

فصلنامه تاریخ اسلام

سال دهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۳۹

میراث ناتمام فیض کاشانی برای جهان غرب*

۸۹/۴/۱۰

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۲۶ تاریخ تأیید:

دکتر اندرو نیومن**

مترجم: سید احمد حسینی

محور اصلی این مقاله، نشان دادن وضعیت مطالعات مربوط به فیض کاشانی (۱۱۰۰ ق ۱۶۸۰ م) در مغرب زمین است. مؤلف برای رسیدن به این مقصود، ابتدا به بررسی مطالعات غربیان درباره شیخ بهایی (۱۰۴۰ ق / ۱۶۲۰ م) پرداخته و نشان داده است که درک غربیان از خدمات و آثار شیخ بهایی رشدی فزاینده و رو به کمال داشته است. نویسنده مقاله خود را در تصحیح برخی تصورات

* این مقاله را آقای آندرو نیومن برای کنگره فیض کاشانی ارسال کرده بود که به دلیل تأخیر، امکان ارائه در آن کنگره را نیافت و اکنون با اجازه مؤلف برای نخستین بار در این مجله به چاپ می‌رسد. این امر با پیشنهاد و پیگیری و همکاری صمیمانه برادر عزیز جناب آقای دکتر عباس احمدوند، استادیار محترم دانشگاه زنجان، امکان انجام یافت. این لطف و محبت ایشان را ارج می‌نهمیم و با تقدیم سپاسی از سر ارادت توفیق روزافزونشان را از خداوند متعال خواهانیم. همچنین سزاوار است از آقای دکتر آندرو نیومن هم که اجازه چاپ مقاله را دادند صمیمانه تشکر کنیم. مقاله پس از ترجمه، یک بار از سوی آقای دکتر احمدوند و بار دیگر در دفتر مجله باخوانی و ویرایش شده و چکیده و کلید واژگان آن نیز در دفتر مجله تنظیم شده است.

** استاد مطالعات اسلامی و زبان فارسی، دانشکده مطالعات اسلامی و خاورمیانه دانشگاه

ادینپورو.

نادرست غربی‌ها دربارهٔ شیخ بهایی و مسائل عصر او به ویژه در برابر کسانی که گرایش‌های عرفانی و اخباری شیخ بهایی را برجسته کرده‌اند، مؤثر می‌داند و به آثار خود در این زمینه اشاره می‌کند. وی در ادامه مقاله، مستند به برخی متون عصر صفویه، دامنهٔ اختلاف اخباری - اصولی را فراتر از متون فقهی بررسی کرده و کوشیده است جایگاه فیض کاشانی را در این میان معلوم کند. مؤلف بر این باور است که اعتقاد فیض کاشانی به وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت و قبول امامت جمعه نشان دهندهٔ رویکرد اجتماعی فیض و وفاداری او به حکومت است و کناره‌گیری او از این منصب هم تنها به دلیل نگرانی او از تشدید اختلافات بین مردم بوده است. مقاله همچنین با تقسیم مخالفان فکری فیض به چهار دسته، نظر فیض را در مورد آنها بررسی کرده است. و افزون بر این نظر یکی از معاصران فیض در نامیدن فیض به مجتهد محدث را درست ارزیابی می‌کند. این تلاش مؤلف، واکنشی است به تصویری ناقص و از هم‌گسیخته از فیض که همچنان در مغرب زمین وجود دارد. علت این امر از نظر مؤلف این است که بیشتر شارحان و مفسران آثار فیض کاشانی بیش از آنکه به ارائهٔ برداشت‌هایی مفهومی و بررسی تاریخی آثار فیض بپردازند، بر اهمیت میراث وی تأکید ورزیده‌اند.

واژه‌های کلیدی: استشراق، فیض کاشانی، شیخ بهایی، اخباری‌گری، صفویه، امامت

جمعه.

مقدمه

این مقاله در پی اثبات آن است که مباحث کنونی در باب آثار و میراث ملا محسن فیض کاشانی (متوفای ۱۱۰۰ ق / ۱۶۸۰ م) در زبان‌های اروپایی همان مطالبی را نشان می‌دهد که طی دهه ۱۹۸۰ م. بر تحقیقات درباره آثار شیخ بهایی (متوفای ۱۰۴۰ ق / ۱۶۲۰ م) سایه افکنده بود. به عکس مطالعات در باب آثار شیخ بهایی که اکنون وضعیتی جامع‌تر و واقع‌گرایانه‌تر دارد، بیشتر شارحان و مفسران آثار فیض کاشانی کماکان بر اهمیت میراث وی تأکید می‌ورزند و تا به امروز از هر گونه تلاشی در ارائه برداشت‌هایی مفهومی و بررسی تاریخی آثار او اجتناب کرده‌اند. در نتیجه تصویر ارائه شده از فیض کاشانی به زبان‌های اروپایی به نحو حیرت‌آوری «ناقص» است. تعجیبی ندارد که چنین رویکردی در متون غربی، با تلاش‌های صورت گرفته برای احیای نظریه «افول دوران صفویه» همراه است. بر اساس این نظریه، دومین سده حکومت صفویان با دست‌آوردهای عظیم فکری و فرهنگی آغاز شد که در بستر ثبات سیاسی، نظامی و اقتصادی دوران شاه عباس کبیر (ح ۱۰۰۷ - ۱۰۴۹ ق / ۱۵۸۷ - ۱۶۲۹ م) به دست آمده بود؛ این روند تنها بر اثر تعصبات مذهبی و بحبوحه هرج و مرج سیاسی، نظامی و اقتصادی پس از آن دوران متوقف شد. این مقاله در وهله اول به درک غربیان از شیخ بهایی در دهه ۱۹۸۰ م. و مباحث حاصل از آن اشاره دارد، که شاهدهی بر پیدایی درکی کامل‌تر و پویاتر از خدمات و آثار شیخ بهایی است. در ادامه نیز در مقام مقایسه، درک فعلی غربیان را از زندگی و آثار فیض کاشانی مطرح کرده و آن را تصویری ناقص و از هم گسیخته معرفی می‌کند.

تاریخ‌نگاری غربیان از شیخ بهایی

شاید بتوان گفت پیشینه دیدگاه و درک تغییر یافته غربیان از خدمات و میراث شیخ بهایی نشان از مسائل و مشکلاتی دارد که شیوه درک امروزه آنان را از فیض کاشانی نیز زیر سؤال می‌برد.

