فصل‌نامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه‌ی تاریخ اسلام
سـال چهارم، شماره سیزدهم، بهار ۱۳۹۳
صفحات ۱۱۳ – ۱۴۵

گرایش‌های شیعی کُبرویه[۱]

محمد نصیری[۲]
محمد رودگر[۳]

چکیده

سخن از حقیقت تصوف و مذهب صوفیان و میزان ارتباط تعالیم صوفیان با آموزه‌های تشیع وپیوند میان آنان و مذهب تشیع، ازمباحث بنیادی فرقه شناسی و ابعاد تاثیر متقابل و داد و ستد مذاهب ، مکاتب و علوم است. اینکه طریقت های گوناگون تصوف و مکاتب عارفانی اسلامی چه چیزهایی از تشیع گرفته یا بدان بخشیده‌اند؛ تا چه اندازه در خدمت ویا در پیوند با آموزه های تشیع ، عقائد، مناسک و دیگر آموزه های آنان بوده‌اند یا از آن دور شده‌اند،از گذشته تاکنون مهم بوده ودر حال حاضر که جریان ظاهر گرائی و بویژه وهابیت به دشمنی با تشیع و برخی بنیاد های معرفتی آن برخاسته، سخن ازمیزان ارتباط تعالیم صوفیان با آموزه‌های تشیع اهمیت مضاعف می یابد. واز این مقوله است پیوند میان صوفیان کبرویه و تشیع است. نجم‌الدین کبری سرسلسلهٔ صوفیان و عارفان کبرویه، عارف شافعی‌مذهب بود، اما گرایش‌های شیعی او به‌ویژه مریدانش، انکارناشدنی است. گردآوری شواهد برای اثبات چنین گرایش‌ها و ارزیابی تأثیر فراگیر ارتباط او با مفاهیم شیعی، در عرفان نظری و عملیِ سلسله‌ها، از مباحث کانونی تاریخ عرفان اسلامی و سیر معنوی در جهان اسلام به شمار می‌رود. بررسی تأثیر این ارتباط در شیوه تعامل کبرویه با مکتب ابن‌عربی و شارحانش، تأثیر فراگیر این سلسله با چنین گرایش، ارتباطات و ویژگی‌هایی در تاریخ تصوف و عرفان و حتی تاریخ سیاسی و اجتماعی جامعهٔ اسلامی به‌ویژه ایرانی، در قالب پژوهش‌های دقیق‌تری سامان می‌پذیرد، این نوشتار بر پایه منابع اصلی در این زمینه، با روشی توصیفی ـ تحلیلی در پی نشان دادن ابعادی از این تاثیر پذیری ها ، گرایش ها وحتی تبدیل و تغییر در طریقت صوفیه کبرویه است.

---

۱. تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۲/۱۱/۲۵

۲. استادیار دانشگاه تهران، گروه تاریخ و تمدن اسلامی، تهران، ایران. nasiri.m@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب، گروه تصوف و عرفان اسلامی، قم، ایران. Roodgar@gmail.com

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]

[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

کلیدواژگان

تشیع و تصوف، نجم‌الدین کبری، سلسله کبرویه، عرفان اسلامی، فرَق تصوف.

طرح مساله

درجریان شناسی عرفان شیعی می توان یا باید حد اقل ازدو جریان سخن گفت:

۱–جریان رسمی عرفان شیعی ، که بطور مشخص شامل :دوران امامان معصوم و اصحاب سرّآنان؛ دوران تقیه و حلقات واسطه ؛ دوران ایلخانان ؛ دوران تیموریان؛ دوران سلجوقیان وعثمانیان در آسیای صغیر؛ دوران صفویه ؛و دوران بعد از صفویه تا کنون که خود دارای چند مرحله ، دوره یا جریان است، می باشد. بیش از ۲۰صوفی راوی احادیث امامان (ع) و اصحاب سرّ آنان؛ شخصیت هائی چون ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی ، ابن میثم بحرانی، خاندان طاووس، خاندان حلیّ، سعد الدین حمویه، سید حیدر آملی، سید نعمت الله ولی و طریقه های منشعب ، سید محمد نوربخش، جنبش بابائیه، جنبش بکتاشیه، صفی الدین اردبیلی، ملاصدرا، سید قطب الدین نیریزی، بیدآبادی، سیدبحر العلوم، عبد الصمد همدانی، ملا حسینقلی ، آقا سید علی قاضی، سید محمد حسین طباطبائی و حضرت امام خمینی رضوان الله تعالی علیهم اجمعین برخی از نمایندگان این جریان اند.

۲–اما جریان دوم ، جریان غیررسمی عرفان شیعی است که می توان گفت از همان قرون اولیه آغاز ودر قرون بعدی به تدریج به صورت حلقات وصلی جهت طرح نام اهل بیت(ع) و بیان تدریجی معارف ایشان عمل کرد. به عنوان نمونه از شخصیت هائی چون حارث محاسبی، بایزید بسطامی، حکیم ترمذی، جنید بغدادی ، منصور حلاج، ابو نصر سراج، محمد بخاری کلابادی، ابو نعیم اصفهانی ، سنائی غزنوی ، عطار نیشابوری، شهاب الدین سهروردی، محیی الدین ابن عربی، جلال الدین محمد مولوی، قونوی، اسفرائینی، علائدوله سمنانی، ابن ترکه اصفهانی، حمزه فناری ودهها شخصیت دیگر که بعضا دارای طریقت و حامیانی اعتقادی در جهان اسلام اند، به عنوان نمایندگان و اعلام این دوره می توان یاد کرد.به نظر می رسد بتوان از عارف و صوفی قرن هفتم . نجم‌الدین کبری سرسلسلهٔ صوفیان و عارفان کبرویه که به طور رسمی یک عارف

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

شافعی‌مذهب است در همین دسته از عارفان شیعی غیر رسمی یاد کرد.

به نظر می رسد، بسیاری از مبانی فکری و نیزاصول سلوکی همه یا بسیاری ازاینان واز جمله صوفیان کبرویه در چارچوب آموزههای امامان اهل بیت (ع) قابل ارزیابی وپذیرش باشد.چنان که بسیاری از عقاید اختصاصی شیعه که بعضا نسبت به آن توافق جامعی در تعبیر یا تبیین وجود ندارد، در چارچوب فکری این گروه از عارفان به اصطلاح اهل سنت به نحو شگفتی قابل توجیه و تبیین است.مساله بداء، رجعت، امر بین الامرین ، حقیقت امامت ، ویژگی های امام از علم به غیب تا عصمت ، شفاعت ، مقامات امام و انسان کامل و.....و...از این جمله اند.

باری، به رغم این که نجم‌الدین کبری بطور رسمی یک عارف شافعی‌مذهب است؛ ولی گرایش‌های شیعی او و به‌ویژه سلسله و مریدانش چیزی نیست که بتوان بی‌اعتنا از کنارش گذشت. پژوهش پیش رو بر آن است تا با جمع‌آوری شواهد موجود برای اثبات این گونه گرایش‌ها و ارزیابی تأثیر عمیق و همه‌جانبهٔ ارتباط آنان –به عنوان نمایندگان زندگی معنوی در تاریخ عرفان اسلامی و سیر معنویت در جهان اسلام– با مفاهیم شیعی، بر پایائی و پویائی عرفان نظری و عملیِ پر تو افکند. این واقعیتی است که بررسی تأثیر این ارتباط بر نوع تعامل کبرویه با مکتب ابن‌عربی و شارحانش، تأثیرات عمیق این سلسله با این نوع گرایش‌ها، ارتباطات و ویژگی‌ها بر تاریخ تصوف و عرفان و حتی تاریخ سیاسی و اجتماعی جامعهٔ اسلامی و به‌ویژه ایرانی، پژوهش‌های دقیق‌تری را می‌طلبداما اگر آب دریا را به کف نتوان کشید پس به قدر تشنگی باید چشید.

نجم‌الدین و سلسله‌اش

احمد بن‌عمر بن‌محمد بن‌عبدالله خیوقی خوارزمی، معروف به شیخ ولی‌تراش، ابوالجناب نجم‌الدین کبری (۶۱۸-۵۴۰ ق)، از مشایخ بزرگ تصوف در خوارزم بود. او در جوانی به مصر رفت و به شیخ روزبهان وزّان مصری دست ارادت داد. روزبهان دخترش را به عقد وی درآورد. نجم‌الدین به محضر دیگر استادان عرفان شتافت. نجم افزون بر روزبهان وزّان کازرونی مصری که استاد طریقت و سلوکش بود، دو

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

استاد دیگر از همین طریقهٔ سهروردی داشت: اسماعیل قصری استاد خرقهٔ نجم و عمار یاسر بدلیسی استاد خلوت و عزلت او. مجذوب عاشقی به نام بابافرج تبریزی، پیر تربیت نجم بود و قاضی ابن العصرون دمشقی، استاد عشق او (ر.ک: جامی، ۱۳۷۰: ۴۲۶-۴۲۷).

هنگامی که نجم پس از سیر در آفاق، مراتب سیر انفسی را درنوردید، دیگر بار به مصر بازگشت. روزبهان او را شیخی کامل دید، آمادهٔ ارشاد و دستگیری. نجم‌الدین به فرمان استاد، به زادگاهش خوارزم رفت و خانقاهی در آن‌جا تأسیس کرد و شاگردان بسیاری پرورید و کسان بسیاری را به مقام ولایت رساند؛ چنان‌که او «ولی‌تراش» خواندند (همان، ۴۲۲). پس از حملهٔ مغول، شیخ هنگام دفاع از شهر، به شهادت رسید. پیش از قتل عام خوارزم، مغولان به او امان‌نامه دادند و از او خواستند که از شهر بیرون رود، اما او پاسخ داد: «هفتاد سال در زمان خوشی با خوارزمیان مصاحب بوده‌ام؛ در وقت ناخوشی از ایشان تلف کردن بی‌مروتی باشد» (مستوفی، ۱۳۶۴: ۶۶۹).

آن‌گاه مریدان نام‌آورش را به ترک خوارزم فرمان داد. شاگردانش بذرهای معارف او بودند که آنها را بر ویرانه‌های حملهٔ مغول پاشید. سلسله کبرویه و شاخه‌های ذهبیه و نوربخشیه که تا به امروز مانده‌اند، خرقه به او می‌رسانند. شهیرترین آثار وی چنینند: *الاصول العشرة، تفسیر قرآن (التأویلات النجمیة یا عین الحیاة فی التفسیر) و فوائح الجمال و فواتح الجلال (۱).*

کبرویه همواره در زمانهٔ خود تأثیرگذار بود. سلطان محمد خوارزمشاه از مریدان خانقاه نجم به شمار می‌رفت. وی گرچه کسی را از مریدان شیخ (مجدالدین بغدادی) کشت، به اعتذار آمدنش و ماجرای منقول درباره وی که گویی حملهٔ مغول به تقاص خون مجدالدین صورت گرفته است (ر.ک: جامی، همان، ۴۲۹)، بر والایی جایگاه شیخ نجم‌الدین نزد مردم جامعه‌اش دلالت می‌کند. کبرویه حتی پس از حملهٔ مغول نیز هرگز از جایگاه تاریخی ـ اجتماعی خود دور نماند. آنان بسیاری از مغولان را مسلمان و به خود معتقد کردند. سیف‌الدین باخَرزی در اسلام آوردن برکه، خان مغول و جماعتی از مغولان بسی تأثیر گذارد و هولاکو از او به بزرگی یاد می‌کرد. ذهبی می‌نویسد که سران

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

مغول عتبه‌اش را می‌بوسیدند و منتظر می‌ایستادند تا به آنها برای ورود رخصت دهند. این شیخ کبروی، بسیار زیباروی بود و در قلب مغولان هیبتی عجیب داشت؛ چنان‌که اگر به قتل امیرشان فرمان می‌داد، از این فرمان سرنمی‌پیچیدند (ذهبی، ۱۴۱۷ق: ۲۳/ ۳۶۶). مستعصم عباسی از بغداد هدایایی برای سیف‌الدین فرستاد. همچون قرآنی به خط امام علی (ع).

