادعا به قدرت مذهبی در جهان ارتداد است. در این باره، فصل ششم از سی فصل محمدکریم‌خان درباره حکم جهاد دادن در دوران غیبت بسیار حایز اهمیت است:

در زمان غیبت امام علیه‌السلام جهادی نیست و شرط جهاد وجود امام است در ظاهر و الا هرکس خروج کند در زمان غیبت و نسبت اذن آن را به امام دهد جبت و طاغوت است و بر ضلالت است البته و اگر جهاد امروز شایسته بود خود امام ظهور می‌فرمود و همه این ادعاها از حب ریاست و دنیاطلبی است و شیوة علمای ربانی نبوده و نیست و آنچه امروز بر علما شایسته است گوشه‌گیری دنیاست و متعرض احدی از احاد نشدن حتا زهددراز که مذهب مشایخ ما این است که در زمان غیبت مجتهد حد نمی‌تواند جاری کند و جایز نیست کشتن و رجم کردن و تازیانه زدن حتا آنکه امر به معروف و نهی از منکر در بسیاری از جاها ساقط است تا ظهور امام، مذهب ما این است و طریقه ما چنین، و چنان می‌دانیم که بعضی مجتهدین که در زمان غیبت حدود جاری می‌کنند و می‌کشند و رجم می‌نمایند و تازیانه می‌زنند در مسئله اشتباه کرده‌اند و حد زدن و جاری کردن مخصوص امام مفترض الطاعه است...، حال انصاف دهید که با وجود اینکه مذهب ما و فتوای ما این است شایسته است که ما را [به سبب عقیده رکن رابع و ناطق واحد] متهم کنند به دنیاطلبی و حب ریاست و خواهش کردن و خون مسلمانان را ریختن و عرض و مال خروج مسلمانان را به باد دادن... پس علامت عالم متدین زاهد عابد امروز گوشه‌گیری و انزوا است و از خلق اعراض کردن.<sup>۴۱</sup>

### ۳. تولّ و تبرّاً

جفت واژه تولّ و تبرّاً سومین جزء مهم رکن رابع است. این شامل به کار بردن مفهوم قدیمی شیعی یعنی ولایت و برائت در زمان غیبت است. این واژه‌ها تحت اللفظی به ترتیب به معنای «نزدیکی، هم‌پیمانی، پیوستگی» و «جدایی، رها کردن» است. به‌طور معمول معنای فنی شیعی ولایت، عشق و محبت و ورزیدن، اطاعت از، پیوستگی و وابستگی با یا وفاداری به امامان و امر آنهاست؛ در مقابل، برائت، به معنای جدایی، نافرمانی، رها کردن و ترک دشمنان امامان است.<sup>۴۲</sup> اهمیت بنیادین تعلیم رازداری همراه با نگرش دوگانه افراطی شیعه به جهان، که تاریخ جهان را به عنوان پیکار همیشگی میان نیروهای خیر و شر می‌داند، بدین معنی است که ولایت/ تولّ و برائت/ تبرّاً از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند: در زمینه نبرد کیهانی میان نیروهای علم و جهل، دوستی و محبت و پیمان وفاداری به امام، معلم رازآشناکننده، باید شامل جدایی از، و دشمنی به، کسانی باشد که عمداً سعی می‌کنند به امام و تعلیمات او آسیب برسانند. بدین

سبب است که نگارنده در جای دیگر واژه‌های ولایت و برائت را به عنوان «عشق مقدس» و «نفرت مقدس» ترجمه نموده است.<sup>۴۳</sup> برای مشایخ شیخی، در دوران غیبت و به سبب آن، تولا برای امام غایب و مهمتر از همه شامل تولا برای دوستان امام می‌شود؛ یعنی رجال غیب و رهبر آنها، «باب» یا «ناطق واحد». همچنین، تبراً از دشمنان و تکذیب‌کنندگان امام غایب، شامل تبراً از دشمنان و تکذیب‌کنندگان سلسله مراتب روحانی پنهان که نفوذ امام غایب را بر بشریت مؤثر می‌سازند، می‌شود.<sup>۴۴</sup> ابوالقاسم خان با استناد به آثار مشایخ پیشین و تجزیه و ترکیب آنها، در کتاب فهرست خود صریحاً نتیجه‌گیری می‌کند که، با توجه به اینکه «رجال غیب» ناشناخته‌اند، تنها امکان برخورداری از افتخار نفوذ آنها و شاید هم لایق ارتباط با آنها باشیم، این است که به وجود آنها باور داشته باشیم و عهد کنیم که آنها را با عشقی تزلزل‌ناپذیر و بی‌طمع دوست بداریم.<sup>۴۵</sup> به دلیل غیبت و پی‌آمدش، امامیه اساساً مذهبی فردی برای عشق خالص عرفانی به امام غایب و دوستانش و جدایی افراطی و شدید از دشمنانشان شد. محمدکریم خان برای پی‌ریزی افکار خود در این حوزه، در هدایت المسترشد<sup>۴۶</sup> از برخی احادیث قدیمی استفاده نمود: «آیا دین غیر از حُب و دوستی است؟»،<sup>۴۷</sup> «محکم‌ترین دستاویز ایمان [بیش از نماز، زکات، روزه، حج و جهاد] دوستی و دشمنی برای خدا و پیوستن به اولیای خداوند و دوری گزیدن از دشمنان خداوند است»؛<sup>۴۸</sup> «هر چیزی اساسی دارد؛ اساس اسلام حُب و دوستی ما اهل بیت [پیامبر] است».<sup>۴۹</sup> از آنجا که مؤمنان قادر به شناخت دوستان امام غایب نیستند، از آنها خواسته شده است که به وجود آنها باور داشته و به آنها عشق بورزند و خود را لایق آنها بسازند، خود را برای ملاقات احتمالی با آنها آماده سازند، یعنی با زندگی عبودیت و زهد و مطالعه عمیق اصول عقاید امامان، مثلاً با کمک آثار شیخی.<sup>۵۰</sup>

### غیبت در درون انسان

همان‌گونه که گفته شد، میان جهان به عنوان عالم کبیر و انسان به عنوان عالم صغیر عالم هم‌نظیری وجود دارد.<sup>۵۱</sup> تا آنجا که نگارنده می‌داند، موارد اندکی در ادبیات شیخی هست که اشاره به تأویل غیبت به عنوان رخدادی درونی داشته باشد. با پی‌گیری منطق نویسندگان شیخی، می‌توان گفت که اگر عقیده رکن رابع نشانگر باطن غیبت است، تأویل عالم صغیر که به انسان مربوط است باطنِ باطن است.<sup>۵۲</sup> از

آنجا که به‌طور سنتی، هرچه مطلب اعتقادی بیشتر باطنی باشد، اطلاعات ما درباره آن، نایاب‌تر، مبهم‌تر و پراکنده‌تر و ناقص‌تر است.<sup>۵۳</sup> سیدکاظم رشتی، به نظر می‌رسد، اولین نویسنده‌ای است که تأویل غیبی را به روشنی و به تفصیل شرح داده باشد. در اثر خود، رساله در جواب ملا علی برغانی، می‌نویسد:

اما قائم غایب (عج) مثال او در تو عقل توست که در عالم اول آشکار بود<sup>۵۴</sup> بعد شروع به پایین آمدن کرد و سردی و رطوبت و انواع غلظت‌ها بر او غالب شد پس عقل پنهان شد و مقامات دیگر پنهان شدند و به‌طور باطنی بی‌آنکه آشکار باشد بنیه و بدن و روح را اداره می‌کرد پس چون وقت ظهور آن رسید و بنیه بعد از چهارده‌سالگی از تولد کامل شد، عقل ظاهر شده و بدن را از قسط و عدل پر می‌کند بعد از آنکه با تصرفات نفس اماره به بدی که سلطان جور است از ظلم و جور [یا ظلمت/ تاریکی]<sup>۵۵</sup> پر شده بود و قسط و عدل عقل از قبیل قوی شدن ادراک و فهم و آرامش و سکون است پس کارش بالا می‌گیرد و حکومتش تا چهل سالگی قوی‌تر می‌شود و این تمام ظهور و اعتدال اوست و شهرهای آن بزرگوار اما جزیره سبز (جزیره الخضراء)<sup>۵۶</sup> عبارت از صدر و نفس است و دریای سپید انوار عقلیه و دیگر قوا در حال کمال و استقامت خود، مدینه او هستند که آن شهرها و بلاد به کمال نوریت خود با همه اشجار و انهار وقتی که نفس را با علم و عمل تزکیه نمود ظاهر می‌شوند.

گفته‌اند که سوگند وفاداری (بیعت) به امام غایب در اقلیم چهارم [اقلیم میانه هفت اقلیم، یعنی مرکز جهان] یاد می‌شود؛ بدان که همان عیسی (ع) است که در آسمان چهارم به سر می‌برد، که روح الله و کلمه الله است. (...). که در انسان قلب است، که آن اولین عضو است که به آن احکام عقل و فیوضات آن واصل می‌شود.<sup>۵۷</sup> (...). نقباء [اصحاب منتخب امام غایب] همان صافی و خالص حواس دهگانه پاک‌اند (پنج حواس ظاهری و پنج حواس باطنی) و نیز سینه (مرکز فکر است) و جسم نورانی (یعنی جسم لطیف روحانی)،<sup>۵۸</sup> یعنی آن جهت حواس که نگاه‌شان به سوی چهره اعلی است [عبارت مهم: من حیث نظرها الی وجه الاعلی]؛ اما آنها که فرار می‌کنند و نمی‌توانند [بازگشت امام غایب را] تحمل کنند اندام‌ها و قوایی‌اند که نگاه‌شان به سوی چهره اسفل است (نظرها الی الوجه الاسفل).<sup>۵۹</sup>

ابوالقاسم خان در فهرست خود دو اثر دیگر را ذکر می‌کند که طبق شرح سطحی که از آنها ارائه می‌کند، می‌توانند شامل تأویل باطنی غیب باشند. اثر اول، درباره تصرف قائم غایب است. تصرف واژه فنی است که می‌توان آن را به معنی «حکومت باطنی امور جهان» و حمایتی که او از خدمت‌گزاران خود به عمل می‌آورد، ترجمه نمود و ظاهراً این کتاب از میان رفته است. اثر دوم، درباره حکمت

غیبت است که گویا نسخه‌ای از آن با چاپ سنگی قدیمی موجود است که متأسفانه نگارنده قادر به یافتن آن نشد.<sup>۶۰</sup>

علاوه بر این تأویل نمادین، نویسندگان شیخی تأویلی خداشناسی از غیبت در درون انسان ارائه می‌دهند که حتا بیش از این پنهان و گنگ است. این تأویل از طریق شرحی بر حدیثی معروف منسوب به علی (ع) توسعه یافته است: هرکس خودش را بشناسد، خدای خویش را شناخته است (من عرف نفسه فقد عرف ربه). به نظر می‌رسد این تأویل که تاریخ آن به آثار سیدکاظم رشتی بازمی‌گردد، دارای تعبیر معمول شیعی است که از رویکرد خداشناختی او به تجلی‌ای با تمرکز بر امام‌شناسی نشأت می‌گیرد. از آنجا که ذات حق برای همیشه شناخت‌ناپذیر است، فقط از طریق اسماء و صفات است که خدا را می‌توان شناخت. اسماء و صفات، خود را در امام کیهانی، انسان کامل ماورای طبیعی ظاهر می‌سازند و امام کیهانی هم خود را به صورت دریافتنی به حواس از طریق امامان تاریخی نمودار می‌کند.<sup>۶۱</sup> معنی باطنی این حدیث بنابراین، چنین خلاصه شده است: هرکس امام خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است (من عرف امامه فقد عرف ربه).<sup>۶۲</sup> با کنار هم گذاشتن این دو عبارت نتیجه زیر حاصل می‌شود: «کسی که خودش را بشناسد امام خود را که خدای اوست شناخته است». برای فرد، شناخت واقعی امام که خدای عیان‌شده حقیقی است برابر است با شناخت حقیقی خود (النفس الحقیقیه)، جزء الاهی که در قلب هر فردی حاضر است.<sup>۶۳</sup> بدین طریق، مشایخ شیخی در سنت تفسیر حدیث مذکور سهمی داشتند، سنتی که در عرفان امامی از حیدر آملی تا ملاصدرای ابوالحسن اصفهانی، تا سلطان علیشاه گنابادی حضور پررنگی دارد.<sup>۶۴</sup> افزون بر این، از نظر شیخیه این تأویل، که آن را می‌توان خدا-امام‌شناسی خواند، مربوط است به مکان‌نگاری «عالم» امام و فیزیولوژی مؤمن. همان‌گونه که پژوهش‌هایی فراوانی نشان داده‌اند، در نظر شیخیه، جهان حقیقت امام به نام هورقلیا، جهانی ماورای طبیعی است مابین جهان مادی و روحانی و از نظر هستی‌شناختی همانند جهان محسوس واقعی است.<sup>۶۵</sup> توصیف فیلسوف سنتی محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱/۱۶۸۰) از عالم مثال در اینجا کاملاً مصداق دارد: «عالمی که در آن ارواح مجسم و پیکرها روحانی می‌شوند».<sup>۶۶</sup> دستیابی به «مکان» ملموس حقیقت مشاهدات و تجربیات توسط مؤمنی ممکن می‌شود که اندام‌های هورقلیاوی خود را رشد داده است، مهم‌تر از همه چشم امام‌شناس به



برکت عبودیت دائم و پارسایی پالایشگر.<sup>۶۷</sup> باید توجه داشت که محمدکریم خان و ابوالقاسم خان ابراهیمی صریحاً هورقلیا را با «مکان» امام غایب در دوران غیبت می‌شناسند.<sup>۶۸</sup> برای رسیدن به حقیقت امام غایب، امام حاضر زمان ما، در هورقلیا، شخص باید جسم لطیف ویژه این عالم را کسب کند، یعنی جسم هورقلیای و اندام لازم یعنی چشم امام شناس که چشم دل نیز گفته می‌شود. در مقابل، نقش باطنی امام تاریخی، در اینجا البته، امام غایب به مثابه امام زنده زمان ما تعبیر شده است، فراهم نمودن [زمینه] کشف امام درونی، خدای نهان در دل مؤمن و عینیت بخشیدن به آن امام است.<sup>۶۹</sup> چشم قلب و جسم لطیف هورقلیا تشکیل دهنده نفس حقیقی اند و شناخت نفس حقیقی برابر است با شناخت امام که خدای درون هر فرد است.

مطابق این تأویل غیبت در درون انسان، امام غایب هر فردی، راهنمای پنهان هر فردی، نفس حقیقی اوست، نفس قدسیه اوست، که در نهانگاه قلبش نهفته است. در پایان قرن سوم/ نهم، سرنوشت مرموز فرزند امام حسن عسکری، جماعت شیعه را دچار آشفتگی نمود. غیبت اقتدار امام در مذهبی که کاملاً توسط امام هدایت می‌شد، مؤمنان را به سردرگمی دچار نمود که آن را از نظر سنت حیرت خواندند.<sup>۷۰</sup> حتا پس از اینکه الاهیات غیبت بنیان نهاده شد، مسأله مرجعیت مشروع - در کارهای دنیوی البته، و شاید بیشتر در امور معنوی - به قوت خود باقی ماند. به همین سبب است که با گذشت بیش از هزار سال، تاریخ عقاید امامیه اساساً شامل راه حل‌هایی است که برای این مسأله چاره‌اندیشی کرده‌اند، راه حل‌های متفاوتی توسط نهضت‌های مذهبی مختلف که همه راه‌های متفاوتی اند برای پر کردن این خلأ ناشی از غیبت. از این منظر، تاریخ پس از غیبت امامیه را می‌توان کوششی بزرگ و غنی در گزینه‌ها، برای مقابله با فقدان مرجعیتی مشروع و مطلق دانست. عقلیون و اصولیون، فلاسفه، صوفیان و غیره، هرکدام به روش خود، [خلأ] غیبت امام را با انواع حضور پر نمودند. در این تکتک رویکردها به مسأله، تأویل غیبت شیخی، که می‌کوشد تا هم جهان و هم انسان را از حضور امام غایب سرشار کند، بی‌تردید یکی از پیچیده‌ترین و منسجم‌ترین راه حل‌ها است.

## یادداشت فصل چهاردهم

\* این فصل در اصل به عنوان مقاله‌ای در همایش «شیعه دوازده امامی در عصر جدید»  
'Die Zwölferschia in der Neuzeit',  
باسازمان‌دهی ورنر انده (Werner Ende) و رینر برونر (Rainer Brunner) که در دانشگاه آلمانی  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg-im-Breisgau  
(۷-۴ اکتبر ۱۹۹۹) برگزار شد، ارائه گردید. از ورنر انده و رینر برونر صمیمانه سپاس‌گزاری  
می‌شود.

۱. نک، پ. ریکور، تضاد تعابیر (پاریس، ۱۹۶۹)، ص ۲۶۰.

P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris, 1969), p. 260

۲. در مورد این مسئله بنگرید به مقاله نگارنده، حق کلام . . . ،

'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shī'isme duodécimain', *Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées*, 5, 'L'Esprit et la Nature' (Actes du colloque tenu à Paris, 11-12 May 1996) (Milan and Paris, 1997), pp. 37-63.

۳. درباره معادشناسی شیخی، نک. و. رفعتی، «تطور تفکر شیخی در تشیع»، (دانشگاه کالیفرنیا،  
۱۹۷۹)، فصل ۴، صص ۱۰۲-۱۲۵ و همچنین نمایه A، صص ۲۱۸-۲۱۹.

V. Rafati, 'The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam' (University of California, 1979), ch. 4, pp. 102-125; also Appendix A, pp. 218-219,

برای سیاهه‌ای از تک‌نگاشت‌های شیخ احمد احسایی و سید کاظم رشتی درباره قانم. همچنین  
بنگرید به، ادریس، سماوی حمید، «متافیزیک و کیهان‌شناسی فرآیند طبق نظر شیخ احمد  
احسایی (دانشگاه ایالتی نیویورک)، ۱۹۹۸، فصل ۲.۲.

I. Samawi Hamid, 'The Metaphysics and Cosmology of Process According to  
*Shaykh Ahmad al-Aḥsā'ī*' (State University of New York, 1998), ch. II.2.

۴. در این پژوهش فقط شاخه کرمانی شیخیه، که محمدکریم خان کرمانی (م. ۱۲۸۸/۱۸۷۰) و اعتقاد او را به عنوان جانشینان سیدکاظم رشتی می‌شناسند، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به شاخه‌های دیگر مثل تبریز و اخیراً در اسلام‌آباد توجه نمی‌شود.
۵. شیخ احمد احسایی، رساله التوبلیه معروف به لوامع الوسائل (جواب به سؤالات ملاعلی توبلی) در جوامع الکلم/کلم، ج ۷، صص ۹۹-۹۵. جواب ۱۵ و رساله القاطفیه (جواب به ۷۱ سؤال شیخ صالح قاطفی)، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۲۰، جواب ۹.
۶. سیدکاظم رشتی، «رساله فی جواب ملاعلی برغانی» در رسائل و المسائل (تبریز، بی‌تا)، صص ۳۳۵-۳۳۶، جواب شماره ۷؛ رشتی، رساله فی بیان مقامات الظاهر و الباطن (چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌تا).
۷. محمدکریم خان کرمانی، «شرح لا حول و لا قوة الا بالله» در مجمع الرسائل (کرمان، ۱۳۴۸ش/۱۹۷۰)، ج ۳، صص ۶۲-۱۱۱ و «رساله در جواب بعضی اخوان» جواب شماره ۲، در مجمع الرسائل (کرمان، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۳)، ج ۷۸، صص ۱۳۲-۱۴۹.
۸. زین العابدین خان کرمانی، «الرسالة الحسينية» (جواب به سؤالات میرزا حسن سردودی)، جواب شماره ۳، در مجمع الرسائل (کرمان، ۱۳۵۰ش/۱۹۷۳)، ج ۲۸، صص ۷۸-۹۳.
۹. رساله فی جواب ملا علی برغانی، صص ۳۳۴-۳۳۵.
۱۰. واردات، «وارد» در مجمع الرسائل (کرمان، ۱۳۴۹ش/۱۹۷۱)، ج ۲۷، صص ۲۳-۳۲، شماره ۴.
۱۱. زعامت کلی سلسله شیخیه در حال حاضر به عهده حاج سیدعلی موسوی بصری می‌باشد: نک. مک‌ایون، «شیخیه» دائرةالعارف اسلام، ص ۴۱۷b.

D. MacEoin, 'Shaykhiyya', *EI2*, p. 417b.

۱۲. نک. به ابوالقاسم خان ابراهیمی (م. ۱۳۸۹/۱۹۶۹)، فهرست کتب، صص ۷۵-۷۸. مؤلف، پسر و جانشین زین العابدین خان کرمانی در اینجا دو نامه از سیدکاظم رشتی را به چاپ رسانده که به رکن چهارم (رکن رابع) اشاره می‌کنند. نگارنده هیچ متنی از این نویسندگان درباره این موضوع نیافته است، اگرچه مطالعه آثار تاریخی آنها هنوز توسط اینجانب کامل نشده است. به هر حال، اهمیت مفهوم رکن رابع و اجزای تشکیل دهنده آن در اثر باب که خود از شاگردان سیدکاظم بود، شخص را به این فکر وامی‌دارد که دوره‌بر اولیه شیخیه و مخصوصاً دومین رهبر، در مورد آن بسیار گفته‌اند. مقایسه شود با،

D. M. MacEoin, 'From Shaykhism to Babism: A Study in Charismatic Renewal in Shi'ī Islam' (PhD thesis, Cambridge University, 1979), pp. 170f. 201f.

- و «واکنش اولیه شیخیه به باب و ادعای او» در م. مؤمن، (ویراستار)، مطالعاتی در تاریخ بابی‌گری و بهایی (لوس آنجلس، ۱۹۸۲)، ج ۱، صص ۱-۴۷، خاصه صص ۳۴-۳۶.
- 'Early Shaykhī Reactions to the Bāb and His Claims', in M. Momen (ed.), *Studies in Bābī and Bahā'ī history* (Los Angeles, 1982), vol. 1, pp. 1-47, esp. pp. 34-36;

ت. لاسون، «باب و تفسیر قرآن» (رساله دکتری، دانشگاه مک‌گیل، ۱۹۸۷)، صص ۴۸ به بعد، ۸۰-۸۱، ۱۵۰ به بعد، ۱۶۵ به بعد، ۱۸۱-۱۸۲، ۲۵۳ به بعد، ۲۹۴، ۳۶۳.  
T. Lawson, 'The Qur'an Commentary of the Bāb' (PhD thesis, McGill University, 1987), pp. 48f., 80-81, 150f., 165f., 181-182, 253f., 294, 363.

۱۳. برای نمونه، رکن رابع و توحید، نبوت و امامت شیعه.

۱۴. مثلاً ارشاد العوام، ۴ بخش در دو جلد، تمام ج ۴ (بخش ۴۴۴؟)؛ طریق النجاة، ۴ بخش در یک جلد، تمام بخش ۲، باب ۳؛ ازهاق باطل، باب ۳؛ سی فصل، چهار فصل اول؛ الفطرة السلیمة، تمام ج ۳؛ هدایت الطالبین، باب ۲.

۱۵. مثلاً «رساله در رفع شبهات بعض اهل کربلا» در مجمع الرسائل، ج ۱۵، جواب شماره ۵؛ «رساله در جواب سید جواد کربلایی»، در مجمع الرسائل، ج ۶۶، جواب شماره ۲؛ «رساله در جواب ملا حسن یزدی» در مجمع الرسائل، ج ۶۶، جواب شماره ۶؛ «رساله در جواب ملا محمدجعفر کازرونی» در مجمع الرسائل، ج ۶۸، جواب شماره ۱۰؛ «رساله در جواب نواب عباس میرزا بن محمد شاه قاجار» در مجمع الرسائل، ج ۷۰، جواب شماره ۵.  
۱۶. برای نمونه، نک. «از شیخی گری تا بهایی گری...»

MacEoin, 'From Shaykhism to Babism';

عباس امانت، رستاخیز و تجدید: پیدایش نهضت بابی در ایران، ۱۸۴۴-۱۸۵۰ (لندن، ۱۹۸۹)، ص ۴۸ به بعد [ترجمه فارسی از بهزاد یزدانی م.].

A. Amanat, *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850* (London, 1989), pp. 48ff.

برای مروری کوتاه ولی مفید بر تفاوت‌های اعتقادی بین متکلمان-فقه‌های امامیه و شیخیه نک. به خصوص، س. امیرارجمند، سایه خدا و امام غایب، نمایه، ذیل «شیخیه»

S. A. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984), index under 'Shaykhiyya',

و م. مؤمن، مقدمه‌ای بر اسلام شیعی، صص ۲۲۶-۲۲۸.

M. Momen, *An Introduction to Shi'ī Islam: The History and Doctrine of Twelver Shi'ism* (Oxford, 1985), pp. 226-228.

تضاد آشکار بین شیخی‌ها و علمای اصولی ظاهراً به تکفیر شیخ احمد احسائی توسط ملا محمد تقی برغانی قزوینی در حدود سال ۱۲۳۸/۱۸۲۲ برمی‌گردد (همچنین بنگرید به آقا بزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعه [نجف، ۱۹۵۶]، ج ۲، صص ۲۲۶-۲۲۸؛ م. شریف رازی، گنجینه دانشمندان [تهران، ۱۳۵۴/ش/۱۹۷۶]، ج ۶، ص ۱۶۲).

۱۷. این از نوشته‌های فراوان شیخی روشن است؛ مثلاً محمدخان کرمانی، ینابیع الحکمة (کرمان، ۱۳۸۳/۱۹۶۴)، ج ۱، مقاله ۴، برهان قاطع (تک‌نگاشتی درباره موضوع)، وسیله

النجاة، مقصد ۴؛ زین العابدین خان کرمانی، «رساله در جواب محمدصادق خان نائینی» در مجمع الرسائل، ج ۸، جواب شماره‌های ۶-۹، «رساله در جواب آقا میرزا سید محمد رضوی» در مجمع الرسائل، ج ۱۱؛ «رساله در جواب شیخ حسین بن شیخ علی صحّاف در رکن رابع» در مجمع الرسائل، ج ۷۹؛ ابوالقاسم خان ابراهیمی، تنزیه الاولیاء، باب‌های ۳۵-۳۸ و ۴۹-۵۰؛ ابراهیمی، اجتهاد و تقلید، چاپ دوم، تمم «تتمیم» و «رساله فلسفیه در جواب شیخ محمدتقی فلسفی» جواب شماره ۱۱ و ۱۲ و فهرست، صص ۷۴-۱۱۱ (ترجمه مختصر و توضیح از هانری کُربن در، اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۲۷۴-۲۸۶).

*En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques* [Paris, 1971-1972], vol. 4, pp. 274-286);

عبدالرضاخان ابراهیمی، دوستی دوستان (تک‌نگاشتی درباره موضوع) باید یادآوری نمود که عبدالرضاخان، پسر و جانشین ابوالقاسم خان و رهبر ماقبل آخر سلسله است که در ۲۶ دسامبر ۱۹۷۹، چند ماه پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران به قتل رسید. نک. فرانز، «اقلیت‌ها در ایران. مستندات مردم‌نگاری و سیاست»... [هامبورگ، ۱۹۸۱]، ص ۱۹۲.

(E. Franz, 'Minderheiten im Iran. Dokumentation zur Ethnographie und Politik', *Aktueller Informationsdienst Moderner Orient*, Sondernummer 8 [Hamburg, 1981], p. 192).

به‌طور کلی درباره آزار و اذیت صوفیان در ایران از زمان صفویه تاکنون، سودمند است که به اثر زیر مراجعه شود: لویسون، «مقدمه‌ای بر تاریخ معاصر تصوف ایرانی»، بخش ۱، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۳/۶۱ (۱۹۹۸)، صص ۴۳۷-۴۶۴ و بخش ۲، نشریه مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی، ۱/۶۲ (۱۹۹۹)، صص ۳۶-۵۹.

L. Lewisohn, 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism', Part 1, *BSOAS*, 61/3 (1998), pp. 437-464 and Part II, *BSOAS*, 62/1 (1999), pp. 36-59.

۱۸. در مورد این سؤال کربن بحثی دارد که در واقع ترجمه مشروح مطالب ابوالقاسم خان در کتاب فهرست اوست، رجوع شود به اسلام ایرانی (نک. پی‌نوشت ۱۷).

*En Islam iranien* (see n. 17).

در اینجا، کربن بحث پیشین خود را از اثر زیر شامل و گسترش می‌دهد، «مکتب شیخیه و الاهیات شیعه»، نشریه مدرسه عملی مطالعات عالی سوربن (۱۹۶۰-۱۹۶۱)، صص ۵۰-۵۹. نشریه مدرسه عملی مطالعات عالی سوربن، 'L'École Shaykhie en théologie Shi'ite', (1960-1961), pp. 50-59.

این فصل در پی آن است که اثر کُربن را، که به نظر نگارنده اولین و تنها اثر در نوع خود است، گسترش دهد. همچنین نک. لاسون، «باب و تفسیر قرآن»

Lawson, 'The Qur'an Commentary of the Bāb'.

۱۹. این [دیدگاه] ساختار ارشاد العوام را توضیح می‌دهد: ج ۱ و ۲ «در شناخت خداوند و معرفت پیغمبران و بیان حقیقت معاد» ج ۳، «در معرفت امامان» ج ۴ «در معرفت شیعه».
۲۰. درباره ترجمه «شیعه» به عنوان «مؤمنان راز آشنا» نک. فصل ۸ این کتاب.
۲۱. محمدکریم‌خان، ارشاد العوام، ج ۴، صص ۵-۷۵ و توحید، نبوت، امامت، شیعه، صص ۴۵-۵۴.
۲۲. زین‌العابدین‌خان، «رساله در جواب محمدقلی‌خان سپهر»، در مجمع الرسائل، ج ۸۰، جواب شماره ۵؛ عبدالرضاخان ابراهیمی، دوستی دوستان، صص ۱۸۷-۱۹۰.
۲۳. نک. اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۲۷۶. [اصطلاح *spirituali* اشاره به گروه اصلاح طلبانی دارد که بین دهه‌های ۱۵۱۰-۱۵۶۰ میلادی در کلیسای کاتولیک روم فعال بودند م.]
- En Islam iranien*, vol. 4, p. 276.
۲۴. برای نمونه نک.، زین‌العابدین‌خان «رساله در جواب محمدصادق‌خان نائینی»، جواب ۹، با اشاره به متون قدیمی و آثار اولیه شیخی.
۲۵. فهرست، ص ۱۰۸.
۲۶. ارشاد العوام، ج ۴، صص ۲۷۵-۲۷۶. اشاره سیدکاظم گویا حاکی از این است که دوازده نقیب (نقبا) وجود دارد.
۲۷. همان، ج ۴، صص ۲۵۲-۲۷۳؛ کرمانی، محمدکریم‌خان، طریق النجات، ج ۲، باب ۳، صص ۱۲۳-۱۳۸؛ محمدخان کرمانی، «رساله در جواب شیخ حسین رشتی»، پاسخ شماره ۵، روبرداشت دست‌نوشته (کرمان، بی‌تا)؛ ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، تزییه الاولیاء، باب ۳۲ ۵۰؛ عبدالرضاخان، دوستی دوستان. سراسر کتاب.
۲۸. محمدکریم‌خان، ارشاد العوام، ج ۴، صص ۳۱۰-۳۱۵؛ زین‌العابدین‌خان، «رساله در جواب محمدقلی‌خان سپهر»، جواب شماره ۵ و «رساله در جواب محمدصادق‌خان نائینی»، جواب ۹ و ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، فهرست، صص ۹۰-۹۱ (ترجمه مشروح از هانری کربن، اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۲۷۶).

*En Islam iranien*, vol. 4, p. 276.

۲۹. محمدکریم‌خان، رساله منظومه رحیمیه، صص ۴۱-۴۲. [طبق توضیح آقای عبدالرضا ابراهیمی، رساله منظومه رحیمیه، مجموعه کوچکی شامل حدود ده قطعه مثنوی در زمینه اصول دین و برخی نصایح و فضایل است که شاعر و مؤلف آن محمدرحیم‌خان کرمانی است و نه محمدکریم‌خان کرمانی. از این کتاب نسخه اصل یا خطی در دست نیست و فقط نسخه چاپی آن موجود است. محمدرحیم‌خان پسر بزرگ محمدکریم‌خان کرمانی (از پیشوایان و علمای بزرگ شیخیه) است. البته خود محمدرحیم‌خان، اگرچه صاحب آثاری است، دارای مقام و رتبه علمی نبوده و از علمای شیخیه به شمار نمی‌رود و در نتیجه آثار ایشان مرجع عقاید شیخیه نیست. پس از محمدکریم‌خان پیشوایی شیخیه به پسر دوم ایشان، حاج محمدخان، که

از علمای بزرگ شیخیه و دارای آثار و تألیفات فراوان بوده‌اند، رسیده است. اشعار محمد کریم‌خان در دو مجموعه مستقل به نام مثنوی و دیوان مرثی گردآوری و به چاپ رسیده است. م.

۳۰. ارشاد العوام، ج ۴، صص ۳۰۲-۳۰۳. در مورد ممانعت ذکر نام امام دوازدهم و منابع قدیمی درباره این موضوع، نک. راهنمای الهی، صص ۲۵۷-۲۶۰ (انگ. ۱۰۵-۱۰۶).

*Guide divin*, pp. 257-260 (*Divine Guide*, pp. 105-106).