در غرب سال‌ها اعتقاد بر این بود که نیمه پایانی سده دوم حکومت صفویان با مجموعه عظیمی از دست‌آوردهای فکری و فرهنگی آغاز شد که بر اثر ثبات سیاسی،

نظامی و اقتصادی به دست آمده بود. چنین ثباتی عمدتاً برخاسته از سیاست‌های شاه عباس اول بود؛ اما این روند به سبب غبار تعصبات مذهبی در بحبوحه هرج و مرج سیاسی، نظامی و اقتصادی پس از آن دوران متوقف شد. بسیاری از مفسران غربی در خصوص تغییر تمایلات علمای شاخص امامیه در طی قرن یازدهم هجری نظریاتی مطرح کرده‌اند و آن را یکی از شاخص‌های مهم در افول سلسله صفویه دانسته‌اند. دانشمندان غربی، بیشتر علمای ایرانی آن دوران را افرادی متعصب، سنتی و عاری از تسامح وصف کرده‌اند که احیای فلسفه را که در اوایل آن سده آغاز شده بود به نابودی کشاندند و نفوذ سیاسی روزافزون آنان نیز مانعی بر سر راه حکومت صفویه برای یافتن راهکارهایی مناسب در حل بحران‌های سیاسی و نظامی بود. در مقابل، ویژگی بارز علمای امامیه را در نیمه نخست قرن یازدهم هجری، علاقه جدی آنان به فلسفه و عرفان، و مخالفت با امور غیر دینی، یا اجتناب از درگیری با این نوع مسائل ذکر کرده‌اند.

شاید ادوارد براون^۱ نخستین پژوهشگر قرن بیستم بود که به گرایش‌های فلسفی برخی روحانیون شیعه اوایل قرن یازدهم اشاره کرد و بر نقش آنان در روند روشنگری و دست‌آوردهای فکری آن دوران - که ویژگی بارز عصر شاه عباس اول است - تأکید ورزید. براون از جمله به شیخ بهایی، فیض کاشانی، میرداماد (متوفای ۹۵۱ ق / ۲ - ۱۶۳۱ م)، صدرالدین شیرازی (متوفای ۹۶۰ ق / ۱۶۴۰ م) و میرفندرسکی (متوفای ۹۶۰ ق / ۱۶۴۰ م) اشاره کرده و آنان را بیشتر فیلسوف می‌داند تا متکلم. در دهه ۱۹۵۰ کربن^۲ و نصر برای نخستین بار از عبارت «مکتب فلسفه اصفهان» استفاده نموده و بر سهم منحصر به فرد این افراد در اندیشه فلسفی اسلامی تأکید ورزیدند. به این ترتیب این دو، نیمه نخست قرن یازدهم را دوران نوزایی فلسفه ایران نامیدند و نگاه‌ها را متوجه آن ساختند. بعد از این دو نیز، دیگر شارحان غربی آثار دوره صفویه از اصطلاح مکتب فلسفه اصفهان در نظریات و آثار خود استفاده کردند.

به عقیده بیشتر محققان غربی، شیخ بهایی در میان چهره‌های آن دوران، شخصیتی ممتاز و در این جریان، صاحب‌نظری مؤثر به شمار می‌آید؛ برای نمونه نصر درباره گرایش‌های عرفانی شیخ بهایی می‌نویسد: شیخ، یکی از فلاسفه مکتب اصفهان، صوفی

برجسته و علامه در کلیه علوم زمان خود بود و «به پوچی همه علوم در برابر علوم الهی» اذعان داشت. ارجمند نیز نه تنها به ویژگی‌های فوق اذعان دارد، بلکه چنین می‌افزاید: شیخ بهایی در زمره روحانیونی بود که «تمایلی به پذیرفتن مناصب حکومتی و بهره‌مندی التفات‌های آشکار و علنی صفویان نداشت». ارجمند در اثبات ادعای خویش در باب امتناع شیخ از مشارکت در امور دولتی، به این نکته اشاره می‌کند که او «با اکراه» منصب شیخ الاسلامی اصفهان را پذیرفت و پس از مدتی کوتاه از این منصب استعفا داد و از آن پس، دیگر چنین مناصبی را نپذیرفت. ارجمند شیخ بهایی را سرشناس‌ترین عالم دربار عباسی می‌داند و بر «التفات خاص ملوکانه» شاه عباس اول به شیخ تأکید می‌کند و متذکر می‌شود که شیخ بهایی نیز به فرمان شاه اثری به نام جامع عباسی را تألیف کرد. ارجمند همچنین نتیجه می‌گیرد که اشعار شیخ بهایی و بعدها ذکر نام وی در یکی از سلسله‌های دراویش نوربخشی، حکایت از «گرایش‌های صوفیانه» وی دارد.

نویسنده مقاله حاضر نیز در سال ۱۹۸۶ م. در نوشتاری دیگر تلاش کرد برخی از استنباط‌های رایج تا آن زمان را تصحیح کند. بحث در آن نوشتار این بود که شیخ بهایی صوفی یا «علامه» عصر خویش که در فنون مختلف متبحر باشد، یا یک فقیه و فیلسوف نبود که دست رد بر مناصب دولتی زده باشد، بلکه برداشت ما این است که شیخ بهایی طی دوران حکومت صفویه خدمات بسیاری انجام داد. وی هم مدافع بسط قدرت علما در جامعه آن زمان بود و هم از تفویض حقوق و اختیارات امام معصوم غایب علیه السلام به علما پشتیبانی می‌کرد. در همه این موارد، خدمات و نوشته‌های شیخ بهایی در استمرار تفسیر خاص از شریعت شیعی به وضوح به چشم می‌خورد. در این خصوص، شیخ بهایی ادامه دهنده راه علمای پیش از خویش همچون علی کرکی (متوفای ۹۵۴ ق / ۱۵۳۴ م) و مسلماً پدر خود، حسین بن عبدالصمد عاملی (متوفای ۹۵۶ ق / ۱۵۷۶ م) بود، هر چند تاکنون آثار این دو عالم کمتر مورد توجه و تحقیق غربیان قرار گرفته است.^۳

چند سال بعد، مقاله دیگری منتشر کردم که در آن به نقد و بررسی عقیده‌ای پرسابقه پرداختم. این عقیده آن بود که در اوایل حکومت صفویان، جمع کثیری از علمای اثنا عشری لبنان و دیگر کشورهای عرب به سوی ایران سرازیر شدند. آن نوشتار به بررسی نیم قرن نخست حکومت صفوی می‌پردازد که با ورود شاه اسماعیل اول به تبریز و اعلام