سرانجام سیف‌الدین از دنیا رفت (۶۵۹ ق) و بنابر وصیتش، در خرقهٔ استادش نجم‌الدین کبری به خاک سپرده شد (همان). پس از او صدرالدین ابراهیم حمویه (۲) نیز، غازان‌خان مغول را به اتفاق لشکر صدهزار نفره‌اش به اسلام درآورد (زرین‌کوب، ۱۳۵۷: ۱۱۴) (۳). این گزارش‌ها، بر تأثیرگذاری اجتماعی، فکری، فرهنگی و دینی نجم کبری و سلسله‌اش در زمان خود او دلالت می‌کند.

مذهب فقهی نجم‌الدین

منابع رسمی از مذهب او این چنین یاد کرده‌اند: «هو شافعی المذهب امامٌ فی السنة» (ابن‌نقطه، به نقل از ذهبی، سبکی، صفدی و... به نقل از همان، ۳۲) (۴).

این پژوهش مدعی است که به‌رغم چنین نقلی درباره مذهب جناب شیخ نجم‌الدین، او به تشیع می‌گراییده است که شماری از شواهد تاریخی در این‌باره چنینند:

۱. نجم کبری در مکاشفه‌ای به محضر امام علی (ع) رسید:

> غایب شدم. نبی اکرم (ص) و علی (ع) را دیدم. به علی روی کردم و دست او را گرفتم، مصافحه کردم. به من الهام شد و گویی این خبر نبی (ص) را شنیدم که فرمود: هر که با علی مصافحه کند، به بهشت می‌رود. این را از علی پرسیدم. دو بار فرمود: رسول خدا راست‌گوست. هر که با من دست دهد، به بهشت می‌رود (کبری، ۱۳۸۸: ۲۴).

مکاشفاتی از این دست هرگز بر تشیع او دلالت نمی‌کنند، اما نمی‌توان آنها را نادیده گرفت.

۲. نجم کبری در *فوائح*، خاطره‌ای را از سفرش به کربلا نقل می‌کند (همان، ۱۹۹۳م: ۲۳۱). با توجه به تأکید صوفیه و خود نجم‌الدین بر اینکه سفر سالک باید یا به

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

قصد دیدن پیر باشد یا زیارت و ریاضت (همان، ۱۳۶۳: ۳۷)، محتمل‌تر این است که نجم کبری به قصد زیارت عتبات یا پیری ساکن در این شهر، بدان‌جا سفر کرده باشد.

۳. در *فوائح*، جمله‌ای از «بعض المشایخ قدس الله أرواحهم» آمده که مانند آن در بیشتر مآخذ حدیثی از امام علی (ع) نقل شده است: «فرأیت الله بعد کلّ شیء، ثمّ رأیته مع کلّ شیء، ثمّ رأیته قبل کلّ شیء» (همان، ۲۴۴).

۴. چنان‌که درباره بسیاری از سلاسل صوفیه گفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۹۹-۱۰۴)، نجم کبری و مریدانش نیز خرقه به امام علی (ع) می‌رسانند و هیچ‌گاه این ادعا را انکار نکرده‌اند. سرسلسلهٔ کبروی‌ها، خرقهٔ اصل (ارشاد و خلافت) را از اسماعیل قصری، دوازدهمین پیر طریقت علویهٔ کمیلیه و خرقهٔ تبرک را از عمار یاسر بدلیسی، از مشایخ سهروردیه و او از مشایخ معروفیهٔ متصل به امام علی بن ابی‌طالب (ع) گرفته و این موضوع را نجم کبری در فرمانش به سیف‌الدین باخَرزی آورده است (کبری، ۱۳۶۲: ۲۴۲_۲۵۵).

علاءالدوله سمنانی، از برترین مشایخ کبروی نیز می‌نویسد: «در هر سه شعبهٔ جعفری و حسنی و کمیلی، شیخ ما علی (ع) است» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۵۰).

مقصود او از «شعبهٔ جعفری»، طریق احمد غزالی و جنید است. در این شعبه نخست نام مبارک امام رضا (ع) و پیش از امام علی (ع) نام امام جعفر صادق (ع) دیده می‌شود. بنابراین، تأکید علاءالدوله بر نام امام جعفر صادق (ع) از میان دیگر ائمه، از نکته‌ای دقیق حکایت می‌کند؛ یعنی گونه‌ای نام‌گذاری که مخاطب به اصطلاح «شعبهٔ جعفری» به «شیعهٔ جعفری» منتقل می‌شود.

جنید عرفان عملی و نظری خود را از طریق معروف کرخی، با صراحت به امام علی (ع) منسوب می‌داند (هجویری، ۱۳۵۸: ۱۰۲). هم‌چنین «شعبهٔ کمیلی»، از طریق اسماعیل قصری و کمیل بن‌زیاد است. نجم کبری در اجازه‌اش به علی لالا، به کمیل نسب می‌رساند (تبریزی، ۱۳۴۹: ۲/ ۳۰۶).

چنان‌که کامل مصطفی الشیبی در کتاب معروفش *الصلة بین التصوف و التشیع* آورده (الشیبی، ۱۹۸۲م: ۴۴۲) است، ولایت تصوف به ولایت تشیع متصل می‌شود و از این‌رو، ارتباط معنوی تشیع و تصوف با یک‌دیگر، امری محرز و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

آشکار و انکارناپذیر است. انتساب خرقه بـه امـام علـی (ع)، نـاگزیر بـه معنـای تشـیع نجم‌الدین کبری و مریدانش نیست. احتـرام امـروز اهل‌سـنت دربـاره امـام علـی (ع) و فرزندانش نیز به معنای پذیرش خلافت و امامت بی‌واسطه آن حضرت از طریق پیـامبر اکرم (ص) نیست، اما اگر تشیع تنها به معنای پذیرش وصایت و ولایت باطنی امام علی (ع) پس از پیامبر اکرم (ص) باشد، همه کسانی را در برمی‌گیرد که از روی تقیه و حفظ مصلحت، از کاربرد لفـظ «شـیعه» گریـزان بوده‌انـد. زمانـه می‌توانـد امـام را از ولایـت ظاهری‌اش دور کند، اما هیچ کس نمی‌تواند ولایـت بـاطنی را از او بگیـرد. امـام بـدون ولایت ظاهری هم می‌تواند امام باشد، اما بدون ولایت باطنی گرفتـه شـده از حضـرت حق، امام نیست؛ پس ولایت باطنی اصالت دارد و ولایت ظاهری فرع بر آن است.

واژهٔ «ولایت»، مفاهیم بطون، دوستی و عشق را تداعی می‌کند. حقیقت تشیع، همـین پذیرش ولایت باطنی امام است. این حقیقت در هـر عنـوانی چـون «تصـوف» بگنجـد، ذاتش را تغییر نمی‌دهد. شاید صوفیه با این ویژگی، در برخی از تعاریف شیعهٔ امـروزی نگنجند، اما آن حقیقت ذاتی و اساسی را دارند. گوهر تشیع، چیزی جز اعتقاد به ولایت امام علی (ع) پس از پیامبر خاتم (ص) نیست. اینکـه از سـه خلیفـهٔ دیگـر در سلاسـل صوفیه خبری نیست، بر این حقیقت دلالت می‌کند که صوفیه این نوع ولایـت را در آن سه نفر نمی‌یابند. صوفیه آنان را والی و خلیفهٔ ظاهری می‌دانند، نـه امـام بـاطنی حامـل وصایت معنوی پیامبر (ص). ولایت خُلفا به انتخاب مردم است، اما ولایت بـاطنی امـام علی (ع) تنها به نصب حضرت حق تحقق می‌یابد.

۵. کسانی به عدد شاگردان اصلی شیخ ولی‌تـراش تمسـک کـرده و معتقـد شـده‌انـد «دوازده ولیّ و مریـد» (مسـتوفی، همـان، ۶۷۰) تربیـت شـده او، رمـزی دربـاره تشـیع نجم‌الدین کبری است؛ چنان‌کـه نویسـنده *روضـات الجنـات* از سـید محمـد نوربخش (از سلسلهٔ نوربخشیه، منشعب از کبرویه) نقل می‌کند کـه در *مشـجّر* آورده است: شاگردان واقعی نجم‌الدین کبری دوازده نفر بودند؛ به تعداد امامان مذهب امـامی. نجم کبری در زندگی خود تنها با این تعداد مرید مصاحبت داشت (خوانسـاری، ۱۳۵۰: ۱/ ۲۹۷).

بی‌گمان، شمار مریدان نجم‌الدین بیش از این بود (۵) و شاید این دوازده نفر مریـدان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

خاص وی بوده باشند. این قرینه نیز همانند دیگر قرائن، بر شیعه بودن جناب نجم‌الدین دلالت نمی‌کند، بلکه شواهدی از این دست اگر «دلیل بر تشیع» او نباشند، «شواهدی بر گرایش او به آن» خواهند بود. پس کسی نمی‌تواند ادعا کند که از آثار نجم کبری، از اندیشهٔ شیعی بویی ندارد (۶) یا اینکه تشیع وی، حتی به ذهن هم خطور نمی‌کند (۷). خود انتساب خرقه به امام یا امامان معصوم، انگیزه‌ای قوی برای هر صوفی می‌تواند باشد تا در حقیقت تشیع و آموزه‌هایش بیاندیشد. پیوستگی این گرایش‌ها در مریدان شیخ نجم‌الدین، بر این گواهی می‌دهد که این موضوع دست‌کم در این سلسله، آشکارا محقق بوده است.

گرایش‌های شیعی مریدان نجم‌الدین

بیشتر خلفای سلسلهٔ کبرویه به تشیع منسوب یا مربوط شده‌اند (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۸۸). برخی از مصادیق این ادعا چنینند:

۱. سعدالدین محمد حمّویه (۵۹۰-۶۴۹ ق) و عزیزالدین نسفی

حمّویه (۸) از مریدان بسیار مهم و بی‌واسطه نجم کبری است که طریقهٔ «کبرویه ذهبیه» از او منشعب شده و در *مرادالمریدین*، از محبوبیت خاص وی نزد استادش سخن به میان آمده است (۹). او سیف باخرزی را با اشارهٔ شیخش به حلقهٔ مریدان نجم آورد. از این‌رو، همواره دوستی و برادری بسیار میان سعدالدین و سیف‌الدین برقرار بود (میرباقری‌فرد و نجفی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

کسانی همچون هانری کربن، حمویه و شاگردش نسفی را شیعه امامی دانسته‌اند. حمویه در اثری از آثارش به پیوند ولایت و نبوت اشاره کرده است (حمویه، ۱۳۶۲: ۱۳۷ـ ۱۳۸). از دید او، طور نبوت را پیامبر (ص) به ظهور و کمال رساند و ظهور طور ولایت، به صاحب‌الزمان (عج) مربوط است (نسفی، ۱۳۵۹: ۸۲؛ همان، ۱۳۷۹: ۱۵، مقدمه). نویسندهٔ *مجالس المؤمنین* (شوشتری، ۱۳۷۵: ۲، ۷۶) نیز، از تشیع و حروفی‌گری سعدالدین سخن رانده و حمویه در *محبوب المحبین و مطلوب الواصلین*، درباره علم حروف بحث کرده و حلّ آن را به امام مهدی (عج) حوالت کرده و گفته است: اسم «ولیّ» را تنها می‌توان به پیامبر، امام علی (ع) و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

اولاد معصومش نسبت داد و لاغیر (خوانساری، همان، ۷/ ۱۳۷).