۳۱. یعقوبی، تاریخ، ج ۲، صص ۲۰۵-۲۰۶؛ ابن بابویه، کمال الدین، باب ۲۶، ص ۲۹۰، شماره ۲ [ترجمه فارسی از پهلوان، باب ۲۶ شماره ۲، ص ۵۴۲ م.] خصال، صص ۱۸۶-۱۸۷؛ شریف رضی، نهج البلاغه، صص ۱۱۵۵-۱۱۵۸، همین‌طور فصل ۸ این کتاب پاورقی. سلسله مراتب رمزی/ مخفی قدیسان در تصوف سنتی مفهوم آشنایی است، اما در تصوف امامی هم به صورت جالبی مورد بررسی قرار گرفته است؛ نک. سیدحیدر آملی، جامع اسرار، ص ۲۲۳ به بعد. شمس‌الدین لاهیجی، مفاتیح الاجاز فی شرح گلشن راز، ص ۲۶۵ به بعد. (درباره امامیه لاهیجی نک. ص xi مقدمه ویراستاران).

۳۲. محمدکریم‌خان، ازهاق الباطل، باب ۳، صص ۹۱-۹۲؛ محمدخان، «رساله در جواب شیخ حسین مزیدی»، در مجمع الرسائل، ج ۷۳، پاسخ ۷۳ شماره ۱؛ زین‌العابدین‌خان، «رساله در جواب محمدصادق‌خان نائینی»، جواب شماره ۶ و ۷؛ ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، تنزیه الاولیاء، باب ۵۰؛ ابراهیمی، «تمیم» در اجتهاد و تقلید و «رساله شریفیه در جواب شیخ علی‌اکبر شریف‌الواعظین»، جواب شماره ۱۹.

۳۳. محمدکریم‌خان، ارشاد العوام، ج ۴، صص ۳۸۳-۳۸۴؛ ابوالقاسم‌خان، تنزیه الاولیاء، باب‌های ۲۵-۳۲ و فهرست، ص ۸۶ به بعد (ترجمه جزئی و شرح از کرین،

H. Corbin, *En Islam Iranien*, vol. 4, pp. 281-282)

عبدالرضاخان ابراهیمی، دوستی دوستان، صص ۱۰۲-۱۰۳.

۳۴. فهرست، صص ۸۵-۸۶. درک این مطلب به گونه دیگر این است که امام در دوران امامت امام پیش از خود «صامت» است و با مرگ امام پیش از خود به مرتبه «ناطق» می‌رسد؛ نک. همان، ص ۸۶.

۳۵. محمدکریم‌خان کرمانی، برهان قاطع، ص ۷۶ به بعد؛ «رساله در جواب شیخ حسین مزیدی»، جواب ۱؛ زین‌العابدین‌خان، «رساله در جواب محمدصادق‌خان نائینی»، جواب شماره ۶؛ عبدالرضاخان ابراهیمی، «رساله در جواب آقای مهندس موسی ظام/ژام»، در مجمع الرسائل فارسی، ج ۱۷، جواب ۲.

۳۶. محمدخان، برهان قاطع، ص ۸۲. ابوالقاسم‌خان، فهرست، ص ۸۸ به بعد.

۳۷. نک.، گرین، اسلام ایرانی، ج ۴، صص ۲۷۶ و ۲۸۳.

H. Corbin, *En Islam Iranien*, vol. 4, pp. 276 and 283.

(تحلیل نقل قول‌های بالا از فهرست ابوالقاسم‌خان ابراهیمی).

۳۸. آثار تند و تیز جدلی احمد کسروی لااقل این مزیت را دارند که به ما دیدگاهی، به وسعت اهمیت‌شان از حملات ضد شیخی ارانه می‌کنند؛ مانند، شیعه‌گری؛ بخوانید و داوری کنید؛ بهائی‌گری.

۳۹. این نکته نوشته‌های بسیار شیخی بر علیه باب و آموزه او را توضیح می‌دهد: محمدخان، از هاق الباطل (کرمان، ۱۳۵۱/ش/۱۹۷۳) و رجوم الشیاطین با رساله در رد باب خُسران معاب (تبریز، بی تا [حدود ۱۲۸۳/۱۸۶۶])، رساله رد باب در جواب ناصرالدین‌شاه قاجار (کرمان، ۱۳۸۳/۱۹۶۳)؛ «تیر شهاب در رد خُسران معاب» در مجمع الرسائل (کرمان، ۱۳۸۶/۱۹۶۷)، ج ۱؛ الشهاب الثاقب (کرمان، ۱۳۵۳/ش/۱۹۷۵). حملات شدید و نظام‌مند محمدکریم‌خان که تا تکفیر باب پیش رفت بی تردید در تبدیل بهائیت از شاخه شیخی به مذهبی مستقل نقش داشت، نک. مک‌ایون، «از شیخی تا بابی‌گری»، ص ۱۹۶ به بعد.

MacEoin, 'From Shaykhism to Bābism', pp. 196ff.,

آنجا که او نوشته‌های دیگر ضد بهایی شیخیه را ارائه می‌کند. مک‌ایون این پژوهش را در اثر زیر توسعه داده است: «واکنش‌های اولیه شیخی به باب و ادعایش»، در مومن (ویراستار)، پژوهشی در تاریخ بابی و بهایی (لس آنجلس، ۱۹۸۲)، ج ۱، صص ۱-۴۷؛ اینک نک. با اثر دیگر او، منابع تاریخ و عقاید اولیه بابی‌گری (لایدن، ۱۹۹۲)، نمایه ذیل، «شیخیزم»؛

'Early Shaykhī Reactions to the Bāb and his Claims', in M. Momen (ed.), *Studies in Bābī and Bahā'ī history* (Los Angeles, 1982), vol. 1, pp. 1-47; see now his *The Sources for Early Bābī Doctrine and History* (Leiden, 1992), index under 'Shaykhism';

محمدخان کرمانی، تقویم العوج (چاپ سنگی، بمبئی، ۱۳۱۱/۱۸۹۳)؛ رساله در رد باب مُرتاب (کرمان، بی تا)؛ «رساله در رد بعضی از تأویلات بابیه» در مجمع الرسائل (کرمان، ۱۳۹۸/۱۹۷۷)، صص ۱۰-۱۵۲؛ الشمس المُضیئة (چاپ سنگی، تبریز ۱۳۲۲/۱۹۰۴)؛ «رساله در جواب سیدحسین کربلایی» در مجمع الرسائل، ج ۴، جواب ۸؛ «رساله در جواب بعضی اخوان شیراز»، در مجمع الرسائل، جواب ۳؛ زین العابدین خان، «صاعقه» در مجمع الرسائل، ج ۹ و معراج السعادة (بازچاپ، کرمان، ۱۳۵۲/ش/۱۹۷۴). برای واکنش باب و بهائیه نک.، مک‌ایون، «از شیخیه تا بابی‌گری»، ص ۲۱۶ به بعد؛

MacEoin, 'From Shaykhism to Babism', pp. 216ff.;

م. بیات، عرفان و دگراندیشی: تفکر اجتماعی - دینی در ایران قاجار (نیویورک، ۱۹۸۲)، فصل ۴.

M. Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (New York, 1982), ch. 4;

ت. لاسون، «تعبیر مُنَزَل: سیدمحمدعلی باب و تفسیر قرآن (۱۸۱۹-۱۸۵۰)»، در، اندرو رپین (ویراستار)، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن (آکسفورد، ۱۹۸۸)، صص ۲۲۳-۲۵۳؛



T. Lawson, 'Interpretation as Revelation: The Qur'ān Commentary of Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī the Bāb (1819–1850)', in A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford, 1988), pp. 223–253;

همچنین مرتضی مدرس چهاردهی، شیخی گری بابی گری (تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۱ش/۱۹۷۲) (این اثر درهم‌برهم با این حال منبع اطلاعات است).

۴۰. صریح‌ترین متون دربارهٔ این موضوع عبارت‌اند از محمدکریم‌خان، ارشاد العوام، ج ۴، صص ۳۰۱–۳۰۳؛ رجوم الشیاطین، صص ۸۱–۹۱؛ سی فصل، صص ۲۶–۳۳ و ۱۰۲–۱۰۳؛ چهار فصل، صص ۱۸–۲۰؛ محمدخان کرمانی، برهان قاطع، صص ۱۷–۲۳، ۸۹–۱۰۰، ۱۲۰–۱۲۷؛ وسیلة النجاة، «مقصد»؛ ۴: «رساله در جواب سؤال بعضی» در مجمع الرسائل، ج ۳؛ ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، فهرست، صص ۱۰۲–۱۱۰؛ ترجمهٔ رجوم الشیاطین (ترجمهٔ فارسی اثر محمدکریم‌خان)، مقدمه، ص ۱۳.

۴۱. محمدکریم‌خان، سی فصل، صص ۳۷–۳۹؛ دربارهٔ نظر نویسنده در مورد جهاد بنگرید به رساله جهادیه او. در مورد تاریخ پی‌آمدهای غیبت در حوضه‌های اعتقادی و فقهی نک. راهنمای الاهی، ضمیمه، صص ۳۱۹–۳۳۵ (انگ. صص ۱۳۳–۱۳۹).

*Guide divin*, appendix, pp. 319–335 (*Divine Guide*, pp. 133–139).

و مقاله نگارنده، «نکاتی در مورد معیارهای صحت حدیث...»، ص ۵ به بعد.

'Remarques sur les critères d'authenticité du ḥadīth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imamite', *SI*, 85 (1997), pp. 5ff.

دربارهٔ تحول عقیدهٔ امامی به جهاد نک. کُلبرگ، «تحول عقیدهٔ جهاد در شیعه»، مجلهٔ انجمن خاورشناسی آلمان، ۱۲۶ (۱۹۷۶).

E. Kohlberg, 'The Development of the Imāmī Shīrī Doctrine of *jihād*', *ZDMG*, 126 (1976).

۴۲. دربارهٔ ولایت/تولّانک. کُربن، اسلام ایرانی، نمایه، و تاریخ فلسفهٔ اسلام (پاریس، ۱۹۸۶)، صص ۶۶–۹۸:

H. Corbin, *En Islam Iranien*, index, and *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, 1986), pp. 66–98;

لندُلْت، «ولایت»، دائرةالمعارف دین (نیویورک، ۱۹۸۷)، ج ۱۵:

H. Landolt, 'Walāya', in M. Eliade (ed.), *Encyclopaedia of Religion* (New York, 1987), vol. 15;

بارآشر، قرآن و تفسیر در امامیه نخستین (لایدن و بیت المقدس، ۱۹۹۹)، صص ۱۹۵–۲۰۱.

M. M. Bar-Asher, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism* (Leiden and Jerusalem, 1999), pp. 195–201.

در مورد برانت/ تبری، نک. کلبرک، «برانت در عقیده شیعه»، صص ۱۳۹-۱۷۵؛

On *barā'a/tabarrā* see E. Kohlberg, 'Barā'a in Shī'ī Doctrine', pp. 139-175;

کلمارد، «آیین شیعه و قدرت تحمیل شیعه صفوی»، صص ۱۱۷-۱۲۰.

J. Calmard, 'Les rituels shī'ites et le pouvoir. L'imposition du shiisme safavide: eulogies et alédications canoniques', in idem (ed.), *Etudes Safavides*. Publications de l'Institut Français de Recherche en Iran (Tehran, 1993), pp. 117-120;

و به خصوص فصل ۷ این کتاب.

۴۳. نک. راهنمای الاهی، نمایه. درباره دوگانگی در امامیه نک. همان، صص ۳۰۸-۳۱۰؛ و امیرمعزی و ژامبه، تشیع چیست؟، (پاریس، ۲۰۰۴)، ص ۳۶ به بعد.

Amir-Moezzi and Jambet, *Qu'est-ce que le shī'isme?* (Paris, 2004), pp. 36f.).

۴۴. محمدرکیم خان، ارشاد العوام، ج ۴، ص ۲۷۴ به بعد، ۳۱۶ به بعد، ۳۷۸ به بعد، ازهاق الباطل، باب ۳؛ رکن رابع، ص ۳۴ به بعد؛ الزام النواصب، صص ۸۶-۸۷ و ۱۲۳ به بعد؛ هدایت الصبیان، باب ۴، «رساله در جواب ملاً محمدجعفر کازرونی» در مجمع الرسائل، ج ۶۹، جواب ۱۰؛ محمدخان کرمانی، برهان قاطع، صص ۴۵-۴۷، ۱۶۷ به بعد؛ وسیله النجاة، مقصید ۴، باب ۲؛ هدایت المسترشد، فصل ۵؛ زین العابدین خان کرمانی، «رساله در جواب میرزا سیدمحمد رضوی» در مجمع ارسائل، ج ۱۱؛ «رساله در جواب شیخ محمدعلی بهرانی علی عصفور» در مجمع الرسائل، ج ۸۲، جواب ۲؛ ابوالقاسم خان ابراهیمی، فلسفیه، جواب‌های ۱۲-۱۶، فهرست، صص ۸۱-۸۳ (ترجمه جزئی و شرح از هانری کربن در اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۲۷۷)؛

*En Islam iranien*, vol. 4, p. 277);

عبدالرضاخان ابراهیمی، دوستی دوستان (این عنوان را می‌توان به عربی چنین ترجمه نمود: ولایه/ تولی الاولیاء؛ تمام کتاب به این موضوع اختصاص داده شده است).

۴۵. فهرست، صص ۱۰۹-۱۱۱.

۴۶. فصل ۵، صص ۱۸۷-۱۸۸.

۴۷. «هل الدین الّا الحُبّ» حدیثی منسوب به امام جعفر صادق (ع)؛ نک. عیاشی، تفسیر، ج

۱، ص ۱۶۷؛ ابن بابویه، خصال، ص ۲۱.

۴۸. أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَ تَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرُّي مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ، حدیث نبوی؛ نک. ابن بابویه، معانی الاخبار، صص ۳۹۸-۳۹۹ و المواعظ، ص ۲۵.

[اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲۶ م.]

۴۹. لیکل شی اساس و اساس الاسلام جنباً اهل بیت، حدیث امام جعفر صادق، نک. برقی،

محاسن، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ابن بابویه، المواعظ، ص ۲۹ و الامالی، ص ۲۲۱.

۵۰. عبدالرضاخان ابراهیمی، دوستی دوستان، صص ۱۰۲-۱۰۴ سراسر متن.

۵۱. بنگرید به پی‌نوشت ۹ و ۱۰ و متونی که در آنجا ذکر شده‌اند.
۵۲. بنگرید به پی‌نوشت ۵ و ۸ و متونی که در آنجا ذکر شده‌اند.
۵۳. نک. به مقاله نگارنده، «از حقوق تا الاهیات»، خصوصاً ص ۴۱ به بعد، ۵۹.
- ‘Du droit à la théologie’, esp. pp. 41ff.59.
۵۴. این بی‌شک اشاره‌ای است به بُعد کیهان‌پیدایی عقل؛ نک. راهنمای الاهی، صص ۱۸-۲۱ (انگ. صص ۷-۸) و «کیهان‌زایی و کیهان‌شناسی»، ص ۳۲۰.
- Guide divin*, pp. 18-21 (*Divine Guide*, pp. 7-8) and my ‘Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi’ism’, *Elr*, vol. 6, esp. p. 320.
۵۵. این اشاره‌ای است به شرح مقدس بازگشت پیروزمندانۀ امام غایب در آخر زمان: «مهدی در آخر زمان ظهور خواهد نمود و زمین را پر از عدل و داد می‌کند همان‌گونه که قبل از [ظهور] زمین از جور و ظلم [یا تاریکی] پر بود.
۵۶. اشاره به جزیره سبز در دریای سفید است که به‌طور سنتی به عنوان محل زندگی امام غایب در دوران غیبت قلمداد شده است؛ نک.
- Corbin, *En Islam iranien*, vol. 4, pp. 346ff.
- برای منبع این حدیث متأخر و بحثی درباره آن، نک. فصل ۱۳، پی‌نوشت ۷۹، این کتاب.
۵۷. در معادشناسی اسلامی، معمولاً حضرت عیسی را یکی از یاران اصلی مهدی قائم دانسته‌اند.
۵۸. به نظر می‌رسد که سیدکاظم در اینجا با اشاره تعداد «نُجبا» را دوازده نفر می‌داند (نک. پی‌نوشت ۲۶ و متون همخوان)؛ اما او درباره «نُجبا» چیزی نمی‌گوید.
۵۹. سیدکاظم رشتی، رسائل و مسائل، صص ۳۳۴-۳۳۵. برابر خواندن عقل با امام را می‌توان در شیعه نخستین یافت. نک. راهنمای الاهی، نمایه، زیر «عقل» و آغاز فصل ۱۲ این کتاب.
- Guide divin*, index under ‘aql’
۶۰. ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، فهرست، ص ۳۱۳ (رساله در جواب شیخ محمد بن شیخ عبدالعلی عبدالجبار قطیفی) و ص ۳۵۳ («رساله در جواب سؤالات اصفهان» جواب شماره ۳).
۶۱. درباره این جنبه الاهیات و تصاویر/ نشان‌های آن در خطبه‌های «حکمت امامی الاهی» منسوب به علی، نک. فصل ۳ این کتاب.
۶۲. سیدکاظم رشتی، شرح خطبة الطنّجیه/ الطنّجیه، صص ۱۳-۱۴؛ رشتی، «رساله فی جواب عبدالله بیگ» در رسائل و المسائل، صص ۲۲۱-۲۲۴، جواب شماره ۱۷؛ محمد کریم‌خان، «رساله در جواب ملا محمدعلی دوانی»، در مجمع الرسائل، ج ۶۷، جواب ۲۹؛ محمدخان کرمانی، «رساله در جواب حاج عباس بوشهری»، در مجمع الرسائل، ج ۲۶، جواب ۱؛ زین‌العابدین‌خان، «رساله در جواب محمد صادق خان نائینی»، در مجمع الرسائل، ج ۸، جواب شماره ۳.

۶۳. سیدکاظم رشتی، «رساله فی جواب عبدالله بیگ» در رسائل و المسائل، ص ۲۲۴؛ محمد کریم خان، طریق النجاة، صص ۱۰۳-۱۰۵؛ محمدخان، واردات، «وارده» ۳ و مخصوصاً ۸؛ زین العابدین خان، «رساله در جواب محمدصادق خان نائینی».

۶۴. مقایسه شود با حیدر آملی، جامع الاسرار، صص ۲۷۰، ۳۰۷-۳۰۹، ۳۱۵، ۴۶۴. «رساله نقد النقود فی معرفة الوجود»، در جامع الاسرار، ص ۶۷۵؛ ملاصدرا شیرازی، کتاب مشاعر، صص ۱۸۶-۱۸۸ و شرح اصول من الکافی، صص ۴۷۵-۴۷۶؛ ابوالحسن شریف اصفهانی، تفسیر مرآت الانوار، مقدمه، مخصوصاً صص ۱۳-۱۵؛ سلطان علی شاه گنابادی، بشارت المؤمنین، فصل ۶، و ولایت نامه، صص ۱۱-۱۲، ۱۸-۲۱، ۱۷۱-۱۷۳، ۲۵۸-۲۶۱. شیخ احمد احسایی در شرح خود بر این حدیث به نظر می رسد که به این سنت تفسیری/ تأویلی نزدیک باشد، نک. احسایی، زیارة الجامعة، ص ۳۲۳؛ احسایی، شرح الفوائد، ص ۲۵ به بعد. نک همچنین، کول، «ترک خود: عرفان شیخ احمد احسایی» در ر. برونر و. و. انده (ویراستاران)؛ شیعة دوازده امامی عصر جدید: فرهنگ مذهبی و تاریخ سیاسی (لایدن، ۲۰۰۱)، صص ۲۵-۳۷.

J. Cole, 'Casting Away the Self: the Mysticism of Shaykh Ahmad al-Aḥsā'ī', in R. Brunner and W. Ende (eds), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History* (Leiden, 2001), pp. 25-37.

۶۵. م. معین، «هورقلیا»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران (۱۳۳۳/ش/۱۹۵۵)، صص ۷۸-۱۰۵؛ و کُربن، اسلام ایرانی، نمایه زیر «هورقلیا» و ارض ملکوت، فصل های ۹-۱۱؛ Corbin, *En Islam iranien*, index under 'Hūrqualyā', and *Corps spirituel et terre céleste: De l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite* (Paris, 1979), chs 9-11;

رفعتی، «تطور تفکر شیخی»، صص ۱۰۶ به بعد.

Rafāti, 'The Development of Shaykhī Thought', pp. 106ff.

۶۶. فیض کاشانی، کلمات مکنونه، ص ۷۰.

۶۷. نک. شیخ احمد احسایی، شرح الزیارة، ج ۱، ص ۳۶۹ به بعد، «رساله القطفیه» در جوامع الکلم، ج ۱، صص ۱۵۳-۱۵۴، «رساله فی جواب ملا حسین انباری کرمانی» در جوامع الکلم، ج ۱، صص ۱۵۳-۱۵۴، «رساله فی جواب آخوند ملا حسین اناری»، در جوامع الکلام، ج ۱، ص ۲۰۴، «رساله رشتیه فی جواب ملا علی بن میرزا جان رشتی»، در جوامع الکلام، ج ۱، ص ۳۱۲، جواب ۲۸. سیدکاظم رشتی، شرح خطبه الطننجیه / الطننجیه، مقدمه. محمدکریم خان، ارشاد العوام، ج ۲، صص ۲۷۴-۲۷۵؛ «رساله در جواب ملا محمدعلی دوانی»، در مجمع الرسائل، ج ۶۷، جواب ۶۱؛ «رساله در امر جنّ» قسمت آخر، در مجمع الرسائل، ج ۶۷، زین العابدین خان، «رساله در جواب شیخ محمد بهبهانی در جابلقا و جابلسا» در مجمع الرسائل، ج ۲۹، «رساله در جواب محمدصادق خان نائینی»، جواب ۱۰؛ ابوالقاسم خان ابراهیمی، تنزیه الاولیاء، صص ۷۰۲-۷۲۶.

۶۸. محمدکریم‌خان، ارشاد العوام، ج ۲، صص ۲۷۵-۲۷۶؛ ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، تنزیه الاولیاء، صص ۷۲۴-۷۲۶؛ ترجمه فرانسوی از کرین، ارض ملکوت، صص ۲۶۲-۲۶۴ و ۲۸۷-۲۹۰. (ترجمه فارسی، صص ۳۷۱-۳۷۴ و ۳۷۹-۳۸۱).

Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, pp. 262-264 and 287-290.

۶۹. ابوالقاسم‌خان ابراهیمی، تنزیه الاولیاء، ص ۷۲۵. درباره دیدن با یا در دل (رؤیت بالقلب) و چشم دل (عین القلب) در امامیه باستان و معاصر، به ترتیب راهنمای الاهی، صص ۱۱۲-۱۴۵ (انگ. فصل ۲، بخش ۳)،

*Guide divin*, pp. 112-145 (*Divine Guide*, ch. 2, section 3, 'Excursus: "Vision with the Heart"')

وگراملیش، درویشان شیعی، ج ۲: ایمان و عقیده، ص ۲۰۷ شماره ۱۰۷۳ و صص ۲۴۷-۲۵۰ and R. Gramlich, *Die schiitischen Derwischorden Persiens*, 3 vols (Wiesbaden, 1979-1981), vol. 2: *Glaube und Lehre*, p. 207, n. 1073 and pp. 247-250.

و فصل ۱۰ این کتاب.

۷۰. این پدیده‌ای است که درباره آن پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است؛ در اینجا فقط به جدیدترین و معتبرترین تک‌نگاشت‌ها اشاره می‌شود: حسین، غیبت امام دوازده،

J. M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background* (London, 1982);

ورنا کلم، سفرای چهارگانه،

V. Klemm, 'Die vier *Sufarā*' des Zwölften Imams. Zur formativen Periode der Zwölferschia', *Die Welt des Orients*, 15 (1984), pp. 126-143;

حسین مدرسی، بحران و تثبیت،

H. Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmīte Shī'ite Thought* (Princeton, 1993);

سعید امیرارجمند، «تسلای کلام، غیبت امام و انتقال از هزارباوری به حقوق در تشیع»

S. A. Arjomand, 'The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shi'ism', *The Journal of Religion*, 21 (1996), pp. 548-571; idem,

همو، «بحران امامت و نهاد غیبت»

'The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation', *IJMES*, 28 (1996), pp. 491-515;

همو، «غیبت امام و آغاز الاهیات غیبت: تشیع امامی»

idem, 'Imam Absconditus and the Beginnings of a Theology of Occultation: Imami Shi'ism circa 280-90/900 A. D.', *JAOS*, 117/1 (1997), pp. 1-12.

## کتاب‌شناسی

- ابراهیمی کرمانی، ابوالقاسم‌خان. اجتهاد و تقلید در رسائل حاج ابوالقاسم‌خان، رونوشت از نسخه خطی. ۲. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . ترجمه رجوم الشیاطین. کرمان، ۱۹۷۳م/۱۳۵۱ش.
- \_\_\_\_\_ . تنزیة الاولیاء. کرمان، ۱۹۴۷-۱۹۴۸م/۱۳۶۷ق.
- \_\_\_\_\_ . رساله شریفیه در جواب شیخ علی اکبر شریف‌الواعظین. کرمان، ۱۹۷۶م/۱۳۵۴ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله فلسفیه در جواب شیخ محمدتقی فلسفی. کرمان، ۱۹۷۲م/۱۳۵۰ش.
- \_\_\_\_\_ . فکرت در جواب آقاعلی درکی. کرمان، ۱۹۶۵م/۱۳۸۵ق.
- \_\_\_\_\_ . فهرست کتب مرحوم شیخ احمد احسایی و سایر مشایخ عظام و خلاصه احوال ایشان. کرمان، ۱۹۵۷م/۱۳۷۷ق.
- ابراهیمی، عبدالرضاخان. دوستی دوستان. کرمان، ۱۹۷۹م/۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب سوالات آقای مهندس موسی زام در مجمع الرسائل فارسی. ج ۱۷. کرمان، بی‌تاریخ.
- ابن ابی الثلج بغدادی، محمد. «تاریخ الائمة». مجموعه نفیسه فی تاریخ الائمة. قم، ۱۹۷۶م/۱۳۹۶ق.
- ابن ابی الحدید، فخرالدین ابوحامد. شرح نهج البلاغه. ویراسته محمد ابوالفضل ابراهیم. قاهره، ۱۹۶۵م. ج ۴. قاهره، ۱۹۱۱م/۱۳۳۰ق.
- ابن ابی یعلی الفراع، محمد. طبقات الحنابلة. دمشق، ۱۹۲۳م؛ بازچاپ بیروت، حدود ۱۹۸۰م.
- ابن اسحاق، ابوبکر محمد. سیره ابن اسحاق، المسماة بکتاب المبتدأ والمبعث والمغازی. تصحیح محمد حمیدالله. رباط، ۱۹۷۶م.
- ابن اعثم کوفی، احمد ابن محمد. الفتوح. تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد. ترجمه محمد ابن احمد مستوفی هروی (قرن ۱۲م/۶ق). تهران، ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش.

- ابن الاثیر، علی ابن محمد. أسد الغابة فی معرفة الصحابة. تصحیح محمود عبدالوهاب فاید و دیگران. قاهره، ۱۹۶۳-۱۹۷۲م.
- \_\_\_\_\_ . الکامل فی التاریخ. تصحیح کارلوس یوهانس تورنبرگ. لیدن، ۱۸۵۱-۱۸۷۶م.
- بازچاپ بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۶۶م/ ۱۳۸۵-۱۳۸۶ق. مترجم محمدابراهیم باستانی پاریزی با نام اخبار ایران از الکامل ابن اثیر. تهران، ۱۹۷۱م/ ۱۳۴۹ش.
- \_\_\_\_\_ . النهایه فی غریب الحدیث و الاثر. تصحیح طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی. قاهره، ۱۹۶۳-۱۹۶۶م؛ بازچاپ بیروت، بی تاریخ.
- ابن البطریق الحلّی، یحیی ابن الحسن. العمدة فی عیون صحاح الاخبار. بی جا، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . خصائص و حی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین. بی جا، بی تاریخ؛ تصحیح محمدباقر محمودی. تهران، ۱۹۸۶م/ ۱۴۰۶ق.
- ابن الجوزی، ابوالفرج عبدالرحمن. المنتظم فی التاریخ. ۱۹۳۸م/ ۱۳۵۷ق، حیدرآباد.
- \_\_\_\_\_ . الوفا باحوال المصطفی. تصحیح مصطفی عبدالواحد. قاهره، ۱۹۶۶م.
- \_\_\_\_\_ . نقد العلم و العلما أو تلبیس ابلیس. قاهره، ۱۹۲۱م/ ۱۳۴۰ق.
- ابن العربی، محی الدین محمد. الفتوحات المکیة. تصحیح بولاق، قاهره، ۱۹۱۱م/ ۱۳۲۹ق.
- \_\_\_\_\_ . محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار. بیروت، ۱۹۶۸م.
- ابن بابویه الصدوق، محمد ابن علی. المواعظ. قم، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . امالی - مجالس. تصحیح م. ب. کمره‌ای. بازچاپ تهران، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۴ق.
- ویراسته فضل الله طباطبایی یزدی؛ بازچاپ تهران، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_ . ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران، ۱۹۷۱م/ ۱۳۹۱ق.
- \_\_\_\_\_ . رساله الاعتقادات الامامیه. بی تاریخ؛ ترجمه انگلیسی از آصف علی اصغر فیضی با نام عقیده شیعی. آکسفورد، ۱۹۴۲م.
- \_\_\_\_\_ . صفات الشیعة و فضائل الشیعة. تصحیح حسین فشاهی. تهران، ۱۹۶۳-۱۹۶۴م/ ۱۳۴۲ش.
- \_\_\_\_\_ . علل الشرائع. نجف، ۱۹۶۶م/ ۱۳۸۵ق.
- \_\_\_\_\_ . عیون اخبار الرضا. تصحیح سیدمهدی حسینی لاجوردی. تهران، ۱۹۵۸م/ ۱۳۷۸ق؛ ترجمه فارسی از عبدالحسین رضایی و محمدباقر ساعدی [براساس نسخه محمدباقر بهبودی]. تهران، ۱۹۷۶م.
- \_\_\_\_\_ . کتاب التوحید. تصحیح سیدهاشم حسینی طهرانی. تهران، ۱۹۸۷م/ ۱۳۹۸ق؛ ترجمه کلاسیک فارسی از محمدعلی ابن محمد حسن اردکانی با نام اسرار توحید. تهران، بی تاریخ.

- \_\_\_\_\_ . کتاب الخصال. تصحيح على اكبر غفارى. قم، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب من لا يحضره الفقيه. تصحيح الموسوى. الخراسان ۵. بی جا، ۱۹۷۰م/ ۱۳۹۰ق.
- \_\_\_\_\_ . کمال الدين و تمام النعمة. تصحيح على اكبر غفارى. بازچاپ قم، ۱۹۸۵م/ ۱۴۰۵ق.
- \_\_\_\_\_ . مصادقة الاخوان. تهران، بی تاريخ [حدود ۱۹۴۶م/ ۱۳۲۵ش].
- \_\_\_\_\_ . معانى الاخبار. تصحيح على اكبر غفارى. تهران، ۱۹۵۹م/ ۱۳۹۸ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن بابويه، على ابن الحسين. الامامة و التبصرة من الحيرة. قم، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن بكار الاسدى، زبير. جمهرة نسب قريش و اخبارها. ويراسته محمد محمد شاکر. قاهره، ۱۹۶۱م/ ۱۳۸۱ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن ثابت، ابوليد حسان. ديوان. تصحيح وليد نجيب عرفات. لندن، ۱۹۷۱م.
- \_\_\_\_\_ . ابن حبيب، ابوجعفر محمد. كتاب المحبر. ويراسته ايلزه ليشتن اشتر. حيدرآباد، ۱۹۴۲م.
- \_\_\_\_\_ . ابن حجر العسقلانى، شهاب الدين احمد. تهذيب التهذيب. حيدرآباد، ۱۹۰۷-۱۹۰۹م؛ بازچاپ بيروت، ۱۹۶۸م.
- \_\_\_\_\_ . ابن حزم، ابومحمد على ابن احمد. الفصل فى الملل و الاهواء و النحل. ۵ ج. قاهره، ۱۹۲۸م/ ۱۳۴۷ق؛ ويرايش بغداد، بی تاريخ.
- \_\_\_\_\_ . ابن حمزه توسى، عمادالدين. الثاقب فى المناقب. تصحيح نبيل رضا علوان. بيروت، ۱۹۹۲م/ ۱۴۱۱ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن حنبل، ابو عبدالله احمد. كتاب السنة. مکه، ۱۹۳۰م/ ۱۳۴۹ق.
- \_\_\_\_\_ . مُسند. تصحيح محمد الزهرى الغمراوى. قاهره، ۱۸۹۶م/ ۱۳۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن حنبل، صالح ابن احمد. صراط الامام احمد ابن حنبل. تصحيح فؤاد عبدالمنعم احمد. اسکندريه، ۱۹۸۱م.
- \_\_\_\_\_ . ابن حيان، ابو عبدالله جابر. مختار رسائل جابر بن حيان. تصحيح پل کراوس. پاریس و قاهره، ۱۹۳۵م.
- \_\_\_\_\_ . ابن خزيمة، محمد ابن اسحاق. كتاب التوحيد. تصحيح محمد خليل هراس. ۱۹۶۸م/ ۱۳۸۸ق، قاهره.
- \_\_\_\_\_ . ابن خلکان، ابوالعباس شمس الدين. وفيات الاعيان. بی جا: چاپ سنگى، ۱۸۶۷م/ ۱۲۸۴ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن دريد، ابوبکر محمد. الاشتقاق. تصحيح عبدالسلام محمد هارون. بغداد، ۱۹۷۹م/ ۱۳۹۹ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن رستم طبرى صغير، ابوجعفر محمد. دلائل الامامة. قم، ۱۹۹۲م/ ۱۴۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ . نوادر المعجزات فى مناقب الائمة الهداة. قم، ۱۹۹۰م/ ۱۴۱۰ق.
- \_\_\_\_\_ . ابن سبعين، قطب الدين عبدالحق. رسائل. تصحيح عبدالرحمن بدوى. مصر، بی تاريخ.
- \_\_\_\_\_ . ابن سعد، ابو عبدالله محمد. الطبقات الكبرى. تصحيح احسان عباس. بيروت، ۱۹۵۷-۱۹۶۰م/ ۱۳۷۷-۱۳۸۰ق.