رسمیت مذهب شیعه اثنا عشری در سراسر ایران (۹۲۱ ق / ۱۵۰۱ م) آغاز شد، و چنین نتیجه می‌گیرد که در این دوره زمانی، تنها می‌توان گفت تعداد اندکی از این علما به ایران مهاجرت کردند و آنجا ساکن شدند و بسیاری از آنها نیز مخالف این بودند که خود را با تشیع صفوی مطرح در آن روزگار یکی بدانند.^۴

تا حدی به علت ماهیت جنجالی و بحث برانگیز دو مقاله فوق، و به خصوص به دلیل عطش غربی‌ها به دوره صفویه که تا پیش از انقلاب اسلامی ایران بسیار شدید بود،^۵ این دو اثر توجهاتی را در غرب به خود معطوف کرد.^۶

مقالات بعدی دوین استوارت^۷ در زمینه مهاجرت لبنانی‌ها به ایران و نیز در مورد شیخ بهایی، آگاهی بیشتری را در این زمینه به دست می‌دهد. اثر اخیر محمد کاظم رحمتی تحت عنوان *پیوند میان سنت‌ها در ایران عصر صفوی: خدمات و اندیشه شیخ بهاء‌الدین عاملی*، که مجموعه مقالاتی درباره شیخ بهایی است و استوارت نیز مقدمه‌ای بر آن نوشته، مشتمل بر شواهدی بسیار از تصویر شیخ بهایی در جهان غرب است. این شواهد تأکید می‌کند که تصویر کنونی شیخ بهایی در آثار غربیان بسیار پیچیده‌تر از تصویری است که در سال‌های آخر دوران پهلوی در آن آثار انعکاس می‌یافت.^۸

حکمت متعارف در آثار فیض کاشانی

همان‌گونه که پیش‌تر آمد، فیض یکی از روحانیون دوره صفوی است که در تحقیقات پیش از انقلاب اسلامی از وی به عنوان یکی از چهره‌های «مکتب اصفهان» یاد شده است. براون بسیار پیش‌تر از اینکه عنوان «مکتب فلسفه اصفهان» را مطرح کند، فیض را با همان عباراتی توصیف کرد که درباره شیخ بهایی نیز به کار برده بود. براون چنین نقل می‌کند که فیض از شاگردان صدرالدین شیرازی و داماد وی بود و به رغم اخباری بودن، به عقیده براون، بیش از اینکه در زمره متکلمان بگنجد، عارف و فیلسوف به شمار می‌رود. از نظر او فیض همچنین شاعری معروف بود و مهم‌ترین اثرش *ابواب الجنان* در زمینه ادعیه و ضرورت آن نگاشته شده است. البته براون به دو اثر دیگر فیض، *الوافی* و *مفاتیح الشرایع* نیز اشاره‌ای مختصر کرده و بیان می‌دارد نسخه‌ای از *مفاتیح الشرایع* را در اختیار

دارد.^۹

ارجمند به این نکته اشاره می‌کند که در کتابی متعلق به سلسله نوربخشیه تحت عنوان *طرائق الحدائق* نوشته محمد معصوم شیرازی (۱۳۴۷ ق / ۱۹۲۶ م) - که سه قرن پس از دوره صفویه نگاشته شده - هم از شیخ بهایی و هم از فیض نام برده شده است. وی در جایی دیگر نیز متذکر می‌شود که فیض از حلقه مدافعان عرفان فلسفه محور بود که در دوران صدارت عالمی با نفوذ نظیر خلیفه سلطان (۱۰۷۴ ق / ۱۶۵۴ م) وزیر شاه عباس اول، در دربار شاه عباس دوم (۱۶۴۲ - ۱۶۶۶ م) رواج داشت. ارجمند تنها به آن دسته از آثار فیض اشاره می‌کند که به عقیده وی «تشیع صوفیانه» را به تصویر می‌کشد و کلمات مکتوبه از آن جمله است. در میان دیگر آثار فیض که ارجمند از آنها نام برده، اثری تحت عنوان *آیینہ شاهی* به چشم می‌خورد که آن را برای شاه عباس دوم نگاشته است. ارجمند معتقد است این کتاب نشان می‌دهد که چنین تفسیری از حکومت از کلیه اشکال امور مادی مبراست. وی درباره شیخ بهایی نیز همین نظر را دارد.

ارجمند در خصوص فقه و اصول نیز به *سفینة النجاة* فیض کاشانی اشاره کرده و آن را رساله‌ای دال بر رد اجتهاد معرفی می‌کند که بهترین سند مخالفت فیض با کلیه اشکال حکومت و ولایت موروثی، به خصوص در مورد مجتهدین، بر مردم در دوران غیبت کبراست. به نظر ارجمند، فیض در *رفع الفتنة* علم الظاهر را تحقیر و تقبیح کرده، با ستودن علم باطن آن را علم حقیقی دانسته و بر فقهای جویای شهرت و تسلط بر عوام الناس تاخته است. فیض در مقام یک سنت‌گرای اخباری مقابله مستقیم با اصول ولایت موروثی فقها را پیشنهاد می‌کند و خواستار تقویت سلسله‌ای دیگرگون از علمای دینی است. ارجمند این موضوع را به بحث می‌گذارد که هر چند فیض خود از طبقه علمای طرفدار فلسفه و تفسیر و عرفان بود، ولی در مقابل دلایل قیاسی فقها، به وضوح بر شخصیت ائمه تأکید می‌ورزید. ارجمند در ضمن به گشاده دستی‌های شاه عباس دوم در مورد فیض مانند بنا

کردن «تکیه دراویش» برای او در سال ۱۰۷۸ ق / ۱۶۵۸ م اشاره می‌کند.^{۱۰} در پژوهش‌های موجود، تا حدی به ارتباط فیض با اخباریه توجه شده است؛ برای نمونه کولبرگ^{۱۱} در مقاله «اخباریه» *دایرة المعارف ایرانیکا*، از فیض به عنوان یکی از طرفداران اخباریه نام می‌برد، هر چند که ماهیت و نفس این طرفداری و هواخواهی را تبیین و تعیین نمی‌کند.^{۱۲} لاوسون^{۱۳} در سال ۱۹۹۱ م. در مقاله‌ای به آرای فیض در تفسیر در خصوص وثوق قرآن عثمان اشاره کرده و از وی تنها به عنوان عالمی «اخباری» یاد کرده است.^{۱۴}

نگاهی دوباره به اخباریون و اصولیون

نگارنده در مقالات سال ۱۹۹۲ م. خویش در درباب مباحثات اخباریون و اصولیون که در اثر معروف عبدالله سماهیجی (متوفای ۱۱۴۲ ق / ۱۷۲۲ م) *منیة الممارسین*^{۱۵} نگاشته شده به سال ۴۳ - ۱۱۴۲ ق / ۱۳ - ۱۷۱۲ م. آمده، بر این اعتقاد است که تحقیقات غربیان درباره اخباریون و اصولیون بیشتر معطوف به این نکته بوده که بحث و جدل آنان را فی نفسه و صرفاً فقهی می‌دانسته‌اند.