نسفی از سعدالدین حمویه نقل می‌کند که نام ولیّ در امت محمد در دوازده تن منحصر است و ولیّ آخر که ولیّ دوازدهم باشد، خاتم اولیاست و «مهدی» و «صاحب زمان» نام دارد (نسفی، ۱۳۶۲: ۳۲۰). سعدالدین کسی است «که در حقّ این صاحب‌الزمان کتاب‌ها ساخته است و مدح وی بسیار گفته است» (همان، ۳۲۱). نسفی خود در *الانسان الکامل*، عنوان‌ها و لقب‌های انسان کامل را چنین برمی‌شمرَد: امام، پیشوا، جام جهان‌نما، اکسیر اعظم، هادی، مهدی، صاحب زمان و... (همان، ۴ و ۵).

نبوت پس از پیامبر (ص) پایان یافت، اما خداوند دوازده کس را از خاندان او به ولایت خود مخصوص گرداند تا حقیقت شریعت را برای مردمان آشکار کنند و خاتم این دوازده نفر که خاتم اولیا نامیده می‌شود، مهدی صاحب‌الزمان (عج) و انسان کامل است و حیات دارد ... مظهر نبوت خاتم‌الانبیا و مظهر ولایت صاحب‌الزمان(عج) است (ربانی، بی‌تا: ۲۴۷-۲۴۵).

عارفی همچون نسفی که به گفتهٔ خودش، از گفتن تمام حقایق ابا دارد و تقیه می‌کند (۱۰)، به چه زبانی می‌تواند بگوید که مقصودش از انسان کامل در این زمانه، امام دوازدهم شیعیان است؟! او همانند استادش پیرو مکتب ابن‌عربی و شاگردش قونوی است، اما برخی از دیدگاه‌هایش با آنها یک‌سان نیست. برای نمونه، در *مقصد اقصی* درباره صفات الاهی با قونوی ناهم‌سو و اصول استادش سعدالدین حمویه را که به عقاید شیعه نزدیک‌تر است، راجح می‌داند. وی در *کشف الحقایق*، افزون بر آرای ابومنصور ماتریدی (حنفی) و ابوحامد غزالی (شافعی)، آرای شیخ‌الطایفه ابوجعفر طوسی (شیعی) را نقل می‌کند (لندلت، ۱۳۸۵: ۲۰).

هرمان لندلت می‌گوید:

> حمویه همچون ابن‌عربی، نه تنها افکارش متمرکز بر اندیشهٔ وحدت وجود است، بلکه حتی شاید بیشتر بر اندیشهٔ اصلی «ولایت» تمرکز دارد. بدین منظور، افکارش نیز وابستگی قطعی به مذهب تشیع دارد؛ حتی یک شیعی تندروی گنوسی، آن گونه که در عبارات قاطع کتاب ***المصباح*** می‌توان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

دید که نقش اولیا به طور متقارن در کنار هم قرار می‌گیرند و در واقع فرق نمایانی با پیامبران دارند (همان).

نسفی هم به این عقیده پای‌بند بود که ولایت باطن نبوت و ولایت نبی، ویژگی برتری از نبوت اوست (نسفی، ۱۳۷۹: ۷۸). انبیا خصایص را می‌شناسند و اولیا حقایق را یا «نهایة الأنبیاء بدایة الأولیاء» (ربانی، بی‌تا، ۲۴۵). این جمله، درست در برابر گفتار اهل تصوف تا پیش از این است که می‌گفتند: «نهایة الأولیاء بدایة الأنبیاء».

لندلت محتمَل می‌داند که نسفی شیعهٔ اسماعیلی باشد؛ زیرا از اصطلاحات این فرقه استفاده می‌کند. برتری ولیّ بر نبیّ نیز عقیده‌ای شیعی و اسماعیلی است (لندلت، همان، ۲۱).

۲. صدرالدین ابراهیم حمّویه (فرزند سعدالدین حمّویه و صاحب فرائد السمطین)

نویسنده *روضات الجنات* او را به تشیع منسوب دانسته است. او بسیار به روایت حدیث می‌پرداخت و می‌کوشید که دفترهایی از آن فراهم آورَد (خوانساری، همان، ۴۹؛ امینی، ۱۳۸۶: ۱، ۱۱۴؛ نوری، ۱۹۸۷ م: ۴۵۸). او احادیث شیعی بسیاری نقل کرده و در سلسله اسنادش از بزرگان شیعی با تعظیم و تکریم خاصی نام برده است: خواجه نصیر طوسی، سدیدالدین یوسف بن مطهر حلی (پدر علامه حلی)، یحیی بن‌سعید (پسر عموی علامه حلی)، شیخ مفید، احمد بن طاوس و... (۱۱).

۳. رکن‌الدین علاء الدوله سمنانی (۶۵۹ـ۷۳۶)

او قطب هفدهم سلسله کبرویه و مؤسس شاخهٔ «کبرویهٔ رکنیه» بود که در *مجالس* خویش فضائل اهل‌بیت (ع) را نقل کرده و آنان را ستوده است (سمنانی، ۱۳۶۶: ۲۲۳). وی در حلّه با علامه حلّی چهرهٔ سرشناس شیعی، ملاقات و گفت‌وگوهایی داشت. در *مناظر المحاضر للمناظر الحاضر*، بخشی از خطبهٔ ۱۲۷ *نهج البلاغه* را می‌آورد و در شرح واقعهٔ غدیرخم، درباره اثبات وصایت امام علی (ع)، توصیف شیعهٔ واقعی و تمایز آن از شیعه‌نما بحث می‌کند و سرانجام صوفیه را شیعهٔ واقعی علی (ع) می‌داند (همان، ۱۳۷۱، ۱۳۰، ۱۴۵ـ۱۶۱).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

شیخ علاءالدوله از اندک صوفیانی است که به صراحت خودش را اهل تقیه می‌خواند:

> سپاس مر پروردگاری را که ما را به راه پاک و پسندیدهٔ تقیهٔ رضیه هدایت کرد و از تقیهٔ غیرمرضیه نجاتمان داد و نور ولایت علوی را در دل‌های اهل صفهٔ صفیه آشکار و تابان ساخت و از غنچهٔ هدایت، نور عنایت ازلی را نمایان ساخت (همان).

با عنایت به اینکه تقیه یک آموزهٔ شیعی است که گاهی برخی از اهل تسنن آن را دست‌آویز تمسخر و استهزای شیعیان نموده‌اند، اهمیت بیان این فراز از شیخ بزرگی چون علاءالدوله، مشخص می‌شود.

سمنانی پس از شکر خدا بر اثر برخورداری‌اش از نور ولایت علی (ع)، حدیث غدیر و ماجراهایش را بازگو می‌کند و در آن، بعد از نام رسول خدا (ص)، می‌نویسد: «صلّی الله علیه و علی آله خیر آل» و بعد از نام امام علی (ع): «علیه سلام الله و سلام رسوله» (همان).

او در جای دیگری، پس از نقل آیهٔ «مودّة فی القربی»، گفته است: «علی و فاطمه و حسن و حسینَند (سلام الله و سلام رسوله علیهم و علی أولادهم الطاهرین و الطاهرات)» (تبریزی، ۱۳۴۹: ۱/ ۲۲۲).

آن‌گاه ذیل حدیث نبوی «أنا مدینة العلم و علی بابها»، آورده است: «و من این حالت را بعینه در واقعه مشاهده کردم» (سمنانی، ۱۳۷۱، همان).

شیخ به‌رغم التزامش به تقیه، آشکارا می‌گوید که برتری امام علی (ع) در داشتن ولایت باطنی است؛ چیزی که خلفای دیگر از آن محروم بوده‌اند:

> خلافت مخصوص به ظاهر نبوت و ولایت مختص به باطن نبوت و وراثت در حقیقت نبوت بر حد کمال، در هیچ‌کس مانند علی (رضی الله عنه) اجتماع پیدا نکرد و او در این مراتب سه‌گانه امام و پیشواست و با این غلبهٔ نور ولایت به سعی او معمور و سلطان وراثت برای وی منصور است و این در ابوبکر و عمر (رضوان الله علیهما) هم اجتماع داشته است، ولی نور خلافت و وراثت در آن دو نفر بر نور ولایتشان غالب بوده است و در

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

عثمان (رضی الله عنه) هم مجتمع بوده، ولی نور خلافتش بر نـور ولایـت و وراثتش غلبه داشته است و به طفیلی شیخین صاحب این دو نور بوده است. اما علی (رضی الله عنه) صاحب نور خلافت از جانب مَلِک عالی (پروردگار عالمیان) است و صاحب نور وراثـت بـه وراثـت از نبـی (علیـه السـلام) و صاحب نور خلافت به نیابت از شـیخین اسـت (***مطلـع الـنقط و مجمع الـلقط***، به نقل از خواجوی، ۱۳۸۰: ۱۰۸).

هم‌چنین شیخ به‌رغم مذاهب کلامی اهل سنت، اعتقـاد شـیعه و امـام صـادق (ع) را درباره «لاجبر و لاتفویض بل أمر بین الأمرین»، پذیرفته است (همان).

گرایش‌های شیعی علاءالدوله، به اندازه‌ای گسترده بود که اشـاره بـه آنهـا، در مجـال دیگری امکان می‌پذیرد (ر.ک: خواجوی، همان). درباره مذهب کسی که تک‌تک امامـان شیعه را نام می‌بَرَد (ر.ک: سمنانی، ۱۳۶۹)، از اوصاف امام دوازدهم سخن‌هـا مـی‌گویـد (همان)، بارها ارادت خود را به ایشان بیان می‌کند، برتری امام علی (ع) را بر دیگر خلفا ثابت می‌کند و به یاد می‌آورد که مأمور به تقیه است و نمی‌تواند همه چیز را بگوید، چه می‌توان گفت؟

گویی عقاید شیعی سمنانی در زمان خـودش بـه انـدازه‌ای آوازه داشـته کـه کسـانی همچون مولانا تاج‌الدین کرکهری به او نامه نوشته و دیدگاهش را دربـارهٔ جایگـاه اهـل بیت پرسیده و شیخ در پاسخ، همانند شیعهٔ امروزی، به آیه تطهیر، مـودة فـی القربـی و احادیثی چون کسا، ثقلین و... استناد کرده و با توجه به منابع اهل‌سنت نوشته است:

دوستی مردم اهل‌بیت را بعضی تقلیدی باشد و بعضی نسبت صـلبی (۱۲) و بعضی نسبت قلبی و بعضی نسبت حقی و این بی‌چاره را من حیث التحقیق نسبت صلبیه و قلبیه و حقیه هست ـ و الحمـد لله علـی ذلـک ـ و از همـه خوش‌تر آن است که این معنی از چشم خلق مخفی است و ظـن مـردم بـه من بر خلاف این است و اگر نه به سبب اقتراح خاطر عزیز شما بودی و آن مبالغه که نموده، هرگز این معنی بر قلم نراندمی؛ چه عقیده میان بنده و خدا سرّی است؛ گو خلق هرگز ندانند. نه به کس امیدی دارم و نه بیمی. «قولـوا قولوا فما أردتم قولوا!» واعجبا مِن أهل شام! بر من خروج کردنـد و مـرا بـه

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

رفض نسبت دادند. عجب‌تر از آن اینکه اهل عراق رفضوننی و شیعنون علیّ بالخروج (که شیعه نیستی) و من می‌گویم: باکی ندارم! اگر دوستی آل محمد و دشمنی آل ابوسفیان و مروان رفض است، جن و انس گواهی دهند که من رافضی‌ام! و اگر دوستی أمّ‌المؤمنین همسر رسول‌الله (صلّی الله علیه و آله و سلّم) و اصحابش که جان و مال خویش را در صحبت او فدا کردند و تا به جایی که خدا از ایشان خشنود گشت و اینان از خدا خشنود گشتند، خروج است، جن و انس گواهی دهند که من خارجی‌ام! (تبریزی، همان)

افراد بسیاری در سنت اسلامی همچون سمنانی، بنابر برخی از تعریف‌های امروزی نه در جرگه تشیع می‌گنجند و نه از اهل‌سنت به شمار می‌روند، بلکه حتی در زمان خودشان، سنیان و شیعیان از آنان بیزار بوده‌اند. بر کنار از هر تعصبی، کسانی چون سمنانی بی‌گمان حقیقت تشیع (ولایت باطنی امام علی) را چشیده‌اند و این جفای و آشکاری است که زیدیه و اسماعیلیه شیعه باشند و ایشان نباشند.

