

## طبقات اعلام الشيعة\*

پرویز اذکانی

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

طبقات نام آوران شیعی در سده دوازدهم (هـ.ق) نهمین مجلد از مجموعه «طبقات» هر سده (از سده چهارم تا سده دوازدهم) تألیف پیر پژوهشگران، دانشور کتابشناس بزرگ شیعی ایران، شادروان شیخ آقابزرگ تهرانی- خاکش پاک و آمرزش خداوندی بر او باد- صاحب الذریعه (الی تصانیف الشیعه) که با ویرایش فرزند دانشمندش دکتر علینقی منزوی تهرانی به طبع رسیده، اخیراً انتشار یافته است. ترتیب این مجلد از مجموعه، همچون مجلدات پیشین بر پایه القبایب حروف اول اسامی اعلام است، که به شیوه آموزده کتاب الاعلام زرکلی، القاب و

\*الکواکب المنتشرة فی القرن الثانی بعد العشره) تألیف العلامة المغفور له: الشیخ آقابزرگ الطهرانی، تحقیق ولده: علی نقی منزوی، انتشارات دانشگاه تهران (ش ۲۱۸۵)، ۱۳۷۲.

نسبتهای مکانی و شغلی یا عناوین دولتی و علمی، وجوه اَشْهَرِ اسامی و صُورِ مَعَارِيف نیز به ترتیب الفبایی در مواضع خود با ارجاع به اسامی اَوَّلِ اَعْلَامِ درج شده است. يك «فهرس عام»، که درست نیست، باید گفت فهرس خاصّ کتابها و رسالات و منظومات و قصاید و اجازات و اسناد مذکور در متن، تدوین نواده مؤلف دکتر محمد ابراهیم ذاکر در پایان کتاب، بهره‌یابی از آن را به موقع خود آسان نموده است.

سده دوازدهم، که طبقات ناموران شیعی زنده یا مرده طئی آن - اعمّ از رجال دین و دولت، اهل علم و ادب، خواه صاحب اثر یا نظر - در این مجلد احتوا یافته است، به لحاظ تاریخی واجد اهمیت اساسی است. زیرا سده دوازدهم، خصوصاً دهه‌های چهارم تا هفتم آن در تاریخ ایران زمین و در تاریخ تشیع هم یکی از نقاط عطف مهمّ، و به اصطلاح از «پیچهای بزرگ» تاریخی به شمار است. علاوه بر موادّ موفور تاریخ سیاسی قرن مزبور، منظوی در شرح احوال رجال، مجموعه حاضر به لحاظ تاریخ اجتماعی و فرهنگی نیز شایان اهمیت است. وقایع مهمّ طئی دهه‌های یاد شده، عبارت است از سقوط سلسله صفویّه شیعی، هجوم افغانه سنی به بلاد مرکزی ایران، تجاوزات پیوسته عساکر ترك عثمانی سنی به ایالات غربی، تسخیر آذربایجان و کردستان و عراق عجم، فجایع هائله‌ای که در این ایالات به بار آوردند، چندان که روی تاتار و تیمور را سفید کردند؛ و آن وقایع چنان که باید در تواریخ همگانه رسمی بازتاب نیافته، سپس ظهور نادرخان افشار که پس از دفع افغانه و عساکر عثمانیه، در مجمع دشت موقان افسر شهریاری ایران زمین را تصاحب کرد، تشکیل دو مجمع دیگر به فرمان همو برای تبدیل مذهب (ملّی) شیعه ایرانیان به یکی از مذاهب اهل سنت، و جز اینها اهمّ رویدادهای تاریخی، سیاسی و دینی کشور ما طئی سی سال در سده دوازدهم است.

شیخ آقابزرگ در شرح احوال رجال قرن لا بدّ از آن بوده است که به وقایع مزبور اشاره کند، بسا مردانی که در صحنه وقوع آنها نقش اساسی داشته‌اند، بازیگران سیاسی - مذهبی دوران و اگر چه جملگی متأثر از اوضاع و احوال زمانه بوده‌اند، خود نیز در روند تاریخی عصر، البته هر يك مناسب با نقش و مقام، تأثیری داشته‌اند. پس مؤلف در ذکر وقایع دوران به مثابه تاریخنگار، آن هم مورّخ رجالی شیعی صاحب‌نظر، جای جای ناگزیر از ابراز عقیده یا اظهار قضاوت گردیده است. مصحح نیز به تبع از پدر ناگزیر از آن بوده است که - علاوه بر مقدمه - در مواقع و مواضع ضروری توضیحات مختصری در هوامش متن کتاب بیفزاید. معرف کتاب هم خود را ملزم می‌بیند که بر افاضات پدر و اضافات پسر، هر چند به اشارت و اجمال، تعلیق و توضیحی بیاورد. فلذا گفتار حاضر بر سه بهره به عنوانهای (الف. افادات مؤلف، ب. نگره‌های ویراستار، ج. توضیحات لازم) تبویب می‌شود.

## الف. افادات مؤلف.

۱. میان دو عصر حضور معصوم در جامعه و عهد غیبت او (علیه السلام) تفاوت ماهوی وجود دارد، چندان که اجرای بعض احکام مشروط و منوط به حضور اوست [مقدمه، ص ۵]. از جمله ابن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱) اجرای احکام آریه - یعنی جهاد و قضاء شرعی و حدود و جمعات - را مشروط به حضور معصوم دانسته است، بدین که در حال غیبت (ع) حدود، جمعات، جهاد - مگر دفاع باشد، و قضاء - مگر مدنی باشد، و جوب اجرایی ندارد، و او بر این رأی مصرّ بوده است [ص ۳۳۳]. شیخ علی خان زنگنه وزیر شاه سلیمان صفوی در سال ۱۰۸۶ مجمعیه جهت مسأله نماز جمعه تشکیل داد، که گروهی در جوب آن رساله نوشتند - از جمله ملا محمد سراب، و گروهی در تحریم آن نوشتند - از جمله آقا جمال خوانساری... [ص ۳۰۸، ۶۷۲، ۷۵۱].

۲. حقیقت تلخی است که بالا گرفتن قشری گری و خشک مغزی از سده یازدهم در ایران موجبات فروپاشی دولت صفوی را به دست مشتئی آفاغنه سنی متحجر فراهم ساخت. پس جامعه علمی اصفهان از هم پاشید، جایی که آثار بزرگی مثل دائرة المعارف بحار الانوار در آن پدید آمد، اثری که در هیچ کشور دیگر شرق میانه طی سده یازدهم همانند آن در وجود نیامد. پس از سقوط اصفهان بسیاری از دانشمندان به غرب و شرق پناهندند، و بسیاری دیگر گوشه گیر شدند [ص ۵۷۶].