- ابن شاذان قمی، محمد ابن احمد ابن حسن. مئة منقبة. تصحيح نبيل رضا علوان. قم، ۱۹۹۴م/۱۴۱۳ق.
- ابن شبه، ابوزيد عمر. تاريخ المدينة المنورة. تصحيح فهمي محمد شلتوت. قم، ۱۹۸۹-۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق.
- ابن شعبة الحراني، حسن ابن علي. تحف العقول عن آل الرسول. تصحيح علي اكبر غفاري. ترجمة فارسي از محمدباقر كمراهي؛ باز چاپ قم، ۱۹۸۴م/۱۴۰۴ق.
- ابن شهر آشوب، محمد ابن علي. مناقب آل ابی طالب. تصحيح محمد بروجردي. تهران: چاپ سنگي، ۱۸۹۸-۱۸۹۹م/۱۳۱۶-۱۳۱۷ق؛ ۳ ج، نجف، ۱۹۵۶م.
- ابن طاووس، ابوالقاسم علي ابن موسى. الاقبال الاعمال. تهران، ۱۹۸۷م/۱۴۰۷ق.
- \_\_\_\_\_ . الدروع الواقية. قم، ۱۹۹۲م/۱۳۷۴ش.
- \_\_\_\_\_ . الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف. قم، ۱۹۷۹م/۱۴۰۰ق.
- \_\_\_\_\_ . اللهوف في قتلى الطفوف. قم، ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش.
- \_\_\_\_\_ . الملاحم و الفتن في ظهور الغائب المنتظر. قم، ۱۹۸۹م/۱۳۹۸ق.
- \_\_\_\_\_ . اليقين في امرة امير المؤمنين. نجف، ۱۹۵۰م/۱۳۶۹ق.
- \_\_\_\_\_ . جمال الاسبوع. تهران، ۱۹۵۲م/۱۳۳۰ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله في المضايقة في فوات الصلاة (المواسعة و المضايقة) در حاشية كتاب محمدامين استرآبادي به نام الفوائد المدنية. بی جا [ایران]: چاپ سنگي، ۱۹۰۴م/۱۳۲۱ق.
- \_\_\_\_\_ . فتح الابواب بين ذوى الالباب و بين رب الارباب في الاستخارات. تصحيح حامد خفاف. بيروت، ۱۹۸۹م/۱۴۰۹ق.
- \_\_\_\_\_ . فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم. قم، ۱۹۸۵م/۱۳۶۳ش.
- \_\_\_\_\_ . فلاح السائل و نجاح المسائل في عمل اليوم و الليل. نجف، ۱۹۶۵م/۱۳۸۵ق.
- \_\_\_\_\_ . كشف المحجة لثمره المهجه. بی جا [ایران]، ۱۹۳۱م/۱۳۵۰ق.
- \_\_\_\_\_ . محج الدعوات و مجتنى من الدعا المجتبى. بی جا [ایران]، بی تاریخ؛ تهران، ۱۹۰۵م/۱۳۲۳ق.
- ابن عبد ربه، احمد بن محمد. العقد الفريد. قاهره، ۱۸۹۸م/۱۳۱۶ق.
- ابن عبدالوهاب، شيخ حسين. عيون المعجزات. نجف، بی تاریخ و نجف، ۱۹۵۰م/۱۳۶۹ق.
- ابن عبري، گريگوريوس ابوالفرج ملاطی. تاريخ مختصر الدول. تهران، بی تاریخ.
- ابن عنيه، جمال الدين احمد ابن علي الحسيني. عمدة الطالب في انساب ابی طالب. قم، ۱۹۹۶م/۱۴۱۷ق.
- ابن عياش الجوهري، احمد ابن محمد. مقتضب الاثر. تصحيح سيدهاشم رسولى محلاتي. قم، بی تاریخ.

- ابن فورک، ابوبکر محمد. مشکل الحديث و غریبه. ویراسته موسی محمد علی. قاهره، ۱۹۷۹م؛ ویراسته دانیل گیمارت. دمشق، ۲۰۰۳م.
- ابن قتیبه الدینوری، ابومحمد عبدالله. کتاب العرب در رسائل البلغاء نوشته محمد کردعلی. ۲. قاهره، ۱۹۴۶م/۱۳۶۵ق.
- \_\_\_\_\_ . الامامة و السياسة. ویراسته محمد محمود الراجعی. قاهره، ۱۹۰۴م/۱۳۲۲ق.
- \_\_\_\_\_ . المعارف. تصحیح ثروت عکاشه. ۴. قاهره، ۱۹۷۵م.
- \_\_\_\_\_ . عیون الاخبار. قاهره، ۱۹۶۳م/۱۳۸۳ق.
- ابن قولویه قمی، ابوالقاسم جعفر ابن محمد. کامل الزیارات. ایران: چاپ سنگی، بی تاریخ؛ نسخه نجف، ۱۹۳۷-۱۹۳۸م؛ آخرین نسخه بهراد جعفری. تهران، ۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش.
- ابن اثیر، اسماعیل ابن عمر. البداية و النهاية. ۱۴ ج. قاهره، ۱۹۳۲-۱۹۳۹م؛ بازچاپ بیروت، ۱۹۷۷م.
- \_\_\_\_\_ . تفسیر. بیروت، ۱۹۶۶م.
- ابن منظور، محمد ابن مکرم. لسان العرب. بازچاپ بیروت، ۱۹۸۳م/۱۴۰۴ق و ۱۹۹۴م/۱۴۱۴ق.
- ابن ندیم، محمد ابن اسحاق. الفهرست. تصحیح گوستاو فلوگل. ویسبادن، ۱۸۷۱م؛ ویرایش محمد رضا تجدد. تهران، ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش.
- ابن هشام، عبدالملک. السیرة النبویة. ویراسته مصطفی سقا، ابراهیم آبیاری و عبدالحفیظ شلبی. ۲. قاهره، ۱۹۵۵م.
- ابوالقاسم، راز شیرازی، شرح کتاب خطبة البیان (همچنین، به جای کتاب شرح خطبة البیان). شیراز، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . مرصاد العباد. تبریز، بی تاریخ.
- ابی شبیه، ابوبکر عبدالله. المصنف. ویراسته سعید محمد اللحام. ۹ ج. بیروت، ۱۹۸۹م/۱۴۰۹ق.
- احصایی، شیخ احمد ابن زین الدین. جوامع الكلم. تبریز: چاپ سنگی، ۱۸۵۶-۱۸۵۸م/۱۲۷۳-۱۲۷۶ق.
- \_\_\_\_\_ . الرسالة توبلیة (لوامع الوسائل) در جوامع الكلم، ج ۱. صص ۹۵-۹۹.
- \_\_\_\_\_ . رسالة رشتیة فی جواب ملا علی ابن میرزا جان رشتی در جوامع الكلم، ج ۱. صص ۳۱۲-۳۱۵.
- \_\_\_\_\_ . رساله فی جواب آخوند ملا حسین انباری در جوامع الكلم، ج ۱. صص ۲۰۴.
- \_\_\_\_\_ . الرسالة القطیفة در جوامع الكلم، ج ۱. صص ۱۱۷-۱۲۰.
- \_\_\_\_\_ . شرح زیارة الجامعة. تبریز، بی تاریخ و تبریز: چاپ سنگی، ۱۸۵۹م/۱۲۷۶ق.
- \_\_\_\_\_ . شرح الفوائد. تبریز: چاپ سنگی، ۱۸۳۸م/۱۲۵۴ق.
- \_\_\_\_\_ . اخبار الدولة العباسیة. تصحیح عبدالعزیز دوری و عبدالجبار مطلبی. بیروت، ۱۹۷۱م.

- اربلی، علی ابن عیسی. کشف الغمه فی معرفه الائمه. تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. قم، ۱۹۶۱-۱۹۶۲م/۱۳۸۱ق.
- اربلی، محمدعلی. جامع الرواة. قم، ۱۹۵۳م/۱۳۳۱ش.
- ازدی سجستانی، ابوداود سلیمان ابن اشعث. سنن ابوداود. تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید. قاهره، بی‌تاریخ.
- اسدی، کمیت ابن زیاد. هاشمیات. تصحیح ژوزف هورویتز. لیدن، ۱۹۰۴م؛ بازچاپ عربی قم. بی‌تاریخ.
- اسکافی، محمد ابن همام. کتاب التمیص. قم، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۹۵م].
- اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل. مقالات الاسلامیین. تصحیح هلموت ریتز. نسخه تجدید نظرشده، ویسبادن، ۱۹۶۳م.
- اشکورزی، قطب‌الدین محمد. محبوب القلوب (بخش اول و دوم). تصحیح ابراهیم الدیاجی و حامد صدقی. تهران، ۱۹۹۹م/۱۳۷۳ش و ۲۰۰۴م/۱۳۸۲ش.
- اصفهان‌ی، ابوالفرج علی ابن حسین. کتاب الاغانی. بولاق قاهره، ۱۲۸۵ق/۱۸۶۸م.
- \_\_\_\_\_ . مقاتل الطالبیین. تصحیح سیداحمد صقر. قاهره، ۱۹۴۹م؛ بازچاپ قم، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م.
- افشاری، مه‌ران و میرعبادینی سید ابوطالب. آیین قلندری. تهران: فراروان، ۱۳۷۴ش.
- آل حیدر، سید مصطفی. بشارة المصطفی. تهران، بی‌تاریخ.
- الاشعری، سعد ابن عبدالله. المقالات و الفرق. تصحیح محمدجواد مشکور. تهران، ۱۹۶۳م.
- الاصول الستة العشر. قم، ۱۹۸۴م/۱۴۰۵ق.
- الامین العاملی، سید محسن. اعیان الشیعة. دمشق و بیروت، ۱۹۳۵-۱۹۶۳م/۱۳۵۴-۱۳۸۲ق.
- \_\_\_\_\_ . مفتاح الجنات. بیروت، ۱۹۶۹م/۱۳۸۹ق.
- البحرانی الاصفهانی، عبدالله. عوالم العلوم و المعارف و الاحوال من الآیات و الاخبار و الاقوال. قم، ۱۹۸۸م/۱۴۰۹ق.
- البحرانی، سیدهاشم ابن سلیمان. البرهان فی تفسیر القرآن. ج ۵. تهران، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . تبصرة الولی فیمن رای القائم المهدی. تهران، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . حلیة الابرار فی فضائل محمد و آله الاطهار. قم، ۱۹۷۸م/۱۳۹۷ق.
- \_\_\_\_\_ . الواع الثورانیة فی اسماء علی و اهل بیته القرآنیة. اصفهان، ۱۹۸۳م/۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_ . مدینه المعاجز فی دلائل الائمة الاطهار و معاجزهم. تهران، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۶۰م].
- البحرانی، یوسف. لؤلؤة البحرین. نجف، ۱۹۶۶م/۱۳۸۶ق.
- البخاری، محمد ابن اسماعیل. صحیح. قاهره، ۱۹۵۸م/۱۳۷۸ق؛ ترجمه فرانسوی از اکتاوهوداس و ویلیام مارسای. پاریس، ۱۹۰۳-۱۹۱۴م؛ بازچاپ ۱۹۷۷م.

- البرسی الحافظ، رجب. مشارق انوار الیقین. ۱۰. بیروت، بی تاریخ؛ ترجمه جزئی فرانسوی از هانزی کرین (ویراسته و کامل شده توسط پی‌یر لوری). پاریس و لاگراس، ۱۹۹۶م.
- البرقی، شیخ ابوجعفر احمد ابن محمد. کتاب المحاسن. ویراسته سید جلال‌الدین حسینی أرموی (محدث). تهران، ۱۹۵۰م/۱۳۷۰ق.
- البغدادی، عبدالقاهر. الفرق بین الفرق. ویراسته محمد بدر. قاهره، ۱۹۱۰م/۱۳۲۸ق و محمد محی‌الدین عبدالحمید. قاهره، بی تاریخ.
- البغوی، ابومحمد حسین ابن مسعود. تفسیر البغوی المسمی بمعالم التنزیل. ویراسته خالد عبدالرحمن العک و مروان سوار. بیروت، ۱۹۹۲م.
- البکری، ابوعبید عبدالله. معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع. کوربن مصطفی سقا. قاهره، ۱۹۴۵-۱۹۵۱م/۱۳۶۴-۱۳۷۱ق.
- البلاذری، ابوالحسن احمد ابن یحیی. انساب الاشراف. ویراسته ماکس شولسینگر. ج ۴/ب. بیت المقدس، ۱۹۶۱م.
- \_\_\_\_\_ . انساب الاشراف. ویراسته ماکس شولسینگر و می‌یر جاکوب کیستر. ج ۴/الف. بیت المقدس، ۱۹۷۲م.
- \_\_\_\_\_ . انساب الاشراف. تصحیح محمدباقر المحمودی. ج ۲ و ۳. بیروت، ۱۹۷۴م.
- \_\_\_\_\_ . انساب الاشراف. تصحیح شلومو دوف گویتین. ج ۵. بیت المقدس، ۱۹۳۶م.
- \_\_\_\_\_ . فتوح البلدان. تصحیح مایکل یان دخویه. لیدن، ۱۸۶۶م؛ بازچاپ ۱۹۶۸م.
- البلخی، ابوالمعالی محمد. بیان الادیان. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران، ۱۹۹۷م/۱۳۷۶ش.
- البلوی، ابوالحجاج یوسف ابن محمد. کتاب الفباء. قاهره، ۱۸۷۰م/۱۲۸۷ق.
- التستری، محمدتقی. قاموس الرجال. تهران، ۱۹۵۸م/۱۳۷۹ش.
- الجزائری، نعمة‌الله. الانوار النعمانیة. تهران، بی تاریخ.
- الجهشیری، محمد ابن عبدوس. کتاب الوزرا و الکتاب. تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی. قاهره، ۱۹۳۸م/۱۳۵۷.
- الحلبی، علی ابن برهان‌الدین. السیرة الحلبیة. بیروت، بی تاریخ.
- الحلبی، محمد ابن طلحه. الدر المنظم فی السر الأعظم. بی‌جا، ۱۹۱۲م/۱۳۳۱ق.
- الحموی، یاقوت. معجم البلدان. تصحیح هنری فردیناند وستفلد. لیبزیک، ۱۸۶۶م؛ بازچاپ تهران، ۱۹۶۵م؛ تصحیح شده در بیروت، ۱۹۵۷م/۱۳۷۶ق.
- الخرجی، ابودولف سعد بن مهلهل. سفرنامه ابودولف در ایران. ویراسته ولادیمیر مینورسکی. ترجمه فارسی از ابوالفضل طباطبایی. تهران: زوار، ۱۹۶۴م/۱۳۴۲ش.
- الخصیبی، حسین ابن حمدان. کتاب الهدایة الکبری. بیروت، ۱۹۸۶م/۱۴۰۶ق.

- الخطیب القسطلانی، شهاب‌الدین احمد بن محمد. ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری. بیروت، ۱۹۰۵م/۱۳۲۳ق.
- الدارمی السمرقندی، ابو محمد عبدالله ابن عبدالرحمن. السنن. مدینه، ۱۹۶۶م/۱۳۸۶ق.
- الدمیری، کمال‌الدین محمد. حیاة الحیوان الکبری. قاهره، ۱۸۸۸م/۱۳۰۶ق.
- الدولی، ابوالاسود. دیوان. تصحیح محمدحسن آل یاسین. بیروت، ۱۹۷۴م.
- الدیلمی، حسن ابن محمد. ارشاد القلوب الی الصواب. نجف، ۱۹۲۳م/۱۳۴۲ق؛ قم، بی تاریخ.
- الرازی، ابوحاتم. کتاب الزینة. تصحیح عبدالله سلوم سامرائی به نام الغلو والفرق الغالیة فی الحضارة الإسلامیة. بغداد، ۱۹۷۲م.
- الراضی الصنعانی. تاریخ صنعاء. تصحیح ح. ع. العمری. بیروت و دمشق، ۱۹۸۹م.
- الراوندی. الخرائج و الجرائح. قم، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸-۱۹۸۹م.
- الزبیدی، محمد ابن محمد ابن عبدالرزاق. تاج العروس من جواهر القاموس. قم، بی تاریخ [حدود ۱۹۸۰م].
- الزرقانی، محمد ابن عبدالباقی. شرح علی المواهب اللدنیة للقسطلانی. قاهره، ۱۹۱۱م/۱۳۲۹ق.
- السمعانی، عبدالکریم ابن محمد. الانساب، رونوشت از نسخه خطی در موزه بریتانیا. ویراسته دیوید ساموئل مارگولیوث. لندن و لیدن، ۱۹۱۲م.
- السیوطی، عبدالرحمن جلال‌الدین. الخصائص الکبری. ویراسته محمدخلیل هراس. قاهره، ۱۹۶۷م.
- الصنعانی، الرازی. تاریخ صنعاء، تصحیح حسین بن عبدالله العمری. بیروت و دمشق، ۱۹۸۹م.
- الصنعانی، ضیاء‌الدین. نسمة السحر بذکر من تشیع و شعر. تصحیح جبوری کامل سلیمان. بیروت، ۱۹۹۹م/۱۴۲۰ق.
- الصنعانی، عبدالرزاق. المصنف. تصحیح حبیب الرحمن اعظمی. بیروت، ۱۹۷۲م.
- الطریحی، فخرالدین. مجمع البحرین و مطلع النیرین. تهران، ۱۹۰۳م/۱۳۲۱ق.
- العیاشی، محمد ابن مسعود. تفسیر. تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی. تهران، بی تاریخ؛ قم، ۱۹۶۰م/۱۳۸۰ق.
- القادری، اسماعیل ابن محمد. الفیوض الربانیة. قاهره، بی تاریخ.
- القدسیة، الجواهر السنیة فی الأحادیث. اثبات الهداة بالنصوص والمعجزات. ۳. تهران، ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش.
- الکراجکی، محمد ابن علی. کنز الفوائد. تبریز، بی تاریخ؛ بیروت، بی تاریخ؛ باز چاپ قم، ۱۹۴۹-۱۹۵۰م/۱۳۶۹ق.
- الکشی، محمد ابن عمرو. معرفة اخبار الرجال. بمبئی، ۱۸۹۹م/۱۳۱۷ق.

- الکوفی، ابوالقاسم فرات ابن ابراهیم. تفسیر. تصحیح محمد الکاظم. تهران، ۱۹۹۰م/ ۱۴۱۰ق.
- المامقانی، محی‌الدین. تنقیح المقال. ۳ ج. تهران، ۱۹۳۰م/ ۱۳۴۹ق.
- المبرّد، محمد ابن یزید. الكامل فی اللغة و الادب. تصحیح زکی مبارک. قاهره، ۱۹۳۷م/ ۱۳۵۶ق؛ ویراسته و ترجمه محمد احمد الدالی. تصحیح سوم، بیروت، ۱۹۹۷م/ ۱۴۱۸ق.
- المجلسی، محمدباقر. ارشاد القلوب. تهران، ۱۹۵۶م/ ۱۳۳۴ش.
- \_\_\_\_\_ . بحار الانوار. تصحیح براساس نسخه کمپانی. ۹۰ ج. تهران و قم، ۱۹۵۶-۱۹۷۲م/ ۱۳۷۶-۱۳۹۲ق.
- \_\_\_\_\_ . زاد المعاد. تهران: چاپ سنگی، ۱۹۳۳م/ ۱۳۵۲ق.
- \_\_\_\_\_ . مرآت القلوب. تهران، ۱۹۸۴م/ ۱۴۰۴ق.
- المرزبانی، محمد ابن عمران. اخبار شعراء الشيعة. تصحیح محمد هادی الامینی. نجف، ۱۹۶۸م/ ۱۳۸۸ق.
- المسعودی، علی ابن حسن. اثبات الوصية. نجف، بی تاریخ؛ قم، ۱۹۹۶م/ ۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_ . التنبيه و الاشراف. ویراسته میخائیل یان دخویه. لیدن، ۱۸۹۳-۱۸۹۴م.
- المعری، ابوالعلاء. الزومیات. خانجی. قاهره، ۱۹۲۴م.
- المقدسی، مطهر ابن طاهر. کتاب البدء و التاريخ. تصحیح و ترجمه فرانسوی از کلمنت هوارت. ۶ ج. پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۱۹م.
- المقریزی، احمد ابن علی. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. بولاق، ۱۸۴۰م/ ۱۲۵۶ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب النزاع و التخاصم فيما بين بنی امیه و بنی هاشم. تصحیح ح. مونس. قاهره، ۱۹۸۴م؛ ترجمه انگلیسی کلیفورد ادموند بازورث. منچستر، ۱۹۸۰م.
- المنقري، نصر ابن مزاحم. وقعة صفين. تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قاهره، ۱۹۶۲م/ ۱۳۸۲ق.
- الناشئ الاکبر، عبدالله ابن محمد. (منسوب به) اصول النحل. تصحیح ج. ون اس. بیروت و یسبادن، ۱۹۷۱م.
- \_\_\_\_\_ . مسائل الإمامة. تصحیح ج. ون اس. بیروت، ۱۹۷۱م.
- النجاشی، احمد ابن علی. رجال. بمبئی، ۱۸۹۹م/ ۱۳۱۷ق؛ بازچاپ قم، بی تاریخ؛ تصحیح موسی شبیری زنجانی. قم، ۱۹۸۷م/ ۱۴۰۷ق.
- النیلی النجفی، بهاء‌الدین علی ابن عبدالحمید. السلطان المفرج عن أهل الإيمان فیمین رأی صاحب الزمان. تصحیح قیس عطار. قم، ۲۰۰۶م/ ۱۳۸۴ش.
- الهواری، هود ابن محکم. تفسیر. تصحیح بالحاج شریفی. بیروت، ۱۹۹۰م.
- الهیتمی السعدی، شهاب‌الدین ابن حجر. الفتاوی الحدیثیه. قاهره، ۱۹۰۷م/ ۱۳۲۵ق.

آملی، سید حیدر. جامع الاسرار و منبع الانوار و نقد النقود فی معرفة الوجود. تصحیح هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران و پاریس، ۱۹۶۹م.

انصاری، ابویوسف یعقوب ابن ابراهیم. کتاب الخراج. تصحیح احسان عباس. لندن و بیروت، ۱۹۸۵م.

ابن فقیه همدانی، ابوبکر شهاب‌الدین. کتاب البلدان. تصحیح یوسف الهادی. بیروت، ۱۹۹۶م/۱۴۱۶ق.

باقری نمین، شیخ محمدقادر. دین و دل. تهران، ۱۹۷۷-۱۹۷۸م/۱۳۵۶ش.

بقلی شیرازی، روزبهان ابن ابی نصر. شرح شطحیات. تصحیح هانری کرین و محمد معین. پاریس و تهران، ۱۹۶۶م؛ ویرایش مجدد ۲۰۰۴م.

بنشاهی، اردشیر. گنجینه ادب. بمبئی، ۱۹۵۲م/۱۳۷۳ق.

بهار، محمدتقی (ملک الشعراء)، سبک‌شناسی، تاریخ تطور نثر فارسی در ۳ جلد، تهران، ۲۵۳۵ش.

بهبهانی، احمد ابن محمد علی. مرآت الاحوال جهان‌نما. تصحیح علی دوانی. تهران، ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش.

بیرونی، ابوریحان محمد ابن احمد. الآثار الباقیه عن القرون الخالیة، ویراسته کارل ادوارد زاخانوف. لایپزیگ، ۱۸۷۸م؛ ترجمه انگلیسی از کارل ادوارد زاخانوف. لندن، ۱۸۹۷م؛ بازچاپ فرانکفورت، ۱۹۶۹م.

بی مؤلف. تصحیح عبدالعزیز دوری و مطلبی عبدالجبار. بیروت، ۱۹۷۱م.

\_\_\_\_\_ . حدود العالم. مترجم ولادیمیر مینورسکی. آکسفورد و لندن، ۱۹۳۷م.

\_\_\_\_\_ . روایات داراب هرمز دیار. تصحیح موبد رستم مانک اون والا. بمبئی، ۱۹۹۲م.

\_\_\_\_\_ . روایات فارسی فرامرز هرمز دیار. تصحیح ب. ن. دابار. بمبئی، ۱۹۳۲م.

\_\_\_\_\_ . صد در نثر و صد در پند هوش. تصحیح بامانجی ن. دابار. بمبئی، ۱۹۰۹م.

\_\_\_\_\_ . قصائد و مدائح در شأن امام علی (ع). تبریز، بی تاریخ.

\_\_\_\_\_ . مجل الانوار یا کشکول سلسله الذهب. تصحیح شمس‌الدین پرویزی. تبریز، ۱۹۵۸م/۱۳۳۶ش.

\_\_\_\_\_ . مجمل التواریخ و القصص. تصحیح محمدتقی بهار. تهران، ۱۹۴۰م/۱۳۱۸ش.

\_\_\_\_\_ . منتخب الدعوات. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۸۶م/۱۳۰۴ق.

\_\_\_\_\_ . نزهة الزاهد. ویراسته رسول جعفریان. تهران، ۱۹۹۷م/۱۳۷۶ش.

\_\_\_\_\_ . ابوبکر احمد ابن حسین. دلائل النبوة. ویراسته عبدالرحمن محمد عثمان. قاهره، ۱۹۶۹م.

\_\_\_\_\_ . محمد ابن عیسی. جامع الصحیح (جامع السنن). ویراسته احمد محمد شاکر. قاهره، ۱۹۳۷م/۱۳۵۶ق.

- تفتازانی، مسعود ابن عمر. المطول. تهران، ۱۹۵۵م/۱۳۳۳ش.  
\_\_\_\_\_ . مختصر المعانی. قم، ۱۹۶۶م/۱۳۸۶ق.
- تهرانی، محمد محسن آقابزرگ. الذریعة الی تصانیف الشیعة. ۲۵ ج. تهران و نجف، ۱۹۳۴-۱۹۷۸م/۱۳۵۳-۱۳۹۸ق.
- تقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم. کتاب الغارات. ویراسته سیدجلال الدین محدث ارموی. تهران، ۱۹۷۵م/۱۳۹۵ق.
- جاحظ، عمرو ابن بحر. البیان و التبیین. ویراسته عبدالسلام محمد هارون. ۴ ج. بازچاپ قاهره، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . کتاب الحیوان. ۷ ج. قاهره، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . کتاب ذم اخلاق الکتاب، در رسائل الجاحظ. ویراسته عبدالسلام محمد هارون. ج ۲. قاهره، ۱۹۶۵م، صفحه های ۱۸۵-۱۹۹؛ ویراسته عبدالله مهنا، رسائل الجاحظ. ج ۲. بیروت، ۱۹۸۸م، صفحه های ۱۱۹-۱۳۴؛ در سه مقاله از ابوعثمان ابن بحر الجاحظ، ویراسته فینکل. قاهره، ۱۹۲۶م، صص ۴۰-۵۲.
- جوینی، ابراهیم ابن محمد. فرائد السمطین. ویراسته محمدباقر محمودی. بیروت، ۱۹۷۹م/۱۳۹۸ق.
- جوینی، عبدالملک ابن عبدالله (امام الحرمین). الشامل فی اصول الدین. ویراسته علی سامی النشار، فیصل بدیر عون و سهیر محمد مختار. اسکندریه، ۱۹۶۹م/۱۳۸۹ق.
- \_\_\_\_\_ . کتاب الارشاد. تصحیح ج. د. لوسیانی. پاریس، ۱۹۳۸م.
- حائری یزدی، علی. الزام الناصب فی اثبات الحجة الغایب. تهران، بی تاریخ؛ بازچاپ اصفهان، ۱۹۳۲م/۱۳۵۱ق.
- حجاج نیشابوری، مسلم. الجامع الصحیح. بازچاپ استانبول، ۱۹۶۳م/۱۳۸۳ق.
- حر عاملی، شیخ محمد ابن حسن. الإیقاظ من الهجعة فی البرهان علی الرجعة. قم، ۱۹۶۲م/۱۳۸۱ق.
- \_\_\_\_\_ . الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة. بغداد، ۱۹۶۴م.
- حزین لاهیجی، محمد علی. دیوان. تصحیح بیژن ترقی. تهران، ۱۹۷۱م/۱۴۱۹ق.
- حسینی میرلوحی، سید محمد. کفایة المهتدی. تهران، ۱۹۰۲م/۱۳۲۰ق.
- حلی، احمد بن محمد بن فهد. عدة الداعی و نجاج الساعی. تصحیح حسون فارس. قم، ۱۹۹۹م/۱۴۲۰ق.
- \_\_\_\_\_ . مختصر عدة الداعی. تصحیح ف. حسون فارس در ثرائنا (۲۰۰۰م/۱۴۲۱ق).
- مترجم حسین فشاهی. تهران، ۱۹۵۹-۱۹۶۰م/۱۳۷۹ش.



- حلی، حسن ابن سلیمان. مختصر بصائر الدرجات. قم، بی‌تاریخ.
- حلی، حسن بن علی بن داوود. کتاب الرجال. تهران، ۱۹۶۴م و نجف ۱۹۷۲م.
- حلی، علامه حسن ابن یوسف ابن مطهر. خلاصه الاقوال فی معرفة الرجال. نجف، ۱۹۶۱م.
- \_\_\_\_\_ . منهاج الصلاح فی اختصار المصباح. قم، ۱۹۹۸م/۱۴۱۹ق.
- خزاز رازی، علی ابن محمد. کفایه الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر. تصحیح سید عبداللطیف کوه کمره‌ای. قم، ۱۹۸۰م/۱۴۰۱ق.
- خطیب قزوینی، جلال‌الدین محمد. التلخیص. قاهره، بی‌تاریخ.
- خواجگی شیرازی، محمد ابن احمد. النظامیه فی مذهب الامامیه. تهران، ۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش.
- خوارزمی، موفق ابن احمد. المناقب. نجف، ۱۹۶۵م؛ قم، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۹۰م].
- \_\_\_\_\_ . مقتل الحسین. نجف، ۱۹۴۸م/۱۳۶۷ق.
- خیرخواه هراتی، محمد رضا ابن سلطان. کلام پیر. ویرایش و ترجمه انگلیسی از ولادیمیر ایوانف به نام Treatise on Ismaili Doctrine. بمبئی، ۱۹۳۵م.
- داعی حسنی، مرتضی ابن قاسم. تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام. تهران: چاپ سنگی، ۱۹۰۹م/۱۳۲۷ق؛ تصحیح اقبال آشتیانی. ۲. تهران، ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش.
- دماوندی، عبدالرحیم. شرح اسرار اسماء حسنی: مفتاح اسرار حسینی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، منتخبی از آثار حکمای الهی ایران. تهران و پاریس، ۱۹۷۶م.
- دهکردی، سید احمد. برهان‌نامه حقیقت. تهران، بی‌تاریخ.
- دین‌وری، ابوحنیفه احمد ابن داوود. کتاب الاخبار الطوال. ویراسته ولادیمیر گیرگاس. لیدن، ۱۸۸۸م؛ ترجمه فارسی از صادق نشأت. تهران، ۱۹۶۸م/۱۳۴۶ش؛ ترجمه فارسی از محمود مهدوی دامغانی. تهران، ۱۹۸۸م/۱۳۶۶ش.
- راز شیرازی، ابوالقاسم. یک قسمت از تاریخ حیات و کرامات سید قطب‌الدین محمد شیرازی. تبریز، ۱۸۹۱م/۱۳۰۹ق.
- راز شیرازی، ابوالقاسم. تباشیر الحکمة. شیراز، ۱۳۱۹ق/۱۹۰۰م.
- رازی شیرازی، نجم‌الدین. رساله در حل اشکال دوازده سؤال رابض‌الدین زنجانی از میرزا بابا راز شیرازی، در تذکره شیخ محمد ابن صادق الکجوجی اثر پلاسی شیرازی. تهران، ۱۹۴۷م/۱۳۶۷ق.
- \_\_\_\_\_ . شرح کتاب خطبة البیان (همچنین به جای کتاب شرح خطبة البیان). شیراز، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . طباشیر الحکمة. شیراز، ۱۹۰۰م/۱۳۱۹ق.
- \_\_\_\_\_ . مرصاد العباد. تصحیح محمد امین ریاحی. تهران، ۱۹۷۳م.
- \_\_\_\_\_ . مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد. تبریز، بی‌تاریخ.