٤. سید حیدر آملی (۷۸۲-۷۲۰ ق)

عارف بزرگ شیعی که در آثارش به‌ویژه *جامع الاسرار*، مأخذ تصوف و تشیع را یک چیز می‌داند. او از بزرگان کبرویهٔ نوربخشیه است. قدیم‌ترین ارجاع به آثار نسفی، در *جامع الأسرار* وی دیده می‌شود (آملی، ۱۳۶۸: ۲۳۹).

٥. میر سیدعلی همدانی(۷۸۱-۷۱٤ق)

پدر او فرمان‌دار ایلخانان همدان بود و او خودش در دوازده سالگی، مرید محمود مزدقانی شد. وی بی‌گمان شیعه‌ای دوازده امامی بوده است که مردمان کشمیر در اسلام آوردنشان به او وام دارند. سید احیاگر کبرویه در آسیای مرکزی بود که با ایجاد شاخهٔ «کبرویهٔ همدانیه» موجب شد همه شاخه‌های زندهٔ کبروی جز «فردوسیه» (شاخهٔ هندی کبرویه)، با واسطهٔ میر سیدعلی همدانی به نجم‌الدین کبری برسند. از این‌رو، می‌توان به تأثیر فراوان وی در انتساب رسمی و عمومی کبرویهٔ پس از خود به تشیع، پی برد. او خود به واسطهٔ شرف‌الدین ابوالمعالی محمود مزدقانی (م ۷۶۱ ق)، علاءالدوله سمنانی، نورالدین عبدالرحمن اسفراینی (م ۷۱۷ ق) و جمال‌الدین احمد جورفانی (م ۶۶۹ ق)، به رضی‌الدین علی لالا و از طریق وی به نجم کبری می‌رسید.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

٦. خواجه اسحق خُتلانی (متولد ۷۳۰ ق)

او مرید شیعه و پرآوازه میر سید علی همدانی بود که دو شاخهٔ شیعیِ کامل کبرویه، از او منشعب شد. پس از او در سلسله کبرویهٔ آسیای مرکزی شکافی پدید آمد. کبرویهٔ همدانیه دو شاخه شد: «ذهبیهٔ اغتشاشیه» و «نوربخشیه». خواجه اسحاق را در جنگ با حاکمان تیموری آسیای مرکزی کشتند و پرتو کبرویه در این منطقه افول کرد و جای خود را به نقشبندیه داد.

۷. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

او از طریق پدرش به کبرویه می‌رسید (همان، ۳۲۸) و آشکارا به امامان شیعه، آموزه‌های ایشان و حتی حدیث غدیر می‌گرایید (۱۳).

۸. کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۸٤۰ ق)

او در مقالهٔ اول *جواهر الأسرار و زواهر الأنوار*، با عنوان «فی ذکر بعض مشایخ هذه الطریقة و ایراد ما نطقوا به من الحقیقة»، نیمی از امامان شیعه را به ترتیب، از زمره مشایخ خود می‌خوانَد: امام علی، حسنین، زین‌العابدین، باقر و صادق (علیهم الصلوة و السلام) (خوارزمی، ۱۳۶۱: ۱/ ۳۰). درج این نام‌ها در آغاز کتاب کسی که بعد از ختلانی جز او هیچ شخصیت بزرگی در این سطح از قدرت تفسیر صوفیانه و تسلط بر قواعد اصولی کبرویه در آسیای مرکزی نمانده بود، به معنای اهمیت فراوان تشیع نزد صوفیه تا قرن هشتم و نهم است. خوارزمی در پاسخ امام علی (ع) به سؤال کمیل که «حقیقت چیست؟»، حدیثی را از امام علی (ع) نقل می‌کند؛ آن‌گاه ذیل پاسخ امام به کمیل می‌نویسد: «تمامی کتاب مثنوی با شرح، بلکه مؤلفات اولین و آخرین از خواص ربّ العالمین، شرح این کلمات است (همان، ۴۱)». هنگامی که به اولین ولیّ از اولیای *تذکرة الأولیاء*؛ یعنی امام صادق (ع) می‌رسد، از جناب عطار اقتباس می‌کند.

بنابراین، توجه خاص به تشیع و آموزه‌های آن، بر کنار از هر تعصب فرقه‌ای و جاهلی، در دستور کار کبرویه بوده است. اثبات ادعا درباره گرایش‌های شیعی مریدان، قرینه‌ای قوی برای اثبات تشیع خود نجم‌الدین، به شمار می‌رود. در اهمیت گرایش‌های

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

شیعی مشایخ کبروی همین بس که سلاسل شهیر رسمیِ منشعب از کبرویه؛ یعنی نوربخشیه و ذهبیه، شیعی رسمی بوده‌اند. آیا شیعه‌گری کبرویان در مباحث علمی و عرفان نظری ایشان، سرنوشت تاریخی ـ اجتماعی این سلسله یا حتی تاریخ تصوف ایران تأثیر گذارده است؟

مشایخ کبرویه و آموزه‌های شیخ اکبر

رخداد بزرگی چون ظهور ابن‌عربی و انتشار آموزه‌های مهم او هم‌زمان با حیات نجم کبری، در زمینه گرایش‌های آشکار کبرویه به تشیع، درنگ‌کردنی است. تا کنون هیچ ارتباطی میان این دو گزارش نکرده‌اند، اما پیوند استواری میان ابن‌عربی و شاگردان نجم کبری دیده می‌شود. آموزه‌های شیخ اکبر خارج از نظام خانقاهی و سلاسل صوفیه سر برآورد، اما در طریقه‌های عملی و اندیشه‌های نظری ایشان بسی تأثیر گذارد. این تأثیرگذاری، به آسانی صورت نپذیرفت، بلکه پذیرش ابن‌عربی نزد صوفیان، در زمان درازی تحقق یافت. امروز تصوف و عرفان اسلامی را با ابن‌عربی و وحدت وجود می‌شناسند، اما این آموزهٔ پیچیده و بحث‌برانگیز، به‌واقع نه تنها نزد فقها، متشرعان، فلاسفه و مخالفان عرفان و تصوف پذیرفتنی نبود که واکنش متصوفه بسیاری را به دنبال داشت. اوج مخالفت‌های صوفیه با این گونهٔ وحدت، در سلسلهٔ کبرویه به‌ویژه علاءالدوله سمنانی یافت می‌شود؛ چنان‌که در برابر آن، نظریهٔ «وحدت شهود» مطرح شد (ر.ک: قاسم کاکایی، ۱۳۸۰: ۲۰۴؛ همان، ۱۳۸۲؛ محمودیان، ۱۳۸۷: ۱۸۳).

به‌رغم این مخالفت‌ها، فرآیند کُند گرایش مشایخ کبروی به ابن‌عربی، فراموش ناشدنی است. علت موافقت پایانی کبرویه را با ابن‌عربی، در گرایش و انتسابش به تشیع (وجه مشترک ایشان با محیی‌الدین) باید جست. بسیاری از آموزه‌های ابن‌عربی همچون ولایت، انسان کامل و...، با آموزه‌های تشیع بسیار مطابق است. از این دید، مشایخ کبروی با نزدیک می‌نمودند و سخنانش را تأمین‌کنندهٔ گرایش‌های شیعی خود می‌یافتند (۱۴). شواهد نیکویی درباره گرایش مشایخ کبروی به ابن‌عربی و ارتباط با او و اندیشه‌هایش در دست است:

۱. سعدالدین محمد حمّویه (۶۵۰-۵۸۷ق) از دوستان محبوب ابن‌عربی بود که

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

نخستین بار در دمشق به او رسید و در آن‌جا به یقین قونوی را هم دید. در *مرر / د / لمریدین* آمده است که ابن‌عربی حمویه را از خود شایسته‌تر می‌دانست (۸، نسخه خطی به نقل از میرباقری‌فرد و نجفی، ۱۳۸۸: ۱۴۷). شاید دیدگاه‌های مشابه ابن‌عربی با نجم کبری درباره رنگ و نور، از طریق حمّویه به ابن‌عربی منتقل شده باشد. قونوی به حمویه ارادت می‌ورزید و گاهی سخنانش را برای شیخ خود ابن‌عربی نقل می‌کرد و نظرش را می‌پرسید (جامی، همان، ۴۳۲). حمویه دوست ابن‌عربی بود و به او نامه می‌نوشت. با استناد به آثار حمویه، تأثیر شیخ اکبر را در وی می‌توان یافت.

گرایش نسفی به ابن‌عربی، بسی بیشتر و آشکارتر از استادش حمّویه بود. وی آشکارا از «وحدت وجود» و «انسان کامل» یاد می‌کرد و پس از قونوی، نخستین صوفی بود که اصطلاح «وحدت وجود» را در اثرش به کار می‌برد. پس از شیخ اکبر، نسفی از نخستین کسانی به شمار می‌رفت که درباره انسان کامل، به گستردگی سخن راند و حتی آن را عنوان کتابش خواند: */ لانسان / لکامل*.

نجم‌الدین رازی (دایه) (۶۵۴-۵۶۴ ق) نیز که نجم کبری تربیت او را به مرید خاص خود مجدالدین بغدادی سپرده بود، پس از حملهٔ مغول به روم رفت و در آن‌جا با قونوی و مولانا مراوداتی داشت (همان، ۲۹۲) (۱۵).

کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۸۴۰ ق) در *جو / هر / لاسر / ر و زو / هر / لانو / ر* در شرح مثنوی مولوی، در بسیاری از مقالاتش به سبک ابن‌عربی به مباحث نظری می‌پردازد به‌ویژه در بیان «حضرات ذاتیه»؛ یعنی موضوع مقالهٔ چهارم می‌نویسد: «حضرت غیب الغیب، احدیت، واحدیت و مرتبه انسان کامل». مقالهٔ پنجم و ششم در باب اسما و صفات الهی و «حضرات خمس» است که باز هم خوارزمی درست از آموزه‌های شیخ اکبر استفاده می‌کند و از آرای شارحان *فصوص* به‌ویژه قونوی و قیصری و کمابیش از *لمعات* عراقی بهره می‌گیرد، اما هنگامی که می‌خواهد راه فنا و «موت اختیاری» را شرح دهد (مقالهٔ نهم)، از ده اصل نجم‌الدین کبری؛ یعنی توبه، زهد، توکل ... و رضا، یاد می‌کند. میر سیدعلی همدانی شارح برخی از آثار ابن‌عربی و ابن‌فارض بود، اما وحدت وجود را نپذیرفت و بیشتر محققان او را وحدت شهودی دانسته‌اند.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

حتی خود علاءالدوله سمنانی که با شدیدترین عبارات بر شیخ اکبر تاخت، سرانجام نتوانست علاقهٔ خودش را به او پنهان کند و در برابر عظمت آموزه‌های شیخ، سر فرود نیاورَد. وی در *چهل مجلس* به‌رغم مخالفت‌هایش با محیی‌الدین، این گفتهٔ حمّویه را نقل می‌کند که ابن‌عربی «بحری بی‌پایان» است (۱۶).او بر اندیشه وحدت وجود خرده گرفته، اما کمابیش با آموزه‌های ابن‌عربی موافق بوده است. سمنانی در رسالهٔ *بیان الإحسان لأهل العرفان*، به صلح کل معتقد شد و همه مذاهب را حق دانست و با نظر ابن‌عربی درباره عدم خلود کفار، هم‌سو بود. دیدگاه‌های سمنانی درباره تجلی، همان دیدگاه‌های شیخ اکبر در *فتوحات* و *فصوص* است (ر.ک: فروهر، ۱۳۸۰: ۱۸۵). بنابراین، بزرگ‌ترین منتقد محیی‌الدین از میان مشایخ کبروی نیز سرانجام او را تأیید می‌کند و از اصطلاحات و مفاهیم او بسیار بهره می‌گیرد.

رابطهٔ شیعه‌گرایی کبرویه و پذیرش ابن‌عربی

آیا گرایش‌های شیعی کبرویه، در پذیرش ابن‌عربی و آموزه‌هایش نزد ایشان تأثیر گذارد؟ آیا به‌رغم مخالفت‌های نخست برخی از کبرویان با شیخ اکبر، مهم‌ترین عامل یا دست‌کم یکی از عوامل رسوخ آموزه‌های ابن‌عربی در کبرویه، گرایش ایشان به تشیع بود؟

تشیع بیش از دیگر مذاهب اسلامی مستعد عرفان، باطنی‌گری و گرایش به تفلسُف و تعقل است. برای نمونه، نشانه‌هایی درباره بحث انسان کامل افزون بر کتاب و سنت (۱۷)، در صدر تاریخ اسلام نزد مسلمانان و صحابهٔ پیامبر (ص) می‌توان یافت (۱۸). این بحث نزد اهل‌سنت، بر محور نظریهٔ نبوت می‌چرخید و با رحلت مصداق کامل آن، شخصیت آرمانی پیامبر اکرم (ص) به پایان راه خود رسید، اما نظریهٔ امامت شیعیان، دنباله آن به شمار می‌رفت تا در مکتب ابن‌عربی به کمال نظری خود دست یافت.

از این‌رو، گرایش کسانی چون نسفی و استادش حمویه به تشیع، بسیار تأثیرگذار، بحث‌برانگیز و پردامنه خواهد بود. گرایش‌های شیعی این دو، نه تنها به رواج وحدت وجود در کبرویه انجامید که مشرب فکری خاصی را در تصوف پدید آورد؛ چنان‌که هانری کربن آن را «تصوف شیعی» می‌نامید (کربن، ۱۳۸۰: ۴۶). گروهی از صوفیان

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

پدید آمدند که به‌رغم شیعه نبودنشان، با تشیع بسی آشنا بودند. این مشرب فکری را بعدها سید حیدر آملی، میرداماد و صدرا دنبال کردند که بی‌گمان شیعه بودند (همان).

توجه به تعقل و برهان در سلوک عقلی، قلبی و عملی در عرفان، ویژگی این مشرب خاص است. ایشان بنابر تأثیرپذیری از تشیع، به تشریح و تفسیر دقیق هر پدیده‌ای در عرفان به‌ویژه معمای وجود و ارتباطش با وحدت و کثرت، بسیار توجه می‌کردند. بیش از حمویه، شاگردش عزیزالدین نسفی در آثارِ فارسی خود، به آموزه‌های ابن‌عربی گراییده است. هنگامی که عزیز از «منتشر شدن وجود» سخن به میان می‌آورد، «انبساط وجود» در فلسفهٔ صدرایی به یاد می‌آید:

> «منتشر شدن وجود»؛ عبارتی که تقریباً توسط سعدالدین حمویه در کتاب ***لطائف التوحید*** به کار می‌رفته که بعدها نقش اساسی در عقاید ملاصدرا در کتاب ***المشاعر*** داشته است. نسفی همچنین در کتاب ***بیان*** (***تنزیل***)، عبارت «انبساط وجود» را به طور کامل و ساده با عشق معرفی می‌کند (لندلت، همان، ۲۳).

مفهوم سیر استکمالی انسان در اندیشهٔ نسفی، بعدها در قالب حرکت جوهری در نظام صدرایی پی گرفته شد. حرکت جوهری در اصل آموزه‌ای عرفانی درباره باور عارفان به تجلی مدام استکه نسفی آن را در قالب سیر استکمالی به فلسفه آورد (ر.ک: فیرحی و فدائی مهربان، ۱۳۸۷: ۷۳). کار صدرا، گِره زدن مفاهیم عرفانیِ حرکت، تجلی و کمال به یک‌دیگر بود که نسفی پیش‌تر به آن اشاره کرده بود. *اسفار اربعة* ملاصدرا نیز از همین مفهوم سیر و حرکت در منظومهٔ فکری نسفی متأثر شد که خود از *قصهٔ غربت غربی* سهروردی سرچشمه می‌گیرد.

گرایش نسفی به ابن‌عربی موجب شد که او هم بیشتر بر عنصر «معرفت» تأکید کند. مباحث نسفی درباره ارتباط وجود با معرفت، ملاصدرا را به جایی کشاند که همانند نسفی بگوید: «حد و اندازهٔ هر کس را مقدار علمش مشخص می‌نماید» (ر.ک: لک‌زایی، ۱۳۸۱: ۳۲). بنابراین، نسفی از حلقه‌های مهم اتصال تصوف و عرفان به فلسفه است که در مکتب فلسفی شیراز و اصفهان بسی تأثیر گذارد (۱۹). اگر گرایش‌های شیعی کبرویه، شاید کبرویِ آزاداندیشی مثل نسفی نمی‌بود، هرگز نمی‌توانست به ابن‌عربی و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

آموزه‌های عجیبش نزدیک شود تا چه رسد به اینکه در درازنای قرون، در مکتب فلسفیِ شیعی نابی چنین تأثیر بگذارد.

هم‌چنین میرسیدعلی همدانی، مرید محمود مزدقانی، از مریدانِ شیعهٔ علاءالدوله، شارح برخی از آثار ابن‌عربی و ابن‌فارض بود. البته او وحدت وجود را نپذیرفت و بیشتر او را وحدت شهودی می‌دانند. سید حیدر آملی از بزرگان نوربخشیه که به‌ویژه در *جامع الاسرار*، مأخذ تصوف و تشیع را یک چیز می‌دانست، از مروجان عقاید ابن‌عربی به شمار می‌رفت.

نوع وحدت وجود مشایخ کبرویه و عرفای خراسان، گاهی درست همان وحدت وجود ابن‌عربی بود، اما گاهی با آن متفاوت می‌نمود. این مسئله از دید نظری درنگ‌کردنی است که چگونه عرفان خراسانی با ویژگی‌هایی پیش‌گفته‌اش، سرانجام با عرفان ابن‌عربی جمع شد؟ چگونه کسی همچون فخرالدین عراقی، توانست شور و حال عارفانه و عاشقانهٔ احمد غزالی را با مباحث عقلی ابن‌عربی، مرتبط کند و چنان تأثیرگذار باشد؛ چنان‌که در سروده‌های قلندران هندی همچون شیخ ابوعلی قلندر، رد پایی از او می‌توان یافت؟ (نصر، ۱۳۹۱: ۴۷۵ و ۴۷۶).

پاسخ چنین پرسش‌هایی را در عمومیت سلوک عاشقانه در سنجش با سلوک عارفانه باید جست. سلوک عاشقانه، عام‌ترین سلوک است که در تمام منازل عرفانی (منازل سلوک عارفانه)، حضور دارد. نقطهٔ کانونی توجه عارف، چه عشق باشد و چه معرفت، این دو لازم و ملزوم یک‌دیگرند. پاسخ دیگر، گرایش عمومی کبرویه به مفاهیم شیعی و دریافت فراوان آن در آموزه‌های شیخ اکبر است؛ مفاهیمی همچون انسان کامل، ولایت و... . پس اقبال مریدان شیعی نجم‌الدین همچون میر سیدعلی همدانی به ابن‌عربی، از سرِ تصادف صورت نپذیرفت. مشایخ کبرویه در برابر ابن‌عربی، احساس دوگانه‌ای داشتند؛ از سویی نظام فکری و عملی خود را که به تصوف خراسانی با محوریت مفهوم عشق منسوب بود، با عرفان نظری او با محوریت معرفت متفاوت می‌دیدند و از دیگر سوی، به واسطهٔ قرابت خود با تشیع، با بسیاری از آموزه‌های وی نزدیک می‌نُمودند. نمود بارز این دوگانگی را چنان‌که گذشت، در شیوه مواجهه متضاد میر سید علی همدانی و علاءالدوله سمنانی می‌توان یافت.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

هنگامی که سمنانی در مقام شیخی از بزرگ‌ترین مشایخ کبروی، چنین سخت در برابر ابن‌عربی می‌ایستد، کسی جز صوفی شیعی عبدالرزاق کاشی در قالب نامه‌ای، به او پاسخ نمی‌گوید. خوش‌بختانه این نامه اکنون به دست رسیده است. محتمَل بود که «تشنیع و تخطئه را به تکفیر برسانند» (جامی، همان، ۴۸۴) و گرفتاری‌هایی دامن‌گیر عبدالرزاق شود، اما او اعتراضش را بسیار عالمانه و مؤدبانه، به سمنانی رساند. عبدالرزاق خود از شارحان معروف *فصوص* است و «وجود مطلق» بودن خداوند را بهترین سخن می‌داند و از انکار سمنانی در این‌باره متعجب می‌شود: «از مشایخ هر که دیدم و شنیدم بر این معنی بودند» و «جملهٔ انبیا و اولیا و ائمه بر این مذهب بوده‌اند!» (همان). سمنانی در پاسخ به او می‌نویسد: «در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته و چون نیک بازشکافی، مذهب طبیعیّه و دهریّه بهتر به بسیاری از این عقیده!» (همان، ۴۹۰).

تفاوت آشکار عقاید دو صوفی هم‌عصر با یک‌دیگر دربارهٔ مقبولیت یا نامقبولیت آموزه‌ای از آموزه‌های بزرگان که در آن دوره و پس از آن، به غایت معروف و مشهور و «معرکة الآراء» بوده است، به نیکی دریافت‌شدنی می‌نماید. عبدالرزاق در نامه‌اش بارها به آیات و روایات استناد می‌کند و یادآوری می‌کند: «هرچه نه بر قانون کتاب و سنت مبنی بود، نزد این طایفه اعتباری ندارد» (همان). هم‌چنین به کلام «ساقی کوثر، امیرالمؤمنین علیّ رضی اللّه تعالی عنه» (همان، ۴۸۶) و «امام محقق جعفر صادق رضی الله تعالی عنه» (همان، ۴۸۸)، در این‌باره استشهاد می‌کند. کسی که تفسیر وحدت وجود را در این حدیث از «امیرالمؤمنین علی کرّم اللّه تعالی وجهه» (همان) می‌جوید که «هُوَ مَعَ کُلِّ شَیْءٍ لابِمُقارَنَةٍ، وَ غَیْرُ کُلِّ شَیءٍ لا بِمُزایَلَةٍ» (همان)، بعید نیست به تفسیری برای حل مشکل کثرات رسیده، اما به تبیین و تقریر عقلانی آن قادر نبوده باشد.