۳. سید عبدالله جزائری از جمله کسانی است که با بسیاری از علماء در انجمن دشت مغان [- صحیح: موقان] حاضر شدند (۱۱۴۸) تا نادرشاه را به سلطنت بردارند؛ وی خطبه تهنیت را در آن محضر انشا کرد که در کتب ادب و تاریخ مندرج است. مشربی ضد عرفانی داشت، سماع را می نکوهید و نماز آدینه را واجب می دانست؛ وی در سه مجمع ضد شیعی علمای نادرشاهی شرکت فعالانه داشت [ص ۴۹۶-۴۵۷]. نادرشاه که از خانواده ای سنی مذهب بود، در مقابل ترکان خاضعانه رفتار می کرد؛ سرانجام گویند که بعضی از وزیران ناخرسند از ترویج سنی گری او تحت پوشش «وحدت» زمینه قتل او را فراهم کردند [ص ۴۹۹].

۴. مجمع دشت موقان در رمضان ۱۱۴۸ تشکیل شد، که در آن علما و شیوخ اسلام و قضات تحت نظارت شدید نظامی شرکت کردند؛ و نادرشاه ایشان را بر آن داشت که مذهب رسمی «جعفری» باشد نه شیعه (با مبدأ تاریخی از سده دوم نه از سده یکم) و این که تبراً از طواغیت را موقوف کنند. گروهی که از این کار امتناع ورزیدند فوراً به قتل آمدند، مانند عبدالحسین ملباشی (شهید ۱۱۴۸)، که از قبول تسنن زیر پوشش «وحدت» امتناع کرد،

محمد خاتون آبادی (شهید ۱۱۴۸) و... [ص ۲، ۴۲۲، ۴۹۷، ۶۶۵]. مجمع دوم که نادرشاه بر ضد شیعه به پا کرد، به سال ۱۱۵۶ در نجف بود که باز زیر پوشش وحدت بین شیعه و سنی - که خود بر این مذهب و مدافع آن بود - تشکیل داد (۲۴ شوال) ... [ص ۷۵۴]. در آن انجمن نادرشاه علمای نجف و کربلا و حله و بغداد را بر آن داشت که اختلاف مذاهب مسلمانان تنها در فروع است - که آن مذاهب پنج تاست، و در اصول نباشد - که «امامت» از فروع است. پس الزام کرد که خلفای ثلاثه را بشناسند، مذهب تشیع را رسماً در ایران ملغی بدانند، و بر «وحدت اسلامی» اقرار نمایند. لیکن ناصبان عثمانی در استانبول این اندازه تسامح دینی را قبول نکرده، همانا جز به انضمام ایران تحت لوای خلافت مزعومه ترکی (خریداری شده از مردی مصری که مدعی بود از بنی عباس است) رضایت ندادند. باری، در آن انجمن سندی تنظیم شد که متضمن تحکّمات شیعی ستیزانه بر ضد حکومت صفوی است. بسیاری از علماء مجبور به امضای آن شدند، که برخی به طریق تقیه آن را پذیرفتند. نخستین توقيع از محمد علی صدرالافاضل گیلانی است؛ و به هر حال متن سند مزبور در کتاب جهانگشای نادری مندرج است. سپس نماز ظهر روز آدینه در مسجد کوفه به امامت سید نصرالله حسینی مدرس حائری (م - ح ۱۱۵۶ - ۱۱۶۸ ق) اقامه شد. نماینده عثمانیها در مجمع مزبور که عبدالله سویدی (۱۱۷۴ - ۱۱۰۴)، مؤلف کتابهای الحُجُجُ القطعية لاتفاق الفرق الاسلامیه، النفخة المسکية فی الرحلة المکية، و رسالته فی کیفیة المناظره مع الشیعه و الرد علیهم بود، اعتراض کرد که مسجد کوفه برای نماز جمعه شایسته نباشد. ناچار پاسخ گفتند که آن به جهت اجتماع بوده نه نماز جمعه...؛ آنگاه نادرشاه سید نصرالله حائری را با هدایا به حرمین شریفین جهت اتمام امر روانه کرد [ص ۴۹۹، ۵۳۵، ۷۵۵ - ۷۵۴ و ۷۷۶].

۵. شیخ رساله سیاسی قطب الدین نیریزی (م ۱۱۷۳) را در بازگرداندن پادشاهی صفوی (به نحو مشروط) که شباهتی به نامه تنسر عهد ساسانی دارد، در مبادی قانون اساسی مشروطه مؤثر دانسته است، فلذا پیدایش اندیشه آزادی اجتماعی را در ایران می توان هم در سده دوازدهم دانست [مقدمه، ص ۹]. مؤلف در شرح حال یوسف عجمی امامی (ح ۱۱۶۶ - ۱۱۶۰) دریمین گوید که وی از برای نشر مذهب امامیه به صنعاً رفت، که امام (زیدی) آنجا از او استقبال نمود. یوسف عجمی در دانش معقول چیره دست بود، و در جامع صنعاً به وعظ پرداخت، و مردم را به تشیع اهل بیت دلالت کرد؛ و این کار تا درگذشت امام زیدی آنجا ادامه یافت. (سپس مصحح افزوده است که) شاید یکی از نتایج تقسیم شرق میانه در قرن دهم بین ایران شیعی و بلاد عثمانی همین امر باشد که در ایران فشار بر ناصبیان افزوده شد، چنان که عثمانیها هم بر غیر اهل سنت سختگیری بیشتر کردند. در این میان زیدیان صدمه

دیدند، به طوری که در شمال ایران و جنوب یمن، اثبات عقیده مربوط به عصمت حاکم قائم به سیف [معتقد زیدیه] دشواریها یافت؛ و در ایران این وضع منجر بدان شد که زیدیان نگره غیبت معصوم دوازدهم (معتقد اثنا عشریه) را بپذیرند، چنان که بخشی از زیدیان یمنی هم روی به تسنن و تقشر آوردند، و حتی برخی از متصلبان ایشان به ایران کوچیدند [ص ۸۳۴].

### ب. نگره‌های ویراستار

توضیحات هوامش کتاب یکسره به قلم مصحح (دکتر علینقی منزوی) فرزند مؤلف است. شماری - کم یا بیش - از عبارات، توضیحات و معترضات بین سطور در متن کتاب هم اگر نگوییم از اِقحامات، باری از اضافات او در خلال مرقومات مؤلف است، که تمایز انشائی آنها بر اصحاب خبرت پوشیده نباشد. منزوی که علاوه بر تصحیح و طبع مجموعه «طبقات اعلام الشیعه»، ویرایش غالب مجلدات الذریعه را هم - خواه در زمان حیات شیخ یا پس از وفات او - به عبارت مجاز «نقحه و زاد فیه» یا «حقیقه و علق علیه» از طرف او بر عهده داشته است، هم از دیرباز مورد انتقاد واقع شده است که جای جای مطالبی دخیل و نامناسب بر عبارات و مرقومات اصیل پدر اضافه یا اِقحام کرده است.