- رازی کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. الاصول من الکافی. ترجمه و تصحیح جواد مصطفوی. ۴ ج. تهران، بی تاریخ. (ج ۴، ترجمه سید هاشم رسولی محلاتی، ۱۹۶۶م/۱۳۳۶ق).
- \_\_\_\_\_ الروضة من الکافی. ترجمه و تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی. تهران، ۱۹۶۹م/۱۳۸۶ق.
- \_\_\_\_\_ الفروع من الکافی. تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی. ۴ ج. تهران، ۱۹۵۶م/۱۳۳۴ش.
- رازی، ابوحاتم. کتاب الزینة. تصحیح عبدالله سلوم سامرای در العلو و الفرق الغالية فی الحضارة الاسلامیة. بغداد، ۱۹۷۲م.
- رازی، فخرالدین محمد ابن عمر. تفسیر الفخر الرازی به نام تفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب. ۳۲ ج. بیروت، ۱۹۸۱-۱۹۸۳م.
- رسائل در حل اشکال دوازده سؤال. بدون تاریخ.
- رشتی، سید کاظم. الرسائل و المسائل. تبریز: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ دلیل المتحیرین. تبریز: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ شرح الخطبة التطنجیة. تبریز، ۱۸۵۳م/۱۲۷۰ق.
- \_\_\_\_\_ شرح قصیده لامیة لعبد الباقي افندی. بی جا [تبریز]: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- رضوی، میرزا نعمت الله. تذکرة الاولیاء. بمبئی: چاپ سنگی، ۱۸۹۵م/۱۳۱۳ق.
- سبط ابن الجوزی، یوسف ابن عبدالله. تذکرة خواص الأمة بذكر خصائص الأئمة. تهران، بی تاریخ.
- سروشیان، جمشید سروش. فرهنگ به دینان. تصحیح منوچهر ستوده. تهران، ۱۹۵۶م/۱۳۳۴ش.
- سُلیم ابن قیس. کتاب السقیفة. قم، بی تاریخ؛ تصحیح محمد باقر انصاری. ۳ ج. قم، ۱۹۹۵م/۱۴۱۶ق.
- سمنانی، علاء الدوله احمد ابن محمد. العروة لاهل الخلوۃ والجلوۃ. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران، ۱۹۸۵م/۱۳۶۳ش.
- شاذان ابن جبرائیل، ابوالفضل. الفضائل. نجف، ۱۹۶۲م/۱۳۸۱ق.
- شاه نعمت الله ولی، سید نورالدین. دیوان. ویراسته جواد نوربخش. تهران، ۱۹۸۲م/۱۳۶۲ش.
- شایگان، داریوش، هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام، ترجمه فارسی از باقر پرهام، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۳ش.
- شریف اصفهانی، ابوالحسن. تفسیر مرآت الانور. بی جا [ایران]: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- شریف رضی، محمد ابن حسین ابن موسی. دیوان. قم، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ نهج البلاغه. ویرایش و ترجمه فارسی از علی نقی فیض الاسلام. ۴. تهران، ۱۹۷۲م/۱۳۵۱ش.

- شریف مرتضی، علی ابن حسین موسوی. الذخیره فی علم الکلام. تصحیح احمد حسینی اشکوری. قم، ۱۹۹۰م/۱۴۱۱ق.
- \_\_\_\_\_ . الشافی فی الامامة. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۸۴-۱۸۸۵م/۱۳۰۱ق.
- \_\_\_\_\_ . تنزیح الانبیا. نجف، ۱۹۶۰م/۱۳۸۰ش.
- \_\_\_\_\_ . دیوان. تهران، ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش.
- شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم. الملل و النحل. قاهره، ۱۹۶۷م؛ ترجمه فوانسوی ازد. ژیماره و گ. مانوت. پاریس و لووین، ۱۹۸۶-۱۹۹۳م.
- \_\_\_\_\_ . مفاتیح الاسرار و مصابیح الابرار، رونوشت از نسخه یونیکام. تهران، ۱۹۸۹م/۱۴۰۹ق.
- شوشتری، نورالله. مجالس المؤمنین. تهران، ۱۹۸۷م/۱۳۶۵ش.
- شیخ مفید، محمد ابن محمد ابن نعمان. الاختصاص. تصحیح علی اکبر غفاری. قم، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . الارشاد. متن عربی و فارسی سید هاشم رسولی محلاتی. ۱۹۶۸م/۱۳۴۶ش؛ ترجمه انگلیسی ا. ک. ا. هاوارد. لندن، ۱۹۸۱م.
- \_\_\_\_\_ . اوائل المقالات. تصحیح فضل الله زنجانی. تبریز، ۱۹۵۱-۱۹۵۲م/۱۳۷۱ق؛ ترجمه فرانسوی ازد. سوردل. پاریس، ۱۹۷۲م.
- \_\_\_\_\_ . شرح عقائد الصدوق أو تصحیح الاعتقاد. تصحیح ع. واعظ چرندابی. تبریز، ۱۹۵۱م/۱۳۷۱ش.
- \_\_\_\_\_ . کتاب الجمال أو النصره فی حرب البصرة. نجف، ۱۹۶۳م.
- شیرازی، المؤید فی الدین. المجالس المؤیدیه. تصحیح مصطفی غالب. ج ۱ و ۳. بیروت، ۱۹۷۴م و ۱۹۸۴م.
- شیروانی، زین العابدین مستعلی شاه. بستان السیاحه. تهران، ۱۹۵۸م/۱۳۷۸ق.
- \_\_\_\_\_ . ریاض السیاحه. تهران، ۱۹۲۰م/۱۳۳۹ق.
- صاحب ابن عباد، اسماعیل. الاقناع. قم، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . صحیفه الامام الرضا. قم، ۱۹۸۷م/۱۴۰۸ق.
- صفار قمی، محمد ابن حسن. بصائر الدرجات. تصحیح محسن کوچه باغی. ۲. تبریز، بی تاریخ [حدود ۱۹۶۰م].
- طبرسی، ابوعلی الفضل ابن الحسن. کنوز النجاج. بی جا [ایران]، ۱۹۰۰م/۱۳۱۸ق.
- \_\_\_\_\_ . مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران، ۱۹۷۵م/۱۳۹۵ق.
- طبرسی، ابو الفضل. اعلام الوری بأعلام الهدی. تصحیح حسن موسوی الخراسان. نجف، ۱۹۷۰م/۱۳۹۰ق؛ ویرایش سوم، قم، ۱۹۰۰م.

- طبری، ابوجعفر. بشارت المصطفی لشيعة المرتضى. نجف، ۱۹۶۳م.
- طبری، مراجعه کنيد به ابن‌رستم صغير.
- طبری، محب‌الدين. الرياض النضرة. بازچاپ تهران، بی‌تاریخ [حدود ۱۹۸۵م].
- طبری، محمد ابن جریر. تاريخ الرسل و الملوك. تصحيح م. ج. دی گوج و ديگران. ليدن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱م؛ تصحيح محمد ابوالفضل ابراهيم. قاهره، ۱۹۶۰م؛ ترجمه انگلیسی از مترجمان متعدد؛ ج ۱۵: پیروزی ایران، ترجمه ج. رکز اسمیت. آلبانی و نیویورک، ۱۹۹۴م.
- \_\_\_\_\_ . جامع البيان عن تأويل القرآن. تصحيح محمود محمد شاکر و احمد محمد شاکر. قاهره، ۱۹۵۵-۱۹۶۹م/۱۳۷۳-۱۳۸۸ق.
- طرطوسی، ابوظاهر. ابو مسلم‌نامه. تصحيح حسين اسماعيلي. تهران، ۲۰۰۴م.
- توسی، ابوجعفر. الرجال. تصحيح م. ص. بحر العلوم. نجف، ۱۹۶۱م/۱۳۸۰ق.
- \_\_\_\_\_ . تفسير التبيان. ۱۰ ج. نجف، ۱۹۵۷م.
- \_\_\_\_\_ . تهذيب الاحكام. تصحيح حسن الموسوي الخراسان. نجف، ۱۹۵۸-۱۹۶۲م؛ تصحيح محمد جعفر شمس‌الدين. بيروت، ۱۹۹۲م/۱۴۱۲ق.
- \_\_\_\_\_ . فهرست كتب الشيعة. نجف، ۱۹۳۷م/۱۳۵۶ق؛ تصحيح اسپرنگر و عبدالحق؛ بازچاپ مشهد، ۱۹۷۲م و بيروت ۱۹۸۳م/۱۴۰۳ق.
- \_\_\_\_\_ . كتاب الغيبة. تبريز، ۱۹۰۵م/۱۳۲۲ق.
- \_\_\_\_\_ . مصباح المتجهد. تصحيح ابوذر بيدار. تهران، ۱۹۹۴م/۱۳۷۳ش.
- توسی، خواجه نظام‌الملک. سياست‌نامه. تصحيح جعفر شعار. تهران، ۱۹۸۵م/۱۳۶۴ش.
- عاملی نباطی، زين الدين ابو محمد. الصراط المستقيم الى مستحقى التقديم. نجف، ۱۹۱۹م/۱۳۳۸ق.
- عسکری، حسن (منسوب به). تفسير. لاکنو: چاپ سنگی، ۱۸۹۳م/۱۳۱۰ق.
- عطارد نیشابوری، فریدالدين. تذکرة الاولياء. تصحيح محمد استعلامی. ۲. تهران، ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش.
- عنصرالمعالی، کیکاووس ابن اسکندر. قابوس‌نامه. تصحيح غلامحسين يوسفی. ۸. تهران، ۱۹۹۶م/۱۳۷۵ش.
- عنقا، شاه مقصود. زواياى مخفى حیات. تهران، ۱۹۷۵م/۱۳۵۴ش.
- \_\_\_\_\_ . سر الحجر. تهران، ۱۹۸۰م/۱۳۵۹ش.
- غفاری، قاضی احمد ابن محمد. تاريخ جهان‌آرا. تهران، ۱۹۶۵م/۱۳۴۳ش.
- فردوسی، ابوالقاسم. شاه‌نامه. چاپ مسکو؛ بازچاپ تهران، ۱۹۷۲م/۱۳۵۰ش.
- فياض لاهیجی، عبدالرزاق ابن علی. دیوان. تصحيح اميربانو کريمی. تهران، ۱۹۹۳م/۱۳۷۲ش.

- فیض کاشانی، ملاً محمد محسن. الصافی فی تفسیر القرآن. ۲ ج. تهران، بی تاریخ. \_\_\_\_\_
- دیوان. ویراسته م. ف. کاشانی تهران، ۱۹۹۲ م/۱۳۷۱ ش.
- \_\_\_\_\_ شرح صدر در رسالات. تهران، ۱۹۴۳ م/۱۳۲۱ ش.
- \_\_\_\_\_ کلمات مکنونه. تصحیح عزیزالله عطاردی قوچانی. تهران، ۱۹۶۳ م/۱۳۸۳ ق.
- \_\_\_\_\_ نوادر الاخبار. ویراسته مهدی انصاری قمی. تهران، ۱۹۹۶ م/۱۳۷۵ ش.
- قاضی نعمان، ابوحنیفه. دعائم الاسلام. تصحیح آصف ابن علی اصغر فیضی. ۲ ج. قاهره، ۱۹۵۱-۱۰۵۶ م؛ ترجمه انگلیسی آصف ابن علی اصغر فیضی و بازنگری اسماعیل قربان حسین پوناوالا. ۲ ج. دهلی نو، ۲۰۰۲-۲۰۰۴ م.
- قدسی، مجدالاشرف. مرآت الکاملین. شیراز، بی تاریخ.
- قزوینی رازی، عبدالجلیل. النقد. تصحیح جلال الدین محدث ارموی. تهران، ۱۹۷۹ م.
- قزوینی، زکریا. عجائب المخلوقات، در حاشیه کتاب الدمیری، حیات الحيوان الكبرى. قاهره، ۱۹۳۷ م/۱۳۵۶ ق.
- قزوینی، ملاً خلیل. الشافی فی شرح الکافی. لاکنو: چاپ سنگی، ۱۸۹۰ م/۱۳۰۸ ق.
- قشیری، ابوالقاسم. الرسالة القشيرية. ویراسته عبدالکریم محمود و محمد ابن شریف. قاهره، ۱۹۷۴ م.
- قطب راوندی، سعید ابن هبة الله. الخرائج والجرائح. قم، ۱۹۸۸-۱۹۸۹ م/۱۴۰۹ ق.
- قطب الدین، سید محمد. فصل الخطاب. تبریز، بی تاریخ.
- قمی، جعفر ابن محمد. کامل الزیارات. ابن قولویه.
- قمی، حسن ابن محمد. تاریخ قم. نسخه اصلی عربی مفقود شده. ترجمه فارسی از حسن ابن علی قمی. تصحیح سید جلال تهرانی. ۳. ۱۹۸۲ م/۱۳۶۱ ش.
- قمی، شیخ عباس. سفینه البحار. تهران، ۱۹۹۱ م/۱۳۷۰ ش.
- \_\_\_\_\_ مفاتیح الجنان. تهران، ۲۰۰۱ م/۱۳۸۱ ش.
- قمی، علی ابن ابراهیم. تفسیر. تصحیح طیب موسوی الجزائری. نجف، ۱۹۶۶-۱۹۶۸ م/۱۳۸۶-۱۳۸۷ ق؛ بازنشر بیروت، ۱۹۹۱ م/۱۴۱۱ ق.
- قمی، محمد سعید ابن محمد مفید. الاربعینات لکشف انوار القدسیات. ویراسته نجف قلی حبیبی. تهران، ۲۰۰۳ م/۱۳۸۱ ش.
- قندوزی، سلیمان ابن ابراهیم. منابع المودة لذوی القربی. نجف، ۱۹۶۵ م/۱۳۸۴ ق؛ بی جا [عراق]، ۱۹۶۶ م/۱۳۸۵ ق؛ بمبئی، بی تاریخ.
- قهیابی، عنایت الله. مجمع الرجال. تصحیح ضیاء الدین علامه اصفهانی. اصفهان، ۱۹۶۴-۱۹۴۷ م/۱۳۸۴-۱۳۸۷ ق.

- کبودرآهنگی، محمدجعفر (مجدوب‌علی‌شاه). رسائل مجذوبیه. تصحیح حامد ناجی اصفهانی. اصفهان، ۱۹۹۸م/۱۳۷۷ش.
- کتاب ابی سعید العصفوری. تهران، ۱۹۵۱م/۱۳۷۱ق.
- کتاب الهفت. تصحیح المفضل بن عمرو مصطفی غالب به نام الهفت الشریف. ۳. بیروت، ۱۹۸۰م؛ تصحیح ع. تامر و الف. خلیفه به نام الهفت و الاظلة. ویرایش ۲، بیروت، ۱۹۷۰م.
- کرین، هانری، چشم‌اندازهای فلسفی و معنوی؛ اسلام ایرانی، ۲ جلد، ترجمه فارسی از انشاءالله رحمتی، تهران، ۱۳۹۱ش.
- \_\_\_\_\_ . ارض ملکوت، کالبدانسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ترجمه فارسی از سید ضیاءالدین دهشیری، تهران، ۱۳۸۳ش.
- \_\_\_\_\_ . تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه فارسی از جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۸۶ش.
- \_\_\_\_\_ . تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه فارسی از انشاءالله رحمتی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۹۰ش.
- کرمانی، حمیدالدین احمد ابن عبدالله. مجموعه الرسائل. تصحیح مصطفی غالب. بیروت، ۱۹۸۳م.
- کرمانی، زین‌العابدین خان. «الرسالة الحسنية» در مجمع الرسائل. کرمان، ۱۹۷۲م/۱۳۵۰ش.
- \_\_\_\_\_ . درس. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب آقا میرزا سید محمد رضوی در مجمع الرسائل. ج ۱۱. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب شیخ حسین ابن شیخ علی صحاف در رکن رابع در مجمع الرسائل. ج ۷۹. کرمان، ۱۹۷۸م/۱۳۵۶ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب شیخ محمد بهبهانی در جابلقا و جابلسا در مجمع الرسائل. ج ۲۹. کرمان، ۱۹۷۸م/۱۳۵۶ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب شیخ محمدعلی بحرانی آل‌عصفور در مجمع الرسائل. ج ۸۲. کرمان، ۱۹۷۸م/۱۳۵۷ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب محمد ابراهیم خان ابن‌امیر اصلاخان در مجمع الرسائل. ج ۸. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب محمد صادق خان نائینی در مجمع الرسائل. ج ۸. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب محمدقلی خان سپهر در مجمع الرسائل. ج ۸۰. کرمان، ۱۹۷۸م/۱۳۵۲ش.

- \_\_\_\_\_ . صاعقه در مجمع الرسائل. ج ۹. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . معراج السعادة. بازچاپ کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . محمدکریم‌خان. ارشاد العوام. کرمان، ۱۹۳۵-۱۹۳۶م/۱۳۵۴-۱۳۵۵ق.
- \_\_\_\_\_ . ازهاق الباطل. کرمان، ۱۹۷۳م/۱۳۵۱ش.
- \_\_\_\_\_ . الرسالة الجهادية. دست‌نوشته شماره ۲۵۳۴، مدرسه سپهسالار، تهران، بدون تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . الزام النواصب. بی‌جا [احتمالاً کرمان]، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . الشهاب الثاقب. کرمان، ۱۹۷۵م/۱۳۵۳ش.
- \_\_\_\_\_ . الفطرة السليمة. ۲. کرمان، ۱۹۵۸م/۱۳۷۸ق.
- \_\_\_\_\_ . توحید نبوة امامة شيعة. تبریز: چاپ سنگی، ۱۸۹۲م/۱۳۱۰ق.
- \_\_\_\_\_ . تیر شهاب در ردباب خسران‌مآب در مجمع الرسائل. ج ۱. کرمان، ۱۹۶۷م/۱۳۸۶ق.
- \_\_\_\_\_ . چهار فصل. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . رجوم الشیاطین با رساله در رد باب خسران‌مآب. تبریز، بی‌تاریخ [حدود ۱۸۶۶م/۱۲۸۳ق].
- \_\_\_\_\_ . رساله منظومة رحيمية. بمبئی: چاپ سنگی، ۱۸۹۵م/۱۳۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ . رساله در امر جن در مجمع الرسائل. ج ۶۷. کرمان، ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب آخوند ملا محمدجعفر کازرونی در مجمع الرسائل. ج ۶۸ و ۶۹. کرمان، ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب سيدجواد کربلايي در مجمع الرسائل. ج ۶۶. کرمان، ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب ملاحسن يزدي در مجمع الرسائل. ج ۶۶. کرمان، ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب ملا محمدعلی دوانی در مجمع الرسائل. ج ۶۷. کرمان، ۱۹۷۷م/۱۳۵۵ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب نواب عباس ميرزا ابن محمدشاه قاجار در مجمع الرسائل. ج ۷۰. ۱۹۷۸م/۱۳۵۶ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در رفع شبهات بعض اهل کربلا در مجمع الرسائل. ج ۱۵. کرمان، ۱۹۶۰م/۱۳۸۰ق.
- \_\_\_\_\_ . رساله رد باب در جواب ناصرالدين شاه قاجار. کرمان، ۱۹۶۳م/۱۳۸۳ق.
- \_\_\_\_\_ . رکن رابع. ۲. کرمان، ۱۹۴۸م/۱۳۶۸ق.
- \_\_\_\_\_ . سی فصل. کرمان، ۱۹۴۸م/۱۳۶۸ق.

- \_\_\_\_\_ . طریق النجاة. تبریز، ۱۹۲۵م/۱۳۴۴ق.
- \_\_\_\_\_ . هداية الصبيان. بمبئی: چاپ سنگی، ۱۸۹۵م/۱۳۱۳ق.
- \_\_\_\_\_ . هداية الطالبین. تبریز: چاپ سنگی، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . کرمانی، محمدکریم‌خان و محمدخان. فصل الخطاب. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۸۵م/۱۳۰۲ق.
- \_\_\_\_\_ . فصل الخطاب. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۸۵م/۱۳۰۲ق.
- \_\_\_\_\_ . کرمانی، محمدخان. الشمس المضيعة. تبریز: چاپ سنگی، ۱۹۰۴م/۱۳۲۲ق.
- \_\_\_\_\_ . برهان قاطع و قاطع البرهان. کرمان، ۱۹۷۳م/۱۳۵۱ش.
- \_\_\_\_\_ . تقویم العوج. بمبئی: چاپ لیتوگراف، ۱۸۹۳م/۱۳۱۱ق.
- \_\_\_\_\_ . رساله بهبهانیه. کرمان: چاپخانه سعادت، ۱۹۷۳م/۱۳۵۱ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب سید حسین کربلایی در مجمع الرسائل. ج ۶. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب بعض اخوان در مجمع الرسائل. ج ۷۸. کرمان، ۱۹۷۳م/۱۳۵۱ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب بعض اخوان شیرازی در مجمع الرسائل. ج ۶. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب حاج عبدالکریم ابن حاج عباس بوشهری در مجمع الرسائل. ج ۲۶. کرمان، ۱۹۷۴م/۱۳۵۲ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب سؤال بعضی در مجمع الرسائل. کرمان، ۱۹۶۰م/۱۳۴۸ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب شیخ حسین رشتی. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب شیخ حسین مزیدی در مجمع الرسائل. ج ۷۳. کرمان، ۱۹۷۳م/۱۳۵۱ش.
- \_\_\_\_\_ . رساله در جواب ملامحمدعلی سلماسی در مجمع الرسائل. ج ۲۷. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . رساله در رد باب مراتب. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . رساله در رد بعضی تأویلات بایه در رسائل. کرمان، ۱۹۷۷م/۱۳۹۸ق.
- \_\_\_\_\_ . شرح لاحول و لاقوة الا بالله در مجمع الرسائل. ج ۳. کرمان، ۱۹۷۰م/۱۳۴۸ش.
- \_\_\_\_\_ . هداية المسترشد. کرمان: چاپ سنگی، ۱۸۹۴م/۱۳۱۲ش.
- \_\_\_\_\_ . کرمانی، محمدخان. «واردات». مجمع الرسائل. ج ۲۷. کرمان، ۱۹۷۱م/۱۳۴۹ش.
- \_\_\_\_\_ . وسیلة النجاة. کرمان، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . ینایع الحکمة. کرمان، ۱۹۶۴م/۱۳۸۳ق.
- \_\_\_\_\_ . کرمانی، محمدخان و زین‌العابدین‌خان کرمانی. کتاب المبین. بی‌جا: چاپ سنگی، ۱۸۸۷-۱۹۰۶م/۱۳۰۵-۱۳۲۴ق.



- کرمانی، مظفرعلی شاه. کبریت احمر و بحر الاسرار. تصحیح جواد نوربخش. تهران، ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ق.
- \_\_\_\_\_ . نور الانوار از بحر الاسرار. تصحیح نصرالله سبوحی. بی جا [تهران]، بی تاریخ.
- کشفی، جعفر. تحفة الملوک. ۲ ج. بی جا [ایران]: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- کفعمی، تقی‌الدین ابراهیم. البلد الامین. تهران، ۱۹۶۳م/۱۳۸۳ق.
- \_\_\_\_\_ . جنت الامان الواقیه. تهران، ۱۹۷۱م/۱۳۴۹ش.
- گرگانی، فخرالدین اسعد. ویس و رامین. تصحیح مجتبی مینوی و محمد جعفر محبوب. تهران، ۱۹۵۹م/۱۳۳۷ش.
- گنابادی، سلطان علی شاه. بشارت المؤمنین. تهران، ۱۹۵۹م/۱۳۳۷ش.
- \_\_\_\_\_ . مجمع السعادات. ۲. بی جا، ۱۹۷۴م/۱۳۹۴ق.
- \_\_\_\_\_ . ولایت‌نامه. تهران، ۱۹۶۶م/۱۳۴۴ش.
- لالائی، ارزینا، نخستین اندیشه‌های شیعی، تعالیم امام محمد باقر(ع)، ترجمه فارسی از فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۸۱ش.
- لامع درمیانی، محمد رفیع ابن عبدالکریم. دیوان. تهران، ۱۹۸۶م/۱۳۶۵ش.
- لاهیجی، شمس‌الدین. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران، ۱۹۹۲م/۱۳۷۱ش.
- له زند - اوستا. تصحیح ج. دارمستر. ۳ ج. پاریس، ۱۸۹۲-۱۸۹۳م.
- مادلونگ، جانشینی حضرت محمد(ص)، ترجمه فارسی از احمد نمایی، جواد قاسمی، محمد جواد مهدوی، حیدررضا ضابط، مشهد، ۱۳۷۷ش.
- مازندرانی، محمدباقر. جنات النعیم. بی جا، ۱۸۷۸م/۱۲۹۶ق.
- مدرس، محمدعلی. ریحانة الادب. تبریز، بی تاریخ.
- مدرسی عالم، عبدالکریم. تحفة درویش. تهران، ۱۹۵۹م/۱۳۳۷ش.
- \_\_\_\_\_ . گنجینه اولیا یا آئینه عرفا. تهران، ۱۹۶۰م/۱۳۳۸ش.
- مرعشی، سید محمود. القاب الرسول و عترته در مجموعه نفیسه فی التاریخ ائمه. قم، ۱۹۷۶م/۱۳۹۶ق.
- مسکویه، احمد ابن محمد. تجارب الأمم و تعاقب الهمم. تصحیح و ترجمه هنری فردریک امدروز و دیوید سامونل مارگولیوٹ. لندن، ۱۹۲۰-۱۹۲۱م.
- معصوم‌علی شاه، محمد معصوم. طارق الحقائق. تهران، ۱۹۰۰-۱۹۰۱م/۱۳۱۸-۱۳۱۹ق.
- ملّاصدرای شیرازی، صدرالدین محمد. اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجوی. تهران، ۱۹۸۳م/۱۳۶۲ش؛ ترجمه فارسی از محمد خواجوی. تهران، ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش.

- \_\_\_\_\_ . الاسفار الاربعة. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۶۵-۱۸۶۶م/۱۲۸۲ق.
- \_\_\_\_\_ . الحکمة العرشية. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۹۷م/۱۳۱۵ق؛ ترجمه فارسی از غلامحسین آهني با نام عرشيه. تهران، ۱۹۶۳م/۱۳۴۱ش؛ ترجمه انگلیسی از ج. و. موريس. پرینستون، ۱۹۸۱م.
- \_\_\_\_\_ . الشواهد الربوبية فى المنهاج السلوكية. تصحيح سيد جواد آشتياني. ۲. تهران، ۱۹۸۱م/۱۳۶۰ش.
- \_\_\_\_\_ . الواردات القلبية فى معرفة الربوبية. تصحيح احمد شفيعى ها. تهران، ۱۹۸۰م/۱۳۵۸ش.
- \_\_\_\_\_ . تفسير. تهران: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . تفسير سورة البقرة. تهران: چاپ سنگی، بی تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . سه اصل. ویراسته سيد حسين نصر. تهران، ۱۹۶۱م/۱۳۴۰ش/۱۳۸۰ق.
- \_\_\_\_\_ . شرح الاصول من الكافي. تهران: چاپ سنگی، ۱۸۶۵م/۱۲۸۳ق.
- \_\_\_\_\_ . كتاب المشاعر. تصحيح هانرى كُرين. تهران و پاریس، ۱۹۶۴م.
- \_\_\_\_\_ . كسر اصنام الجاهلية. تصحيح محمدتقى دانش پژوه. تهران، ۱۹۶۲م/۱۳۴۰ش.
- \_\_\_\_\_ . مثنوى ملاًصدر. تصحيح مصطفى فيضى. قم، ۱۹۹۷م/۱۳۷۶ش/۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_ . مجموعة اشعار. تصحيح محمد خواجوى. تهران، ۱۹۹۷م/۱۳۷۶ش/۱۴۱۸ق.
- \_\_\_\_\_ . مفاتيح الغيب. تصحيح محمد خواجوى. تهران، ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش؛ ترجمه فارسی محمد خواجوى. تهران، ۱۹۸۴م/۱۳۶۳ش/۱۴۰۴ق.
- \_\_\_\_\_ . موسوى خوانسارى، محمدباقر. روضات الجنات فى احوال العلماء و السادات. تصحيح اسدالله اسماعيليان. قم، ۱۹۷۰-۱۹۷۲م/۱۳۹۰-۱۳۹۲ق.
- \_\_\_\_\_ . ميرداماد، سيد محمدباقر. تقويم الايمان، با شرح سيد احمد علوى و تعليقات ملاً على نورى. تصحيح على اوجبى. تهران، ۱۹۹۸م/۱۳۷۶ش.
- \_\_\_\_\_ . ميرزانعمت الله، رضوى. تذكرة الاولياء. بمبئی: چاپ سنگی، ۱۳۱۳ق/۱۸۵۹م.
- \_\_\_\_\_ . ميرعابدینی، سيد ابوطالب و مهراڻ افشارى. آيين قلندرى. تهران، ۱۹۹۵م/۱۳۷۴ش.
- \_\_\_\_\_ . نجفى استرآبادى، شرف الدين. تأويل الآيات الظاهرة فى فضائل العترة الطاهرة. قم، ۱۹۹۷م/۱۴۱۷ق.
- \_\_\_\_\_ . نجم الدين كبرى، احمد ابن عمر. روائح الجمال و فواتح الجلال. ویراسته فريتز مهير. ويسبادن، ۱۹۵۷؛ ترجمه فرانسه از پل بلانفا. ۲۰۰۱م.
- \_\_\_\_\_ . نجم دايه، رازى. مرصاد العبادة، تصحيح محمد امين رياحى. تهران، ۱۹۷۳م.
- \_\_\_\_\_ . نعمان ابن ثابت، ابوحنيفة الامام. فقه الاكبر. دوم. حيدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۹۷۹م/۱۳۹۹ق.

- نعمانی، محمد بن ابراهیم. المحکم والمتشابه. ایران: چاپ سنگی، بی‌تاریخ.  
 \_\_\_\_\_ . کتاب الغيبة. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران، ۱۹۷۷م/۱۳۹۷ق.
- نوبختی، حسن ابن موسی. فرق الشیعة. تصحیح ه. ریتز. استانبول، ۱۹۳۱م؛ ترجمه فرانسه از  
 م. ج. مشکور. ۲. تهران، ۱۹۸۰م.
- نوربخش، سید محمد. الرسالة الاعتقادية. تصحیح ماریان موله. ۱۹۶۱-۱۹۶۲م.
- نورعلی‌شاه اصفهانی، محمدعلی. منظومه خطبات در دیوان نورعلی‌شاه اصفهانی. تهران،  
 ۱۹۷۰م/۱۳۴۹ش؛ و در مجموعه آثار نورعلی‌شاه اصفهانی. تهران، ۱۹۷۱م/۱۳۵۰ش.
- نورعلی‌شاه ثانی. صالحیه. تهران، ۱۹۶۷م/۱۳۸۷ق.
- نوری طبرسی، میرزا حسین. النجم الثاقب. قم و جمکران، ۱۹۹۱م/۱۴۱۲ق.
- \_\_\_\_\_ . جنة المأوا در مجالس بحار الانوار. ج ۵۳. تهران، ۱۹۶۵م/۱۳۸۵ق.
- \_\_\_\_\_ . دار السلام فيما يتعلق بالرؤيا والمنام. تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی. قم،  
 ۱۹۶۰م/۱۳۸۰ش.
- \_\_\_\_\_ . کلمة طيبة. تهران، بی‌تاریخ.
- \_\_\_\_\_ . مستدرک الوسائل. تهران: چاپ سنگی، بی‌تاریخ؛ قم، ۱۹۸۶م/۱۴۰۷ق.
- \_\_\_\_\_ . نفس الرحمن فی فضائل سلمان. تهران، ۱۸۶۸م/۱۲۸۵ق.
- همدانی، سید علی ابن شهاب‌الدین محمد. المودة فی القربی، در حاشیه‌های کتاب ینابیع  
 المودة نوشته سلیمان الحسینی القندوزی. بمبئی، بی‌تاریخ.
- هندی، سیدهادی. تنبیه الغافلین و سرور الناظرین. بی‌جا [تبریز]، بی‌تاریخ.
- یعقوبی، احمد ابن اسحاق. تاریخ. ویراسته مارتین تودور هوتسما. لیدن، ۱۸۸۳م؛ بازچاپ  
 قم، ۱۹۹۴م/۱۴۱۴ق.

## Secondary Sources

- Agaeff, A. B. 'Les croyances mazdéennes dans la religion chiite', *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists* (London, 1893), pp. 505–514.
- Aguade, J. *Messianismus zur Zeit der frühen Abbassiden: Das Kitāb al-Fitan des Nu'aim b. Ḥammād*. Tübingen, 1979.
- Algar, H. *Religion and State in Iran 1785–1906*. Berkeley and Los Angeles, 1969.
- Ali, J. 'Die beiden ersten Safire des Zwölften Imams', *Der Islam*, 25 (1939), pp. 197–227.
- Altorki, S. 'Milk-Kinship in Arab Society, An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage', *Ethnology*, 19 (1980).
- al-Alūsī. *Bulūgh al-arab fī ma'rifa aḥwāl al-'arab*. Cairo, 1928.
- Alverny, A. d'. 'La prière selon le Coran II. La prière rituelle', *Proche-Orient Chrétien*, 10 (1960), pp. 303–317.
- Amanat, A. *Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844–1850*. London, 1989.
- al-Āmilī, Ja'far. *Dirāsa fī 'alāmāt al-zuhūr*. Qumm, 1411/1990. Amīn, A. *Ḍuḥā'l-Islām*. Cairo, 1933.
- al-Amīnī, 'Abd al-Ḥusayn al-Najafī. *al-Ghadīr fī'l-kitāb wa'l-sunna wa'l-adab*. Beirut, 1397/1977; Tehran, 1372/1952; rpr. 1986.
- Amir-Moezzi, M. A. *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'éso-térisme en Islam*. Paris and Lagrasse, 1992 and 2005 (2nd edn with same pagination); English tr. D. Straight as *The Divine Guide in Early Shi'ism*. New York, 1994.
- C. Jambet. *Qu'est-ce que le shi'isme?* Paris, 2004.
- . 'Al-Ṣaffār al-Qummī (d. 290/902–3) et son *Kitāb baṣā'ir aldarajāt*', *JA*, 280/3–4 (1992), pp. 221–250.