ولی در نگاه دقیق‌تر به تحقیق فوق، این نکته به دست می‌آید که در واقع طی دوران صفویه، این مباحث به وضوح دارای ابعاد و مفاهیمی عملیاتی‌تر و سودمندتر بودند.^{۱۶} در اثر تحقیقی سماهیجی ابتدا این نکته به روشنی آمده است که در بین اخباریان دوران صفوی هم عناصر «متعادل» وجود داشته‌اند و هم برخی عناصر افراطی. البته محققان غربی سال‌ها بدون ارائه نمونه‌هایی عینی از این «تعادل» یا تبیین و تعریف آن، تنها به عناصر متعادل اخباریون اشاره می‌کردند.^{۱۷}

در ادامه *منیة الممارسین* این نظر را مطرح می‌کند که میان «مجتهدان» (فقها) و «مجتهدان محدث» (محدثین) نسبت و تشابهی آشکار دیده می‌شود. هر دو گروه دروس متنوعی از علوم دینی مبتنی بر اصالت عقل و ذهن را به کمال آموختند و تمسک به ادله عقلی را مجاز می‌دانستند. با این حال محدثین برای کسب شرایط اجتهاد باید همچون

فقهها در برخی قواعد عقلیه شریعت تبحر و تخصص می‌یافتند؛ با این تفاوت که فتاوی خود را بر مبنای منابع وحیانی صادر می‌کردند. سماهیجی در مورد هر دو گروه، از اصطلاح «جامع الشرایط» استفاده می‌کند که این امر نیز دلیل دیگری بر تشابه و تناسب میان آنان است.

به هر حال، این تشابه میان فقهها و محدثین ریشه‌ها و مفاهیم عینی و عملی داشته است. علمای خردگرای متقدم با استفاده از اصطلاح «جامع الشرایط» و «شرایط اجتهاد» هم به شخص جامع الشرایط اشاره می‌کردند که به درجات عالی علوم دینی دست یافته و هم شخصی را که از موهبت توانایی اداره جامعه در عصر غیبت برخوردار بوده، در نظر داشتند. مسلماً از نظر علما این دو نفر در واقع یکی هستند، که البته قابلیت دوم را اگر همان درجات عالی علمی ندانیم، دست کم باید برخاسته از آن به شمار آوریم.

در ابتدای سده دوم حکومت صفویه، اصطلاح «جامع الشرایط للافتاء» عملاً تا حدی با اصطلاحات «نایب عام»، «فقیه» و «حاکم شرع» مترادف بود و علمای خردگرا آن را به دو معنا استفاده می‌کردند: نخست به معنای فقیهی که به درجه اجتهاد دست می‌یافت و از قدرت فقهی در جامعه برخوردار بود و دوم به معنای شخصی که در عصر غیبت در زمینه امور عام در اجتماع قدرت داشت. این معنای دوم شامل اجرای حدود شرعی، اقامه نماز جمعه و جمع‌آوری خمس و زکات می‌شد.

البته حدود یک قرن پیش از تألیف اثر سماهیجی، میرداماد مجوز اقامه نماز جمعه را به نواب عام (فقهها) داده بود. میرداماد نایب عام را کسی می‌داند که هم «مستجمع علوم الاجتهاد» (عالم کامل و جامع در علوم فقهی در حد اجتهاد) بوده و هم دارای ویژگی افتا باشد، که این دو شرط با موضع شیخ بهایی در این خصوص یکسان است.^{۱۸}

سماهیجی علمایی نظیر خلیل قزوینی، محسن فیض کاشانی، محمد طاهر قمی و حرّ عاملی را در زمره محدثین نام می‌برد.

تصویری شفاف‌تر از میراث فیض کاشانی؛ عقاید و سلوک

در مورد فیض باید گفت که فقه وی معنای عملی مشخص و واضحی داشت.^{۱۹} در منابع غربی بحث‌ها و تردیدهایی در خصوص صحیح بودن نماز جمعه در عصر غیب آمده

است. لیکن در باب فیض باید گفت دفاع وی از وجوب عینی نماز جمعه، حداقل به زمانی بر می‌گردد که کتاب *معتصم‌الشیعه* خود را تألیف کرده است. این کتاب ظاهراً در دوران اقامت فیض در اصفهان و مجالست با شیخ بهایی (حدود ۱۰۳۹ ق / ۱۶۱۹ م) تألیف شده است. فیض بعدها نیز شاید به هنگام ملازمت ملاصدرا در حدود ۱۰۵۲ ق / ۱۶۳۲ م)، همان موضع سابق خود را در *مفاتیح‌الشریعه* تکرار کرد.^{۲۰} با بررسی این موضوع در حیطه سیاست و عمومیت بخشیدن به آن می‌توان دریافت که در چنان دوره بحران زده‌ای، این نوع فعالیت اجتماعی دارای بار سیاسی شدید، به نحوی نمایانگر وفاداری به دستگاه حکومت بوده که بعدها نیز با ذکر نام شاه در خطبه نماز جمعه همراه شد. اینگونه اظهار وفاداری مستمر تنها باعث شد در آن دوره پر تنش، فیض آسان‌تر از پذیرش دعوت حضور در دربار صفوی امتناع ورزد؛ به ویژه پس از سرنوشتی که «سلطان‌العلما» پس از مبعث به آن دچار شد و حملاتی که به محمد تقی مجلسی صورت گرفت.