اکنون بی آن که قصد توجیهی در میان باشد، تنها به این نکته اشاره می‌کنیم که در واقع این امر سنتی رایج در بین خاندانهای اهل تألیف و تصنیف بوده است، خصوصاً در مورد مصنفاتی که پسر از پدر روایت می‌کرده، میراث علمی - ادبی، تألیفی - تحقیقی آنان، یا «آثار» شان، همچون «اموال» شان از یکی (پدر) به دیگری (پسر) به ارث می‌رسیده است. روشن است که پسر در این ارث بری معنوی لاحق از سابق، در اکمال و تکمیل، افزایش و پیرایش آن می‌کوشیده است. شواهد این موضوع و مصادیق آن در بین علمای خاصه و عامه بسیار است، مخصوصاً کتابشناسان و فهرست نگاران بر آنها وقوف تجربی و عینی دارند. این جانب فقط يك مورد مثال که قریب به عهد حضوری است، معنی کتاب تاریخ همدان شیرویه شهردار دیلمی (سده ۶) را یاد می‌کنم، که سخاوی آن را به پدر و پسر و نواده نسبت داده است. حال آن که در واقع، و از جمله «تاریخ همدان» شیرویه بزرگ مال خاندان به شمار می‌رفته، و فرزندان علاوه بر اجازه روایت آن، حق افزایش و پیرایش آن را هم داشته‌اند. نمونه دیگر از همین خاندان شیرویه همدانی کتاب معروف مسند الفردوس زین الدین شهردار است، که آسانید کتاب پدرش (الفردوس) را گرد آورده و مرتب ساخته، و آن را وانویسی کرده و آراسته است، چندان که روی هم رفته اثری است هم از آن پدر و پسر، و قس علی هذا.

باری، نگره‌های ویراستار طی سی و اند سال گذشته در اینجا و آنجا (به طور پراکنده) طی

بعضی از حواشی الذریعه، مقدمه‌های مجلّدهات طبقات اعلام الشیعه، هوامش ترجمه فارسی کتاب «درس‌هایی درباره اسلام» گولدتسیهر، خطابات وی در کنگره‌های سالانه تحقیقات ایرانی، مقالات مندرج در مجلّات «کاوه» (منطبعة در مونیخ) و «چیستا»، دانشنامه‌ها و برخی از یادنامه‌های استادان بیان شده است. تا آنجا که دیده‌ام گویا تنها یک معرفی کتاب از دکتر محمد رحمتی در باب ترجمه فارسی درس‌هایی درباره اسلام گولدتسیهر، در مجله کاوه (ش ۶۹، زمستان ۱۳۵۶، ص ۸-۱۲) به طبع رسیده که الحقّ ممتّع و روشن کننده است، و از جمله نمونه‌های برجسته‌ای از دفاعیات محققانه مترجم (دکتر منزوی) در برابر دعاوی شیعی ستیزانه مؤلف (گولدتسیهر) فرا نموده است. منزوی هر جا که پیش آید، حسب مورد و مقام یا قال و مقال، اغراض سنی مآبانه و ضدّ شیعی، اهداف یهودگرایانه و ایرانی ستیزانه مستشرقان و مستعربان اروپایی، و پیروان عرب سنی ایشان را به خامه نقد و تحقیق بر ملا کرده است و به شیوه سنتی «ردّیه» نویسی شیعیانه نظریات غیر محققانه یا مغرضانه را از هر که باشد انتقاد و ابطال نموده است. عناوین و موضوعات مقاله‌های دکتر منزوی که از لحاظ مطالعات شیعه‌شناسی اهمیت دارد، عبارت است از: جبر و اختیار، قاعده لطف، حدوث و قدم کلام الله، متافیزیسیم و مادّیت مذهبی، اشراق و نبوت، قضا و قدر، صوفیان بی سلسله، معجزه، مرجیان (که اینها در مجله کاوه چاپ شده)، بنیادهای مذهبی در عهد ساسانی، درباره برخی مفاهیم فلسفی، احمد برقی، احمدحسن ماذرانی، اشعریان قم، و جز اینها (که در مجله چیستا چاپ شده). عجلاله عمده نظریات وی فقط در چارچوب حواشی کتاب مورد بحث (مربوط به سده دوازدهم) اشارت‌وار از این قرار است:

۶. چون شرق میانه در آخر سده نهم و اوایل سده دهم بین دو دولت صفوی و عثمانی صورت انقسام یافت، هر یک از دو دولت به لحاظ ایدئولوژی بر ملتهای منطقه خود اتکا نمودند. چنین شد که اسلام در مشرق دجله تا حدود هند بیشتر «گنوسی» مآب گردید، و در مغرب فرات تا حدود مدیترانه به تسنن سلفی نزدیکتر شد. پس آنگاه که ترکان خلافت مزعوم را خریدند، حدود ایران را تهدید کردند؛ صوفیان اقطاعدار آذربایجان که خاستگاه تباری «کردی-ترکی» داشتند، ناچار اعتقادات «گنوسی» غیر رافضی خود را به رفض ایرانی قدیم (-رفض) خلافت بدل نمودند، تا با استناد بدان قادر به دفاع از حدود غربی خویش باشند. لیکن تندروی‌های ایشان در این خصوص موجب محافظه‌کاری و نگرانی مسلمانان شرقی شد، پس در باب «غنوصیت» اسلامی تأمل کردند، و آن را به نحوی که با اصول تسنن معارض نباشد تفسیر نمودند. در این کار از آنچه غزالی در باب «گنوس» گرای غیر رافضی بر ساخته بود بهره گرفتند و آغاز به تألیف کتابها کردند. عثمانیها هم بر این قرار ملوک اطراف ایران را

به جدا شدن از صفویان و اتخاذ سیاست مستقل برانگیختند، پس امرای اُزبک محلی دانشمندان بلاد خود را در ارسال اعتراض نامه‌ها به ایران شیعی مذهب تشویق کردند، مانند «دو نامه» که بسیاری از علمای اصفهان و خراسان پاسخ آنها را دادند [ص ۵۳، ۴۱۲].