- \_\_\_\_\_. 'Réflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain: tradition et idéologisation', in E. Patlagean and A. Le Boulluec (eds), *Les Retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*. Louvain and Paris, 1993, pp. 63–82.
- \_\_\_\_\_. 'Notes sur deux traditions 'hétérodoxes' imāmites', *Arabica*, 41 (1994), pp. 127–133.
- \_\_\_\_\_. 'Etude du lexique technique de l'ésotérisme imāmite', in *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses*, 102 (1994–1995), pp. 350–355.
- \_\_\_\_\_. 'De quelques interprétations spirituelles du *Šāhnāme* de Ferdowsi', in C. Balay, C. Kappler and Ž. Vesel (eds), *Pand o sokhan. Mélanges offerts à Charles Henri de Fouchécour*. Tehran and Paris, 1995, pp. 17–36.
- \_\_\_\_\_. 'Aspects de l'imāmologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l'Imām', *Studia Iranica*, 25/2 (1996), pp. 193–116.
- \_\_\_\_\_. 'Contribution à la typologie des rencontres avec l'imam caché (Aspects de l'imamologie duodécimaine II)', *JA*, 284/1 (1996), pp. 109–135.
- \_\_\_\_\_. 'Jamkarān et Māhān, deux pèlerinages insolites en Iran', in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java*, Paris, 1996; 2nd edn, 2005, pp. 154–167.
- \_\_\_\_\_. 'Remarques sur les critères d'authenticité du hadīth et l'autorité du juriste dans le shi'isme imāmite', *SI*, 85 (1997), pp. 5–39.
- \_\_\_\_\_. 'Du droit à la théologie: les niveaux de réalité dans le shi'isme duodécimain', *Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées*, 5, 'L'Esprit et la Nature', Actes du colloque tenu à Paris (11–12 May 1996). Milan and Paris, 1997, pp. 37–63.
- \_\_\_\_\_ and S. Schmidtke, 'Twelver Shi'ite Resources in Europe', *JA*, 285/1 (1997), pp. 73–122.
- \_\_\_\_\_. 'L'Imam dans le ciel. Ascension et initiation (Aspects de l'imamologie duodécimaine III)', in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, vol. 103. Louvain and Paris, 1997, pp. 99–116.
- \_\_\_\_\_. 'Seul l'homme de Dieu est humain. Théologie et anthropologie mystique à travers l'exégèse imamate ancienne (Aspects de l'imamologie duodécimaine IV)', *Arabica*, 45 (1998); English tr. in E. Kohlberg (ed.), *Shi'ism*. Aldershot, 2003, article II.
- \_\_\_\_\_. 'La vision par le coeur dans l'Islam shi'ite', *Connaissance des Religions*, special issue, 'Lumières sur la voie du coeur', 57–59 (1999), pp. 146–169.
- \_\_\_\_\_. 'Savoir c'est pouvoir. Exégèses et implications du miracle dans

- l'imamisme ancien (Aspects de l'imamologie duodécimaine V)', in D. Aigle (ed.), *Les miracles des saints dans l'hagiographie chrétienne et islamique médiévale*. Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, vol. 106. Turnhout, 2000, pp. 241–275.
- \_\_\_\_\_. 'Considerations sur l'expression *dīn 'Alī*, Aux origines de la foi shi'ite', *ZDMG*, 150/1 (2000), pp. 29–68.
- \_\_\_\_\_. 'Fin du temps et retour à l'origine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VI)', *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, special issue, 'Millénarisme et messianisme en Islam', ed. M. Garcia Arenal, 91–94 (2000), pp. 53–72.
- \_\_\_\_\_. 'Une absence remplie de présences: herméneutiques de l'Occultation chez les Shaykhiyya (Aspects de l'imamologie duodécimaine VII)', *BSOAS*, 64/1 (2001), pp. 1–18; English tr. in R. Brunner and W. Ende (eds), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden, 2001.
- \_\_\_\_\_. 'Notes à propos de la *walāya* imamite (Aspects de l'imamologie duodécimaine X)', *JAOS*, 122/4 (2002), pp. 722–741; also in G. Gobillot (ed.), *Mystique musulmane. Parcours en compagnie d'un chercheur: Roger Deladriere*. Paris, 2002.
- \_\_\_\_\_. 'Visions d'imams en mystique duodécimaine moderne et contemporaine (Aspects de l'imamologie duodécimaine VIII)', in E. Chaumont et al. (eds), *Autour du regard: Mélanges islamologiques offerts à Daniel Gimaret*. Louvain and Paris, 2003, pp. 97–124.
- \_\_\_\_\_. "'Le combattant du *ta'wīl*": un poème de Mollā Ṣadrā sur 'Alī (Aspects de l'imamologie duodécimaine IX)', *JA*, 292/1–2 (2004), pp. 331–359; rpr in T. Lawson (ed.), *Reason and Inspiration in Islam: Essays in Honour of Hermann Landolt*. London, 2005.
- \_\_\_\_\_. 'Notes sur la prière dans le shī'isme imamite', in M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet and P. Lory (eds), *Henry Corbin: philosophies et sagesses des religions du Livre*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, vol. 126. Turnhout, 2005. pp. 65–80.
- \_\_\_\_\_. 'al-Ṭūsī, Abū Dja'far', *EI2*.
- \_\_\_\_\_. 'Cosmogony and Cosmology, v. In Twelver Shi'ism', *EIr*, vol. 4, pp. 317–322.
- \_\_\_\_\_. 'Ebn Shahrāshūb', *EIr*, vol. 8, pp. 53–54.
- \_\_\_\_\_. 'Imami Shi'ism iii. Eschatology', *EIr*, vol. 8, pp. 575–581.
- \_\_\_\_\_. and J. Calmard. 'Fāṭema bent Muḥammad', *EIr*, vol. 9, pp. 400–404.
- \_\_\_\_\_. see also under E. Kohlberg and M. A. Amir-Moezzi.

- Anawati, G. C. 'Le nom suprême de Dieu (*Ism Allāh al-A'zam*)', *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici*. Naples, 1967.
- Andrae, T. *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*. Stockholm, 1918.
- Antes, P. *Zur Theologie des Schi'a. Eine Untersuchung des Jāmi' al-asrār wa Manba' al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī*. Freiburg, 1971.
- ʿAqīqī Bakhshāyeshī, A. *Foqahā-ye nāmdār-e shī'e*. Qumm, 1405/1985.
- Arazi, A. 'Ilqām al-ḥajar li-man zakkā sābb Abī Bakr wa 'Umar d'al-Suyuṭī ou Le témoignage de l'insulteur des Compagnons', *JSAI*, 10 (1987), pp. 211–287.
- Arendonk, C. von. *Les débuts de l'imamat zaydite du Yémen*. French tr. J. Ryckmans. Leiden, 1960.
- Arjomand, S. Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago, 1984.
- \_\_\_\_\_. (ed.), *Authority and Political Culture in Shī'ism*. Albany, NY, 1988.
- \_\_\_\_\_. 'Shī'ism, Authority and Political Culture', in Amir-Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shī'ism*, pp. 1–24.
- \_\_\_\_\_. 'The Consolation of Theology: Absence of the Imam and Transition from Chiliasm to Law in Shī'ism', *The Journal of Religion*, 21 (1996), pp. 548–571.
- \_\_\_\_\_. 'The Crisis of the Imamate and the Institution of Occultation in Twelver Shī'ism', *IJMES*, 28 (1996), pp. 491–515; rpr. in E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*. Aldershot, 2003, article 5.
- \_\_\_\_\_. 'Imam *absconditus* and the Beginning of a Theology of Occultation: Imami Shī'ism circa 280–90/900 A. D.', *JAOS*, 117/1 (1997), pp. 1–12.
- Arnaldez, R. 'al-Insān al-Kāmil', *EI2*.
- \_\_\_\_\_. 'Lāhūt et Nāsūt', *EI2*.
- \_\_\_\_\_. 'Ma'ād', *EI2*.
- Atallah, W. 'Ancien et nouveau langage dans la "Sira" d'Ibn Hishām', in *La vie du prophete Mahomet, Actes du colloque de Strasbourg (October 1980)*. Paris, 1983.
- \_\_\_\_\_. 'Les survivances préislamiques chez le Prophète et ses Compagnons', *Arabica*, 24/3 (1977).
- Aubin, J. *Matériaux pour la biographie de Shāh Ni'matullāh Walī Kermānī*. Tehran and Paris, 1956.
- Ayoub, M. *Redempting Suffering in Islām: a Study of the Devotional Aspects of 'Āshūrā' in Twelver Shī'ism*. The Hague, 1978.
- \_\_\_\_\_. 'Towards an Islamic Christology: An Image of Jesus in Early Shī'ī Muslim Literature', *MW*, 66 (1976).
- \_\_\_\_\_. 'The Speaking Qur'ān and the Silent Qur'ān: A Study of the Principles

- and Development of Imāmī Tafsiṛ', in A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford, 1988, pp. 177–198.
- Azami, Ch. A. 'Payghambarān Mountain Temple', *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, 73 (1987), pp. 45–55.
- \_\_\_\_\_. 'Parmgar Fire Temple', *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, 74 (1988), pp. 200–206.
- A'zamī Sangesarī, C. A. 'Bāzmāndegān-e yazdgerd-e sevvom', *Īrān Shenākht*, 10 (1377 Sh./1998), pp. 183–191.
- Āzmāyesh, S. M. 'Kebrūt-e aḥmar va Kanz al-asmā'?', *ʿErfān-e Īrān*, new series, 1 (1378/1999), pp. 181–195.
- Badawī, 'A. R. *al-Insān al-kāmil fi'l-islām*. Cairo, 1950.
- \_\_\_\_\_. *Shaṭaḥāt al-ṣūfiyya*. 3rd edn, Kuwait, 1978.
- Bahār, M. T. *Sabk shenāsī: Tārīkh-e taṭavvor-e nathr-e fārsī*. 2<sup>nd</sup> edn, Tehran, 1337 Sh./1959.
- Bailey, H. W. *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*. Oxford, 1943.
- Balāghī, 'A. Ḥ. *Maqālāt al-ḥunafā'*. Tehran, 1369/1949.
- \_\_\_\_\_. *Tārīkh-e Najaf-e ashraf va ḥīra*. Tehran, 1328 Sh./1949–1950.
- Ballanfāt, P. 'Réflexions sur la nature du paradoxe. La definition de Rūzbehān Baqlī Shīrāzī', *Kār Nāmeḥ*, 2–3 (1995), pp. 25–40.
- \_\_\_\_\_. 'Considérations sur la conception du coeur chez Mullā Ṣadrā (1)', *Kār-Nāmeḥ*, 5 (1999), pp. 33–46; (2), *Kār-Nāmeḥ*, 6 (2000), pp. 67–84.
- \_\_\_\_\_. see also under Gobillot, Najm al-Dīn Kubrā.
- Bar-Asher, M. M. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. Leiden and Jerusalem, 1999.
- \_\_\_\_\_. and A. Kofsky, *The Nuṣayrī-ʿAlawī Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*. Leiden, 2002.
- \_\_\_\_\_. 'Deux traditions hétérodoxes dans les anciens commentaires imamites du Coran', *Arabica*, 37 (1990), pp. 21–314.
- \_\_\_\_\_. 'Variant Readings and Additions of the Imāmī-Shī'a to the Quran', *IOS*, 13 (1993), pp. 39–74.
- \_\_\_\_\_. 'The Qur'ān Commentary Ascribed to Imam Ḥasan al-ʿAskarī', *JSAI*, 24 (2000), pp. 358–379.
- Barthold, W. *Mussulman Culture*, English tr. Sh. Suhrawardy. Calcutta, 1934; rpr. Philadelphia, 1977.
- Bāstānī Pārīzī, M. E. *Khātūn-e haft qalʿe*. Tehran, 1344 Sh./1966; 3rd edn, 1363 Sh./1984.



- \_\_\_\_\_. 'Benā hā-ye dokhtar dar Īrān', *Majalle-ye bāstān shenāsī*, 1–2 (1338 Sh./1959), pp. 105–137.
- Bayat, M. *Mysticism and Dissent. Socioreligious Thought in Qajar Iran*. New York, 1982.
- Bayhom-Daou, T. 'The Imam's Knowledge and the Quran According to al-Faḍl b. Shādhān al-Nīsābūrī (d. 260 A. H./874 A. D.)', *BSOAS*, 64/2 (2001), pp. 188–207.
- Beeston, A. F. L. 'The So-called Harlots of Ḥaḍramawt', *Oriens*, 5 (1952).
- \_\_\_\_\_. 'Kingship in Ancient South-Arabia', *JESHO*, 15 (1972). Bianchi, U. (ed.) *La 'doppia' creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci nella gnosis*. Rome, 1978.
- Blichfeldt, J. O. *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam*. Leiden, 1986.
- Blochet, E. 'Études sur l'histoire religieuse de l'Iran I. De l'influence de la religion mazdéenne sur les croyances des peuples turcs', *RHR*, 38 (1898), pp. 26–63.
- Birkeland, H. *The Legend of Opening of Muhammad's Breast*. Oslo, 1955.
- Bolūkbāshī, 'A. 'Tābūt gardānī, namāyeshī tamthīlī az qodrat-e qodsī-ye khodāvandī', *Nashr-e Dānesh*, 16/4 (1378 Sh./2000), pp. 32–38.
- Bonte, P. 'Egalité et hiérarchie dans une tribu maure', in *Al-Ansāb. La quete des origines*. Paris, 1991.
- \_\_\_\_\_. Conte, E., Hames, C. and A. W. Ould Cheikh (eds), *Al-Ansāb. La quete des origines*. Paris, 1991.
- Bosworth, C. E. 'The Persian Impact on Arabic literature', in E. Beeston et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. Cambridge, 1983, pp. 155–167.
- \_\_\_\_\_. 'The Persian Contribution to Islamic Historiography in the Pre-Mongol Period', in R. G. Hovannisian-G. Sabagh (ed.), *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge, 1998, pp. 218–236.
- \_\_\_\_\_ and V. Minorsky. 'Rayy', *EI2*.
- Boyce, M. 'Bībī Shahr-bānū and the Lady of Pārs', *BSOAS*, 30/1 (1967), pp. 30–44.
- \_\_\_\_\_. *A History of Zoroastrianism*, vol. 2. Leiden, 1978.
- \_\_\_\_\_. 'Anāhīd, i. Ardwīsūr Anāhīd; ii. Anaitis', *EIr*, vol. 1, pp. 1003–1006.
- Bravmann, M. M. *The Spiritual Background of Early Islam*. Leiden, 1972.
- Browne, E. G. *A Literary History of Persia*; rpr. Cambridge, 1928, 4 vols.
- Brunner, R. *Die Schia und die Koranfälschung*. Würzburg, 2001.
- \_\_\_\_\_ and W. Ende (eds), *The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History*. Leiden, 2001.

- \_\_\_\_\_. 'La question de la falsification du Coran dans l'exégèse chiite duodécimaine', *Arabica*, 52/1 (2005), pp. 1–42.
- Budge, A. W. *The History of Alexander the Great being the Syrian Version of the Pseudo-Callisthenes*. Cambridge, 1889.
- Busse, H. 'Jerusalem in the Story of Muḥammad's Night Journey and Ascension', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 14 (1991).
- Caetani, L. *Annali del' Islam*. Milan, 1905–1925.
- Calder, N. 'Zakāt in Imāmī Shī'ī Jurisprudence', *BSOAS*, 44 (1981).
- \_\_\_\_\_. 'Accommodation and Revolution in Imāmī Shī'ī Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition', *Middle East Studies*, 18 (1982).
- \_\_\_\_\_. 'Khums in Imāmī Shī'ī Jurisprudence', *BSOAS*, 45 (1982).
- Calmard, J. 'Le chiisme imamite en Iran à l'époque seldjoukide d'après le *Kitāb al-naqd*', *Le monde iranien et l' Islam*, 1 (1971).
- \_\_\_\_\_. 'Les rituels shī'ites et le pouvoir. L'imposition du shī'isme safavide, eulogies et malédictions canoniques', in J. Calmard (ed.), *Etudes Safavides*. Publications de l'Institut Français de Recherche en Iran, Tehran, 1993.
- \_\_\_\_\_. 'Moḥammad b. al-Ḥanafīyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indopersan', *Cahiers d'Asie Centrale*, 5–6 (1998), pp. 201–220.
- \_\_\_\_\_. see also Amir-Moezzi, 'Fāṭema bent Muḥammad'.
- Capezone, L. 'Abiura dalla Kaysāniyya e conversione all'Imāmīyya: il caso di Abū Khālid al-Kābulī', *RSO*, 66/1–2 (1992), pp. 1–14.
- \_\_\_\_\_. 'Un miracolo di 'Alī ibn Abī Ṭālib: i versi attribuiti ad al-Sayyid al-Ḥimyarī e il modello storiografico delle fonti relative al *radd al-šams*', in *In memoria di Francesco Gabrieli (1904–1996)*, *RSO*, 71, supp. 2 (1997), pp. 99–112.
- Carra de Vaux. 'Djirdjīs', *EI2*.
- Carter, M. 'The Kātib in Fact and Fiction', *Abr Nahrain*, 11 (1971), pp. 42–55.
- Chabbi, J. *Le Seigneur des tribus. L' Islam de Mahomet*. Paris, 1997.
- \_\_\_\_\_. 'La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale', in *Itinéraires d'Orient: Hommages a Claude Cahen*, Res Orientales VI. Paris, 1995, pp. 21–46.
- Chaumont, M. L. 'Le culte d'Anāhitā à Stakhr et les premiers Sassanides', *RHR*, 153 (1958), pp. 154–175.
- \_\_\_\_\_. 'Le culte de la déesse Anāhitā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au 1er siècle de notre ère', *JA*, 253 (1965), pp. 167–181.
- \_\_\_\_\_. 'Anāhīd, iii. The Cult and its Diffusion', *EIr*, vol. 1, pp. 1,006–1,009.
- Chavannes, E. *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*. St Petersburg, 1903.

- Chelhod, J. *Les structures du sacré chez les arabes*. Paris, 1986.
- \_\_\_\_\_. 'La baraka chez les Arabes', *RHR*, 148/1 (1955).
- \_\_\_\_\_. 'Du nouveau à propos du "matriarcat" arabe', *Arabica*, 28/1 (1981).
- Chittick, W. *A Shi'ite Anthology*. New York, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Psalms of Islam*, English tr. of *al-Şahīfat al-sajjādiyya*. London, 1988.
- Chodkiewicz, M. *Le Sceau des saints, Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabī*. Paris, 1986.
- Chokr, M. *Zandaqa et zindīqs en Islam au second siecle de l'hégire*. Damascus, 1993.
- Choksy, J. K. *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Muslim Society*. New York, 1997.
- Christensen, A. *L'Iran sous les Sassanides*; rpr. Osnabrück, 1971.
- Cole, J. R. 'Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama: Mortaza Ansari on Emulation of the Supreme Exemplar', in N. R. Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran. Shi'ism from Quietism to Revolution*. New Haven and London, 1983.
- \_\_\_\_\_. 'Shi'ī Clerics in Iraq and Iran, 1772–1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered', *Iranian Studies*, 28 (1985).
- Colpe, C. 'Der "Iranische Hintergrund" der islamischen Lehre vom Vollkommenen Menschen', in Ph. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism*, *Studia Iranica*, 11 (1992), pp. 9–12.
- Conte, E. 'Entrer dans le sang. Perceptions arabes des origines', in Conte, E. et al. (eds), *Al-Ansāb. La quete des origines*. Paris, 1991.
- Corbin, H. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Trilogie ismaélienne*. Tehran and Paris, 1961.
- \_\_\_\_\_. *L'Homme de Lumière dans le soufisme iranien*. Paris, 1971.
- \_\_\_\_\_. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris, 1971–1972.
- \_\_\_\_\_. *Temple et contemplation*. Paris, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen a l'Iran shi'ite*. Paris, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Le paradoxe du monothéisme*. Paris, 1981.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie iranienne islamique aux XVIIe et XVIIIe siecles*. Paris, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Temps cyclique et gnose ismaélienne*. Paris, 1982.
- \_\_\_\_\_. *L'Homme et son ange*. Paris, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Face de Dieu, Face de l'Homme*. Paris, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Alchimie comme art hiératique*, ed. P. Lory. Paris, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1986 (including the two parts published separately in 1964 and 1974).

- \_\_\_\_\_. *L'Iran et la philosophie*. Paris, 1990.
- \_\_\_\_\_. 'Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne', *Eranos Jahrbuch*, 23 (1955).
- \_\_\_\_\_. 'Sayyid Haydar Amolī, théologien shī'ite du soufisme', in *Mélanges Henri Massé*. Tehran, 1963.
- \_\_\_\_\_. 'Cosmogonie et herméneutique dans l'oeuvre de Sayyed Ja'far Kashfī', in *Annuaire EPHE 1970-71*; (now in *Itinéraire d'un enseignement*, Institut Français de Recherche en Iran, Tehran, 1993).
- \_\_\_\_\_. 'La gnose islamique dans le recueil de traditions (*Mashāriq al-anwār*) de Rajab Borsi', *Annuaire de l'EPHE, section des sciences religieuses*, 1968-1969 and 1969-1970 (now in *Itinéraire d'un enseignement*).
- Cornell, V. *The Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin, TX, 1998.
- Crone, P. 'Mawlā', *EI2*.
- \_\_\_\_\_. and Cook, M. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge, 1977.
- Crow, D. K. 'The Role of *al-ʿAql* in Early Islamic Wisdom, with Reference to Imam Ja'far al-Šādiq', PhD thesis, McGill University, 1996.
- Cuisenier, J. and Miquel, A. 'La terminologie arabe de la parenté. Analyse sémantique et analyse componentielle', *L'Homme*, 5/3-4 (1965).
- Cumont, F. *Textes et monuments relatifs aux mysteres de Mithra*. Brussels, 1896-1899.
- \_\_\_\_\_. *Les mysteres de Mithra*. (Rpr. of 3rd edn, Brussels, 1913) Paris, 1985.
- Daftary, F., 'Alī in Classical Ismaili Theology', in A. Y. Ocak (ed.), *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs*. Ankara, 2005, pp. 59-82.
- Daniel, E. *The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule (747-820)*. Minneapolis and Chicago, 1979.
- \_\_\_\_\_. 'Arabs, Persians and the Advent of the Abbasids Reconsidered', *JAOS*, 117/3 (1997), pp. 542-548.
- Dean-Otting, M. *Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*. Frankfurt, Bern and New York, 1984.
- Desparmet, J. *Le Mal magique*. Algiers and Paris, 1932.
- Dhākerī, M. 'Shegerd hā-ye nā ma'lūf dar she'r-e Sa'dī', *Nashr-I Dānish*, 16/2 (1378 Sh./1999), pp. 31-35.
- Djaïf, H. *La Grande Discorde: Religion et politique dans l'Islam des origines*. Paris, 1989.
- Duchesne-Guillemin, J. 'Le *xvarenah*', *AION*, s. linguistica, 5 (1963), pp. 19-31.

- \_\_\_\_\_. 'La royauté iranienne et le xvarenah', in Gh. Gnoli and A. V. Rossi (eds), *Iranica*. Naples, 1979, pp. 375–386.
- \_\_\_\_\_. 'Encore le xvarenah', *Studia Iranica*, 20 (1991), pp. 193–195.
- Dupont-Sommer, A. and M. Philonenko (eds), *La Bible. Ecrits intertestamentaires*. Paris, 1987.
- Dūrī, 'A. 'A. *al-Judhūr al-ta'rikhiyya li'l-shu'ūbiyya*. Beirut, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Nash'at 'ilm al-ta'rikh 'inda'l-'arab*. Beirut, 1960. Eftekhār-Zādeh, M. R. *Eslām dar Īran. Shu'ūbiyye nehḍat-e moqāvat-e mellī-ye Īrān 'alayh-e Omaviyān va 'Abbāsiyān*. Tehran, 1371 Sh./1992.
- Eliash, J. 'Misconceptions Regarding the Juridical Status of the Iranian 'Ulamā', *IJMES*, 10 (1979).
- \_\_\_\_\_. 'On the Genesis and Development of the Twelver-Shī'ī Three-tenet *Shahāda*', *Der Islam*, 47 (1971), pp. 265–272.
- \_\_\_\_\_. 'The Shi'ite Qur'ān: Reconsideration of Goldziher's Interpretation', *Arabica*, 16 (1969), pp. 15–24.
- Elmore, G. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time, Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden, 1999.
- Ende, W. 'Mutawālī', *EI2*.
- \_\_\_\_\_. *see also* under Brunner.
- Enderwitz, S. *Gesellschaftlicher Rang und ethnische Legitimation. Der arabische Schriftsteller Abū 'Uthmān al-Ġāhiz über die Afrikaner, Perser und Araber in der islamischen Gesellschaft*. Freiburg, 1979.
- \_\_\_\_\_. 'Shu'ūbiyya', *EI2*.
- Eqbāl, 'A. *Khāndān-e Nawbakhtī*. 1st edn, Tehran, 1311 Sh./1932.
- Ernst, C. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York, 1985.
- Eshots, J. 'Šadr al-Dīn Shīrāzī mobtaker-e ḥekmat e 'arshī', *Kherad-Nāmeḥ Šadrā*, 20 (2000), pp. 61–66.
- \_\_\_\_\_. 'Unification of Perceiver and Perceived and Unity of Being', *Transcendent Philosophy*, 1/3 (2000), pp. 1–7.
- \_\_\_\_\_. '*al-Wāridāt al-qalbiyya fī ma'rifat al-rubūbiyya*, resāle-yī 'erfānī az yek ḥakīm', *Kherad-Nāmeḥ Šadrā*, 15 (Tehran, 1999), pp. 74–82.
- Ess, J. van. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, I–VI. Berlin and New York, 1991–1997.
- \_\_\_\_\_. 'Les Qadarites et les Gailāniya de Yazīd III', *SI*, 31 (1970).
- \_\_\_\_\_. 'Das *Kitāb al-irjā'* des Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafīyya', *Arabica*, 21 (1974) and 22 (1975).

- \_\_\_\_\_. 'Ibn Kullāb et la *Miḥna*', *Arabica*, 37 (1990), pp. 173–233; French tr. C. Gilliot, of 'Ibn Kullāb und die *Miḥna*', *Oriens*, 18–19 (1967).
- Fahd, T. *Le Panthéon de l'Arabie centrale a la veille de l'Hégire*. Paris, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La Divination arabe*. Strasbourg, 1971; rpr. Paris, 1987.
- \_\_\_\_\_. 'Ġa'far al-Ṣādiq et la tradition scientifique arabe', in *Le shī'isme imāmīte*, Actes du colloque de Strasbourg (6–9 May 1968). Paris, 1970.
- \_\_\_\_\_. 'Le monde du sorcier en Islam', *Le Monde du sorcier*, 'Sources Orientales'. Paris, 1966.
- \_\_\_\_\_. *see also (Le) shī'isme imāmīte*.
- Falaturi, A. 'Die Zwölfer-Schia aus der Sicht eines Schiiten, Problem ihrer Untersuchung', in *Festschrift Werner Caskel*. Leiden, 1968, pp. 2–25.
- Faqīhī, A. A. *Āl-e Būye va owḏā'e zamān-e īshān*. 2nd edn, Tehran, 1365 Sh./1986.
- Fischer, M. *Iran: from Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, 1980.
- Fouchécour, Ch. H. de. *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècle*. Paris, 1986.
- Freitag, R. *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*. Berlin, 1985.
- Friedländer, I. 'Abdallāh b. Saba', der Begründer der Shī'a und sein Jüdischer Ursprung', *Zeitschrift für Assyriologie*, 23 (1909), pp. 32–63.
- Friedmann, Y. 'Finality of Prophethood in Sunni Islam', *JSAI*, 7 (1986), pp. 177–215.
- \_\_\_\_\_. 'Classification of Unbelievers in Sunnī Muslim Law and Tradition', *JSAI*, 22 (1998), pp. 163–195.
- Gabrieli, F. *Al-Ma'mūn e gli 'Alidī*. Leipzig, 1929.
- \_\_\_\_\_. 'Literary Tendencies', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago, 1955, pp. 87–106.
- Gardet, L. *Dieu et la destinée de l'homme*. Paris, 1967.
- \_\_\_\_\_. 'Fins dernières selon la théologie musulmane', *Revue Thomiste*, 2 (1957).
- \_\_\_\_\_. 'Les Noms et les Statuts', *SI*, 5 (1956).
- \_\_\_\_\_. 'Du'ā', *EI2*.
- Gennep, A. van. *Les Rites de passage*. Paris, 1909.
- Gershevitch, I. 'Margarites the Pearl', in Ch. H. de Fouchécour and Ph. Gignoux (ed.), *Etudes irano-aryennes offertes a Gilbert Lazard. Studia Iranica*, 7 (1989,) pp. 113–136.
- Gesenius-Buhl, *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*. 17th edn, Leiden, 1951.
- Ghirshman, R. *Iran, Parthes et Sassanides*. Paris, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Bichāpour*, vol. 1. Paris, 1971.
- Gibb, H. A. R. 'The Social Significance of the Shu'ūbiyya', *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata*. Copenhagen, 1953, pp. 105–114; rpr. in Shaw and Polk (eds), *Studies on the Civilization of Islam*. Boston, 1962, pp. 62–73.

- \_\_\_\_\_. 'Abū'l-Sarāyā al-Shaybānī', *EI2*.
- Gignoux, Ph. 'Imago Dei: de la théologie nestorienne à Ibn al-'Arabī', in Ph. Gignoux (ed.), *Recurrent Patterns in Iranian Religions. From Mazdaism to Sufism. Studia Iranica*, 11(Paris, 1992).
- Gimaret, D. *Les noms divins en Islam*. Paris, 1988.
- Gil, M. *A History of Palestine 634–1099*. Cambridge, 1992.
- \_\_\_\_\_. 'The Exilarchate', in D. Frank (ed.), *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity. Proceedings of the International Conference held by the Institute of Jewish Studies (London 1992)*. Leiden 1995.
- Giladi, A. 'Some Notes on *taḥnīk* in Medieval Islam', *JNES*, 3 (1988).
- Gilliot, C. 'Le portrait 'mythique' d'Ibn 'Abbās', *Arabica*, 32 (1985).
- \_\_\_\_\_. 'Muqātil, grand exégète, traditionniste et théologien maudit', *JA*, 279/1–2 (1991).
- \_\_\_\_\_. 'Les 'informateurs' juifs et chrétiens de Muḥammad', *JSAI*, 22 (1998).
- Gloton, M. 'Les secrets du coeur selon l'Islam', *Connaissance des Religions*, special issue, 'Lumières sur la voie du coeur', 57–59 (1999), pp. 118–145.
- Gnoli, Gh. 'Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo', *AION*, new series 12 (1962), pp. 95–128.
- \_\_\_\_\_. 'Axvaretem Xvareno', *AION*, 13 (1963), pp. 295–298.
- \_\_\_\_\_. 'Un cas possible de différenciation lexicale entre *dari* et *fārsi*', in C. H. de Fouchécour and Ph. Gignoux (eds), *Etudes irano-aryennes offertes a Gilbert Lazard*. Paris, 1989, pp. 151–164.
- Gobillot, G. *La conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Cahiers des Annales Islamologiques. Cairo, 2000.
- \_\_\_\_\_. and Ballanfat, P. 'Le coeur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans', *Connaissance des religions*, 57–59 (1999), pp. 170–204.
- Goitein, S. D. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden, 1966.
- Goldziher, I. *Muhammedanische Studien*. Halle, 1889–1890; tr. S. M. Stern and C. R. Barber as *Muslim Studies*. London, 1967–1971.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910.
- \_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*, ed. J. de Somogyi. Hildesheim, 1967–1970.
- \_\_\_\_\_. 'Polyandry and Exogamy among the Arabs', *The Academy*, 13/26 (1880).
- \_\_\_\_\_. 'Islamisme et parsisme', *RHR*, 43 (1901), pp. 1–29.
- \_\_\_\_\_. 'Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schī'iten', *WZMG*, 15 (1901), pp. 320–332; rpr. in *Gesammelte Schriften*, vol. 4, pp. 291–305.
- \_\_\_\_\_. 'Das Prinzip der *takijja* im Islam', *ZDMG*, 60 (1906), pp. 201–204; rpr. in *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 59–72.