بنابراین، گرایش به تشیع، در پذیرش ابن‌عربی نزد کبرویه بسیار تأثیر گذارد. سازگاری عرفان عاشقانه و خراسانی کبرویه با عرفان معرفتی ابن‌عربی، از عوامل مهم گرایش به تشیع به شمار می‌رود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

گرایش‌های شیعی کبروی و تصوف ایران

کبرویه همواره از پذیرش پادشاهان سرمی‌پیچیدند و از خدمت در دربار به‌ویژه دربار ایلخانان مغول، بیزار بودند. علاءالدوله سمنانی خدمت شاهانه را ترک کرد تا از حاکمی نامسلمان حمایت نکرده باشد. ارشاد و تربیت و ایجاد سازگاری میان مغول و مردم غارت‌شده نزد آنان پذیرفته بود، اما خدمت به دربار هرگز! ملاحسین خوارزمی بر اثر ارتباطش با حاکم خوارزم، همواره نزد دوستانش نکوهیده بود. پیروان جمال‌الدین گیلی، سعدالدین حمّویه و رضی‌الدین لالا در دربار ایلخانان مغول نفوذ داشتند و حتی عامل اصلی گرویدن ایشان به اسلام و بازگشت دوباره این دین به ایران بودند. آنان به هم‌کاری‌هایی با دربار می‌پرداختند، اما ذات سلوک کبروی با دخالت در امور دنیوی و حکومتی سازگار نبود. طریقهٔ پیشنهادی نجم‌الدین کبری به همه برای سلوک، با دوره خلوت و عزلت آغاز می‌شود. پیروی از این شیوهٔ سلوکی برای هر کسی آسان نیست؛ چنان‌که کسی چون فخر رازی، از خلوت‌خانهٔ نجم کبری گریخت (مدرس، ۱۳۷۴: ۱۹۴؛ پورجوادی، ۱۳۵۶: ۷۲–۷۵؛ رازی، ۱۳۳۵: کاکب مقدمه). اقبال عمومی در مصاف با این شیوه، بی‌گمان به طریقه‌ای بود که سلوک آسان‌تر و شامل‌تری داشت؛ یعنی نقشبندیه.

نقشبندیه از عوامل مهم افول کبرویه در خوارزم بود که به‌رغم کبرویه، «خلوت در جمع» از آموزه‌های سلوکی ایشان است. آنان ارتباط مستمر و مستحکمی با دربار پادشاهان داشتند و از دخالت در امور دنیوی پرهیز نمی‌کردند. هر اندازه که کبرویه از دخالت در امور دنیوی و سیاسی عقب نشست، نقشبندیه در این زمینه پیش رفت. محدودهٔ جواز ورود به حوزه حکومت از دید کبرویهٔ اصیل، پند و اندرز، مشورت، تشویق حکام به درست‌کاری و تقویت ایشان برای حفظ ناموس و مرزهای اسلام و مسلمانان به‌ویژه در برابر هجوم فرهنگ‌های بیگانهٔ مغولی، بودایی، مسیحی و... بود، اما نقشبندیه همه این محدودیت‌ها را به سود دخالت سیاسی فراگیر، حل کرده بودند. بنابراین، یکی ضعیف شد و دیگری قدرت گرفت. سلوک سرسختانهٔ کبروی نتوانست دو آموزهٔ اصلی خلوت، گوشه‌نشینی و ذکر را با روابط اجتناب‌ناپذیر با دربار، جمع کند. بر پایه این وضع، طبیعی می‌نمود که نقشبندیه در کسب پیروان بیشتر و تازه‌تر، هر

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

روز کام‌یاب‌تر باشد. معرفی سلوک فراگیر عرفانی به این سلسله کمک می‌کرد که به سرعت گسترده شود. قوت نقشبندیه، ضعف کبرویه به شمار می‌آمد. مریدان بهاءالدین نقشبند توانستند نظام مالی و اقتصادی بسیار استواری را بر پایه سنت وقف برای خود تعریف کنند و چندین برابر گسترده‌تر از داشته‌های مریدان باخرزی، دارایی داشتند که آنان را سخت مستقل، قدرت‌مند و نفوذناپذیر کرده بود. کبرویه هرگز نمی‌توانست نقش فعّال نقشبندیه را در آسیای مرکزی بر عهده بگیرد.

البته این عوامل برای رسیدن فرقه (نقشبندیه) به قدرت و شهرت و جایگاهی باورنکردنی در سراسر منطقه در زمانی اندک، گذشتناز مرزهای سرزمینی‌اش و فعال شدنش در قلمرو عثمانی، هندوستان و سراسر جهان اسلام و بدل گشتنش به فرقه‌ای بین‌المللی، کافی نبود، بلکه عامل اصلی موفقیت‌های این فرقه از چیز دیگری سرچشمه می‌گرفت. برگ برندهٔ نقشبندیه این بود که شاهان وقت، به آن علاقه داشتند. نه تنها نقشبندیه به آسانی با دربار مراوده می‌کرد که دربار نیز به گسترش این گونهٔ خاص تصوف گرایش داشت؛ تصوفی که به علی (ع) خرقه نمی‌رساند (۲۰). هر اندازه‌ای که کبرویه بر علوّ مقام علی (ع) در برابر ابوبکر مبالغه می‌کرد، احتمال ارتباط ایشان با آموزه‌های ممنوع تشیع، قوت می‌گرفت و از این‌رو، فشارها بر ایشان افزون‌تر می‌شود. دعوای شیعه و سنی در این سال‌ها در آسیای مرکزی، به صدور فتوای علمای ماوراءالنهر (۹۹۷ ق) انجامید که تشیع را با بی‌اعتقادی برابر دانست.

نقطه اوج درگیری کبرویه با نقشبندیه؛ چنان‌که در *سراج السالکین* هم آمده است، قبول یا رد روح معنوی سه خلیفه اول بود (دعوای معروف شیعه و سنی) نه چیزی دیگر. از سویی کبرویه نمی‌توانست از گرایش‌های عمیق و اصولی خود به تشیع دست بکشد؛ زیرا آن را هویت صوفیانهٔ خویش می‌دید و از سویی دیگر، نقشبندیه در ضدیت با تشیع و بزرگان آن (سید محمد نوربخش، شاه نعمت‌الله ولی، صائن‌الدین علی ترکه و...)، به شهرت رسیده بود. نقشبندیه با حکام سنی‌مذهبی چون تیموریان رابطهٔ استواری داشت و همواره نزد ایشان درباره مشایخ شیعی سعایت می‌کرد. اگر میر سید علی خود به کشمیر نمی‌رفت، سرانجام تیمور او را به جایی تبعید می‌کرد. تیمور به این نتیجه رسیده بود که بر اثر دخالت امیر آرام‌شاه در مناطق تحت سلطهٔ او، محتمَل

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

است که پسرش خواجه اسحاق ختلانی نیز مشکلاتی برایش پدید آورَد. شیعه‌گری چنان بر تیمور سخت می‌آمد که او عمامهٔ سیاه خواجه اسحاق را نیز نشان تمرد و شورش می‌دانست (ر.ک: دویس، ۱۳۸۶: ۱۶۰).

افزایش فشارها موجب شد که برخی از مریدان کبروی همچون مریدان شیخ حسین خوارزمی، آرام‌آرام از مشایخ خویش فاصله گرفتند و به نقشبندیان دست ارادت دادند. گزارش‌های خوبی در این زمینه از *سراج السالکین* به دست رسیده است.

قبول یا رد روح معنوی سه خلیفه اول در مریدان شیخ حسین خوارزمی نیز موجب ایجاد شکاف شده بود. گروهی می‌گفت شیوخ بزرگ بر اثر ناقص بودن روح معنوی سه خلیفه اول با آنان مرتبط نبودند، بلکه تنها علی «بی‌عیب و کامل» بود. شیخ لطف‌الله در پاسخ می‌گفت: اگر شیخ شما چنین عقیده‌ای داشته باشد، به پیروی از آموزه‌های نفاق‌آمیز (شیعی) پرداخته است.

اگر به راستی اصول معنوی و «اعترافی» کبرویه مانع رقابت آنان با نقشبندیه شده باشد، همان نیز می‌بایست به شیوخ نقشبندی اعتبار می‌بخشید (همان). انشعاب مریدان خواجه اسحاق به ذهبی و نوربخشی، در چنین اوضاع سختی، آخرین ضربه به بازماندگان نجم کبری بود. کار به جایی رسید که خواجه اسحاق ختلانی در جنگ با شاهرخ پسر تیمور (۸۲۶ ق) در ۹۶ سالگی کشته و سید محمد نوربخش دست‌گیر و به هرات تبعید شد (۲۱).

نور کبرویه آرام‌آرام در موطنش افول کرد. بازماندگانش نیز از خوارزم از میان رفتند و به ایران، مظهر پیوند تشیع و تصوف در برهه‌ای خاص از تاریخ پناه آوردند. درباره این ادعا که کبرویه زمینه‌ساز ظهور صفویه در ایران بوده‌اند، مستندات کافی در دست نیست، اما نمی‌توان از ارتباطات ایشان با یک‌دیگر غافل شد. نوربخشیه و ذهبیه، با صفویه ارتباطاتی داشتند که گرچه فراز و نشیب‌هایی در آن بود، دولت صفوی با همه سلاسل صوفی افت و خیزهایی داشت که این دو نیز از آنان بودند (۲۲).

نتیجه

نجم‌الدین کبری عارفی شافعی‌مذهب بود، اما گرایش‌های شیعی‌اش انکارناشدنی

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

است. این گرایش‌ها در مشایخ سلسلهٔ منسوب به او نیز نمایان بود. توجه خاص به تشیع و آموزه‌هایش، بر کنار از هر تعصب فرقه‌ای و جاهلی، در دستور کار کبرویه بوده است؛ چنان‌که خلفای نجم‌الدین بیشتر به تشیع منسوب یا مربوط شده‌اند. سلاسل مطرحی که از کبرویه منشعب شده‌اند؛ یعنی نوربخشیه و ذهبیه، شیعی رسمی به شمار می‌رفتند. افزون از کسانی چون میر سید علی همدانی که در تشیع وی هیچ شبهه‌ای نیست، کسانی چون سعدالدین محمد حمویه، عزیزالدین نسفی، درالدین ابراهیم حمویه، علاءالدوله سمنانی، در جرگه مشایخ کبروی دیده می‌شوند که هر یک گرایش‌های فراوانی به تشیع داشت. بنابراین، نفی هر ارتباط و گرایشی میان تصوف و تشیع مانند نفی رابطهٔ آشکار نجم‌الدین و مریدانش با آموزه‌های امامان شیعه، ناممکن است.

شیعه‌گری کبرویان در مباحث علمی و عرفان نظری ایشان نیز تأثیر گذارد. آنان پس از مخالفت‌های نخستین با ابن‌عربی، سرانجام نظریه وحدت وجود او را پذیرفتند. این پذیرش از عواملی چون گرایش و انتساب به تشیع (ویژگی مشترک ایشان با محیی‌الدین)، سرچشمه می‌گرفت. بسیاری از آموزه‌های ابن‌عربی مانند ولایت، انسان کامل و...، با آموزه‌های تشیع بسیار سازگار بود. از این‌رور، مشایخ کبروی خود را با او نزدیک می‌دیدند و سخنانش را تأمین‌کنندهٔ تمایلات شیعی خود می‌یافتند.