۷. وضع اجتماعی در سده دوازدهم... سقوط حکومت صفوی است که در نیمه سده هشتم در اردبیل با اتخاذ «گنوس» ایرانی به مثابه ایدئولوژی زندگی اجتماعی و حکومت خود بر آذربایجان ظهور یافت. ایدئولوژی مزبور متکی بر فلسفه تعقلی عمیق در مکاتب ایران زمین بود. صفویان تقشّر خانوادگی خود را در ابتدای امر پوشیده داشتند و تظاهر به تشیع کردند، ولی در سده یازدهم تحجّر حکومتی ایشان رفته رفته نمایان می‌گردد. مقامات اجرایی و قضایی تسلیم نظریات مهاجران دور از فلسفه و عرفان می‌شوند، از آن پس حکومت صفوی در مسابقه با عثمانیان بر تظاهر ریاکارانه دینی و بر فشار خود بر فلاسفه و اهل عقل مانند داماد و فندرسکی می‌افزایند. حال آن که عامل روحی امتناع ایرانیان از قبول خلافت عثمانی و اصرار بر استقلال (ملّی) در اوایل قرن دهم، عزم ایشان بر ادامه آزادی تعقل فلسفی و «گنوس» اسلامی بوده است [مقدمه، ص ۶].

۸. هم در سده یازدهم پس از آن که عثمانیها صفویان را به سبب ترك احکام اربعه تکفیر کردند، ناچار حکومت صفوی به انتصاب ائمه جمعه اقدام کرد. دانسته است که علمای شیعه در مورد نماز آدینه همچون دیگر احکام اربعه (جهاد، قضا، حدود) حضور امام معصوم را شرط لازم دانند، برخی از ایشان اساساً آن را در عصر غیبت (ع) تحریم کرده‌اند، زیرا که اقامه آن (با خطبتین) اعتراف است به حکومت جور که نماینده آن امام جمعه است. پس برای بررسی این مسأله، شاه سلیمان صفوی به وزیر خود شیخ علیخان زنگنه دستور داد انجمن نماز آدینه تشکیل شود (۱۰۹۱-۱۰۸۶ ق) که بسیاری از علما در این باب رسالتی نوشتند [الذریعه، ۱۵، ۶۲-۸۲]. پیداست که مخالفان نظر به آن که این حکم خود اعتراف به حکومت جور است، در باب تحریم آن طی دوره غیبت امام (ع) به تحریر پرداختند. از جمله ایشان محمّدامین تونی، علی رضا تجلی (م ۱۰۸۱)، جمال خوانساری (م ۱۱۲۱) و جز اینان بودند که محقق سبزواری (۱۰۱۷-۱۰۹۰)، شیروانی و جز اینان چهار رساله بر ردّ آنان و در مباح بودن یا وجوب جمعه نوشتند. بر روی هم اکثر علما آن را تحریم کردند، شماری در مباح و تخیری بودن آن نظر دادند، اقل ایشان در وجوب آن قلم زدند. اما پس از آن که بعضی از ائمه جمعه در بلاد دور از پایتخت (مثل بحرین و حدود عثمانیه) نظر به جانبداری از اهل سنت مورد اتهام شدند، صفویها ترسیدند و منصب خاص جمعه را از فهرست مناصب حذف کردند [ص ۷۷، ۴۵۰، ۵۲۶-۵۲۴].

۹. دو مکتب اشراقی که طی سدهٔ دهم در ایران شکوفا شد، یکی مکتب شیعی تندرو «دشتکی» بود، دیگر مکتب میانه‌رو «دوانی»، و باید گفت که مکتب «شاهیه» هم در کاشان رنگ تندروانه داشت. پس از جابه‌جایی پایتخت از قزوین به اصفهان، مهاجرت عالمان شیعی از عثمانی و سوریه و عراق خصوصاً از لبنان به ایران بسیار شد، عقاید سنی‌آمیز ناسازگار با عرفان شیعی در ایشان کمابیش رسوب کرده بود، مناصب قضا و فقاہت غالباً تحت سیطرهٔ ایشان قرار گرفت، و با پیدایی مکتب اخباری در اصفهان آنان از علمای اخباری حمایت و دفاع می‌کردند، تمایلات قشری مذهبانهٔ سلاطین پسینی صفوی نیز در تأیید ایشان بود؛ پس مکتب دوانی صبیغهٔ تسنن یافت، مکتبهای دشتکی و شاهیه که صبیغهٔ عرفانی داشتند، و مکتب ملاصدرا که در شیراز پدید آمده بود بالجمله متهم به شعوبی‌گری شدند [ص ۳۵۵، ۱۴ / الذریعه، ۱۹، ۱۱]. از آثار مربوطه (معین) برمی‌آید که حکومت صفوی طی دهه‌های ۴۰ تا ۶۰ سدهٔ یازدهم در اصفهان به یاری قشریان و شیخ الاسلام‌ها و صدور رسمی برخاسته، و این امر از موضع ضد فلسفی و مکاتب آن بوده است - مانند ملاصدرا در شیراز، فیض در کاشان، سبزواری در خراسان، و حتی مجلسی اول در اصفهان که متهم به الحاد و غلو شده‌اند، چندان که بعضی از ایشان ناگزیر از تراجع نسبی گردیده و ناچار به نوشتن اعتذارات و مانند اینها پرداخته‌اند. از جمله می‌توان یاد کرد که محمدشریف لاهیجی اشکوری (م حدود ۱۰۹۵) مادام که به عرفان تعقلی اشتغال داشت، لقب وی «قطب‌الدین» بود، چون به زوش تعبیدی اخباری گرایید، لقب «بهاء‌الدین» یافت [ص ۱۱ مقدمه، ۳۲، ۵۴۷، ۶۹۹].

۱۰. در هامش ذکر رساله‌های لطف و جمعه خاتون آبادی (شهید ۱۱۵۹) گوید که این دو رساله بسا که از اسباب قتل مؤلف بوده باشد، زیرا اصحاب امامیه ما در باب «لطف» که از مسائل کلامی است، به دلیل عقلی اثبات کرده‌اند که منوط است به شرط عصمت در وجوب اطاعت اولوالامر، و در زمان غیبت معصوم (ع) اطاعت اولوالامر را واجب ندانند، بلکه به آیات «الشوریٰ بینهم» رجوع کنند. قضا هم در حال غیبت معصوم مدنی است، چنان که ابن ادریس بدان قائل بوده، اجرای حدود هم در حال غیبت (ع) معلق است، هم چنین «جمعه» که از نظر ایشان حضور در آن اعتراف به حکومت جور است، و نماز پشت سر نمایندهٔ جور حایز نیست، و نیز جهاد در غیر دفاع روا نباشد. اما اخباریان اگر چه عصمت را قبول دارند، آن را با دلیل نقلی ثابت می‌کنند، چنان که رفیع بن فرج گیلانی عمل کرده است، نه با دلیل عقلی چنان که در نزد اصولیان جاری است. از این روست که خاتون آبادی نظر استاد اخباری خود را در مورد جمعه رد کرده است، و چون نظری وی با نادرشاه مبنی بر وحدت با اهل سنت منافات داشت، نهانی او را کشتند. چنین کاری را هم نادر با بسیاری از علمای شیعه مانند محمد



خاتون آبادی، عبدالحسین ملاًباشی، حسین بن عبدالکریم شیرازی و قاضی ابراهیم خوزانی کرد. نادرشاه خبرچینانی داشت که همواره او را از حال و فکر علمای شیعه مخالف وی آگاه می کردند، از آن جمله است امام فندی... یکی از ترکان اهل سنت که در نزد نادرشاه از علمای معترض به وی سعایت می کرد... [ص ۱۹۸، ۲۶۸-۲۶۷].