- \_\_\_\_\_. 'Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṭ', *ZA* (1908).
- \_\_\_\_\_. 'Schi'itisches', *ZDMG*, 44 (1910), pp. 532–533, rpr. in *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pp. 213–214.
- Goodenough, W. H. 'Comments on the Question of Incestuous Marriages in Old Iran', *American Anthropologist*, 51 (1949), pp. 326–328.
- Gramlich, R. *Die sc hiitischen Derwischorden Persiens*. Wiesbaden, 1979–1981, 3 vols.
- \_\_\_\_\_. *Die Wunder der Freunde Gottes. Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligewunders*, Freiburger Islamstudien, 11. Wiesbaden, 1987.
- \_\_\_\_\_. 'Der Urvertrag in der Koranauslegung (zu Sura 7, 172–173)', *Der Islam*, 60 (1983), pp. 205–230.
- Grenet, F. and B. Marshak. 'Le mythe de Nana dans l'art de la Sogdiane', *Arts Asiatiques*, 53 (1998), pp. 5–18.
- \_\_\_\_\_. 'Résumé des cours', *L'Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sciences Religieuses*, 105 (1996–1997), pp. 213–217.
- Grignaschi, M. 'Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul', *JA*, 240 (1967), pp. 33–59.
- \_\_\_\_\_. 'La *Nihâyatu-l-arab fî akhbâri-l-Furs wa-l-ʿArab* (première partie)', *BEO*, 22 (1969), pp. 15–67.
- \_\_\_\_\_. 'La *Nihâyatu-l-arab fî akhbâri-l-Furs wa-l-ʿArab* et les *Siyaru Muluki-l-ʿAjam* du Ps. Ibn al-Muqaffā', *BEO*, 26 (1973), pp. 83–184.
- \_\_\_\_\_. 'La *Siyâsatu-l-ʿâmmiyya* et l'influence iranienne sur la pensée politique islamique', *Hommage et Opera Minora Monumentum H. S. Nyberg*, vol. 3, *Acta Iranica*. Leiden, 1975, pp. 124–141.
- Gril, D. 'Le miracle en islam, critère de la sainteté?', in D. Aigle (ed.), *Saints orientaux* (hagiographies médiévales comparées, 1). Paris, 1995, pp. 69–81.
- Gruber, C. and F. Colby, eds, *The Prophet's Ascension: Cross Cultural Encounters with the Islamic Mi'rāj Tales*. Bloomington, IN, 2010.
- Grunebaum, G. E. von. 'Firdausī's Concept of History', in his *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London, 1955.
- Haddad, Y. Y., see Smith, M. Halm, H. *Die islamische Gnosis. Die Extreme Shia und die ʿAlawiten*. Zurich and Munich, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Die Schia*. Darmstadt, 1988; French tr. as *Le chiisme*. Paris, 1994.
- \_\_\_\_\_. 'Die *Sīrat Ibn Ḥaushab*. Die ismailitische *daʿwa* im Jemen und die Fatimiden', *Die Welt des Orients*, 12 (1981), pp. 107–135.
- Hamid, I. S. 'The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Aḥmad al-Aḥsāʾī'. PhD thesis, State University of New York, 1998.



- Ḥamīdī, S. J. *Nehdat-e Abū Saʿīd Ganāvehī*. 3rd edn, Tehran, 1372 Sh./1993.
- Harandī, M. J. *Fuqahā' wa ḥukūmat. Pażūheshī dar tāriḫ-i fiqh-I siyāsī-yi shī'a*. Tehran, 1379 Sh./2000.
- Harmatta, J. 'The Middle Persian-Chinese Bilingual Inscription from Asian and the Chinese Sāsānian Relations', *La Persia nel Medioevo* (Accademia Nazionale dei Lincei). Rome, 1971, pp. 363–376.
- Hassuri (Haşūrī), 'A. *Ākherīn shāh*. Tehran, 1371 Sh./1992.
- Hedāyat, Ş. *Neyrangestān*; rpr. Tehran, 1344 Sh./1966.
- Henning, W. B. 'The Murder of the Magi', in *Selected Papers II, Acta Iranica*, 15, series 2, vol. 6. Leiden, Tehran and Liège, 1977, pp. 139–150.
- . 'A Sogdian God', in *Selected Papers II, Acta Iranica*, 15, series 2, vol. 6. Leiden, Tehran and Liège, 1977, pp. 617–630.
- Henninger, J. *La société bédouine ancienne*. Rome, 1959.
- Herrenschmidt, Cl. 'Note sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide', in H. Sancisi-Weerdenburg et al. (eds), *Achaemenid History*, vol. 2, 'The Greek Sources'. Leiden, 1987, pp. 53–67.
- . 'Le *xwētōdas* ou mariage "incestueux" en Iran ancien', in P. Bonte (ed.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Paris, 1994, pp. 113–125.
- Hinds, M. 'Miḥna', *EI2*.
- Hodgson, M. G. S. *Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago 1961–1974, vol. 1, 'The Classical Age of Islam'.
- . 'How did the Early Shī'a Become Sectarian?', *JAOS*, 75 (1955), pp. 1–13, rpr. in E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*. Aldershot, 2003, article 1.
- . 'Abdallāh b. Saba', *EI2*.
- . 'Bayān b. Sam'ān', *EI2*.
- . 'Ghulāt', *EI2*.
- Holmyard, E. J. *The Arabic Works of Jābir b. Ḥayyān*. Paris, 1928.
- Horowitz, J. 'Muhammads Himmelfahrt', *Der Islam*, 9 (1919).
- Hovannisian and G. Sabagh (eds), *The Persian Presence in the Islamic World*. Cambridge, 1998, pp. 4–125.
- Hoyland, R. G. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton, 1997.
- Hrbek, I. 'Muḥammads Nachlass und die Aliden', *Archiv Orientalní*, 18 (1950).
- Huart, C. 'La poésie religieuse des nosāiris', *JA*, 14 (1879), pp. 241–248.
- Huitema, T. *De Voorsprak (shafā'a) in den Islam*. Leiden, 1936.

- Hussain, J. M. *The Occultation of the Twelfth Imam: A Historical Background*. London, 1982.
- Iqbāl see Eqbāl.
- Istakhrī, M. *Oṣūl-e taṣawwof*. Tehran, 1338 Sh./1960. Ja'farī, M. M. *Sayyid Raḍī*. Tehran, 1999.
- Ja'fariyān, R. *Tārīkh e tashayyū' dar Īrān: az āghāz tā qarn e dahom e hejrī*. Qumm, 1375 Sh./1996.
- Jambet, C. *L'acte d'être. La philosophie de la révélation chez Mollā Sadrā*. Paris, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Se rendre immortel, suivi du Traité de la résurrection* (French tr. of *Risālat al-ḥaṣhr*) de Mollā Ṣadrā Shīrāzī. Paris, 2000.
- \_\_\_\_\_. see also Amir-Moezzi and Jambet. James, E. O. *The Nature and Function of Priesthood*. London, 1955.
- Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature. Discussions in Modern Egypt*. Leiden, 1969.
- \_\_\_\_\_. 'Some New Ideas on the Developments of *Sunna* as a Technical Term in Early Islam', *JSAI*, 10 (1987); rpr. in *Studies on the Origins*, article V.
- \_\_\_\_\_. *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīth*. London, 1996.
- Karīmān, H. *Ray-e bāstān*. Tehran, 1345–1349 Sh./1966–1970.
- Kasrawī, A. *Bahā'īgarī*; rpr. Tehran, n. d.
- \_\_\_\_\_. *Bekhānīd wa dāvarī konīd*; rpr. n. p., n. d.
- \_\_\_\_\_. *Shī'īgarī*; rpr. Tabriz, 1330 Sh./1951.
- Kennedy, H. *The Early 'Abbāsīd Caliphate*. London, 1986.
- Khājavi, M. *Lawāmi' al-'arīfīn fī aḥwāl Ṣadr al-muta'allihīn*. Tehran, 1366 Sh./1987.
- Khalidi, T. *Islamic Historiography: The Histories of Mas'ūdī*. Albany, NY, 1975.
- Khāvarī, A. *Dhahabiyye*. Tehran, 1362/1983.
- Kister, M. J. 'You Shall Only Set Out for Three Mosques', *Muséon*, 82 (1969).
- \_\_\_\_\_. 'Ḥaddīth 'an Banī Isrā'īl wa lā ḥaraja', *IOS*, 2 (1972).
- Kiyā, Kh. *Kh(w)āb va pendāreh. Dar jostojū-ye vīzegī-hā ye kh(w) āb-hā ye Īrānī*. Tehran, 1378 Sh./1999.
- Klemm, V. 'Die vier *Sufarā'* des Zwölften Imams. Zur formative Periode der Zwölferschia', *Die Welt des Orients*, 15 (1984), pp. 126–143; English tr. in E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*. Aldershot, 2003, article 6.
- Kohlberg, E. *A Medieval Muslim Scholar at Work. Ibn Ṭāwūs and his Library*. Leiden, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Belief and Law in Imāmī-Shī'ism*. Variorum, Aldershot, 1991.
- \_\_\_\_\_. (ed.), *Shī'ism*. Aldershot, 2003.

- \_\_\_\_\_ and M. A. Amir-Moezzi, *Revelation and Falsification: The Kitāb al-Qirāʾat of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*. Leiden, 2009.
- \_\_\_\_\_. 'Some Notes on the Imāmite Attitude to the Qurʾān', in S. M. Stern, A. Hourani and V. Brown (eds), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented by His Friends and Pupils to R. Walzer on His Seventieth Birthday*. Oxford, 1972, pp. 209–224.
- \_\_\_\_\_. 'An Unusual Shīʿī *isnād*', *IOS*, 5 (1975), pp. 142–149; rpr. in *Belief and Law*, article VIII.
- \_\_\_\_\_. 'Some Imāmi-Shīʿi Views on *taqiyya*', *JAOS*, 95 (1975), pp. 395–402; rpr. in *Belief and Law*, article III.
- \_\_\_\_\_. 'From Imāmiyya to Ithnā-ʿashariyya', *BSOAS*, 39 (1976), pp. 521–534; rpr. in *Belief and Law*, article 14.
- \_\_\_\_\_. 'The Development of the Imāmī Shīʿi Doctrine of *jihād*', *ZDMG*, 126 (1976); rpr. in *Belief and Law*, article XV.
- \_\_\_\_\_. 'Abū Turāb', *BSOAS*, 41 (1978), pp. 64–86; rpr. in *Belief and Law*, article VI.
- \_\_\_\_\_. 'The Term "Muḥaddath" in Twelver Shīʿism', in *Studia Orientalia memoria D. H. Baneth dedicate*. Jerusalem, 1979, pp. 39–47; rpr. in *Belief and Law*, article V.
- \_\_\_\_\_. 'The Term "Rāfiḍa" in Imāmī Shīʿi Usage', *JAOS*, 99 (1979), pp. 677–679; rpr. in *Belief and Law*, article IV.
- \_\_\_\_\_. 'Some Shīʿi Views on the Antediluvian World', *SI*, 52 (1980), pp. 41–66; rpr. in *Belief and Law*, article XVI.
- \_\_\_\_\_. 'Shīʿī Ḥadīth', in A. F. L. Beeston et al. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 1: *Arabic Literature to the End of Umayyad Period*. Cambridge, 1983, pp. 299–307.
- \_\_\_\_\_. 'Some Imāmī Shīʿi Views on the *ṣaḥāba*', *JSAI*, 5 (1984), pp. 64–86; rpr. in *Belief and Law*, article IX.
- \_\_\_\_\_. 'Non-Imāmī Muslims in Imāmī *fiqh*', *JSAI*, 6 (1985), pp. 99–105; rpr. in *Belief and Law*, article X.
- \_\_\_\_\_. 'Barāʿa in Shīʿi doctrine', *JSAI*, 7 (1986), pp. 139–175.
- \_\_\_\_\_. 'Al-uṣūl al-arabʿumiʿa', *JSAI*, 10 (1987), pp. 128–166; rpr. in *Belief and Law*, article VII.
- \_\_\_\_\_. 'Imam and Community in the Pre-Ghayba Period', in S. A. Arjomand (ed.), *Authority and Political Culture in Shiʿism*. New York, 1988, pp. 25–53; rpr. in *Belief and Law*, article XIII.
- \_\_\_\_\_. 'Alī b. Mūsā Ibn Ṭāwūs and his Polemic against Sunnism', Proceedings of the Symposium *Religionsgespräche im Mittelalter*. Berlin, 1992, pp. 325–350.

- \_\_\_\_\_. 'Authoritative Scriptures in Early Imāmī Shī'ism', in E. Patlagean and A. LeBoulluec (eds), *Les retours aux Ecritures. Fondamentalismes présents et passés*. Louvain and Paris, 1993, pp. 295–312.
- \_\_\_\_\_. 'Taqiyya in Shī'ī Theology and Religion', in H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsma (eds), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*. Leiden, 1995, pp. 345–380.
- \_\_\_\_\_. 'Early Attestations of the Term *ithnā'ashariyya*', *JSAI*, 24 (2000), pp. 343–357.
- \_\_\_\_\_. 'In Praise of the Few', in *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions, In Memory of Norman Calder*, ed. G. R. Hawting, J. A. Mojaddedi and A. Samely, *JSS*, supp. 12 (2000), pp. 149–162.
- \_\_\_\_\_. 'Vision and the Imams', in E. Chaumont et al. (eds), *Autour du Regard: Mélanges Gimaret*. Louvain and Paris, 2003, pp. 125–157.
- \_\_\_\_\_. 'Radj'a', *EI2*.
- \_\_\_\_\_. 'Evil', *Elr*, vol. 9, pp. 182–185.
- Kraus, P. *Jābir b. Ḥayyān. Contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*. Cairo, 1942; rpr. Paris, 1986.
- Lalani, A. R. *Early Shī'a Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. London, 2000.
- Lammens, H. *Etudes sur le regne du Calife Omayyade Mu'āwīa Ier*. Paris, 1908.
- \_\_\_\_\_. *Fātima et les filles de Mahomet*. Rome, 1912.
- \_\_\_\_\_. *Le berceau de l'Islam, l'Arabie occidentale a la veille de l'Hégire*. Rome, 1914.
- \_\_\_\_\_. 'Le culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes pré-islamites', *BIFAO*, 17 (1919–1920).
- Landolt, H. 'Walāyah', *The Encyclopedia of Religion*, vol. 15, pp. 316–323.
- Laoust, H. *Les schismes dans l'islam*. Paris, 1977.
- \_\_\_\_\_. 'Le rôle de 'Alī dans la Sīra chiite', *REI*, 30/1 (1962), pp. 7–26.
- Lassner, J. *The Shaping of 'Abbāsīd Rule*. Princeton, 1982.
- Lawson, T. 'Interpretation as Revelation: The Qur'ān Commentary of Sayyid 'Alī Muḥammad Shīrāzī, the Bāb (1819–1850)', in A. Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford, 1988, pp. 223–253.
- \_\_\_\_\_. 'Notes for the Study of a "Shī'ī Qur'ān"', *Journal of Semitic Studies*, 36 (1991), pp. 279–295.
- \_\_\_\_\_. 'The Dawning Places of the Lights of Certainty in the Divine Secrets Connected with the Commander of the Faithful by Rajab Bursī', in L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*. London and New York, 1992.

- \_\_\_\_\_. 'The Hidden Words of Fayḍ Kāshānī', in M. Szuppe (ed.), *Iran: Questions et connaissances*, vol. 2: *Périodes médiévale et moderne*. Paris, 2002, pp. 427–447.
- \_\_\_\_\_. 'The Qur'ān Commentary of the Bāb'. PhD thesis, McGill University, 1987.
- Lazard, G. *La formation de la langue persane*. Paris, 1995.
- \_\_\_\_\_. 'Pahlavi, pārsi et dari: les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffa', in C. E. Bosworth (ed.), *Iran and Islam: In Memory of the Late Vladimir Minorsky*. Edinburgh, 1971, pp. 361–391; rpr. in *La formation*, part 3.
- \_\_\_\_\_. 'Pārsi et dari: nouvelles remarques', in C. Altman et al. (eds), *Aspects of Iranian Culture: In Honour of Richard Nelson Frye*, N. S. *Bulletin of the Asia Institute*, n. s. 4 (1990), pp. 141–148; rpr. in *La formation*, part 9.
- Lecker, M. 'Ḥudhayfā b. al-Yamān and 'Ammār b. Yāsir. Jewish Converts to Islam', *Quaderni di Studi Arabi*, 11 (1993), pp. 149–162.
- Lecomte, G. 'Aspects de la littérature du ḥadīth chez les imāmites', in *Le shī'isme imāmīte*, Colloque de Strasbourg, 6–9 Mai 1968. Paris, 1970, pp. 91–101.
- Le Strange, G. *The Lands of the Eastern Califate*. 2nd edn, Cambridge, 1930; rpr. London, 1966.
- Levy, R. 'Persia and the Arabs', in A. J. Arberry (ed.), *The Legacy of Persia*. Oxford, 1953, pp. 56–73.
- Lewis, B. 'Abū al-Khaṭṭāb', *EI2*.
- Lewisohn, L. 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism. Part I: Ni'mat-ullāhiyya', *BSOAS*, 61/3 (1998), pp. 437–464.
- \_\_\_\_\_. 'An Introduction to the History of Modern Persian Sufism, Part II: A Socio-cultural Profile of Sufism, from the Dhahabī Revival to the Present Day', *BSOAS*, 62/1 (1999), pp. 36–59.
- Loebenstein, J. 'Miracles in Šīrī Thought. A Case Study of the Miracles Attributed to Imām Ġā'far al-Šādiq', *Arabica*, 50/2 (2003), pp. 199–244.
- Lory, P. *Jābir b. Ḥayyān, Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-Dix*. Paris, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Alchimie et mystique en terre d'islam*. Paris and Lagrasse, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Le reve et ses interprétations en Islam*. Paris, 2003.
- \_\_\_\_\_. 'Alchimie et philosophie chiite. L'oeuvre alchimique de Muẓaffār 'Alī Shāh Kirmānī', in Ž. Vesel, M. Beygbaghban and Th. de Crussol des Epesse (eds), *La science dans le monde iranien a l'époque islamique*. Tehran and Paris, 1999, pp. 339–352.
- \_\_\_\_\_. 'Les paradoxes mystiques (shatahāt) dans la tradition soufie des premiers

- siècles', *Annuaire de l'EPHE, Sciences Religieuses*, 102 (1994–1995), 103 (1995–1996).
- Löschner, H. *Die dogmatischen Grundlagen des schi'itischen Rechts*. Erlangen and Cologne, 1971.
- MacDermott, M. *The Theology of al-Shaikh al-Mufīd* (d. 413/1022). Beirut, 1978.
- MacDonald, D. B. 'Malāḥim', *EI2*.
- Mac Eoin, D. M. *The Sources for Early Bābī Doctrine and History*. Leiden, 1992.
- \_\_\_\_\_. 'Early Shaykhī Reactions to the Bāb and His Claims', in M. Momen (ed.), *Studies in Bābī and Bahā'ī History*, vol. 1. Los Angeles, 1982, pp. 1–47.
- \_\_\_\_\_. 'Orthodoxy and Heterodoxy in Nineteenth-Century Shi'ism: The Cases of Shaykhism and Bābism', *JAOS*, 110/2 (1990), pp. 323–329.
- \_\_\_\_\_. 'From Shaykhism to Bābism. A Study in Charismatic Renewal in Shi'ī Islam', PhD thesis, Cambridge University, 1978.
- \_\_\_\_\_. 'Shaykhiyya', *EI2*, vol. 9, pp. 416–18.
- \_\_\_\_\_. 'Bālāsari', *Elr*, vol. 3, pp. 583–585.
- Madelung, W. *The Succession to Muḥammad*. Cambridge, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*. London, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985.
- \_\_\_\_\_. 'Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur', *Der Islam*, 43 (1967), pp. 37–52; rpr. in *Religious Schools*, article XV.
- \_\_\_\_\_. 'The Assumption of the Title Shāhanshāh by the Buyids and the Reign of the Daylam (*Dawlat al-Daylam*)', *JNES*, 28 (1969), pp. 84–108 and 168–183; rpr. in *Religious and Ethnic Movements*, article VIII.
- \_\_\_\_\_. 'Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī's Synthesis of *Kalām*, Philosophy and Sufism', in *La signification du Bas Moyen Âge dans l'histoire et la culture du monde musulman*, (Actes du 8e Congrès de l'Union Européenne des Arabisants et Islamisants). Aix-en-Provence, 1978, pp. 147–156; rpr. in *Religious Schools*, article XIII.
- \_\_\_\_\_. 'A Treatise of the Sharīf al-Murtaḍā on the Legality of Working for the Government (*Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultān*)', *BSOAS*, 43 (1980); rpr. in *Religious Schools*, article IX.
- \_\_\_\_\_. 'Frühe mu'tazilische Häresiographie: das *Kitāb al-uṣūl* des Ġa'far b. Ḥarb?', *Der Islam*, 57 (1980); rpr. in *Religious Schools*, article VI.
- \_\_\_\_\_. 'Shi'ite Discussions on the Legality of the *Kharāj*', in R. Peters (ed.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leiden, 1981; rpr. in *Religious Schools*, article XI.
- \_\_\_\_\_. 'New Documents Concerning al-Ma'mūn, al-Faḍl b. Sahl and 'Alī al-

- Ridā', in W. al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica: Festschrift for Iḥsān 'Abbās*. Beirut, 1981, pp. 333–346.
- . 'Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam', in *La notion d'autorité au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident*, Colloques internationaux de la Napoule, 1978 (Paris, 1982), pp. 163–173; rpr. in *Religious Schools*, article X.
- . 'Mazdakism and the Khurramiyya', in W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988.
- . 'The Hāshimiyyāt of al-Kumayt and Hāshimi Shi'ism', *SI*, 70 (1990).
- . 'Abd Allāh b. 'Abbās and Shi'ite Law', in Vermeulen and van Reeth (eds), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*. Louvain, 1998.
- . 'al-Khaṭṭābiyya', *EI2*.
- . 'Khurramiyya ou Khurramdīniyya', *EI2*.
- . 'Ḳarmaṭī', *EI2*.
- . 'Baḥrānī, Hāshem', *EIr*, vol. 3, pp. 528–529.
- Mahdavi Rād M. 'A. 'Ābedī A. and Raffīʿ, A. 'Hadīth', in *Tashayyoʿ. Seyrī dar farhang va tārikh-e tashayyoʿ*. Tehran, 1373 Sh./1994.
- Marquart, J. *Īrānshahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i*. Berlin, 1901.
- Mashkūr, M. J. *Sāsāniyā*; rpr. Tehran, n. d. [ca. 1339 Sh./1960].
- . *Īrān dar 'ahd-e bāstān. Dar tārikh-e aqvām va pādshāhān-e pīsh az eslām*. 2nd edn, Tehran, 1347 Sh./1968.
- Massignon, L. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris, 1922.
- . *La Passion de Hallāj*; rpr. in 4 vols., Paris, 1975.
- . 'Der Gnostische Kult der Fatima im Shiitischen Islam', in *Opera Minora*, vol. 1, ed. Y. Moubarac. Paris, 1969, pp. 514–522.
- . 'Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien', *Société d'Etudes Iraniennes*, 7, (1934); *Opera Minora*, vol. 1, pp. 443–483.
- . 'Esquisse d'une bibliographie nuṣayrie', in *Mélanges syriens offerts a Monsieur René Dussaud*. Paris, 1939, pp. 913–922; *Opera Minora*, vol. 1, pp. 640–649.
- . 'L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique', *Eranos Jahrbuch*, XV (1948), pp. 287–314; *Opera Minora*, vol. 1, pp. 107–125.
- . 'La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima', *Opera Minora*, vol. 1, pp. 550–572.
- . 'La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fatima', *Opera Minora*, vol. 1, pp. 573–591.

- \_\_\_\_\_. 'Le Jour du Covenant', *Oriens*, 15 (1962). Matar, Z. *The Faraj al-mahmūm of Ibn Ṭāwūs: a Thirteenth Century Work on Astrology and Astrologers*. New York, 1986.
- \_\_\_\_\_. 'Some Additions to the Bibliography of Mediaeval Islamic Astronomy from the *Faraj al-Mahmūm* of Ibn Ṭāwūs', *Archiv Orientalni*, 57 (1989), pp. 319–322.
- \_\_\_\_\_. 'The Chapter on Death-Prediction (*Qaṭ'/'Quṭū'*) from the *Kitāb Faraj al-Mahmūm* by Ibn Ṭāwūs', in A. Regourd and P. Lory (eds), *Sciences occultes et Islam*, *BEO*, 44 (1993), pp. 119–125.
- Matīnī, J. 'Ilm va 'ulamā' dar zabān-e Qur'ān va aḥādīth', *Iran-Nameh*, 2/3 (1363 Sh./1984), pp. 147–162.
- Māyel-Heravī, N. (ed.), *Me'rāj-Nāmah-ye Abū 'Alī Sīna be enḍemām-e taḥrīr-e ān az Shams al-Dīn Ebrāhīm Abarqūhī*. Mashhad, 1365 Sh./1986.
- Mélikoff, I. *Les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie*. Paris, 1992.
- Meskūb, Sh. *Sūg-e Siyāvash*. Tehran, 1971.
- Meyer, E. 'Anlass und Anwendungsbereich der taqiyya', *Der Islam*, 57 (1980), pp. 246–280.
- \_\_\_\_\_. 'Tendenz der Schiaforschung: Corbins Auffassung von der Schia', *ZDMG*, Supp. III, 1 (1977), pp. 42–63.
- Mez, A. *Die Renaissance des Islams*. Heidelberg, 1922; rpr. Hildesheim, 1968.
- Michot, J. R. *La destinée de l'homme selon Avicenne. Le retour a Dieu (ma'ād) et l'imagination*. Louvain, 1986.
- Minorsky, V. [Bosworth, C. E.], 'Rayy', *EI2*.
- Miquel, A. see Cuisenier.
- Mīr Fetṛūs. 'A. 'Jonbesh-e sorkh jāmegān', *Iran Nameh*, 9/1 (1991), pp. 57–89.
- Mishkāt Kermānī, A. *Tārīkh e tashayyu' dar Irān*. Tehran, 1358 Sh./1980.
- Modarressi, H. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shī'ite Islam: Abū Ja'far ibn Qiba al-Rāzī and his Contribution to Imāmīte Shī'ite Thought*. Princeton, 1993.
- \_\_\_\_\_. 'Early Debates on the Integrity of the Qur'ān', *SI*, 77 (1993), pp. 5–39.
- \_\_\_\_\_. 'The Just Ruler or the Guardian Jurist, An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts', *JAOS*, 111 (1991), pp. 549–562.
- Modarresī Chahārdehī, N. *Khāksār va Ahl-e ḥaqq*. Tehran, 1368/1989.
- Modīr Shānetchī, N. 'Kotob-e arba'e-ya ḥadīth-e shī'e', *Nāmeḥ-ye Āstān-e Qods*, 1–2, new series, 18 (n. d. [ca. 1975]), pp. 22–71.
- Moeller, E. *Beiträge zur Mahdīlehre des Islams*. Heidelberg, 1901.



- Mohājjerānī, 'A. *Barrasī-ye seyr-e zendegī va ḥekmat va ḥokumat-e Salmān-e Fārsī*. Tehran, 1378 Sh./1999.
- Moḥammadī Malāyerī, M. *Tārīkh va farhang-e Īrān dar dowrān-e enteḡāl az 'aṣr-e sāsanī be 'aṣr-e eslāmī*, vol. 1. Tehran, 1372 Sh./1993; vol. 2, *Del-e Īrān shahr*. Tehran, 1375 Sh./1996.
- \_\_\_\_\_. *Farhang-e Īrān-e pīsh az eslām va āthār-e ān dar tamaddon-e eslāmī va adabiyāt-e 'arabī*. Tehran, 1374 Sh./1995.
- Mo'īn, M. *Mazdayasnā va ta'thīr-e ān dar adabiyāt-e fārsī*. Tehran, 1326 Sh./1948.
- \_\_\_\_\_. 'Havarqalyā', *Nashriyye-ye Dāneshkade-ye Adabiyāt-e Dānesgāh-e Tehrān* (1333/1955), pp. 78–105.
- Molé, M. *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*. Paris, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Les mystiques musulmans*. Paris, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Professions de foi de deux kubrāwīs: 'Alī-i Hamadānī et Muḥammad Nur-baksh*, extract from *Bulletin d'Etudes Orientales*, 17 (1961–1962).
- \_\_\_\_\_. 'Les Kubrāwiyya entre sunnisme et shi'isme aux 8e et 9e s. de l'hégire', *REI* (1961).
- \_\_\_\_\_. 'Entre le Mazdéisme et l'Islam, La bonne et la mauvaise religion', in *Mélanges Henri Massé*. Tehran, 1963.
- Momen, M. *An Introduction to Shi'ī Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism*. Oxford, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Works of Shaykh Ahmad al-Ahsā'i: A Bibliography*. Newcastle-upon-Tyne, 1991.
- Monnot, G. *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbār et ses devanciers*. Paris, 1974.
- \_\_\_\_\_. 'La transmigration et l'immortalité', in Monnot (ed.), *Islam et religions*. Paris, 1986.
- \_\_\_\_\_. 'Prières privées en islam traditionnel: autour d'un texte de Rāzī', *RHR*, 206/1 (1989), pp. 41–54.
- \_\_\_\_\_. 'Opposition et hiérarchie dans la pensée d'al-Shahrastānī', in M. A. Amir-Moezzi, C. Jambet and P. Lory (eds), *Henry Corbin: philosophies et sagesse des religions du Livre*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, no. 126. Turnhout, 2005, p. 96, pp. 93–103.
- \_\_\_\_\_. 'Ṣalāt', *EI2*.
- Moosa, M. *Extremist Shiites. The Ghulat Sects*. New York, 1987.
- Moqaddam, M. *Jostār dar bāre-ye Mehr va Nāhīd*, vol. 1. Tehran, 1978.
- Morony, M. G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, 1984.

- \_\_\_\_\_. 'The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq', *Iran*, 14 (1976), pp. 41–55.
- \_\_\_\_\_. 'Conquerors and Conquered: Iran', in G. H. A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society*. Carbondale and Edwardsville, IL, 1982, pp. 73–87.
- \_\_\_\_\_. 'Kisrā', *EI2*.
- Moscatti, S. 'Per una storia dell'antica shī'a', *RSO*, 30 (1955), pp. 56–70.
- Moṣṭafāvī, S. M. T. 'Boq'e-ye Bibi Shahrbānū dar Rayy', *Gozāresh hā-ye bāstān shenāsī*, 3 (1334 Sh./1956), pp. 3–40.
- Mottahedeh, R. 'The Shu'ūbiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran', *IJMES*, 7 (1976), pp. 161–182.
- Nagel, T. *Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifats*. Bonn, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Studien zum Minderheitenproblem im Islam*, vol. 1. Bonn, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Rechtleitung und Kalifat, Versuch über eine Grundfrage der islamischen Geschichte*. Bonn, 1975.
- \_\_\_\_\_. 'Ein früher Bericht über den Aufstand des Muḥammad b. 'Abdallāh im Jahre 145 h.', *Der Islam*, 46 (1970), pp. 227–262.
- Naffsī, S. *Bābak-e Khurramdīn, delāvar-e Ādharbāyjān*; rpr. Tehran, 1342 Sh./1963.
- \_\_\_\_\_. *Tārīkh-e ejtemā'i-ye īrān az enqerāḍ-e Sāsāniyān tā enqerāḍ-e Omaviyān*. Tehran, 1342 Sh./1964.
- \_\_\_\_\_. *Tārīkh-e nazm va nathr dar zabān-e fārsī tā pāyān-e qarn-e dahom-e hejrī*. Tehran, 1344 Sh./1966.
- al-Najafī, H. *al-Durra al-bahiyya fī faḍl Karbalā' wa turbatihā alzak iyya*. Najaf, 1970.
- Nanji, A. 'An Ismaili Theory of Walāya in the Da'ā'im al-Islām of al-Qāḍī al-Nu'mān', in D. P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*. Leiden, 1976, pp. 260–273.
- Nasr, S. H. 'Le shī'isme et le soufisme. Leurs relations principielles et historiques', in T. Fahd (ed.), *Le shī'isme imāmite*, Actes du Colloque de Strasbourg (6–9 Mai 1968). Paris, 1970, pp. 215–233.
- Nātel Khānlarī, P. *Pabān shenāsī-ye fārsī*. 2nd edn, Tehran, 1344 Sh./1966.
- Nawas, J. A. 'A Reexamination of Three Current Explanations for al-Ma'mūn's Introduction of the *miḥna*', *IJMES*, 26 (1994), pp. 615–629.
- Newman, A. J. *The Formative Period of Twelver Shī'ism: Hadith as Discourse Between Qum and Baghdad*. Richmond, VA, 2000.
- \_\_\_\_\_. 'The Development and Political Significance of the Rationalist (usuli) and Traditionalist (akhbari) School in Imami Shī'i History from the Third/Ninth to the Tenth/ Sixteenth Century', PhD thesis, UCLA, Los Angeles, 1986.

- Nicolas A. L. M. *Essai sur le Chéikhisme*. Paris, 1910–1914.
- Nöldeke, T. *Geschichte der Perser und Araber zu Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*. Leiden, 1879; rpr. 1973.
- \_\_\_\_\_. *Das iranische Nationalepos*. 2nd edn, Berlin and Leipzig, 1920. Nwiya, P. *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut, 1970.
- Omar, F. *The ‘Abbāsīd Califate 750/132 — 786/179*. Baghdad, 1969. al-Oraibi, A. ‘Shī‘ī Renaissance. A Case Study of the Theosophical School of Bahrain in the 7th/13th Century’, PhD thesis, McGill University, Montreal, 1992.
- Paret, R. *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*. Stuttgart, etc. rpr. 1978.
- \_\_\_\_\_. ‘Der Plan einer neuen, leicht kommentierten Koranübersetzung’, in Paret (ed.), *Orientalische Studien Enno Littmann zu seinem 60. Geburtstag*. Leiden, 1935.
- \_\_\_\_\_. ‘Die Bedeutung des Wortes *baqīya* im Koran’, in *Alttestamentliche Studien Friedrich Nötscher zum 60. Geburtstag*. Bonn, 1950.
- Parpola, S. ‘The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy’, *JNES*, 52/3 (1993), pp. 161–208.
- Patton, W. M. *Aḥmad ibn Ḥanbal and the Miḥna*. Leiden, 1897.
- Pellat, Ch. *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*. Paris, 1953.
- \_\_\_\_\_. *The Life and works of Jahiz*. Translations of selected texts. London, 1969.
- \_\_\_\_\_. ‘Ġāḥiẓ à Bagdad et à Sāmarrā’, *RSO*, 27 (1952), pp. 63–78; rpr. in his *Etudes sur l’histoire socio-culturelle de l’Islam (VIIe-XVe s.)*. London, Variorum, 1976, article I.
- \_\_\_\_\_. ‘Une charge contre les secrétaires d’Etat attribué à Jāḥiẓ’, *Hespéris*, 43 (1956), pp. 29–50.
- \_\_\_\_\_. ‘Mas‘ūdī et l’imāmisme’, in T. Fahd (ed.), *Le shī‘isme imāmite*, Actes du Colloque de Strasbourg (6–9 Mai 1968). Paris, 1970, pp. 69–90.
- \_\_\_\_\_. ‘Ḥilm’, *EI2*.
- \_\_\_\_\_. ‘al-Jāḥiẓ’, *EI2*.
- Piemontese, A. M. ‘Le voyage de Mahomet au Paradis et en Enfer: une version persane du *mi‘rāj*’, in C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l’au-dela*. Paris, 1987.
- Pinault, D. ‘Zaynab bint ‘Alī and the Place of the Women of the Households of the First Imāms in Shī‘ite Devotional Literature’, in Gavin R. G. Hambly (ed.), *Women in the Medieval World*. New York, 1998, pp. 69–98.
- Proksch, O. *Über die Bluttrache bei den vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellung zu ihr*. Leipzig, 1899.
- Puech, H. C. *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*. Paris, 1949.
- \_\_\_\_\_. ‘le Manichéisme’, in *l’Histoire des Religions, Encyclopédie de la Pléiade*, vol. 2, pp. 523–645.