سرنوشت تاریخی ـ اجتماعی این سلسله، با پیوندش به تشیع گره خورده است. گرایش کبرویه به تشیع، حتی در تاریخ تصوف ایران نیز تأثیر گذارد. مهم‌ترین عامل افول کبرویه در خوارزم، گرایش فراوان آنان به تشیع بود؛ به‌ویژه پس از تأسیس سلسله‌ای پادشاهی از صوفیان (صفویه).

یک‌سانی گوهر تشیع و تصوف نزد همگان روشن بود؛ چنان‌که پس از قدرت یافتن صفویه، شبهه‌ای نزد کسی نماند که مذهب رسمی این کشور، تشیع خواهد بود. خان‌های سنّی ازبک در آسیای مرکزی به شدت خطر را حس می‌کردند. اوج‌گیری اختلاف کبرویه با نقشبندیه که خرقه به جناب ابوبکر می‌رساندند، در چنین اوضاعی، طبیعی می‌نمود. ظهور صفویه و شدت عمل، اجبار و حتی کشتار شاه اسماعیل (مانند کشتار در تبریز) برای پذیرش همگانی تشیع، زنگ خطری برای جهان تسنن بود.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

عثمانی نیز با شیعیان مقیم در امپراطوری خود و خانـان ازبـک آسـیای مرکـزی نیـز بـا بقایای کبروی در مناطق خود، چنین کردند. از دید آنـان، صـوفیان شـیعی توانسـتند در ایران به قدرت سیاسی برسند. بنابراین، کبرویه هم می‌توانست قدرت یابد. پـس تیمـور خود را در سخت‌گیری بر ایشان مُحق می‌دانست و از این‌رو، کبرویه بر اثر گرایشش به تشیع، به تهدیدی سیاسی ـ مذهبی مهم برای حکام سنی‌مذهب بدل شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. نجم کبری زمانی در نظامیهٔ نیشابور شاگردی کرد که خواجـه نظـام الملـک آن را برای ابوحامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۸ق) ساخته بود. عنوان مهم‌تـرین کتـاب نجم‌الـدین، *فـوائـح الـجمـال و فـواتـح الـجلال*، شـاید از *فـواتـح الـسـور* غزالی (حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۱۲۹۳) اقتباس شده باشـد. گـویی کسـی پـیش از نجم‌الدین، جز ابوحامد غزالی از «فوائح» یا «فواتح» برای عنوان کتابش اسـتفاده نکـرده است، اما پس از او کسانی چنین عنوانی را برگزیدند. ر.ک: نجم‌الدین کبری، *فـوائـح الـجمـال و فـواتـح الـجلال*، تحقیـق یوسـف زیـدان، دار سـعاد الصـباح، ۱۹۹۳ م: ۱۰۸ و ۱۰۹، مقدمه.

۲. از مشایخ کبروی، پسر سعدالدین حمویه و داماد عطاملک جوینی.

۳. هنگامی که این عده از تُرکان ایمان آوردنـد، بـه ایـن گـروه عظـیم تازه‌مسـلمان، «تُرک‌ایمان» گفتند که به تدریج به «ترکمان» بدل شد. ر.ک: احمد گلچین معانی، «خانقاه و مقبره صدرالدین ابراهیم بن سعدالدین حمّویی جوینی»، *دانـشکـده ادبـیـات و علـوم انـسانـی مشهد*، ۸۷۳. بر پایه ایـن روایـت، ترکمانـان طایفـه‌ای از مغول و ترکان تاتار بودند که صدرالدین حمویه آنان را مسلمان کرد.

۴. سبکی در *طبقـات الـشـافـعیـة الـکـبـری*، فـدی در *الـوافـی بـالـوفـیـات* و ذهبی در *سیـر اعلام الـنـبلاء*، بـه ایـن موضـوع تصـریح کرده‌اند.

۵. نویسنده *مـراد الـمریـدیـن* که از نوادگـان سـعدالدین حمویـه اسـت، در این‌باره می‌نویسد: نجم کبری سیصد مرید داشـت (علی‌اصـغر میربـاقری فـرد و زهـره

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

نجفی، «سعدالدین حمویه در مراد المریدین»، *مطالعات عرفانی*، ش ۹، بهار و تابستان ۸۸: ۱۴۵). جامی شمار مریدان شیخ را «بسیار» و «زیادت بر شصت» ذکر کرده است که برخی از آنان یگانه زمان بوده‌اند (*نفحات الانس*، ۴۲۶ و ۴۲۷). هم‌چنین به گفته ابن‌عماد، هنگام حمله مغول به خوارزم، شمار یاران نجم کبری کمابیش شصت بود (*شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، ۵، ۷۹).

۶. «لایوجد فی کتابات نجم‌الدین و فی تفسیره للقرآن ما یُشتَمُّ منه أیّ فکر شیعی، بل علی العکس تماماً». نجم‌الدین کبری، *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، تحقیق یوسف زیدان، ۳۴، مقدمه.

۷. «و فی حقیقة الأمر، فإنّ هناک من الدلائل القویة ما یؤکّد سُنّیة نجم‌الدین و ینفی عنه التشیع بالکلیّة، حتی یمکن القول بأنّ التشیع لم‌یخطر بباله أصلاً». همان، ۳۳، مقدمه.

۸. حمّویه گویا مصغرگونه‌ای از احمد، نام جد چهارم سعدالدین است که این خاندان شهیر و عالم‌پرور بدو منسوبند. قاضی همدان جد چهارم سعدالدین را در ردیف امام غزالی و برادرش احمد شمرده است (عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ۱۱۲).

۹. «شیخ نجم‌الدین سیصد مرید داشت و هنگامی که از او پرسیدند کدام یک بر دیگران پیشی گرفته است، می‌گوید: سعدالدین حمویه و عزالدین رازی، اما سعدالدین «طایر» و عزالدین «سایر» است. هم‌چنین از او روایت کرده‌اند: همه سالکان طالب خدای ـ تعالی ـ اند، اما سعدالدین مطلوب است». (علی‌اصغر میرباقری‌فرد و زهره نجفی، «سعدالدین حمویه در مراد المریدین»، *مطالعات عرفانی*، ش ۹، بهار و تابستان ۸۸: ۱۴۵). با این اوصاف، شاید بتوان سعدالدین را جزو «مجذوبان سالک» به شمار آورد.

۱۰. «اکنون من از خود چیزی نمی گویم تا مرا به کفر نسبت نکنند. من نقل می کنم و می‌گویم: اهل وحدت این چنین می‌گویند و اهل تصوف آن چنان می‌گویند» (مقصد اقصی، ۲۷۷). هم‌چنین پیامبر (ص) او را در رؤیا به تقیه ترغیب کرد (ر.ک: کشف الحقایق، ۴ و ۳).

۱۱. درباره گرایش‌های شیعی ابراهیم حمویه، ر.ک: احمد گلچین معانی، «خانقاه و

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

مقبره صدرالدین ابراهیم بن‌سعدالدین حمّویی جوینی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، شماره چهارم، دی ۱۳۵۰: ۸۷۳.

۱۲. شیخ در پایان نامه‌اش از «صحیفه جدّه خود» نام می‌برد که گویی بر سید بودن او دلالت می‌کند.

۱۳. درباره گرایش‌های شیعی مولانا، برای نمونه ر.ک: *مولوی در عرفان ایران* (مجموعه مقالات)، گردآوری و تدوین محمدعلی طاوسی، سه مقاله ابتدای کتاب از شهرام پازوکی و مصطفی آزمایش؛ سید محمد دامادی، مقاله «جلوه‌های کلام علی در مثنوی معنوی»، *میراث جاویدان*، سال هفتم، ش ۱ و ۲، ۱۳۲؛ ویلیام چیتیک، «امام حسین (ع) در نگاه مولوی»، ترجمه حسن لاهوتی، *میراث جاویدان*، سال پنجم، ش ۱، ۹۱؛ محمد مهدی‌پور، «ولی و ولایت در مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، *زبان و ادبیات فارسی، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، سال ۵۰، بهار و تابستان ۸۶: ۱۳۷؛ رحمان مشتاق مهر، «مولانا و حماسه عاشورا»، *نامه پارسی*، ش ۵۰ و ۵۱، پاییز و زمستان ۸۸: ۵.

۱۴. احساس قرابت کبرویه با آموزه‌های جذاب شیخ اکبر حتی آنان را واداشت که به تفسیری معتدل و پذیرفتنی از دید تصوف خراسانی درباره وحدت وجود دست یابند و سرانجام آن را بپذیرند.

۱۵. هم‌چنین گمان می‌رود که برخی از عبارات نجم رازی از امام علی (ع) اقتباس شده باشد. مانند این رباعی: «ای نسخه نامه الاهی که تویی/ وی آینه جمال شاهی که تویی/ بیرون ز تو نیست هرچه در عالم هست/ در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی» (نجم رازی، *مرصاد العباد*، ۳) که مضمون این بیت مشهور و منسوب به امام علی (ع) است: «و تحسب أنّک جرمٌ صغیرٌ/ و فیک انطوی العالَمُ الأکبرُ» (دیوان امیرالمؤمنین، ترجمه مصطفی زمانی، ۱۷۵).

۱۶. همین حمویه نیز فردی پذیرفتنی نزد علاءالدوله نبود. سمنانی بیشتر دیدگاه خصمانه‌ای درباره او داشت و با دیدگاه‌هایش درباره ولایت و نبوت سخت مخالفت می‌کرد. ر.ک: *چهل مجلس*، ۱۰۱، ۱۷۲، ۲۵۶ و ۲۵۷.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

۱۷. آیات ناظر به مقام رفیع انسان کامل، وجهه الاهی او و اِشرافش بر کائنات چنینند: حجر، ۲۹؛ سجده، ۹؛ ص، ۷۲؛ اسراء، ۷۰؛ نبأ، ۸-۹. احادیث نیز بارها به ارزش وجودی شخص پیامبر (ص) اشاره کرده‌اند. مانند حدیث «لولاک». او خود به پیوندش با ازلیت نصریح می‌کند: «کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطین». نیز بر حقیقت نور محمدی (ص) و جایگاهش در آفرینش تأکید کرده‌اند: «اوّل ما خلق الله نوری».

۱۸. برای نمونه، ابن‌عباس آیه «انظر إلی الجبل» (اعراف، ۱۴۳) را، چنین تفسیر کرده است: «انظر إلی نور محمد (ص)».

۱۹. قاضی سعید قمی نیز در بیان زمان مقدر برای هر وجود و تمایز زمان در عالم محسوس با مثال و معقول، به انقباض و انبساط تکه‌ای موم بدون کاهش یا افزایش میزان آن، مثال می‌زند (هانری کربن، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴۸۹)؛ یعنی همان مثال نسفی در بحث صورت حقیقی و مقداری موجودات (عزیزالدین نسفی، *کشف الحقایق*، ۳۶).

۲۰. ترجیح طریق بکری بر علوی نزد نقشبندیه، استثنایی در سلاسل صوفی است که برخی آن را بدعت، اختراع و جعل متأخران نقشبندی به انگیزه جذب مریدان سنی‌مذهب و یارگیری بیشتر و ترویج گسترده‌تر دانسته‌اند. البته کسانی که سلسله اجازات خود را از طریق ابوبکر به پیامبر (ص) می‌رسانند، آنها را پیش از ابوبکر، از طریق بایزید بسطامی به امام صادق (ع) نسبت می‌دهند. خود آنان از چند طریق دیگر نیز سلسله‌شان را نقل کرده‌اند که همگی متصل به امام علی (ع) است. کسانی دیگری از ایشان نیز لزوم سلسله اجازه مستند را منکِرند یا به انتساب و اتصال روحانی باور دارند (شهرام پازوکی، «تصوف علوی، گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی (ع)»، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوم، ش ۱ و ۲ (پیاپی ۵ و ۶)، پاییز و زمستان ۱۳۷۹: ۶۱).