۱۱. در هاشم شرح حال عبدالحسین علوی عاملی اصفهانی (م ۱۱۲۱) گوید که ظاهراً وی در جوانی از روش عرفانی پدران و نیای مادری خود میرداماد بازگشت، و در صف اخباریان ستیزه جو قرار گرفت که حکومت صفوی متأثر از اندیشه های مهاجران پناهنده از بلاد عثمانی را حمایت می کردند. ایشان از علمای شیعه داخل ایران به تسنن نزدیکتر بودند، با عرفان شیعی و تسامح دینی آن مخالفت می کردند و طالب شدت عمل در اجرای احکام و جمعات بودند، بیشتر سلسله های صوفیه مانند نقطویان و پسیخانیان و ابومسلمیان را - که از تشیع ابومسلم خراسانی (مقتول به سال ۱۳۷) دفاع می کردند، تکفیر می نمودند. از جمله مخالفان یکی فاضل الدین محمد بن اسحاق بود که انیس المؤمنین را در نکوهش ابومسلم نوشت، دیگر نقیبی اصفهانی شاعر بود که با تصوف افراطی امثال قاضی اسد قهبایی شاعر مخالفت می ورزید، زیرا از ابومسلم خراسانی دفاع و تشیع او را اثبات کرده بودند. پدر عبدالحسین علوی (مذکور) احمد بن زین العابدین آشکارا از عارفان شیعی قائل به حدوث ذاتی و قدم زمانی عالم که میرداماد در قیاسات بیان نموده است، در قبال شیخ بهایی دفاع کرد. میرداماد (سده یازدهم) نظر خود را چنین بیان کرده است که جهان در گوهر خود نوپدید (= حادث) است و به زمان، دیرینه (= قدیم) باشد. پس خشک مغزان به ضد او برخاستند، حکومت هم فشار خود را بر فلاسفه افزود، تا آن که ملاًصدرا نوپدیدی زمان را پذیرفت، منتها به صورت جنبش گوهری پیوسته، چندان که ازلیت فیض الاهی را نقض نکند. اما این بازگشت متعصبان را راضی نکرد؛ آقای حسین خوانساری (م ۱۰۹۸) بر نظریه داماد خرده گرفت، و در سده دوازدهم خواجویی به دفاع از داماد برخاست [ص ۱۴۷، ۴۱۷-۴۱۶، ۶۹۱]. اما اسماعیل خواجویی فیلسوف که تصانیف وی درباره سه مسأله است: وحدت وجود، زمان (دیرینگی کیهان و نوپدیدی آن) و معاد (جسمانی یا روحانی) که همین مسائل پیوسته به صورت حادث مطرح بوده است، از آنگاه که شریقی میانه به دو فرهنگ (متمایز) صورت انقسام پذیرفت. علمای ایران پس از آن طوری از «گنوسی» گری شیعی خود دفاع کردند که عثمانیها نتوانستند تهمت ثنوی گری و الحاد وحدت وجودی به ایشان بزنند. در مسأله ثقلین (= امام ناطق، امام صامت) که مورد بحث بین خواجویی و صدرالدین رضوی قمی بوده، باید گفت که ترجیح امام ناطق باب اجتهاد شیعی را بیشتر گشوده می دارد، اما

ترجیح امام صامت خود تقلیدی سنی مذهبانه است [ص ۶۴].

۱۲. عارفان عبادت و دعا را بیشتر امری قلبی دانسته‌اند تا لفظی و عملی، حتی نظر ایشان آن است که الفاظ مانند حجاب حائل مانع از وصول به معبود است. در صورت اضطراب البته واژه‌هایی که به زبان مادری باشد در دل دعاگوی موجب اخلاص بیشتر می‌شود، و عابد را به معبود نزدیکتر می‌کند تا هر زبان بیگانه‌ای، و هر چه آن الفاظ از زبان مادری دورتر باشد حجاب حائل بیشتر می‌شود. از این رو، مجلسی اول و دوم، خلیل و فیض، رجعی و جزاینان کوشیدند تا هر یک بخشی از آدعیه و اذکار را برای تأثیر عمیق‌تر عبادت در نفوس (به فارسی) ترجمه کنند. کتابهایی در اخلاق دینی نیز به فارسی تألیف یا ترجمه کردند، بیش از همه علی امامی و هادی مترجم و جزاینان در این مهم اهتمام نمودند. جنبش ترجمه پس از انجمن نماز آدینه در دهه هشتاد سده یازدهم و پس از آن رونق گرفت، حتی مجلسی دوم خواندن دعا را به فارسی در نماز، بر حسب نظر علمای شیعی متقدم (مانند: صفار، صدوق، طوسی) جایز شمرده است [ص ۸۰۵].

۱۳. می‌دانیم که سردمداران قشری گری سنی فقیهان دربار عثمانی، پیروان ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) بودند [که وهاب‌گیری عهد اخیر از او نشأت یافته است]. صفویان در حقیقت سر نوشت (مذلت بار) خود را با اعمال فشار بر فلاسفه و اهل عقل، و مسلط ساختن اخباریان بر مؤسسات قضایی، مساجد و مدارس تعیین کردند. مثلاً شاه صفی دوم فلاسفه را طرد کرد، از جمله صادق اردستانی، و آنان را متهم به الحاد و بدعت‌گذاری نمود. شاه سلطان حسین هم به جای دفاع و سلاح (در برابر دشمن سنی) رجال مملکت را به دعا و تعویذ و طلسم دعوت کرد. [مقدمه، ص ۷].

۱۴. نادرشاه افشار از لحاظ دینی، سنی مذهب، ولی دوستدار اهل بیت (ع) بود، ایشان را بر خلیفگان و ظالمان به لحاظ قومی ترجیح می‌داد، خودش را ایرانی می‌دانست که البته زبانش ترکی - فارسی است. اما در انجمن دشت مغان [- صحیح آن: موقان] که نادر طی آن سلسله صفویه را از سلطنت بر ایران خلع کرد، و خود به قبول سلطنت قیام نمود، مذهب شیعه را به عنوان «جعفریه» پنجمین مذهب اسلام اعلام کرد. روحیه وی که برخاسته از سنی‌گری (ترکانه) بود، او را به موضوع «اطاعت اولی الامر» از خلفای عثمانی مقید می‌ساخت. اما روحیه قومی او را به دفع عساکر عثمانی از خاک ایران، و دفاع از ملت و مصالح آن برمی‌انگیخت. نادر در قضیه «وحدت اسلامی»، تصویری کرد که با فتح هندوستان اراده خود را به خلیفه ترکی تحمیل خواهد کرد [مقدمه، ص ۸، ۹، ۱۱ و ۱۲].