فیض سال‌ها پس از به قدرت رسیدن شاه عباس دوم، و شاید به دلیل آگاهی از اینکه باید قدرت سیاسی شاه را در هنگام جلوس شاه جدید بر آریکه سلطنت به نحو شایسته‌ای ارج نهد، *ابواب‌الجنان* را در سال ۱۰۶۵ ق. نوشت که اثری منحصر به ادعیه است.^{۲۱} نام بردن وی از شاه در خطبه نماز نیز تنها بر وفاداری او به سلطان وقت و نیز دولت صفوی صحنه گذاشت. فیض این اثر خود را به فارسی نگاشت، زیرا معتقد بود این موضوع کماکان در میان فارسی‌زبانان امری بحث‌برانگیز است.

فیض در سال ۱۰۶۷ ق / ۱۶۴۷ م. در اثری دیگر درباره ادعیه به زبان عربی، موضع خویش را بیشتر تشریح کرد. او در این اثر که *الشهاب الثاقب* نام دارد، طرفداران اجتهاد و خردورزی^{۲۲} را به دلیل اصرارشان بر حضور امام عادل یا منصوبین وی،^{۲۳} و نیز فقیه‌ی که نایب عام امام محسوب می‌شود و مفاهیمی همچون اجازه عام و خاص^{۲۴} مورد انتقاد قرار داده است. او نقایص موجود در شواهد قرآنی، اخبار و روایات ائمه، و اجماع میان این اصول را به تفصیل در مورد اقامه نماز جمعه در عصر غیبت بیان نموده و به ذکر ادله‌ای در خصوص اقامه نماز تحت هر شرایط پرداخته است.^{۲۵}

هر چند واضح است بحث فوق وراى پذیرش اخبارى‌گرى صرف است، اما به هیچ وجه

نمی‌توان با اطمینان گفت که به عقیده فیض غیر روحانیون نیز می‌توانند نماز را اقامه کنند. در واقع این نکته در هیچ جا نیامده که تا پیش از ممنوعیت اقامه نماز به دست دولت، کسی غیر از «فقیه» می‌توانسته نماز جمعه را اقامه کند. کاملاً واضح است که شاه عباس دوم امیدوار بود افرادی نظیر فیض کاشانی بر گروه‌ها و نحله‌های جنجال‌برانگیز آن روزگار اصفهان تأثیری کنترل‌کننده یا حداقل تعدیل‌کننده داشته باشند. پیش از وی نیز شاه عباس اول به همین امید روحانیون را برای وعظ، خطابه و اقامه نماز به قهوه‌خانه‌ها فرستاده بود.

فیض نیز بر این نکته تأکید دارد که ماهیت وظیفه‌ای که بر عهده‌اش گذاشته بودند، چنین بوده است. وی در شرح صدر می‌نویسد: او را برای تبلیغ نماز جمعه و نماز جماعت و نیز اشاعه علوم دینی و تدریس شریعت فراخوانده‌اند.^{۲۶}

فیض در *الاعتذار* به شرحی مبسوط‌تر می‌پردازد؛ او پیش از دعوت به اصفهان، به مطالعه و تألیف مشغول بود و به همراه عده‌ای اندک از معتقدان به وجوب عینی نماز جمعه، نماز جمعه را اقامه می‌کرد. وی با اکراه امامت نماز جمعه را برعهده گرفت، زیرا به نظر او در هر صورت کسی نبوده تا فیض به او اقتدا کند. با دعوت شاه از فیض برای رفتن به اصفهان به این منظور که «از علم ایشان بهره برده و مقدمشان را ارج نهاده و به برکت حضورشان نماز جمعه و جماعات ترویج و رونق بیشتر بیابند»، فیض شهرتی بسیار یافت. این نکته را نیز باید افزود که بی‌تردید فیض می‌بایست در خطبه نماز جمعه از شاه نام ببرد. فیض پس از بحث بسیار با دوستان و اطرافیان، و احساس اینکه چنین موقعیتی بهترین فرصت در تبلیغ دین است، سرانجام دعوت شاه را پذیرفت.

البته فیض به محض تصدی این مقام، دریافت که چنددستگی مردم در باب نماز به حدی عمیق است که غلبه بر آن از عهده و توان یک نفر خارج است. وی در شرح صدر، *الاعتذار* و نامه استعفایش از این منصب به شاه عباس دوم، بحث با چهار گروه مخالفش را شرح داده است.^{۲۷}

فیض در *الاعتذار* می‌آورد که آن شرایط سبب شد عزم شاه در «اشاعه و تبلیغ نماز

جمعه و جماعات و گشودن ابواب سعادت به روی مسلمین» سست گردد. پس از آن نیز شخص شاه بندرت در نماز جمعه حضور می‌یافت. شاه در باب تمامی این امور با فیض بحث و جدل داشت و فیض نیز در پاسخ چنین اظهار کرد: «من از پاسخ دادن عاجز بودم. چگونه می‌توان برای چنین مجادله، بحث و اختلاف نظری عذری مقبول بیاوریم؟» وی به ویژه از رفتار آن دسته از مخالفان آزرده خاطر بود که همانند خودش «مدافع ضرورت اقامه نماز جمعه و جماعات بودند و این عبادات را در زمره فرایض بر می‌شمردند».

او در همین اثر خویش، با لحنی حاکی از دلسردی و ناامیدی اظهار می‌دارد دیگر به این نتیجه رسیده که در شرایطی که اقامه نماز [جمعه و جماعات] آثاری سوء همچون انحراف، مخالفت، تفرقه، شورش و طغیان، لجاجت، و تنفر دو سویه به بار می‌آورد، ترک آن مجاز است. وی می‌افزاید «که در چنین مواردی ائمه نیز نماز را ترک می‌گفتند». فیض در ادامه به شرح بیشتر اوضاع تأسف‌آور خود می‌پردازد و اظهار می‌دارد که از نفاق و تزویر موجود در جامعه آن زمان رنج برده، در انزوا قرار داشته است.^{۲۸}

فیض در *الاعتذار* که به سال ۱۰۸۶ ق / ۱۶۶۶ م. یعنی در همان ماه و سال مرگ شاه عباس دوم نوشته است از استعفایش از این منصب خبر می‌دهد.^{۲۹} هر چند تاریخ دقیق ورود فیض به اصفهان مشخص نیست، اما مسلماً در سال‌های ۱۰۸۱ ق / ۱۶۶۱ م. و ۱۰۸۲ ق / ۱۶۶۲ م. و نیز در ۱۰۸۵ ق / ۱۶۶۵ م. امام جمعه اصفهان بوده است. در عین حال شاه در فاصله سال‌های ۱۰۸۲ و ۱۰۸۳ ق / ۳ - ۱۶۶۲ م. در کاشان به ملاقات او رفت. بنابراین شاید وی در سال ۱۰۸۶ ق / ۱۶۶۶ م. تازه از این منصب استعفا داده بوده است.^{۳۰}