۲۱. نقشبندیه به این نیز راضی نشدند و نزد تیمور از صوفیان شیعهٔ نعمت‌اللهی نیز سعایت کردند و از او خواستند ایشان را نیز اخراج کند (همان).

۲۲. پس از مرگ نوربخش (۸۶۹ ق)، فرقه‌اش را پسرش شاه‌قاسم (م ۹۱۲ ق) اداره

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

می‌کرد. در ایران، شیوخ نوربخشی در شیراز، شوشتر، یزد و ری ساکن بودنـد و بعـدها نمایندگان این فرقه‌ها با حاکمان صفوی مرتبط شدند. فرقه نوربخشـیه از شاه‌طهماسـب شکست خورد، اما پنهانی در ایران می‌زیست اینکه سده هجـدهم بـا نـام فرقـه شـیعی صوفی سازمان یافته‌ای دوباره سر برآورد. تبار ذهابیه به گفته کربلایی، مؤلف *روضـة الـجنـان*، کسی اسـت کـه بـه سـید احمـد لالا نسَـب می‌بـرَد و او نیـز از مریـدان برزش‌آبادی است. ابن احمد لالا جد حسین کربلایی، در کارهای شاه اسماعیل صـفوی بسی تأثیرگذار بود و نوادگان او نیز با عنوان شیخ ذهابی در تبریـز بسـیار فعـال بودنـد (همان).

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

کتاب‌نامه

ـ آزمایش، سیدمصطفی (۱۳۸۶)، «اعتقادات مذهبی مولانا جلال الدین بلخی تحقیق در تشیع و تسنن مولوی»، و «مکتوبی از مولانا در اعتقاد وی به خاندان ولایت»، در *مولوی در عرفان ایران (مجموعه مقالات)*، گردآوری و تدوین محمدعلی طاوسی، تهران، حقیقت.

ـ آملی، سید حیدر بن‌علی (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه.

ـ امینی، عبدالحسین (۱۳۸۶)، *الغدیر*، ترجمه محمدتقی واحدی، تهران، بنیاد بعثت مرکز چاپ و نشر.

ـ پازوکی، شهرام (پاییز و زمستان ۱۳۷۹)، «تصوف علوی، گفتاری در باب انتساب سلاسل صوفیه به حضرت علی(ع)»، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۵ و ۶.

ـ پازوکی، شهرام (۱۳۸۶)، «ولایت معنوی در مثنوی معنوی»، در *مولوی در عرفان ایران (مجموعه مقالات)*، گردآوری و تدوین محمدعلی طاوسی، تهران، حقیقت.

ـ پورجوادی، نصرالله (فروردین ـ تیر ۱۳۵۶)، «رابطه فخر رازی با مشایخ صوفیه» (تصحیح نسخه حکایت سفر فخر رازی به خوارزم و ملاقاتش با شیخ نجم‌الدین کبری، ملاحسین خوارزمی)، *معارف*، شماره ۱.

ـ تبریزی، حافظ حسین بن‌کربلایی (۱۳۴۹)، *روضات الجنان*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

ـ جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، اعلمی.

ـ چیتیک، ویلیام (۱۳۷۴)، «امام حسین(ع) در نگاه مولوی»، ترجمه حسن لاهوتی، *میراث جاویدان*، سال پنجم، شماره ۱،پیاپی۱۷.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

ـ حاجی خلیفه، مصطفی بن‌عبدالله (۱۳۶۰)، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، استانبول، بی‌تا.
ـ حنبلی، ابن عماد عبد الحی بن‌احمد (۱۹۹۷ م – ۱۴۱۷ ق)، *شذرات الذهب في اخبار من ذهب*، بیروت، دارالفکر.
ـ خواجوی، محمد (۱۳۸۰)، «شخصیت باطنی شیخ علاءالدوله سمنانی»، *فرهنگ قومس*، سال ششم، شماره ۲۰.
ـ خوارزمی، کمال‌الدین حسین (۱۳۶۱)، *جواهر الأسرار و زواهر الأنوار*، تصحیح محمد جواد شریعت، اصفهان، انتشارات مشعل.
ـ خوانساری، محمدباقر بن زین‌العابدین (۱۳۵۰)، *روضات الجنات فی اخبار علماء السادات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، تهران، مکتبه اسماعیلیان.
ـ دامادی، سیدمحمد ۱۳۷۶)، «جلوه‌های کلام علی در مثنوی معنوی»، *میراث جاویدان*، سال هفتم، شماره ۱ و ۲. پیاپی۲۲و۲۳.
ـ دویس، دوین (زمستان ۱۳۸۶)، «افول کبرویه در آسیای مرکزی»، *تاریخ اسلام*، ترجمه مژگان پورفرد، شماره ۳۲.
ـ ذهبی، شمس‌الدین محمد بن‌احمد بن‌عثمان (۱۹۹۷ م – ۱۴۱۷ ق)، *سیر اعلام النبلاء و بهامشه احکام الرجال من میزان الاعتدال في نقد الرجال*، بیروت، دارالفکر.
ـ رازی، فخرالدین (۱۳۳۵)، *الرسالة الکمالیة فی الحقایق الالهیة*، مقدمه سیدمحمدباقر سبزواری، تهران، بی تا.
ـ رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۷)، *مرصاد العباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ سیزدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۵۷)، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیر کبیر.
ـ ـــــــ (۱۳۶۲)، *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیر کبیر.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

ـ سُبْکی، تاج الدین عبدالوهاب (۱۳۲۴)، *طبقات الشافعیه الکبری*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
ـ سمنانی، احمد بن‌محمد علاءالدوله (۱۳۶۹)، *مصنفات فارسی*، گردآوری و تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ـ سمنانی، احمد بن‌محمد علاء الدولة (۱۳۶۶)، *چهل مجلس (رسالة اقبالیه)*، تحریر امیر اقبالشاه بن‌سابق سجستانی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران، شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
ـ سمنانی، رکن‌الدین علاءالدوله (۱۳۷۱)، *مناظر المحاضر للمناظر الحاضر*، تهران، چاپ حسین حیدرخانی مشتاقعلی.
ـ شوشتری، قاضی نورالله بن‌شریف‌الدین (۱۳۷۵)، *مجالس المؤمنین*، تهران، کتاب‌فروشی اسلامیه.
ـ الشیبی، کامل مصطفی (۱۹۸۲ م)، *الصلة بین التصوف و التشیع*، قاهره، دارالمعارف بمصر.
ـ صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن‌ایبک (۱۹۶۲م)، *الوافي بالوفیات*، تصحیح هلموت ریتر، قیسبادن، دارالنشر.
ـ طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰)، *رسالت تشیع در دنیای امروز*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
ـ علی بن ابی‌طالب (۱۳۶۹)، *دیوان امیرالمؤمنین*، ترجمه مصطفی زمانی، چاپ دوم، قم، پیام اسلام.
ـ فروهر، نصرت‌الله (۱۳۸۰)، «تجلی از دیدگاه شیخ علاءالدوله»، *فرهنگ قومس*، سال ششم، شماره ۲۰.
ـ فیرحی، داود، فدائی مهربان، مهدی (پاییز ۱۳۸۷)، «حرکت جوهری از عزیزالدین نسفی تا صدرالدین شیرازی»، *خردنامه*، شماره ۵۳.
ـ کاکایی، قاسم (۱۳۸۰)، «بررسی اختلافات علاءالدوله سمنانی و ابن‌عربی در موضوع وحدت وجود»، *فرهنگ قومس*، سال ششم، شماره ۲۰.
ـ ـــــــــ (۱۳۸۲)، «شیخ علاءالدوله سمنانی و نظریه وحدت وجود»، *اندیشه*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

دینی دانشگاه شیراز، دوره اول جدید، شماره ۱ (پیاپی ۱۰).
ـ کبری نجم‌الدین (۱۳۶۳)، *آداب الصوفیه*، به اهتمام مسعود قاسمی، تهران، زوار.
ـ ـــــــ (۱۳۶۲)، *دو رساله عرفانی*، به اهتمام حسین بدرالدین، تهران، نشر صفا.
ـ ـــــــ (۱۹۹۳ م)، *فوائح الجمال و فواتح الجلال*، تحقیق یوسف زیدان، قاهره، دار سعاد الصباح.
ـ ـــــــ (۱۳۸۸)، *نسیم جمال و دیباچهٔ جلال (فوائح الجمال و فواتح الجلال)*، تصحیح فریتس مایر، ترجمه قاسم انصاری، تهران، طهوری.
ـ کربن، هانری (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، به اهتمام انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
ـ گلچین معانی، احمد (دی ۱۳۵۰)، «خانقاه و مقبره صدرالدین ابراهیم بن سعدالدین حمّویی جوینی»، *دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد*، شماره ۴.
ـ لک‌زایی، نجف (۱۳۸۱)، *اندیشه سیاسی صدرالمتألهین*، قم، بوستان کتاب.
ـ لندلت، هرمان (بهار ۱۳۸۵)، «تأملی بر افکار و اندیشه‌های عزیز نسفی»، ترجمه بدرالسادات شاهرضایی، *آینه میراث*، شماره ۱، سال چهارم.
ـ محمودیان، حمید (زمستان ۱۳۸۷)، «وحدت شهود در اندیشه علاءالدوله سمنانی و سرانجام آن»، *فصلنامه تخصصی عرفان*، سال پنجم، شماره ۱۸.
ـ مدرس، محمدعلی (۱۳۷۴)، *ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکتبه او اللقب*، تهران، خیام.
ـ مستوفی، حمدالله (۱۳۶۴)، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، امیرکبیر.
ـ مشتاق مهر، رحمان (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، «مولانا و حماسه عاشورا»، *نامه*

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]

پارسی، شماره ۵۰ و ۵۱.
ـ بی نا، (۱۳۶۲)، *المصباح فی التصوف*، حمویه، سعدالدین، تهران، چاپ نجیب مایل هروی.
ـ مهدی‌پور، محمد (بهار و تابستان ۱۳۸۶)، «ولی و ولایت در مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، *زبان و ادبیات فارسی*، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، سال ۵۰.
ـ میرباقری‌فرد، علی‌اصغر، نجفی، زهره (بهار و تابستان ۱۳۸۸)، «سعدالدین حمویه در مراد المریدین»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۹.
ـ نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲)، *انسان کامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، کتاب‌خانه طهوری.
ـ ـــــــ (۱۳۷۹)، *بیان التنزیل*، تصحیح علی‌اصغر میرباقری فرد، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
ـ ـــــــ (۱۳۵۹)، *کشف الحقایق*، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
ـ ـــــــ (بی‌تا)، *گنجینه عرفان (اشعة اللمعات، سوانح، مقصد اقصی و...)*، تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، انتشارات گنجینه.
ـ نصر، حسین (۱۳۹۱)، *جلوه های معنویت در جهان اسلام (طریقه های عرفانی)*، ترجمه فاطمه شاه‌حسینی، «تصوف در شبه قاره هند»، اطهر عباس رضوی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
ـ نوری، حسین بن‌محمد تقی (۱۹۸۷ م)، *مستدرک الوسائل و مستنبط السائل*، بیروت، مؤسسهٔ آل البیت (ع) لإحیاء التراث.
ـ هجویری، علی بن‌عثمان (۱۳۵۸)، *کشف المحجوب*، تصحیح د. ژوکوفسکی، مقدمه قاسم انصاری، تهران، کتاب‌خانه طهوری.

[Downloaded from journal.isihistory.ir on 2026-11-05]
[DOR: 20.1001.1.22519726.1393.1.13.6.0]