۱۵. نادرشاه (۱۱۴۸-۱۱۶۰) پس از راندن افغانه از ایران، فراخوان وحدت اسلامی

همه‌جانبه و بیرون رفتن عثمانیها از ایران شد، لیکن عثمانیها سر باز زدند مگر آن که کشور ایران به خلافت سنی (ترکی) منضمّ شود. نادرشاه نپذیرفت، و از محمدحسین خاتون آبادی خواست تا در کفر عثمانیها فتوا دهد و خونشان مباح شمرد... [ص ۱۹۸]. اما انجمن نجف (سال ۱۱۵۶) به شکست انجامید [ص ۱۲].

### ج. توضیحات لازم

تشیّع اعتقادی، نظر به وضع تخالف آن با تسنّن یعنی مذهب سلطه حاکم، هم از آغاز صورت سیاسی داشته، هیچ تفاوت ماهوی بین تشیّع اعتقادی و تشیّع سیاسی علی‌الاصول وجود نداشته است. مادام که سلطه حاکم بر ایرانی جماعت از جنس «عرب» باشد، یا مادام که سلطه حاکم از جنس «ترک» باشد - علی‌السواء - تشیّع اعتقادی و سیاسی ایرانی همانا دو وجه از يك واقعیت تاریخی است، زیرا که تشیّع اساساً مذهب تخالف (opposition) است؛ و باید افزود که وجه دیگر چنین هرم یا منشوری از واقعیت تشیّع، همانا سیمای معرفتی یا به عبارت دیگر جنبه عرفانی، فلسفی و کلامی این پدیده شگرف و شگفت‌اندیشه اسلامی - ایرانی است. بنابراین، علی‌التحقیق می‌توان با اطمینان اعلام کرد که پدیده تشیّع يك «نظام» پیچیده (system) فکری است؛ و بنابراین متضمن تمام اجزاء و عناصر مقوم و مرتبط به هم ساختاری هر «سیستم»ی است؛ و هم بنابراین اقتراب بدان نیز - یعنی «شیعه‌شناسی» لزوماً به روش معاصر (کنونی) باید «برخورد سیستمی» باشد (هرگز نمی‌توان در کلّ يك «سیستم» فلان جزء یا بهمان عنصر را نادیده گرفت، فرض وجود یا عدم جزء و عنصری معین در يك سیستم مطلقاً تابع میل و اراده کسی نیست). هیچ کس نمی‌تواند بگوید که در این نظام (- تشیّع) من عرفانش را چون نمی‌پسندم پس نباید باشد، یا فلسفه‌اش را چون قبول ندارم، یا اصول فقهش چون چنین و چنان است، پس نباید باشد و یا چنین و چنان نبوده است. بل امر واقع آن که همان است که هست، واقعیت تغییر ناپذیر است، منزّه طلبی و دلخواهی در مواجهه با نظام تشیّع و هر «سیستم» دیگر جایی ندارد.

چنین می‌نماید که مهاجمان ترك و تازيك و آمريك به ایران زمین، حسب اعترافات خودشان، همواره با يك نظام متكامل فکری و مذهبی منسجم و متبع اکثر اقوام ساکن در این سرزمین مواجه شده‌اند هیچ مخالفی، اعم از ترك و عرب، نتوانسته است این پدیده تشیّع اسلامی - ایرانی را از میان بردارد، یا آن را سلخ و قلب ماهیت کند و عناصر و اجزاء مقوم و منسجم آن را بعضاً یا کلاً به دلخواه خود حذف و جرح یا تعدیل و تبدیل کند. راجع به احتمال تبدل اسامی، دانسته است که در بحث از ماهیات و مضامین، الفاظ مطمح نظر نباشد، میان تهی

کردن و لایه‌سازی نظام تشیع امکان ندارد.

اما در خصوص هجوم ترکها به ایران، نخست با مسالمت و سپس با قهر (از سده پنجم به بعد)، باید گفت طبیعی است که يك گروه متحد و جنگاور بر انبوه پراکنده و روحیه باخته غلبه کند. تاریخ ورود ترکها را باید تاریخی به یاد ماندنی و مهم دانست، زیرا از آن تاریخ (به بعد) ایرانی طریق مماشات در پیش می‌گیرد و در واقع بخشی از انحطاط اخلاقی از همان تاریخ آغاز می‌شود. ترکها مسلمان شده‌اند، و پذیرش تسلط مسلمان بر مسلمان، از هر نژاد و ملیتی که باشد، توجیه‌پذیر است [فصلنامه هستی، پاییز ۷۲، ۱۴]. ترکان عثمانی در آناطولی چنان که دانسته است ادعای خلافت اسلامی کردند، که البته لفظ «خليفة» در تداول آنها اسم سلطان اعظم مسلمانان، بدون اضافه به «الله» یا «الرسول» مورد استعمال بود [معالم‌المدرستین، ۱، ۲۱۸] و صحت خلافت آنها متوقف بر کتمان امامت (منصوص) علی بن ابی‌طالب (ع) و خاندان او بوده است [همان، ۵۸۳]. اما جنبش تشیع صفوی (از عهد شاه‌اسماعیل) بیشتر سیاسی بود تا مذهبی و صوفیانه، ولیکن نمونه جالبی بود از بهترین روش دست یافتن به قدرت به شیوه ایرانی، که به عنوان يك مثال بارز، بیان‌کننده کلیه نهضت‌های ایرانی علیه اعراب و بیگانگان دیگر است، و به روشنی نشان می‌دهد که داعیه‌داران ایرانی فقط از طریق تصوف و ولایت می‌توانستند آذهان مردم را متوجه خود سازند [تشیع و تصوف «شیبی»، ترجمه فارسی، ص ۳۶۷].

در تقابل مذهب شیعه با استیلاجویی عثمانیه، يك فقره اظهار نظر دانشمند مورخ ترکیه، احمد رفیق (۱۹۳۷-۱۸۸۰م)، در مقدمه اسناد «شیعیان و بکتابشيان» قابل ذکر و توجه است: «تشیع سلاحی دینی بود که شاهان ایران برای از پا در انداختن آل عثمان در دست داشتند. ترکان در تکاپوی آن بودند که این سلاح را درهم شکنند، تشیع را در سرزمین ترکان تار و مار کنند، و ایالات خاوری خود را از سلطه ایرانیان بیرون آورند» [مجله معارف، ۱۰، ۱، ۶۷]. البته باید توجه داشت که منظور از ایالات خاوری ترکیه عثمانی در این فقره، همانا ایالات (تاریخی - کشوری) غربی ایران زمین بوده است، که اگر با چنین توضیحات قلمی جلو دانشمندان ترکیه گرفته نشود، آنان نیز بی‌محابا و ترکت‌زانه سرتاسر خاک کشور باستانی ما را تا بلخ و آمویه بر روی کاغذ جزو ایالات «خاوری» آل عثمان قلمداد خواهند کرد. مابقی، نظری وی درست است، الا این که گویی استیلاجویی از طرف شاهان ایران به ظهور می‌پیوسته است.