فیض معتقد بود جنبه‌هایی از اختلافات اخباریون و اصولیون، در میان مخالفان نماز جمعه به چشم می‌خورد. اشاره وی به دسته نخست از مخالفینش که آنها را «مقلدون» ناآگاه از «اصول دین» می‌نامد که «شرایط نایب امام» را نفی و رد می‌کنند، حاکی از اتخاذ موضعی صریح در مورد رویکرد اخباری‌گری در قضیه نماز جمعه است. منظور از «شرایط نایب امام» خصوصیات و صفاتی است که جانشینان ائمه معصومین باید دارا

باشند تا به عقیده اصولیونی نظیر کرکی و شیخ بهایی در عصر غیبت اجازه اقامه نماز به جای امام را داشته باشند. صفاتی همچون آزاد بودن (به معنی برده نبودن)، بلوغ و اجتهاد در این صفات جای نمی‌گیرد. اخباریون افراطی (یا به قول سماهیجی محدثین) هم «نیابت» و هم جنبه عقلانی شریعت را نفی می‌کردند و در باب مسائل شرعی نیز تنها به آیات مقبول امامیه اکتفا داشتند. عده‌ای از آنها هم هرگونه ارجاع به قرآن را رد می‌کردند. دسته سومی نیز بودند که با استفاده از عبارات «مکروه» و «حرام»، تبعیت خویش را دیدگاه اصولی نشان می‌دادند. اخباریون معتدل‌تر (یا مجتهدین محدث)، از جمله خلیل قزوینی، تنها این جنبه از موضع اصولی‌گری را قبول داشتند و بر این موضع نیز باقی ماندند؛ اما همواره درباره نهادهای سیاسی آن زمان با نهایت احتیاط و احترام رفتار می‌کردند. مسلماً مأموریت شاه به خلیل قزوینی حاکی از تلاش وی برای نزدیک شدن به قائلان به حرمت نماز جمعه بوده است.

ادعای اجتهاد و ارتباطات مردمی اصولیون گروه دوم، نشانه تمایل آنان به عام مردم بود؛ اما علمای درجه پایین چنین ادعایی را بی‌ارزش تلقی می‌کردند. شاید تنها اصولی متصلبی چون سماهیجی بود که به استفاده از منابر برای تبلیغ دیدگاه‌های خویش مشهور بود و اغلب بر اداره مستقیم حکومت از سوی روحانیون تأکید داشت.^{۳۱}

از نظر فیض هر کدام از این سه گروه می‌کوشیدند مانع اقامه نماز وی شوند. فیض این کار را با ایجاد روابط میان دولت و برخی عناصر دستگاه مجتهدین محدث ائمه عشری به انجام می‌رساند و انتصاب فیض به مقام امامت جمعه و دستورالعمل‌های حکومتی زمینه ساز آن، بیانگر همین موضوع بود. اگر رساله سماهیجی در زمینه تفاوت‌های مکتب اصولی و اخباری و اختلافات درونی آنها (نگاشته شده به سال ۱۱۳۲ ق / ۱۳ - ۱۷۱۲ م) تصویری آرمانی از سرانجام این مجادلات را ارائه می‌دهد، فیض بر ارائه تصویری متفاوت از مخالفینش تکیه می‌کند و ماهیت این اختلاف‌ها را در مراحل نخستین و در مرحله شکل‌گیری آنها نشان می‌دهد.

به این ترتیب نه تنها پیروی از سماهیجی در انتساب لقب «مجتهد محدث» به فیض کاری درست به نظر می‌رسد، بلکه باید گفت علمای آن دوره جنبه‌های عملی این اصطلاح را به درستی در حیطه باورهای فقهی خویش به تصویر کشیدند؛ برای نمونه

شایان ذکر است که هر سه عالم دیگری که سماهیجی آنان را مجتهدین محدث خطاب می‌کند (یعنی قزوینی، طاهر قمی و حر عاملی) مناصب حکومتی اعطایی شاهان را پذیرفتند.

مباحث پایانی و نتیجه‌گیری

در هر حال مسلم است که بسیاری از محققان امروزی از پرداختن به خدمات و عقاید فیض و مناصب واقعی او طفره رفته‌اند و روی هم رفته، تحقیقات موجود اغلب متوجه عقاید عرفانی فیض بوده است.

در چنین فضایی است که تاد لاوسون^{۳۲} در مقاله‌ای که در سال ۲۰۰۲ م در باب کلمات مکتونه فیض نوشت، چنین می‌آورد که آنچه او در اخباری‌گری فیض می‌بیند، رویکردی مساوات طلبانه به فقه است.^{۳۳} اخیراً اس. کامادا^{۳۴} نیز به تأثیر ابن عربی بر اندیشه‌های عرفانی فیض تأکید کرده است.^{۳۵}

گلیو^{۳۶} نیز در اثر تازه و استادانه خویش *اسلام نص‌گرا: تاریخ و عقاید مکتب اخباری*

شیعی (۲۰۰۷ م)، جنبه‌هایی تازه و روشن را درباره اخباری‌گری و اصولی‌گری برای مخاطبان غربی زبان عرضه کرده است. اگر چه او در اشاره به شریعت بیشتر «اصول دین» را مدنظر داشته است و همچون لاوسون و کامادا از پرداختن به جنبه‌های عملی خدمات فیض طفره رفته است. همچنین هر جا گلیو از علمای دیگر نام برده، به ذکر وقایع و اتفاقات مجزا نپرداخته، در حالی که مباحث اخباری - اصولی را به وضوح و با جزئیات شرح داده است.

مطمئناً تصویر ارائه شده از آثار و نظرهای شیخ بهایی در تحقیقات دو دهه اخیر غربیان، بیشتر پس از تحقیق نگارنده در سال ۱۹۸۶ م. به وضوح و تکامل رسیده است. برعکس حتی در کتاب هشدار^{۳۷} استوارت نیز کماکان تصویر فیض کاشانی به طور چشمگیری ناقص است.