- Pūrjavādī (Pourjavady), N. and Wilson, P. L., *Kings of Love. The Poetry and History of the Ni'matullāhī Sufī Order*. Tehran, 1978.
- . 'Hekmat-e dīnī va taqaddos-e zabān-e fārsī', in Pourjavady, *Būy-e jān*. Tehran, 1372 Sh./1993, pp. 1–37.
- . 'Hallāj va Bāyazīd Bastāmī az naẓar-e Mollā Ṣadrā', *Nashr-i Dānish*, 16/3 (1378 Sh./1999), pp. 14–24.
- . 'Opposition to Sufism in Twelver Shiism', in F. de Jong and B. Radtke (eds), *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden, 1999, pp. 614–623.
- . 'Mā be majles-e mehtarān sokhan nagūyīm. Fārsī gūyī ye 'Abdallāh-i Mubārak va adab-e īrānī', *Nashr-i Dānesh*, 16/4 (1378 Sh./2000), pp. 21–25.
- Pūrnamdāriyān, T. *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adab-e fārsī*. Tehran, 1346/1985.
- Qāderī, T. 'Matn hā-ye akhlāqī-andarzī dar zabān hā-ye īrānī-ye miyāne-ye gharbī va Sharqī', in A. K. Bālā Zādeh (ed.), *Mehr o dād o bahār. Memorial Volume of Dr. Mehr-dād Bahār*. Tehran, 1377 Sh./1998, pp. 221–232.
- al-Qādī, W. 'The Development of the Term *Ghulāt* in Muslim Literature with Special Reference to the Kaysāniyya', in A. Dietrich (ed.), *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*. Göttingen, 1976, pp. 295–319; rpr. in E. Kohlberg (ed.), *Shī'ism*. Aldershot, 2003, article 8.
- Radtke, B. and O'Kane, J. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. London, 1996.
- . 'The Concept of *Wilāya* in Early Sufism', in L. Lewisohn (ed.), *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*. London and New York, 1993, pp. 483–496.
- Rafati, V. 'The Development of Shaykhī Thought in Shī'ī Islam', PhD thesis, University of California, 1979.
- Raphaël, F. et al. (eds), *L'apocalyptique*. Paris, 1987 (Actes du Colloque du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg, 1974).
- Rekaya, M. 'al-Ma'mūn', *EI2*.
- Richard, Y. *L'Islam Chi'ite. Croyances et idéologies*. Paris, 1991.
- Riyāhī, M. A. *Kasā'ī-ye Marvazī*. Tehran, 1367 Sh./1988.
- Robertson Smith, W. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. 2<sup>nd</sup> edn, Cambridge, 1903.
- . *Lectures on the Religion of the Semites*. 2<sup>nd</sup> edn, Edinburgh, 1914.
- Rosenthal, F. *A History of Muslim Historiography*. Leiden, 1952.
- . *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden, 1971.
- Rubin, U. *The Eye of the Beholder: The Life of Muḥammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton, 1995.

- \_\_\_\_\_. 'Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muḥammad', *IOS*, 5 (1975), pp. 62–119.
- \_\_\_\_\_. 'Prophets and Progenitors in Early Shī'a Tradition', *JSAI*, 1 (1979), pp. 41–65.
- \_\_\_\_\_. 'The *ilāf* of Quraysh. A Study of Sūra CVI', *Arabica*, 31, 2 (1984), pp. 165–188.
- \_\_\_\_\_. '*Barā'a*: A Study of Some Quranic Passages', *JSAI*, 5 (1984), pp. 71–91.
- \_\_\_\_\_. 'The Ka'ba, Aspects of Its Ritual Functions and Position in Pre-Islamic and Early Islamic Times', *JSAI*, 8 (1986), pp. 81–95.
- \_\_\_\_\_. 'Apes, Pigs and the Islamic Identity', *IOS*, 17 (1997), pp. 89–105. Ruska, J. *Arabische Alchemisten. II. Ja'far al-Sādiq, der sechste Imām*. Heidelberg, 1924.
- Sabri, T. 'L'hagiographie de Fātima d'après le Bihār al-Anwār de Muḥammad Bāqir Majlisī (m. 1111/1699)', PhD thesis, Paris, III, June 1969.
- Sachedina, A. A. *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdī in Twelver Shi'ism*. Albany, NY, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Just-Ruler (al-sultān al-'ādil) in Shi'ite Islam*. New York, 1988.
- \_\_\_\_\_. 'A Treatise on the Occultation of the Twelfth Imamite Imam', *SI*, 48 (1978).
- \_\_\_\_\_. 'Al-Khums: the Fifth in the Imāmī Shī'ī Legal System', *JNES*, 39 (1980).
- \_\_\_\_\_. 'Abū al-Khaṭṭāb', *Eir*, vol. 1, p. 329.
- Šādeqī, 'A. A., *Takvīn-e zabān-e fārsī*. Tehran, 1357 Sh./1978.
- Šadjīqī, Gh. Ḥ. *Jonbesh hā-ye dīnī-ye īrānī dar qarn hā-ye dovvom va sevvom-e hejri*. Tehran, 1372 Sh./1993 (the finished version of his *Les mouvements religieux iraniens aux IIe et IIIe siecle de l'hégire*. Paris, 1938).
- al-Šadr, M. *Ta'riḫ al-ghayba al-ṣughra*. Beirut, 1972.
- St. Clair Tisdall, W. 'Shī'ah Additions to the Koran', *The Moslem World*, 3/3 (1913), pp. 227–241.
- Sajjādī, Ḍ. '*Ghadīriyya hā-ye fārsī*', in S. J. Shahīdī and M. R. Ḥakīmī (eds), *Yād nāme-ye 'Allāma Amīnī*, vol. 1 Tehran, 1973, pp. 413–430.
- al-Sāmarrā'ī, A. S. *al-Ghuluww wa'l-firaq al-ghāliya fī al-ḥadāra al-islāmiyya*. Baghdad, 1392/ 1972.
- Samawi Hamid, I. 'The Metaphysics and Cosmology of Process According to Shaykh Aḥmad al-Aḥsā'ī', PhD thesis, State University of New York (Buffalo), 1998.
- Sanders, P. 'Koran oder Imām? Die Auffassung von Koran im Rahmen der imāmischen Glaubenslehren', *Arabica*, special issue, 'Les usages du Coran, Présupposés et méthodes', 47/3– 4 (2000), pp. 420–440.

- Santillana, D. *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita*. Rome, 1938.
- Sarkārātī, B. 'Morvārīd pīsh-e khūkh afshāndan', in his *Sāye hā-ye shekār shodeh*. Tehran, 1378 Sh./ 1999, pp. 51–70.
- Scarcia, G. 'Kerman 1905: la "guerra tra Sheikhī e Bālāsarī"'. *Moderni indizi di una problematica antica*, *AIUON*, new series, 13 (1963), pp. 195–238.
- Scarcia Amoretti, B. and Bottini, L. (ed.) *Il Ruolo dei Sādāt/Ashrāf nella Storia e Civiltà Islamiche, Oriente Moderno*, 18, special number, 77.2 (1999).
- \_\_\_\_\_. 'Ibn Ṭabāṭabā', *EI2*.
- Schacht, J. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford, 1950.
- \_\_\_\_\_. 'A Revaluation of Islamic Traditions', *JRAS*, 42 (1949).
- Schaeder, H. H. 'Die islamische Lehre vom Volkommenen Menschen', *ZDMG*, 79 (1925), pp. 192–268.
- Scheffczyk, L. ed. *Der Mensch als Bild Gottes*. Darmstadt, 1969.
- Schmidtke, S. *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölferšī'itischen Islam des 9./14. Jahrhunderts. Die Gedankenwelten des Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (um 838/1434-35 nach 906/1501)*. Leiden, 2000.
- \_\_\_\_\_. 'Modern Modifications in the Shi'ī Doctrine of the Expectation of the Mahdī (*Intizār al-Mahdī*): the Case of Khumainī', *Orient*, 28/3 (1987).
- \_\_\_\_\_. 'The Influence of Shams al-Dīn Shahrzūrī (7th/13<sup>th</sup> century) on Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsā'ī (d. after 904/1499). A Preliminary Note', in L. Edzard and C. Szyska (eds), *Encounters of Words and Texts: Intercultural Studies in Honor of Stefan Wild on the Occasion of his 60th Birthday. Presented by his Pupils in Bonn*. Hildesheim, 1997, pp. 223–232.
- \_\_\_\_\_. 'The Doctrine of the Transmigration of the Soul According to Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers', *Studia Iranica*, 28/2 (1999), pp. 237–254.
- \_\_\_\_\_. 'II. Firk. Arab III. A Copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhīra* Completed in 472/1079-80 in the Firkovitch-Collection St Petersburg'; Persian tr. as 'Nuskha-yi kuhan az *Kitāb al-Dhakhīra*-yi Sharīf Murtaḍā (tārīkh i kitābat 472)', *Ma'ārif*, 20/2 (2003), pp. 68–84.
- \_\_\_\_\_. see also Amir-Moezzi.
- Schrieke, B. 'Die Himmelsreise Muhammeds', *Der Islam*, 6 (1916).
- Schwartz, J. 'Le voyage au ciel dans la littérature apocalyptique', in F. Raphaël et al. (ed.), *L'apocalyptique*. Paris, 1987 (Actes du Colloque du Centre de Recherches d'Histoire des Religions de l'Université de Strasbourg, 1974), pp. 91–126.

- Sellheim, R. 'Prophet, Chalif und Geschichte', *Oriens*, 18–19 (1965–1966).
- \_\_\_\_\_ . 'Das Todesdatum des Ibn al-Nadīm', *IOS*, 2 (1972), pp. 428–432.
- \_\_\_\_\_ . 'al-Mubarrad', *EI2*.
- Serjeant, R. B. *Studies in Arabian History and Civilization*. London, 1981.
- \_\_\_\_\_ . 'The Saiyids of Ḥadramawt', *An Inaugural Lecture at the School of Oriental and African Studies, 1956*. London, 1957; rpr. in *Studies*, article VIII.
- \_\_\_\_\_ . 'Ḥaram and ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia', in A. R. Badawi (ed.), *Mélanges Taha Husain*. Cairo 1962; rpr. in *Studies*, article 3.
- \_\_\_\_\_ . 'The "Constitution" of Medina', *The Islamic Quarterly*, 8 (1964); rpr. in *Studies*, article 5.
- \_\_\_\_\_ . 'The *Sunnah Jāmi'ah*, Pacts with the Yathrib Jews and the *taḥrīm* of Yathrib, Analysis and Translation of the Documents Comprised in the So-called "Constitution" of Medina', *BSOAS*, 41 (1978); rpr. in *Studies*, article 6.
- Sezgin, F. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967–1986.
- Shahīdī, S. J. 'Baḥṭh dar bāre-ye shahrbānū', in his *Cherāgh-e rowshan dar donyā-ye tārik*. Tehran, 1333 Sh./1954–1955, pp. 171–189.
- Shahmardān, R. *Parastesh gāh hā-ye zartoshtiyān*. Bombay, 1345 Sh./1967.
- Shaked, Sh. *From Zoroastrian Iran to Islam*. Aldershot, 1995.
- \_\_\_\_\_ . 'From Iran to Islam: on Some Symbols of Royalty', *JSAI*, 7 (1986), pp. 75–91; rpr. in *From Zoroastrian Iran*, article 7.
- \_\_\_\_\_ . 'A Facetious Recipe and the Two Wisdoms: Iranian Themes in Muslim Garb', *JSAI*, 9 (1987), pp. 24–35; rpr. in *From Zoroastrian Iran*, article 9.
- \_\_\_\_\_ . 'Andarz. In Pre-Islamic Persia', *EIr*, vol. 2, pp. 11–16. Shamīsā, S. *Farhang-e talmīḥāt*. Tehran, 1366 Sh./1987.
- Sharīf, M. B. *al-Ṣirā' bayn al-mawālī wa 'l-'arab*. Cairo, 1954. Sharīf Rāzī, M. *Ganjīna-ye dāneshmandān*. Tehran, 1354 Sh./1976.
- Sharon, M. *Black Banners from the East: the Establishment of the 'Abbasid State—Incubation of a Revolt*. Leiden and Jerusalem, 1983.
- \_\_\_\_\_ . 'The 'Abbasid Da'wa Reexamined on the Basis of a New Source', *Arabic and Islamic Studies*, Bar-Ilan University (1973).
- \_\_\_\_\_ . 'The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam', *JSAI*, 5 (1984), pp. 121–142.
- \_\_\_\_\_ . 'Ahl al-Bayt – People of the House', *JSAI*, 8 (1986).
- \_\_\_\_\_ . 'The Umayyads as ahl al-bayt', *JSAI*, 14 (1991).
- al-Shaybī, K. M. *al-Ṣila bayna al-taṣawwuf wa 'l-tashayyū'*. Baghdad, 1966.
- \_\_\_\_\_ . *al-Fikr al-shī'ī wa 'l-naza'āt al-ṣūfiyya*. 2nd edn, Baghdad, 1395/1975.

- \_\_\_\_\_. 'al-Taḳīyya uṣūlūhā wa taṭawwuruhā', *Revue de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alexandrie*, 16 (1962–1963), pp. 14–40.
- Shayegan, D. *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l'Islam iranien*. Paris, 1990.
- \_\_\_\_\_. 'Corbin, Henry', *Elr*, 6, pp. 268–272.
- (Le) *shī'isme imāmite*, Actes du Colloque de Strasbourg (6–9 Mai 1968), ed. T. Fahd. Paris, 1970.
- Silvestre de Sacy, A. I. *Chrestomathie arabe*. Paris, 1806.
- Skjaervø, P. O. 'Farnah: mot mède en vieux-perse?', *BSL*, 78 (1983), pp. 241–259.
- Slotkin, J. S. 'On a Possible Lack of Incest Regulations in Old Iran', *American Anthropologist*, 49 (1947), pp. 612–617.
- Smith, M. and Haddad, Y. Y. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Albany, NY, 1981.
- Soden, W. von. *Akkadisches Handwörterbuch (AHW)*. Wiesbaden, 1965.
- Sohā M. Ş. *Tārīkh-e enshe'ābāt-e mota'akhhkhere-ye selsele-ye ne'matollāhiyye in Do resāle dar tārikh-e jadūd-e taṣavvof-e Īrān*. Tehran, 1370 Sh./1991.
- Soucek, P. P. 'Farhād and Tāq-i Bustān: the Growth of a Legend', in P. Chelkowski (ed.), *Studies in Art and Literature of the Near East in Honor of Richard Ettinghausen*. Washington, 1974.
- Sourdel, D. 'La politique religieuse du calife 'abbāsīde al- Ma'mūn', *REI*, 30/1 (1962), pp. 26–48.
- Southgate, M. S. 'Alexander in the Works of Persian and Arab Historians of the Islamic Area', in *Iskandarnamah: a Persian Medieval Alexander Romance*, English tr. M. S. Southgate. New York, 1978.
- Spitaler, A. 'Was bedewtet baqīja im Koran?', in *Westöstliche Abhandlungen Rudolf Tschudi zum Siebzigsten Geburtstag*. Wiesbaden, 1954.
- Spooner, B. 'Iranian Kinship and Marriage', *Iran*, 4 (1966), pp. 51–59.
- Spuler, B. *Iran in früh-islamischer Zeit*. Wiesbaden, 1952.
- \_\_\_\_\_. 'Iran: the Persistent Heritage', in G. E. von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago, 1955, pp. 167–182.
- Strack, E. *Six Months in Persia*. London, 1882.
- Straface, A. 'Il concetto di estremismo nell'eresiografia islamica', *AION*, 56 (1996), pp. 471–487.
- \_\_\_\_\_. 'Hulul and Taḡassud: Islamic Accounts of the Concept of Incarnation', in U. Vermeulen and J. M. F. Van Reeth (eds), *Law, Christianity and Modernism in Islamic Society*. Louvain, 1998, pp. 125–132.



- Strothmann, R. *Das Staatsrecht der Zaiditen*. Strasbourg, 1912.
- \_\_\_\_\_. 'History of Islamic Heresiography', *Islamic Culture*, 17 (1938), pp. 95–110.
- Stroumsa, S. *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden, 1999.
- Tafazzoli (Tafaḍḍolī), A. *Tārīkh-e adabiyāt-e Irān-e pīsh az eslām*, ed. Ž Āmūzegār. Tehran, 1376 Sh./1997.
- Takeshita, M. *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*. Tokyo, 1987.
- Takim, L. A. 'From *Bid'ā* to *Sunna*: the *Wilāya* of 'Alī in the *Shī'ī Adhān*', *JAOS*, 120 (2000), pp. 166–177.
- Taqī-Zādeh, H. *Az Parvīz tā Changīz*. 2nd edn, Tehran, 1330 Sh./1952.
- Ṭarīqeh-dār, A. *Jazīre-ye khadrā'*. Qumm, 1372 Sh./1994.
- Taylor, J. B. 'Ja'far al-Šādiq, Spiritual Forebear of the Sufis', *Islamic Culture*, 40 (1966), pp. 97–113.
- \_\_\_\_\_. 'An Approach to the Emergence of Heterodoxy in Medieval Islam', *Religious Studies*, 2/2 (1967), pp. 65–82.
- Tobin, T. H. *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation*. Washington DC, 1983.
- Tor, D. G. 'An Historiographical Re-examination of the Appointment and Death of 'Alī al-Riḍā', *Der Islam*, 78/1 (2001), pp. 103–128.
- Tortel, C. 'Saints ou démons? Les Qalandar-s Jalālī et autres derviches errants en terre d'islam (Russie méridionale et Inde aux XIIIe-XVIIe s.)', PhD, EPHE (sc. religieuses), Paris, 1999.
- Tritton, A. S. *Muslim Theology*. London, 1947.
- Tucker, W. F. 'Rebels and Gnostics: al-Mughīra b. Sa'īd and the Mughīriyya', *Arabica*, 22 (1975), pp. 42–61.
- \_\_\_\_\_. 'Bayān b. Sam'ān and the Bayāniyya: Shī'ite Extremists of Umayyad Iraq', *Muslim World*, 65 (1975), pp. 86–109.
- \_\_\_\_\_. 'Abū Mansūr al-'Ijlī and the Mansūriyya: A Study in Medieval Terrorism', *Der Islam*, 54 (1977), pp. 39–57.
- \_\_\_\_\_. 'Abd Allāh b. Mu'āwiya and the Janāhiyya: Rebels and Ideologues of the Late Umayyad period', *SI*, 51 (1980), pp. 39–57.
- Tyan, E. *Institutions du droit public Musulman*. Paris, 1954–1956.
- Vajda, G. 'Les zindīqs en pays d'Islam au début de la période abbasside', *RSO*, 17 (1937), pp. 173–229.
- \_\_\_\_\_. 'Deux "Histoires des Prophètes" selon la tradition des shī'ites duodécimains', *Revue des Etudes Juives*, 106 (1945–1946), pp. 124–133.

- \_\_\_\_\_. 'Le problème de la vision de Dieu (*ru'ya*) d'après quelques auteurs shī'ites duodécimains', in *Le shī'isme imāmīte*. Paris, 1970.
- \_\_\_\_\_. 'De quelques emprunts d'origine juive dans le hadith shī'ite', in S. Morag et al. (eds), *Studies in Judaism and Islam Presented to S. D. Goitein*. Jerusalem, 1981, pp. 242–244.
- Vatikiotis, P. J. 'The Rise of Extremist Sects and the Dissolution of the Fatimid Empire in Egypt', *Islamic Culture*, 46 (1957), pp. 121–142.
- Veccia Vaglieri, L. 'Sul *Nahj al-balāghah* e sul suo compilatore ash-Sharīf ar-Raḍī', *AIUON*, special no. (1958).
- \_\_\_\_\_. 'Ghadīr Khumm', *EI2*.
- Ventura, A. 'La presanza divina nel Cuore', *Quaderni di Studi Arabi*, 3 (1985), pp. 123–134.
- \_\_\_\_\_. 'L'invocazione del cuore', in *Yād Nāma . . . Alessandro Bausani*. Rome, 1991, pp. 475–485.
- Vermaseren, M. J. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I–II. The Hague, 1956–1960.
- Vieillard Baron, J. L. 'Temps spirituel et hiéro-histoire selon Henry Corbin: une phénoménologie de la connaissance psycho-cosmique', *Cahiers du Groupe d'Etudes Spirituelles Comparées*, 8, 'Henry Corbin et le comparatisme spirituel' (2000), pp. 25–37.
- Viré, F. 'Kīrd', *EI2*.
- Vitray-Meyerovitch E., de. *La priere en Islam*. Paris, 1998.
- Walbridge, J. 'A Persian Gulf in the Sea of Lights: the Chapter on Naw-Rūz in the *Biḥār al-Anwār*', *Iran*, 35 (1997), pp. 83–92.
- Walker, P. 'Shī'ism: Wilāya', *EI2*.
- Wasserstrom, S. M. 'The Moving Finger Writes: Mughīra b. Sa'īd's Islamic Gnosis and the Myths of its Rejection', in *History of Religions*, 25/1 (1985), pp. 62–90.
- \_\_\_\_\_. 'The Shī'īs are the Jews of our Community: An Interreligious Comparison within Sunnī Thought', *IOS*, 14 (1994), pp. 297–324.
- Watt, W. M. *Muhammad at Mecca*. Oxford, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Muhammad, Prophet and Statesman*. Oxford, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Islamic Political Thought*. Edinburgh, 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh, 1973.
- \_\_\_\_\_. 'Created in His Image: A Study of Islamic Theology', *Transactions of Glasgow University Oriental Society*, 18 (1959–1960), pp. 36–49.
- \_\_\_\_\_. 'Shī'ism under the Umayyads', *JRAS* (1960), pp. 158–172.
- \_\_\_\_\_. 'Mu'ākhāt', *EI2*.

- Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*. Berlin and Leipzig, 1884.
- \_\_\_\_\_. 'Die Ehe bei den Arabern', *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen*, 11 (1893).
- Wensinck, A. J. *A Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*. Cambridge, 1932.
- \_\_\_\_\_. *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden, 1936.
- \_\_\_\_\_. 'Muhammad und die Propheten', *Acta Orientalia*, 2 (1924).
- West, E. W. 'The Meaning of the *Khvetuk-das* or *Khvetudād*', in M. Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. 18, Pahlavi Texts. Oxford, 1882.
- Widengren, G. *Les religions de l'Iran*, Paris, 1968; French tr. of *Die Religionen Irans*. Stuttgart, 1965.
- \_\_\_\_\_. 'The Sacral Kingship of Iran', in *La regalita sacra. Contributo al tema dell'VIII congresso internazionale di storia delle religioni* (Rome, April 1955). Leiden, 1959, pp. 242–257.
- Witton Davies, T. *Magic, Divination and Demonology* (London, 1933; rpr. Baghdad, n. d. [ca. 1960]).
- Yarshater, E. 'Ta'zieh and Pre-Islamic Mourning Rituals in Iran', in P. Chelkowski (ed.), *Ta'zieh: Ritual and Drama in Iran*. New York, 1979, pp. 80–95.
- \_\_\_\_\_. 'Iranian National History', in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(1), *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods*, ed. E. Yarshater. Cambridge, 1983, pp. 359–477.
- \_\_\_\_\_. 'Mazdakism', in *The Cambridge History of Iran*, vol. 3(2), *The Seleucid, Parthian and Sassanian Periods*, ed. E. Yarshater. Cambridge, 1983, pp. 1,001–1,056.
- \_\_\_\_\_. 'The Persian Presence in the Islamic World', in R. G.
- Zaman, M. Q. *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden, 1997.
- Zarrīnkūb, 'A. Ḥ. *Arzesh-e mīrāth-e šūfiyye*. Tehran, 1343 Sh./1965.

## فهرست اعلام

۳۹۱، ۲۳۷، ۱۴۷، ۱۰۰	ابراهیم بن صالح انطاکی، ۴۸۲
ابن صوحان، ۲۴	ابراهیم بن علی بن مهزیار، ۴۹۰
ابن طباطبا حسنی، ۸۸، ۹۳	ابراهیم بن ولید، ۸۶
ابن عباس، ۲۷، ۴۴، ۴۵، ۹۰، ۲۱۳	ابراهیم بن عبدالله، ۸۸
ابن عربی، ۴۲۵، ۴۳۷، ۴۴۲	ابن ابی جمهور آحسائی، ۳۹۱، ۳۷۳، ۲۵۰
ابن عیاش جوهری، ۱۸۶، ۴۲۸، ۴۸۴	ابن ابی شیبہ، ۲۵
ابن فہد حلّی، ۴۳۳	ابن ابی یعلیٰ، ۲۶
ابن قتیبہ، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۹۹	ابن اثیر، ۴۱، ۴۵
ابن قولوبہ، ۲۳۷، ۴۸۴	ابن بابویہ صدوق، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۹۰، ۹۲
ابن ماجہ، ۹۹	۱۰۰، ۱۸۶، ۲۰۹، ۲۳۷، ۳۹۸، ۴۲۶، ۴۲۷
ابن مقفع، ۹۰	۴۲۹، ۴۳۷، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶
ابن منظور، ۴۴	۴۸۸
ابن ہشام، ۴۲، ۹۱	ابن حبیب، ۴۲
ابن یثریبی، ۲۴	ابن خضرمی، ۴۱
ابوالأسود دونلی، ۳۰، ۷۸، ۸۳، ۹۲	ابن حکم، ۲۴۲
ابوالحسن اصفہانی، ۵۲۳	ابن خلکان، ۸۵
ابوالخطاب، ۲۱۷، ۲۴۴	ابن دُرید محمد بن حسن آزدی، ۲۴
ابوالسرایا، ۸۸	ابن سعاده، ۲۵۰
ابوالفتح کراچکی، ۴۲۸، ۴۳۳	ابن سعد، ۳۶، ۴۱، ۷۳، ۷۴، ۸۵
ابوالفرج اصفہانی، ۳۰، ۹۱، ۹۲	ابن شہر آشوب مازندرانی، ۸۳، ۸۵، ۸۷، ۹۲

ابوالقاسم خان ابراهیمی، ۴۰۵، ۴۸۸، ۵۱۶، احمد بن محمد بن خالد برقی، ۲۴۸، ۲۴۸	۵۲۴
احمد بن هلال، ۲۴۶	
احمد تفضلی، ۸۹	ابوبصیر، ۳۳۸، ۲۱۷، ۱۴۴
احمدیه، ۳۹۸	ابوبکر، ۳۶، ۲۹، ۲۷، ۲۶
إخو، ۴۲	ابوجعفر برقی، ۴۸۱، ۳۳۳، ۲۸۴
اردشیر بابکان، ۹۰	ابوجعفر توسی، ۴۳۳، ۴۲۹
آردویسور، ۹۶	ابوجعفر طبری صغیر، ابن رستم، ۸۱، ۸۳، ۸۴
ارسطو، ۳۹۴	۸۸، ۱۰۰، ۲۳۷
استریت، دیوید، ۱۵	ابوحنیفه دینوری، ۷۴، ۷۵، ۸۹
اسحاق، ۳۳۴، ۲۴۶، ۳۳	ابو خالد کابلی، ۵۱۸
اسدآباد همدان، ۴۸۹	ابوداود، ۳۸
اسرافیل، ۴۵۵	ابو ذلف، ۹۵
اسفهبذ دابویه، ۹۳	ابودر غفاری، ۲۱۳، ۳۳۷
اسماعیلی، ۹، ۱۵، ۹۷، ۱۴۱، ۱۴۶، ۴۸۲	ابوراجه، ۴۹۰
اشیولر، ب، ۸۶	ابوریحان بیرونی، ۸۸، ۸۹
اشتر و تان، ۳۹	ابوسعید عصفوری، ۴۸۲
اشرویز، ۸۳	ابوطالب، ۴۵، ۱۸۵، ۱۸۶
اصطخر، ۹۶	ابوطاهر جتایی گناوه‌ای، ۹۸
اصفهان، ۹۸، ۳۹۴	ابوعلی حسین بن احمد بیهقی، ۹۱
آعشی میمون، ۴۱	ابوعلی طبرسی، ۴۳۳
آلسیو بُمباچی، ۹۷	ابومحمد نوبختی، ۴۸۳
ام. لکر، ۳۷	ابومخنف، ۲۴
ام. وات، ۳۷، ۱۴۰، ۱۸۸	ابومسلم، ۹۰
امام جعفر صادق، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۷۵، ۱۷۹	ابومنصور عجلی، ۲۱۷، ۲۴۴
۱۸۴، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۴۰، ۲۴۱	ابوهاشم، ۲۴۴
۲۴۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۷	اتوره رسی، ۹۷
۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶	ا.ج. یوسه، ۳۷
۳۳۴، ۳۳۹، ۳۳۵، ۴۳۸، ۴۵۷، ۴۶۰	احمد بن ابی یعقوب یعقوبی، ۷۶
۴۸۲، ۴۸۳، ۴۹۲	احمد بن داوود نعمانی، ۴۲۸
امام حسن، ۳۰، ۳۹، ۷۸، ۸۲، ۸۷، ۸۸، ۱۷۴	احمد بن سهل نوشجانی، ۹۲
۲۴۱، ۲۴۳، ۲۸۸، ۳۳۵	احمد بن علی حسن شاذان قمی، ۴۲۸
امام حسن عسکری، ۲۴۱، ۲۴۵، ۴۸۵، ۵۲۴	احمد بن محمد اشعری قمی، ۲۴۸

۴۰۲	امام حسین، ۳۹، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱،
ایرانی، ایرانیان، ۱۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸،	۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۴، ۹۷،
۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸،	۱۰۰، ۱۴۳، ۱۷۴، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۱۸، ۲۴۰،
۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷،	۲۹۹، ۳۳۴، ۳۹۴، ۴۵۵، ۴۹۱،
۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۴۸، ۳۶۲، ۳۹۲،	امام سجاد، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۷،
۴۶۸، ۴۵۷	۹۴، ۱۸۰، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۸۸، ۳۳۷، ۴۲۷،
ایلخانیان، ۸۹	۴۳۵
آذربایجان، ۹۸	امام علی النقی، ۴۲۶، ۴۳۷،
آرامگاه امام حسین، ۳۹۲، ۴۳۶	امام محمد باقر، ۷۶، ۱۸۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۱۷،
آرامگاه حضرت علی، ۳۹۵، ۴۳۶	۲۱۹، ۲۴۴، ۲۴۷، ۴۰۴،
آسیای مرکزی، ۲۴۸	امام محمد تقی، ۲۴۱
آصف بن برخیا، ۳۳۴	امام موسی کاظم، ۹۳، ۲۴۰، ۲۴۸، ۴۳۶، ۴۸۲،
آقابزرگ تهرانی، ۱۴۷، ۳۹۲	امام علی بن موسی الرضا، ۷۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲،
آل بویه بغداد، ۸۱، ۴۵۳	۹۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۸،
آل داوود، ۴۷	۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۸۲،
آل عبا، ۱۷۴	آتم جلیل، ۴۴
الیاس، ۳۳	امویان، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۹۱، ۳۳۰،
الیاش، جی، ۲۸۳	امیر زیاری، ۸۲
آمنه، ۱۸۵، ۱۸۷	امیر اسحاق استرآبادی، ۴۸۹،
آناهیتا، ۹۶	امین، سید محسن، ۴۳۳،
آیت الله مرعشی نجفی، ۳۶۱، ۴۳۴	اناهید، ۹۶، ۹۷،
آیین مزدایی، ۱۳، ۷۷، ۹۲، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۹۹،	انده، ورتنر، ۱۵،
۴۶۸، ۱۰۱	انقلاب اسلامی، ۱۱، ۱۷،
آیین مغان، ۸۸	انوشیروان پادشاه، ۹۰، ۹۱،
بابک، ۹۸	اویس قرنی، ۳۹۹،
بابونج، ۷۴	اهل کساء، ۳۹، ۴۷، ۳۴۰،
بابونه/ بانویه، ۷۴	اهورامزدا، ۷۶،
بابی گری، ۵۱۹	ای. گنت، ۴۲،
بارآشر، ۲۸۳	ایگل، دنیس، ۱۵،
بازن، مارسل، ۱۵	ایوب، ۳۳،
باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، ۹۵، ۹۶،	ایران، ۲۳، ۷۳، ۷۴، ۸۶، ۸۸، ۸۹، ۹۳، ۹۴،
بانو پارس، ۹۵، ۹۶، ۹۷،	۹۷، ۹۹، ۱۰۱، ۲۴۸، ۲۵۰، ۳۹۱، ۳۹۵،