افسوس که در تواریخ عمومی و رسمی یا تواریخ روابط سیاسی ایران و عثمانی که تاکنون نوشته شده است، تجاوزات پیاپی چند صد ساله عساکر آل عثمان به ایالات غربی

ایران، خصوصاً فجایع هائله‌ای که آن «برادران» مسلمان سنی در نواحی مزبور به بار آوردند، چندان بازتابی نیافته است. این فقره مستلزم تبّعات و مطالعات هر چه بیشتر در زمینه‌های «خرده‌پژوهی» (microscopic) محلی و منطقه‌ای است. سوای اسناد و مدارک تاریخی خودمان، بررسی اسنادی هم که اکنون در کتابخانه‌ها و بایگانیهای ترکیه خاک می‌خورد ضروری است. تنها آنچه از سده دوازدهم (مورد بحث در این گفتار) مربوط به اشغال ایالات غربی ایران (- آذربایجان، کردستان و عراق عجم بزرگ) توسط عساکر عثمانی، پس از هجوم آفاغنه سنی و سقوط پایتخت صفویه (- اصفهان) می‌شود، یعنی تقسیم ایران میان روسیه تزاری و دولت عثمانی (قرارداد مورخ ۲ شوال ۱۱۳۶/۲۴ ژوئن ۱۷۲۴) و مصالحه اشرف افغان با احمدپاشا سر عسکر عثمانی در خصوص واگذاری تمام ایالات غربی ایران به ترکیه عثمانی (۱۱۴۰ق) طی گزارشهای وقایع آن سالها (۱۱۳۶-۱۱۴۴ق) به عنوان مفصل تحریر دفتری (دو جلد) در جزو مجلات دفتر خاقانی نسخه یگانه مضبوط در باش وکالت آرشیوی استانبول (ش ۹۰۶ و ۹۰۷) تا کنون ناشناخته و بررسی نشده مانده است. ما خود در خصوص قتل و غارت‌های پایان ناپذیر عساکر ترک عثمانی طی سالهای مزبور فقط در بعضی از نواحی و تنها از بعضی گزارشهای اتفاقی - مثل تاریخ حزین یا کشیشان کرملی - آگاهی یافته‌ایم. همین اندازه بسیار ناچیز و اشارت‌وار، که نشان‌دهنده بزرگی فجایع و جنایات آن ترکان مسلمان است، واقعاً موی بر اندام راست می‌کند.

یک نمونه از قتل و کشتار فجیع مردم همدان به دست عساکر مسلمان عثمانی (ذیقعه و ذیحجه ۱۱۳۶ق) که شیخ حزین و کشیش کرملی گزارش کرده‌اند، کشتار اهالی قراء و فس و نواحی آشتیان - فراهان در همان تاریخ با همدستی «سنیهای درگزین» (ستون پنجم آل عثمان در آن منطقه) و جز اینها همانا مثنی از خروار و یکی از هزار است که اخیراً ما بدان اشارتی کرده‌ایم [رجوع شود به کتاب درگزین تا کاشان، ص ۴۰-۳۸]. کسانی که بافت قدیمی شهر همدان را تا سی سال پیش دیده باشند، به یاد دارند که در همه محلات آنجا «قبرستان»‌های بزرگ و چند طبقه تپه‌مانندی وجود داشت که امروزه تخریب و تسطیح شده است. آن یادگارها مدفن اهالی محلات شهر بود که زن و مرد، خرد و کلان، پیر و جوان تماماً از دم تیغ بی‌دریغ ترکان عثمانی گذشته، به سبب پایداری قهرمانانه‌شان در دفاعی مقدّس به شهادت رسیده بودند. دوست دانشمند حجة الاسلام حاج شیخ عبدالله نورانی خراسانی پس از شنیدن این حکایت، خاطر نشان کرد که اوزبک‌های سنی شیبانی همدست آل عثمان در مشرق ایران نیز همان فجایع را نسبت به اهالی بلاد گرگان و خراسان به بار آوردند که عساکر عثمانی در غرب و همدان و آذربایجان؛ و همان قبرستانها نیز در آنجا از آن وقایع هائله به

یادگار ماند.

و این نیز از طنزهای تاریخ است که دویست سال بعد، در بلاد ایران، طی جنگ جهانی یکم که باز عساکر عثمانی همدان را به بهانه «اتحاد اسلام» اشغال کردند، و اتفاقاً بر روی همان استخوان‌های مسلمانان مقتول سیوفِ اجدادِ خویش اردو زدند، بی‌شرمانه در اعلامیه‌های شهینداری از جمله چنین به توجیه فجایع دیرینه خود - که خاطره آنها هنوز در حافظه جمعی اهالی غیور همدان زنده مانده بود - پرداختند: «چنان که در مدت کمی در ایران اثرات (اتحاد اسلامی) ظاهر و یک نوع دوستی در قلوب عموم ایرانیان نسبت به دولت اسلامی همجوار (عثمانی) تولید گردیده است، و آن همه عداوتها و کدورتها به کلی فراموش شده است» [رجوع شود به گفتار این جانب در مجله معارف، ۹، ۳، ص ۷۳ به بعد].

بیش از این مجال توضیح نیست. شرح قضیه به نحو مستوفی در فقرات منقول از طبقات (قرن ۱۲) شیخ تهرانی پیشتر گذشت. قضاوت‌های تاریخی وی به نظر ما درست و بجاست، آنچه هم درباره نادرشاه بیان فرموده تقریباً متین و مقبول است، ولی این که او را «غاصب» دانسته (که مراد از آن خلع صفویه شیعی از سلطنت ایران و اعلام سلطنت خود اوست)، یا اطلاق «طاغی باغی» بر او نموده [ص ۴۵۴] به نظر ما درست نیست. واضح است که اصطلاحات فقیهانه «طاغی باغی» را حسب ادراک شرعی و بنا به حمیت مذهبی بیان کرده است، که البته چنین احساساتی در قضاوت‌های منصفانه نسبت به شخصیت‌های تاریخی راهی ندارد.