پینوشتها

1. E. G. Browne.

2. Corbin.

۳. اندرونیومن، «به سوی بازنگری مکتب فلسفه اصفهان: شیخ بهایی و نقش علمای دوران

صفویه، *Studia Iranica*، (پاریس: ۱۹۸۶ م) ص ۱۶۵ - ۱۹۹.

۴. همو، «اسطوره مهاجرت علما به ایران در دوران صفویه: مخالفین عرب علی کرکی و

تشیع صفوی»، *Die welt des Islams* (ش ۳۳، ۱۹۹۹ م) ص ۶۶ - ۱۱۲.

۵. برای آگاهی از بسط مطالعات غربی‌ها در مورد دوره صفویه، ر. ک: «ایران در دوره

صفویه: تولد دوباره امپراتوری پارسی»، (لندن: ۲۰۰۶ م).

۶. در میان آثار بعدی درباب مهاجرت علمای عرب به ایران، آثاری نیز از «رولا ابی

صعب» به چشم می‌خورد: «علمای جبل عامل در ایران دوره صفویه: ۱۹۲۱ - ۱۱۵۶ ق»،

مطالعات ایران (ش ۲۷، ۱۹۹۴ م) ص ۲۲ - ۱۰۳؛ همو «تحول در ایران، دین و قدرت در طی

دوره صفویه» (لندن: ۲۰۰۴ م) برای آگاهی از بهترین مقاله موجود در خصوص نکته ظریفی که

در مقاله تحقیقی در ۱۹۹۳ از نویسنده همین سطور آمده بود و به صورت کلی‌تر به مسئله

مهاجرت پرداخته بود. ر. ک: اندرونیومن، «نظرات دی. استوارت درباره مهاجرت علمای جبل

عامل به ایران در دوره صفویه»، *JNES* (ش ۵۵، ۱۹۹۶ م) ص ۸۱ - ۱۰۳؛ همچنین همو،

«ایران در دوره صفویه»، ص ۲۴ - ۲۵ و ۳۷ - ۴۲ و مقالات مذکور در نسخه رحمتی که

جزئیات آن در پاورقی بعدی آمده است.

7. Devin Stewart.

۸. این کتاب در سال ۲۰۰۸ م. در قم توسط پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی به چاپ

رسیده است.

۹. ادوارد براون، *تاریخ ادبی ایران* (لندن: ۱۹۵۳)، تجدید چاپ از نسخه چاپ ۱۹۲۴ ص

۳۵۹، ۴۰۷-۴۰۸، ۴۳۲-۴۳۵، و نیز: ص ۲۵۰، ۳۷۷، ۴۱۱، ۴۲۶-۴۲۷؛ تنها منبعی که براون در تحقیقاتش از آن استفاده نموده، فرهنگ‌نامه شرح حال‌گونه تنکابنی، *قصص العلماء* بود که تنکابنی در قرن نوزدهم نوشته است.

۱۰. ارجمند، *ظلّ الله و امام غایب* (شیکاگو: ۱۹۸۴ م) ص ۱۱۵-۱۱۶، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۱۰ و ۳۱۲.

11. Etan Kohlberg.

۱۲. کولبرگ، *دایرة المعارف ایرانیکا* (لیدن: بریل، ۱۹۸۵ م) ج ۱، ص ۷۱۸.

13. Todd Lawson.

۱۴. لاوسون، «بررسی قرآنی شیعی»، *نشریه مطالعات اسلامی* (سال سی و ششم، ش ۲، ۱۹۹۱ م) ص ۲۷۹-۲۹۵ (به خصوص ص ۲۸۸ و ۲۹۳).
۱۵. نگاشته شده به سال ۱۱۳۲ ق.
۱۶. اندرو نیومن، «ماهیت بحث میان اخباریون و اصولیون در اواخر دوره صفویه». بخش اول: *منیة الممارسین*، عبدالله السماهیجی، *نشریه مدرسه مطالعات خاورشناسی و افریقا شناسی* (ش ۵۵، ۱۹۹۲ م) ص ۲۲-۵۱ و بخش دوم، تجدید نظر در چالش موجود، ص ۲۵۰-۲۶۱.
۱۷. مادلونگ، «اخباریه»، ص ۵۷؛ کولبرگ، «اخباریه»، ص ۷۱۸؛ نیز ر. ک: همو، «جنبه‌های تفکر اخباریه در قرن هفدهم و هجدهم» در *لویزیون و وال*، «بازآفرینی و اصلاح اسلام در قرن هجدهم»، ۱۹۸۷، ص ۱۴۵، ۱۴۸-۱۵۱ و م. مؤمن، «درآمدی بر تشیع» (نیو هیون: ۱۹۸۵ م) ص ۱۱۸. در هر صورت، هیچ یک از این آثار، از فیض آن‌گونه که در بالا آمد یاد نمی‌کند.
۱۸. محمد باقر بن محمد حسین میرداماد، *کتاب التبسّات*، ویرایش مهدی محقق (تهران: بینا، ۱۳۵۶) مقدمه، ص ۳۹؛ درباره شیخ بهایی ر. ک: اندرو نیومن، «به سوی بازنگری مکتب فلسفه اصفهان»، *پیشین*، به ویژه ص ۱۶۵-۱۹۹.
۱۹. اندرو نیومن، «فیض کاشانی و رد مشارکت علما در حکومت: نماز جمعه به مثابه سیاستی در دوره صفوی» و «مشاهیر علمای شیعه» (نیویورک: ال. والبریج، ۲۰۰۱ م) ص ۳۴-۵۲.
۲۰. فیض در *مفاتیح الشریعه* به بحثی اشاره می‌کند که پیش‌تر مطرح کرده و ارجاع وی به

معتصم الشیعه (ج ۱، ص ۲۱ - ۲۳) است.

۲۱. آقا بزرگ محمد محسن طهرانی، الذریعة الی تصانیف الشیعه (تهران و نجف: بینا،

۱۳۵۳) ج ۱، ص ۷۷.

۲۲. اصحاب الرأی و الاجتهاد.

۲۳. وجوب السلطان العادل أو من نصبوه.

۲۴. «اذن العام» و «اذن الخاص».