- پیکولی، ۹۶  
 ترمذی، ۹۹  
 تقی‌الدین ابراهیم بن علی کفعمی، ۴۳۳  
 تهمینه، ۷۴  
 تیان، امیل، ۳۷  
 تیسفون، ۸۵  
 ج. شاتی، ۳۷، ۴۱، ۹۸  
 جابر انصاری، ۲۱۰، ۴۶۵، ۴۹۳  
 جابر بن حیان، ۱۴۱  
 جابر بن یزید جعفی، ۲۱۶، ۵۱۸  
 جاحظ، ۹۰، ۹۱  
 جاماسپ، ۹۸  
 جبرئیل، ۱۴۸، ۱۷۷، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۸  
 ۲۱۹، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۴۵۵، ۴۵۷، ۵۱۸  
 جُبیر بن مُطعم، ۳۸  
 جرجیس، ۱۴۹  
 جعفر کشفی، ۱۴۷  
 جعفریه، ۹۱  
 جلال‌الدین علی میرعبدالفضل، ۳۹۹  
 جمال‌الدین احمد بن علی معروف به ابن‌عنبه،  
 ۱۰۰  
 جمران، ۴۹۱  
 جنگ بدر، ۴۵۶  
 جنگ جمل، ۲۴، ۲۵، ۲۹  
 جنگ حنین، ۴۲  
 جنگ خیبر، ۳۶۷  
 جنگ صفین، ۲۹، ۳۰، ۳۶  
 جهان بانویه، ۸۳  
 جهان‌شاه، ۷۶، ۷۸، ۸۴  
 جی کوب، ایمی، ۱۵  
 چرولی، ۹۷  
 چلهود، ۳۷  
 بحرین، ۴۰۳  
 بخاری، ۹۹  
 برافان، ۲۶  
 بزبهار، ۲۶  
 بَرّه دختر نوشجان، ۸۳، ۸۴، ۹۲  
 بروئر، رینر، ۱۵  
 برونز، ۴۲  
 بُرید بن معاویه، ۲۴۷  
 بزرگمهر، ۹۰  
 بُزریق / بُزریق بن موسی، ۲۴۴  
 بصره، ۳۰، ۴۷، ۷۸، ۹۳، ۳۶۱  
 بَعوی، ۴۱  
 بَکَک، دیوید، ۱۵  
 بلاذری، ۲۶، ۲۹، ۳۰  
 بنی اسرائیل، ۳۳، ۳۴، ۱۸۷، ۲۹۲  
 بنی امیه، ۴۷  
 بنی آدم، ۱۷۸  
 بنی راشد، ۴۸۹  
 بنی عدی، ۲۹  
 بنی مُطَلَب، ۳۸  
 بنی نوفل، ۳۸  
 بنی هاشم، ۳۸، ۷۸، ۸۱، ۴۵۸  
 بویس، مری، ۹۶، ۹۷  
 بهائیت، ۵۱۹  
 بیان بن سَمعان تَهْدی، ۲۴۴  
 بیت معمور، ۱۴۹، ۲۱۰، ۲۱۹، ۲۴۲، ۲۸۸  
 ۴۳۵  
 بیزانس، ۱۰۱، ۲۴۷  
 بیستون، ۳۷  
 پادشاه ساسانی، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۶  
 پاره، آر، ۳۹  
 پهلوی، ۹۱، ۹۶، ۱۴۳

- چهارده معصوم، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۷، ۴۲۵، ۴۳۰،  
چین، ۸۶، ۹۱
- حافظ کرمعلی، ۱۵
- حجاج بن یوسف ثقفی، ۸۶، ۲۱۷
- حجاز، ۸۸، ۴۵۸
- حُجر بن عدی، ۲۵
- حُدیفه بن بیان عیسی، ۸۲
- حُرّ آملی، ۲۳۷، ۴۹۰
- حُرَیث بن جابر حنفی، ۸۱
- حزین لاهیجی، ۳۷۱
- حسّان بن ثابت، ۳۸
- حسن بصری، ۴۱، ۹۹، ۲۴۶
- حسن بن صباح، ۱۴۷
- حسن بن عبدالرسول زنوزی، ۴۳۴
- حسن بن علی البطاننی، ۴۸۲
- حسن بن محمد بن ساعه، ۴۸۲
- حسین بن روح نوبختی، ۲۴۹، ۴۸۳
- حسین بن موسی نوبختی، ۷۶، ۱۰۰
- حسین طبرسی نوری، ۸۵، ۲۳۷، ۳۹۲، ۴۰۶،  
۴۸۸، ۴۸۰
- حسین مدرسی، ۲۸۷
- حضرت ابراهیم، ۳۳، ۸۷، ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۸۶،  
۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۴۵۵
- حضرت آدم، ۳۳، ۲۳۹، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۳۴
- حضرت علی، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۱،  
۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۷۵، ۷۶، ۷۷
- ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۹۷، ۱۰۱، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴،  
۱۴۵، ۱۴۸، ۱۷۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳،  
۲۱۸، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۷۹، ۲۸۲،  
۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۳۷،  
۳۶۴، ۳۶۸، ۴۳۸، ۴۹۱، ۴۸۹
- حضرت عیسی، ۳۳، ۴۵۵
- حضرت فاطمه، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۴۷،  
۸۲، ۸۳، ۸۵، ۱۷۴
- حضرت محمد، ۲۳، ۲۹، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۷،  
۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،  
۷۷، ۸۴، ۸۴، ۱۰۰، ۱۴۵، ۱۷۸، ۲۱۰، ۲۱۱،  
۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰،  
۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳،  
۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۳، ۲۹۶، ۳۰۰،  
۳۹۲، ۴۲۵
- حضرت مریم، ۴۷
- حضرت موسی، ۳۳، ۳۴، ۱۴۹، ۱۷۸، ۱۸۶،  
۲۱۱، ۲۳۹، ۲۸۱، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۳۲، ۳۳۴،  
۳۶۷، ۴۵۵
- حضرت مهدی، ۹، ۱۰۱، ۱۷۷، ۱۸۸، ۲۴۸،  
۳۳۵، ۳۳۹، ۴۳۹، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۲، ۴۷۹،  
۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۹،  
۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۵۱۳، ۵۱۸
- حضرت نوح، ۳۳، ۱۷۸، ۱۸۵، ۲۸۱، ۲۹۲،  
۴۵۵
- حضرت یوسف، ۲۳۹
- همزه بن عماره بربری، ۲۴۳
- حمّید بن زیاد بن حمدان دهقان، ۴۲۸
- حیدر آملی، ۱۴۷، ۲۵۰، ۳۷۳، ۳۹۱، ۵۲۳
- خاتون بانو، ۹۵
- خاندان ابراهیم، ۳۴
- خاندان آل کسری، ۷۴، ۹۱
- خاندان عنقا، ۳۹۹
- خاندان موسی، ۳۴
- خاندان یعقوب، ۳۶
- خانواده لوط، ۳۳
- خراسان، ۷۵، ۷۹، ۸۱، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲،  
۹۳، ۹۴، ۹۷، ۴۸۴



۴۹۰، ۴۶۳، ۴۳۳، ۴۲۹	خرمیان، ۹۸
رُفاعة بن شداد همدانی، ۲۵	خَزَّاز رازی، ۴۸۴
رود فرات، ۸۳، ۹۴، ۳۳۵	خسرو، ۸۱، ۸۲، ۸۳
روزنتال، ۸۹	خسرو پرویز، ۸۳
روم، ۴۲	خضرم، ۲۱۶
روم شرقی، ۱۰۱	خلفای راشدین، ۲۶، ۲۷
ری، ۹۰، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۴۲۹	خُلَید بن کَاس، ۷۵
ریکور، پُل، ۵۱۳	خلیفه معتضد، ۹۲
زبان عبری، ۱۸۳	خوارج، ۲۶، ۴۷
زبان کلدانی، ۱۸۳	خَوَلَه، ۸۳
زُبَید، ۷۴	خیبر، ۳۸
زَبَیدی، ۴۴	دارمستر، ۸۶
زبیر، ۲۹	دانش‌پژوه، محمدتقی، ۳۷۳
زراره بن أعین، ۲۴۷	دانیال نبی، ۱۸۳
زرتشت، ۹۸، ۱۰۰	داوود، ۳۳، ۳۴، ۳۶
زرتشتی، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۴۶۸	دری ساسانی، ۸۲
زکریا، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۱۸۶، ۲۴۸	دماوند، ۹۳
زخمشری، ۸۳	دو ساسی، سیلواستر، ۱۴۱
زهری، ۳۸، ۴۵۳، ۴۲۶، ۴۲۵، ۴۰۸، ۳۹۵	دوازده امامی، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۵۳
زیدیه، ۹۷	۴۶۷، ۴۶۱
زین العابدین شیروانی، ۳۹۹	دوران صفوی، ۹۵، ۳۷۱، ۳۹۱، ۳۹۵، ۴۳۳
زین العابدین خان کرمانی، ۵۱۴	۴۳۸، ۴۳۴
زَامِبِه، کریستین، ۱۵	دوران قاجار، ۳۹۸
زُبَاره، دانیال، ۱۵	دهکردی، سید احمد، ۴۰۳، ۴۶۳، ۴۹۱
ژینیو، فیلیپ، ۱۵	دیسانی، ۲۴۷
سارجنت، آر. بی.، ۲۶، ۳۷	ذوالقرنین، ۱۴۸، ۲۱۴، ۲۱۶
ساسانی، ساسانیان، ۷۴، ۸۶، ۹۰، ۹۲، ۹۶	رائض الدین زنجانی، ۳۹۵
۱۰۱	رایتر، فلوریان سی.، ۱۵
سام، ۳۳۴	رجب بُرسی، ۱۴۶، ۱۴۷، ۲۳۷، ۲۵۰، ۳۷۳
سبائیه، ۱۴۱، ۲۳۶، ۲۴۴	۳۹۱
سبحان، ۸۵	رُشید هَجَری، ۲۴۲، ۲۴۶
سجستان، ۸۵	رضی الدین ابن طاووس، ۲۵۰، ۳۹۱، ۴۲۸

سوره حدید، ۳۳	سرخس، ۹۴، ۹۱، ۷۴
سوره حشر، ۳۵، ۴۰	سرکار آقا ابراهیمی، ۵۱۴
سوره رعد، ۱۴۹، ۳۶۸	سعد بن ابی وقاص، ۸۶
سوره زحرف، ۱۴۹	سعد بن عبدالله اشعری قمی، ۴۲۸، ۴۸۳، ۷۶
سوره زمر، ۱۴۴، ۲۸۳	سعید بن مُسیب، ۳۸
سوره شرح، ۲۱۹، ۲۹۳	سُلافه، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۸۳، ۸۵
سوره شعراء، ۳۴	سلجوقیان، ۸۹
سوره شوری، ۳۵، ۲۸۱، ۲۹۲	سلسله اموی، ۲۴۳
سوره ص، ۱۴۹	سلسله اویسی، ۳۹۹
سوره صافات، ۳۳، ۴۰	سلسله عباسی، ۲۴۳
سوره طور، ۴۰، ۱۴۹، ۲۴۲، ۲۸۸، ۳۳۵	سلطان علیشاه گنابادی، ۵۲۳
سوره طه، ۳۴	سلیمان فارسی، ۸۲، ۱۰۰، ۲۴۲، ۲۴۶، ۳۰۰
سوره علق، ۱۴۹	۵۱۸، ۳۳۷
سوره عنکبوت، ۳۳	سلیمان، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۳۴
سوره فرقان، ۳۴	ساعة بن مهران، ۴۵۹، ۴۶۰
سوره قُصَلت، ۲۴۳، ۲۸۱	سَمینه صیرفی، ۲۴۸
سوره فیل، ۳۹	سُنباذ زرتشتی، ۹۸
سوره قدر، ۱۴۹	سنت کلر تیسدال، ۲۸۱
سوره قلم، ۱۴۹	سند، ۸۵
سوره قمر، ۳۳	سندیه، ۷۴
سوره کهف، ۱۴۸، ۲۸۰	سوره احزاب، ۳۱، ۳۵، ۳۹، ۴۲، ۱۷۸، ۲۸۰
سوره لقمان، ۱۴۳	۳۶۷
سوره مائده، ۲۸۰، ۲۸۲، ۳۶۳، ۳۶۷	سوره اسراء، ۳۱، ۲۱۳، ۲۸۰، ۲۸۲
سوره مجادله، ۳۶۶	سوره اعراف، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۷۸، ۱۸۰
سوره مریم، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۵۵	۲۸۹، ۲۸۰، ۲۹۱، ۳۳۵، ۳۳۹
سوره مطففین، ۱۸۳، ۳۳۳	سوره انبیاء، ۳۳، ۳۴
سوره معارج، ۲۸۱	سوره انعام، ۳۱، ۳۳، ۲۱۵
سوره ملک، ۲۸۱	سوره انفال، ۳۲، ۳۵، ۴۲، ۱۴۴، ۴۵۵
سوره مؤمنون، ۳۳	سوره آل عمران، ۳۵، ۱۴۹، ۱۷۸، ۳۶۶
سوره نازعات، ۱۴۳، ۲۸۰	سوره بقره، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۱۴۳، ۱۷۵، ۲۸۰
سوره نبأ، ۱۴۵	۲۸۲، ۳۹۸، ۴۲۶، ۴۴۰
سوره نحل، ۳۱، ۳۳، ۱۴۳، ۲۸۰، ۲۸۲	سوره توبه، ۳۱

شمس‌الدین محمد لاهیجی، ۴۶۳	سوره نساء، ۲۸۰، ۴۲، ۳۴، ۳۱
شمعون، ۱۰۱، ۱۴۹، ۱۸۶، ۳۳۵	سوره نمل، ۳۶، ۳۴
شوئن، اریک، ۱۵	سوره واقعه، ۳۳
شهر حله، ۴۹۰	سوره هود، ۳۴، ۳۳
شهر عقدا، ۹۷، ۹۵	سوره یونس، ۲۲۰
شهریانو، ۱۳، ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴	سهروردی، ۴۰۴
۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۴، ۹۵	سهل بن زیاد آدمی، ۲۴۸
۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱	سهل بن قاسم نوشجانی، ۷۹، ۹۱، ۹۲
شهریانویه، ۷۷، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴	سیئویه، ۹۹
شهریار، ۸۱، ۸۳	سید محمد مهدی بن مرتضی بروجردی طباطبایی
شهیدی، سیدجعفر، ۹۴	معروف به بحرالعلوم، ۳۹۴
شیت، ۱۴۹	سیدکاظم رشتی، ۱۴۶، ۴۰۵، ۴۶۲، ۴۹۱
شیخ احمد زین‌العابدین آحسائی، ۴۰۳، ۴۰۴	۵۱۳، ۵۱۴، ۵۲۲، ۵۲۳
۴۲۶، ۴۳۴، ۴۶۴، ۴۹۱، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۶	سیدهاشم بن سلیمان بحرانی، ۲۳۷
شیخ بهایی، ۴۳۴	سیلوی دنوا، ۱۵
شیخ توسی، ۳۹۱، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹	سیاوش، ۱۰۰
شیخ عباس قمی، ۴۳۳	ساخت، ی، ۲۶
شیخ علی بن محمد سقری، ۴۶۲، ۴۸۵	شارون، م، ۲۷، ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۱۸۸
شیخ مفید، ۸۱، ۸۳، ۲۳۷، ۳۹۱، ۳۹۳، ۴۲۹	شاکد، ش، ۸۹
شیخیه، ۱۴۶، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۶۲	شام، ۴۲
۴۶۴، ۴۸۸، ۴۹۱، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۱۹	شاه زنان، ۸۱
۵۲۳	شاه مقصود عنقا، ۳۹۹
شیراز، ۳۶۱، ۳۷۱	شاه نعمت‌الله ولی، ۳۷۱
شیرویه، ۸۳	شاهزاده ساسانی، ۱۳، ۷۳، ۷۷، ۸۷، ۹۶
شیعه اثناعشری، ۳۲۹، ۳۳۰	شبستری، محمود، ۴۶۳
صالح، ۳۴	شریف رضی، ۴۲۹
صالح علیشاه، ۴۰۲	شریفی، سیدمحمد حسین، ۳۹۸
صدرالدین محمد تبریزی، ۴۳۴	شعوبیه، ۹۰، ۹۲، ۹۹
صدیقی، غ، ۴۷	شعیب، ۳۴، ۱۸۶
صقار قمی، ۷۶، ۷۷، ۸۴، ۸۸، ۱۰۰، ۲۱۶	شکله، ۹۳
۲۳۷، ۲۹۱، ۳۳۳، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۸۱، ۴۸۳	شلود، ۴۵
۵۱۶	شمس‌الدین محمد فارونی، ۴۹۰

- صقین، ۲۶، ۴۳  
 صوفیان قادری، ۳۹۹  
 طبرستان، ۹۳  
 طبرک، ۹۴، ۹۵  
 طبری، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۹، ۴۴، ۷۴، ۸۴،  
 ۸۸، ۹۲  
 طریقت گنابادی، ۴۰۲  
 طلحه، ۲۹  
 طهمیج، ۷۴  
 ظالم بن عمرو نوشجانی، ۹۲  
 عارف اندلسی، ۴۲۶، ۴۴۲  
 عایشه، ۲۹  
 عباس بن عبدالله بن معبد، ۳۶  
 عباس بن عبدالمطلب، ۳۶، ۴۲، ۴۷، ۴۵۷  
 عباسیان، ۴۵، ۴۷، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۳،  
 ۳۳۰، ۴۵۷  
 عبدالله بحرانی اصفهانی، ۸۵  
 عبدالله بن زبیر، ۴۷  
 عبدالله بن عامر بن کُزیز، ۷۴، ۷۹، ۹۱  
 عبدالله بن معاویه، ۲۴۳  
 عبدالحمید، ۹۰  
 عبدالرحمان بن عوف، ۸۶  
 عبدالمطلب، ۳۵، ۱۸۵، ۱۸۶  
 عبدالملک بن مروان اموی، ۷۸، ۳۳۸  
 عبدالمناف، ۳۵  
 عبدشمس، ۳۸  
 عبید بن خَصْر، ۴۱  
 عبیدالله بن ابی‌زیاد انباری، ۴۲۸  
 عبیدالله بن خَرَجَعفی، ۲۴  
 عثمان بن سعید عمروی، ۲۴۹  
 عثمان بن عفان، ۳۸، ۷۹  
 عثمان، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۷۹، ۸۶، ۲۸۳، ۳۳۸  
 عجم، ۷۵، ۸۹، ۴۵۷  
 عراق، ۱۱، ۴۷، ۷۵، ۸۶، ۸۸، ۹۳، ۲۱۷،  
 ۳۹۵، ۴۵۸، ۴۹۰  
 عرب، ۲۸، ۳۶، ۹۵، ۱۰۱، ۳۲۹، ۴۵۷  
 عربستان، ۳۷، ۴۱، ۴۳  
 عطیة بن بلال، ۲۴  
 عقیل بن ابی‌طالب، ۲۹  
 علباء، ۲۴  
 علوی، سید احمد، ۴۳۴  
 علویان، ۲۳، ۲۷، ۲۹، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۹۰، ۹۳  
 علی بن ابراهیم قمی، ۲۳۷، ۲۳۹  
 علی بن حسن ططاری طایبی، ۴۸۲  
 علی بن سلیمان، ۲۵۰  
 علی بن عیسیٰ اربلی، ۸۵، ۳۹۱  
 علی بن محمد سِقری، ۲۴۹  
 علی بن محمد مدائنی، ۷۴  
 علی بن مهزیار اهوازی، ۴۲۸  
 علی یزدی حائری، ۱۴۶، ۱۴۸  
 علی اصغر، ۷۴، ۷۹، ۸۳، ۸۵  
 علی اصغر بن محمد قزوینی، ۴۳۴  
 علی محمد باب، ۵۱۹  
 عمر بن خطاب، ۲۶، ۲۷، ۴۱، ۷۶، ۷۷، ۷۸،  
 ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۹۰  
 عمرو بن یثربی ضبّی، ۲۴  
 عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، ۸۲، ۱۰۰  
 غدیر خم، ۲۹، ۲۸۲، ۲۹۸، ۳۷۰  
 غدیریه، ۳۷۰، ۳۷۱  
 غزاله، ۷۳، ۷۴، ۸۵، ۸۶  
 غزنویان، ۸۹  
 فارابی، ۳۹۴  
 فارس، ۹۶  
 فتحعلی‌شاه، ۱۴۸

قوم نوح، ۳۳	فُرات کوفی، ۲۳۷، ۴۲۹
قیام مختار، ۲۵، ۹۸	فردوسی، ۷۴، ۸۹، ۴۰۳
کابل، ۷۵	فَرزَدَق، ۲۶
کُتَبِر عَزَه، ۴۶	فروعن، ۱۴۹، ۳۳۲
کرِیلا، ۷۳، ۸۳، ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۲۴۰، ۴۳۶	فریدمان، یوحنا، ۱۵
۴۶۷، ۴۹۰	فضل بن حسن طَبْرَسی، ۸۵
گَرین، هانری، ۱۴۰، ۲۸۵، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۲۵	فضل بن سهل، ۹۳
۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۴۲	فضل بن شاذان نیشابوری، ۴۲۸
۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۵۱۶، ۵۱۹	فضل بن عباس بن عتبه بن ابی لهب، ۲۹
کرمان، ۱۴، ۹۸، ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۶۴، ۴۸۸	فضل الله راوندی، ۴۳۳
۵۱۵، ۵۱۹	فُضیل بن یسار تهدی، ۳۰۰
کریستنن، آ، ۸۶	فوشه کور، ۸۹
کریستینا شرر - شاب، ۱۵	فهد، ت، ۳۷، ۴۰
کریم بن عقیف خثعمی، ۲۵	فیاض لاهیجی، ۳۷۱
کسایبی مروزی، ۳۷۱	قاضی ابویوسف حنفی، ۷۴
کسری، ۷۵، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۶، ۹۲	قاضی سعید قمی، ۱۴۷
کشتی نوح، ۳۶۹	قبیله کشفیه، ۳۹۶، ۴۴۰
کعبه، ۳۸، ۳۹، ۱۴۹، ۲۱۰، ۲۴۰، ۲۸۴	قرامطه، ۹۷
گُلبرگ، اتان، ۱۵، ۴۷، ۴۲۹	قرآن، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۶
گُمیت بن زید اسدی کوفی، ۳۸، ۴۶، ۱۸۷	۹۰، ۱۴۸، ۱۷۸، ۲۱۴، ۲۴۳، ۲۷۹، ۲۸۰
کمیل بن زیاد نخعی، ۳۴۱	۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۳، ۳۶۲، ۳۶۳
گُنت، ۳۷	۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۱
کوفه، ۲۷، ۴۳، ۴۷، ۱۴۰، ۲۱۷، ۳۹۲	۴۰۴، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۶، ۵۱۴
کیسانی، کیسانیان، ۹۸، ۱۴۱، ۲۴۳	قرمطیان، ۹۸
کیسانیه، ۱۴۱، ۲۳۶، ۲۴۳، ۲۴۴	قریش، قریشی، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۷۵، ۸۳، ۱۰۱
کیستر، ام، ز، ۳۷	۱۸۶، ۳۲۹، ۴۵۷
گیرها، ۹۸	قُصی، ۳۸
گراملیش، ۴۰۷	قطب‌الدین راوندی، ۸۴، ۸۵، ۸۸، ۱۰۰، ۲۳۷
گرونپام، گوستاو فان، ۸۹	۲۵۰، ۳۹۱
گریناسشی، م، ۸۹	قطب‌الدین شیرازی، ۴۰۴
گلدتسیهر، ۳۷، ۳۹، ۴۶، ۱۸۸	قم، ۲۴۸، ۴۲۹، ۴۸۶
گنجویان، ۳۹۸	قوم ثمود، ۳۴

- گوہیلو، جنیویو، ۱۵  
 لاسون، تد، ۱۵  
 لامنس، ۳۷، ۳۹  
 لوری، بیبر، ۱۵  
 لوط، ۳۳، ۳۵  
 لئون کاتنانی، ۴۱  
 ماترینز، دنیس، ۱۵  
 مادلونگ، ۲۸، ۳۰، ۳۵، ۳۸، ۳۹  
 ماسینیون، لویی، ۱۴۰، ۱۴۱  
 مأمون، ۷۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۲۴۱  
 مانوی، مانویان، ۹۱، ۹۷  
 ماوراءالنہر، ۸۹، ۹۱  
 ماہ رجب، ۹۳  
 ماہ شعبان، ۹۳  
 ماہ صفر، ۹۴  
 مجلسی، محمدباقر، ۸۵، ۲۳۷  
 مجلسی، محمدتقی، ۴۳۳، ۴۶۳  
 مجلّل، ۴۴  
 مجوس، ۹۱  
 محمد ابن سلیمان بصری دلمی، ۲۴۶  
 محمد ابن فضیل آزدی صیرفی، ۲۴۶  
 محمد ارغون، ۱۵  
 محمد بن ابی بکر، ۸۱  
 محمد بن ابی زینب نغانی، ۴۵۴  
 محمد بن احمد بن ابی لیث، ۴۸۹  
 محمد بن اورمہ قمی، ۴۲۸  
 محمد بن بشیر، ۹۱  
 محمد بن حنفیہ، ۱۴۱، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴  
 محمد بن طلحہ حلبی شافعی، ۱۴۷  
 محمد بن عبداللہ بن مہران کرخی، ۲۴۶  
 محمد بن عبداللہ نفس زکیہ، ۸۷، ۸۸، ۲۴۴  
 محمد بن عبید بن ابی امیہ محدث، ۲۷  
 محمد بن عثمان، ۲۴۹  
 محمد بن علی بن ابی قرظہ، ۴۲۸  
 محمد بن علی علوی حسینی، ۴۹۰  
 محمد بن عمر کشی، ۱۴۱  
 محمد بن قولویہ قمی، ۴۳۶  
 محمد بن مُثنیٰ حضرمی، ۴۸۲  
 محمد بن مسعود عیاشی سمرقندی، ۴۲۸  
 محمد بن مسلم، ۲۴۷  
 محمد بن یزید مُبرّد نحوی، ۷۵، ۷۶  
 محمد بن یعقوب کلینی، ۷۷، ۷۸، ۸۳، ۸۴، ۹۲،  
 ۱۰۰، ۱۷۶، ۲۳۷، ۲۸۴، ۳۳۳، ۴۲۷، ۴۲۸،  
 ۴۲۹، ۴۸۰، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۱۶  
 محمد بن یوسف عسکری بحرانی، ۴۳۴  
 محمد حنفیہ، ۲۵  
 محمد خواجوی، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۷۲  
 محمد، فرزند ابوبکر، ۳۰  
 محمدتقی میرزا، ۱۴۸  
 محمدکریم خان کرمانی، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۶۴  
 ۴۸۸، ۵۱۴، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹  
 مختار، ۲۵  
 مختار بن ابی عبید ثقفی، ۲۴۳  
 مدائن، ۸۵، ۸۶  
 مدین، ۳۴  
 مدینہ، ۲۸، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱،  
 ۸۴، ۸۷، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۷،  
 ۴۳۶، ۴۵۹  
 مرو، ۹۲، ۹۳  
 مروارید، ۸۲  
 مزدک، ۹۰  
 مسجد جمران، ۴۸۶  
 مسجد سہلہ، ۳۹۲، ۴۸۶  
 مسجد کوفہ، ۳۰، ۱۴۵، ۱۴۸، ۴۹۱

۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۲	مسعودی، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۱۸۶
ملاً عبدالرحیم بن یونس دماوندی، ۳۹۴	مسکویه، ۸۹
ملاًصدرا، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵	مُسلم، ۹۹
۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۴۶۰	مسیحی، ۱۳، ۴۷
۵۲۳	مسیحیت، ۱۰۱، ۳۹۹، ۴۶۶
ملاًحسن فیض کاشانی، ۱۴۶، ۳۷۱، ۴۰۵	مشکور، محمدجواد، ۸۶
۵۲۳، ۴۳۴	مصطفوی، سید محمدتقی، ۹۵
مهاجران و انصار، ۸۱	مصطفی فیضی، ۳۶۱
مهدویت، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۶۸	مَصْمُغان، ۹۳
مهرگان، ۱۰۰	مُطَلَب، ۳۸
مؤمن، ۱۸۸	مظفرعلیشاه کرمانی، ۴۰۰
مؤید فی الدین شیرازی، ۱۴۶	مُعَاذِ بْنِ جَبَل، ۹۰
میثم بحرانی، ۲۵۰	معاویه، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۴۳، ۴۷
میرداماد، محمدباقر، ۳۹۴	معاویه بن عَمَّار دُهْنی، ۴۲۸
میرزا ابوالقاسم راز شیرازی، ۱۴۷، ۳۹۵	معصوم‌علیشاه عبدالکریم، ۳۹۹، ۴۰۳
۳۹۶، ۳۹۸، ۴۴۰، ۴۶۳، ۴۹۱	مُغان، ۹۹
میرزا جلال‌الدین محمد مجدالاشراف، ۳۹۷	مغول، ۸۹
۳۹۸	مُغیره بن سعید عَجَلی، ۲۴۴
میرقطب‌الدین محمد، ۳۹۹	مُفَضَّل جَعْفی، ۵۱۸
میکائیل، ۱۴۸، ۴۵۵	مقدس اردبیلی، ۳۹۴، ۳۹۵، ۴۹۱
میلر، ایزابل، ۱۵	مقریزی، ۲۸، ۴۴
ناگل، ۳۸	مکتب اویسیه، ۴۰۷، ۴۶۴
ناهید، ۹۶	مکتب بحرین، ۲۵۰
نجاشی، ۲۴۵، ۴۲۷، ۴۲۸	مکتب خاکساریه، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۶۳
نرسی، ۷۵	۴۶۴، ۴۹۱
نسائی، ۹۹	مکتب ذهبیه، ۱۴۸، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹
نصاری، ۳۳۲	۴۰۷، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۹۱
نصر، سید حسین، ۳۶۱	مکه، ۲۸، ۳۷، ۴۲، ۲۱۷، ۲۸۵، ۳۳۸، ۳۶۳
نصیرالدین توسی، ۴۳۰	۳۶۷، ۴۳۶، ۴۵۶، ۴۸۶، ۴۸۹، ۴۹۰
نُصیری، ۱۴۱، ۱۴۶	ملاً حسین روضه‌خوان، ۳۹۶
نعمت‌اللهیه، ۱۴۷، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۷، ۴۳۹	ملاً خلیل قزوینی، ۴۳۴
۴۶۴	ملاً سلطان محمد سلطان علیشاه، ۴۰۰، ۴۰۲

- نمرود، ۳۳۲  
 نوافلاطونی، ۴۶۸، ۴۳۴  
 نوح، ۳۳۴  
 نوربخش، سید محمد، ۱۴۷  
 نورعلیشاه، ۱۴۷  
 نورعلیشاه دوم، ۴۰۲  
 نوروز، ۱۰۰  
 نوشجان، ۹۱، ۸۵، ۷۴  
 نولدکه، ت.، ۸۶  
 نومزدکیان، ۹۸  
 نهروان، ۳۶۵  
 نیشابور، ۷۵، ۷۴  
 نیلی، ۴۸۰  
 واتیکان، ۹۷  
 واقفه، ۱۴۱  
 واکر، پل، ۱۵  
 وهاوزن، ۴۱، ۳۷  
 ولید بن عبدالملک، ۸۶  
 وهرز، ۹۱  
 هابیل، ۳۳۴  
 هاجسن، مارشال، ۲۸۷، ۱۸۸  
 هارون، ۳۳۴، ۳۴، ۳۳  
 هاشم، ۳۸، ۳۵  
 هاوتینگ، جرال، ۱۵  
 هرمز، ۷۶  
 هرودت، ۹۶  
 هشام بن حُکم، ۲۴۷  
 هشام بن سالم جوالیقی، ۲۴۷، ۲۴۲، ۲۰۹  
 همدان، ۴۸۹  
 هند جملی، ۲۴  
 هنینگر، ۳۷  
 هود ابن مُحَکِّم / مُحَکِّم، ۴۱  
 هوفیان، فیلیپ، ۱۵، ۱۴  
 یحیی بن حسن بن یطریق، ۳۹۱، ۲۵۰، ۲۳۷  
 یحیی، ۱۸۶، ۳۴، ۳۳  
 یزد، ۹۷  
 یسع، ۳۳  
 یعقوب، ۳۴، ۳۳  
 یو. روین، ۲۹۹، ۱۸۸، ۳۷  
 یوحنا، ۳۳۵  
 یوسف، ۳۳  
 یوشع، ۳۳۵، ۱۸۶، ۱۴۹  
 یونس، ۲۹۲، ۳۳  
 یهودی، یهودیت، ۴۶۶، ۳۹۹، ۲۹۶، ۴۷، ۱۳، ۴۶۸  
 یزدگرد سوم (یزدجرد)، ۷۸، ۷۶، ۷۵، ۷۴، ۷۳، ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۹۵، ۹۷  
 یزید، ۸۶، ۸۳، ۴۷  
 یزید سوم، ۸۶  
 ین، ۲۱۵، ۹۳، ۹۱  
 ینبول، ۲۶  
 یهود، ۴۶۶، ۳۳۲