۲۵. فیض کاشانی، الشهاب الثاقب، به خصوص ص ۸ - ۱۰، و دیگر صفحات آن. فیض

بعدها در سال ۱۰۷۷ ق. و پس از ورود به اصفهان مجموعه روایی جامع خود، الوافی را کامل

نمود و در آن موضوع اقامه نماز جمعه در عصر غیبت را بیشتر بحث کرد. ر. ک: کتاب الوافی

(قم: بینا، ۱۴۰۴ ق) ج ۲، ابواب فضل الصلاة، ص ۱۶۸.

۲۶. محسن فیض کاشانی، شرح صدر، ویرایش رسول جعفریان (اصفهان: بینا، ۱۳۷۱)

ص ۶۳.

۲۷. این موارد به تفصیل در اثر دیگری از نگارنده تحت عنوان «فیض کاشانی و رد

مشارکت علما در حکومت» آمده است. برای اطلاع بیشتر به پانویست بعدی مراجعه کنید.

۲۸. در تأیید تلاش‌های فیض در باب اقامه نماز جمعه اصفهان سه منبع عمده وجود دارد:

۱. بخش دوم از زندگی‌نامه خود نوشت فیض به زبان فارسی (شرح صدر - ۱۱۴۶ ق) که آن را

بلافاصله پس از ورود به اصفهان و تصدی امامت جمعه نگاشته است؛ ۲. نامه‌ای که فیض یک

سال پس از انتصابش به امامت جمعه اصفهان به شاه [عباس دوم] نوشت و جزئیات

مخالفت‌های پیش رویش را برای شاه شرح داد و درخواست نمود این انتصاب کانلم یکن

شود؛ ۳. الاعتذار، که آن را در سال مرگ شاه عباس دوم (۱۰۸۶ ق) به عربی نوشت و در آن

به درخواست یکی از علمای مشهد در تصدی امامت جمعه یا منصبی دیگر پاسخ گفت:

چیتیک تاریخ نگارش الاعتذار را نه سال زودتر (یعنی سال ۱۰۷۷ ق) می‌داند، اما در نسخه

ویراسته جعفریان (رسالة للحکیم محمد محسن الفیض الکاشانی، ص ۲۹۱) تاریخ این اثر در

صفحه آخر کتاب آمده است. نامه فیض نیز در کتاب *تاریخ کاشان* (افشاری، *تاریخ کاشان*، ویرایش سوم، ۲۵۳۶ شاهنشاهی) و نیز کتاب جعفریان (پیشین، ص ۴۵۰ - ۴۵۲) آمده است. از دکتر مدرسی سپاسگزارم که تذکر دادند نامه فیض در پاسخ به فرمان شاهی نبوده است، هر چند مصحح در ص ۵۰۲ بر این اعتقاد است (رسول جعفریان، پیشین، ص ۴۵۰) بابایان، «ضعف و انحلال قزلباشها: روحانیون و غیر روحانیون ایران در قرن ۱۱ هجری»، (رساله دکتری منتشر نشده، دانشگاه پرینستون، ۱۹۹۳ م) ص ۱۴۲ - ۱۴۳. برای اطلاع از تاریخ دقیق شرح صدر، ر. ک: آقابرگ طهرانی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۶۳.

۲۹. ر. ک: محسن فیض کاشانی، شرح صدر، ص ۷۰؛ همو، *الاعتذار*، ویراسته، رسول جعفریان، ص ۲۸۶ و ۲۸۹؛ برای نامه به شاه نیز ر. ک: افشاری، پیشین، ص ۵۰۳، شایان ذکر است که در *الاعتذار* هیچ اشاره‌ای به درگذشت شاه نشده است.

۳۰. برای اطلاع از تاریخ نمازهای جمعه اصفهان ر. ک: بابایان، پیشین، ص ۱۴۲ و ۳۴۵، به نقل از: عباس نامه، ص ۳۰۶، و نیز همان، ص ۳۲۵ در: ولی قلی شاملو، *قصص الخاقانی*، ویراسته سید حسن سادات ناصری، تهران: ۱۳۷۱. در این آثار از فیض با عنوان امام جمعه پایتخت یاد شده است. هر چند سرآغاز تاریخ‌نگاری این وقایع ۱۰۸۲ و ۱۰۸۳ ق است، اما بخش بعدی این وقایع‌نگاری که به آن ارجاع دادیم، با سال ۱۰۸۵ ق. پایان می‌یابد، اگر چه در خود متن به سال‌های ۱۰۹۵ و ۱۰۹۶ ق. نیز اشاره شده است. بعید به نظر می‌رسد که فیض پیش از سال ۱۰۸۵ ق. استعفا داده و در سال ۱۰۸۲ و ۱۰۸۳ ق. در کاشان بوده باشد، و دقیقاً در همان زمان به اصفهان بازگشته و امامت جمعه را در سال ۱۰۸۵ ق. برعهده داشت. احتمالاً ذکر سفر شاه به کاشان صرفاً به جهت اشاره به دیدار او از این شهر بوده است. در هر حال، فیض در *الاعتذار* (ص ۲۸۸) نیاز دایمی خود به مسائلی ضروری دال بر حفظ برخی روابط با دربار خاطر نشان می‌سازد. از دکتر بابایان به خاطر تأکید بر لزوم دقت در سال‌های مورد بحث، به خصوص تبدیل تاریخ‌های ترکی موجود در *قصص الخاقانی* کمال تشکر را دارم.

۳۱. ر. ک: اندرونیومن، «ماهیت بحث میان اخباریون و اصولیون در اواخر دوره صفویه»،

پیشین.

32. Todd Lawson.

۳۳. تاد لائوسون، «کلمات مکنونه فیض کاشانی»، ویرایش ام. زوپه (پاریس: ۲۰۰۲ م) ص ۴۲۷ - ۴۴۷، به خصوص ص ۴۳۳ - ۴۳۴.

34. S. Kamada.

۳۵. کامادا، «ولایه فیض کاشانی: تلاقی امامت شیعی و عرفان»، در: تاد لائوسون (ویراستار)، عقل و الهام در اسلام: کلام، فلسفه و عرفان در اندیشه مسلمانان (مقالاتی در پاسداشت هرمان لندلت) (لندن: ۲۰۰۵ م) ص ۴۵۵ - ۴۶۸.

36. Gleave.

۳۷. استوارت در مقدمه‌ای که بر نسخه رحمتی نوشته تعدادی از حیطه‌های فعالیت شیخ بهایی را برشمرده است که به معرفی فهمی بهتر از زندگی شیخ بهایی کمک می‌کند.