کلمه فرنگی «گنوسیس» (gnosis) و مصطلحات «گنوسیسم» و «گنوسیست» تقریباً در تمام نوشته‌های دکتر منزوی، و حتی در ترجمه‌های فراوان به کار رفته است. بسیاری پرسیده‌اند مگر معادل عربی یا فارسی این کلمه در واژگان متداول نوشتاری ما وجود ندارد؟ نامبرده در نوشته‌های عربی خود هم آن را منتها به صورت معرب و متعارفاً معمول «غنوص» و «غنوصیه» کم از کاربردش در فارسی به کار نمی‌برد. علاوه بر آن، دیده‌ام که در نوشتار عربی همین کتاب طبقات (قرن ۱۲) کلمات فرنگی دیگر را عیناً با الحاق الف و لام تعریف به کار برده است، مانند «الپان تیسسم» (= وحدت وجود) و بدتر آن که از زبان پدرش - رحمة الله علیه - که مطلقاً چنین اصطلاحات را به کار نبرده، در بین عبارات او اِرقام کرده است [ص ۵۳]. دیگر کلمه «ایدئولوژی» و «الایدئولوجیه» است که مرحوم شیخ آقا بزرگ اصلاً به عمرش همچو چیزی نشنیده بود، تا چه رسد که آن را بنویسد!

به هر حال، اخیراً دکتر منوچهر ستوده هم معترض وار در انتقادی که بر ترجمه دکتر منزوی از کتاب احسن التقاسیم مقدسی کرده، گوید که لفظ گنوسیزم بیش از پنجاه بار در متن

و حاشیه کتاب و در عناوین نظیر «گنوسیزم در عراق» (ص ۱۷۵) و ستایش از گنوسیزم در عراق (ص ۱۷۷) به کار رفته، یا در عبارات مانند «گنوسیزم که ایدئولوژی همه ایرانیان می بود» (ص ۵۲۴) و یک جا «گنوسیزم متاخیزم» آمده (ص ۴۷۳) که دکتر ستوده گوید بنده نفهمیدم، آیا لفظ گنوسیزم غیر قابل ترجمه است؟ [رش: مجله معارف، دوره ۱۰، ش ۱، فروردین - تیر ۱۳۷۲، ص ۱۲۱].

استعمال زیاد این کلمه سبب شده است که گاه وجوه آن را هم به غلط کار برد، و خود نداند از جمله گفته است: «سازندگان و شکل دهندگان تستن جدید گنوسیست زده پس از قرن پنجم هجری» [مقاله «غزالی بزرگ» در مجموعه خورشیدسواران، ص ۱۲۷]، یا «گنوسیست زدگی سنیان عرب» [همان، ۱۲۹] و جز اینها. باری، باید دید که ایشان از این لفظ چه معنا و مفهومی را خواسته است. دیده ام که گاه آن را معادل «باطنی» و باطنی گری آورده، یک جا در حاشیه مقاله غزالی گوید: «گنوسیسم اسلامی در اصطلاح این مقاله به مذهب اسلامی اطلاق شده است که از عرفان هند و ایرانی برخوردار بوده، و از طرف اسلام سنی حاکم در آن زمان به عنوان بدعت و ناستی شناخته می شده است» [همان، ۱۷۲].

باید گفت که او این اصطلاح را از تداول وجوه کلمه در نوشتارهای اروپایی نگرفته، بلکه از صورت معرب آن، «غنوص» و «غنوصیه»، به کار آورده، که به هر حال از کلمه یونانی «Gnosis» به معنای «عرفان» و «معرفت خفی» است؛ و طی قرون اولیه مسیحیت در وجه وصفی (- گنوستیک) بر مکتبی اطلاق شد که در اسکندریه مصر پدید آمد، و سپس شماری از علمای متکلم بدان در فلسطین و شام و میانرودان نیز برآمدند. پیشوایان این مکتب عرفانی (راه گنوستیسیسم) پیروان عیسی مسیح، و از جمله معتقدان به وحدت وجود بودند: «معرفت» در نزد ایشان شهودی و باطنی است. به طور کلی، مذاهب گنوسی تلفیق و تألیفی بود از عقاید عرفانی و فلسفی در مشرق زمین و یونان باستان، یعنی افکار فلسفی و عرفانی ایرانیان، بابلیان، سوریان، فلسطینیان و مصریان که با افکار و فلسفه های افلاطونی یونانی در آمیخت و به یونانی مآبی گرایید [رش: خلاصه ادیان، مشکور، ص ۱۹۷]. مذاهب «حنفاء» یا «صائبان» و مانند اینها در اصطلاح نویسندگان اسلامی، جزو همان مکاتب غنوصیه به شمار آمده اند. منزوی، تقریباً تمام مذاهب ایران باستان مانند زردشتیه، زروانیه، مانویه، مزدکیه و حکمت نوریه یا خسر وانیه را هم که پس از اسلام به صور مختلف یا اسامی دیگر استمرار یافتند، تحت همان اصطلاح «گنوسیسم» ایرانی می آورد. هم چنین، «گنوسیسم» اسلامی را اعم از مکاتب «مرجنی، قدری، معتزلی، شیعی و باطنی - عرفان و تصوف - می داند [هفتاد مقاله (یادنامه صدیقی)، ۲، ص ۱۷۳۸]. بنابراین، ملاحظه می شود که وی از کلمه «گنوسیسم» یک مفهوم کلی

وسیع اراده کرده، که مصادیق متعدّد آن مذاهب و مکاتب ایرانی اسلامی و ماقبل اسلامی است. وجه تشخیص يك چنین «گنوسیسم» عامّ ایرانی همانا «تشیع» است، در مقابل «تسنن» عربی که ممکن است از نوع تصوّف گرا باشد یا نباشد؛ و به هر حال از آن نوع گنوسیسم عربی (سنّی) متمایز است. سبب این امر در اختلاف قومی بین عرب و عجم نیست، بل آن طور که ما فهمیده‌ایم اولاً در تقابل جوانب سیاسی تشیّع و تسنن نهفته است، بدین معنا که تسنن مذهب مختار طبقه حاکمه در دوران عمومی خلافت، و تشیّع - با اصل امامت - به مثابه وضع تخالف با آن، همانا مذهب طبقات محکومه در جامعه اسلامی است. ثانیاً تقابل مزبور از نظر کلامی بین دو مذهب - عمده - راجع است به اصل «توحید»، که مذاهب تسنن عرب آیین (ولی بهتر است بگوید اقوام «سامی») غالباً توحید «عددی» را باور دارند، حال آن که مذاهب تشیّع ایرانی ماب همگی پیوسته بر توحید «اشراقی» بوده‌اند.

باری، ضروری است که هرچه زودتر معادلی عربی یا فارسی از برای اصطلاح «گنوسیسم» در مفهوم کلی وسیع و محیط آن، چنان که گذشت، پیدا کرد که صاحب نظران هم بر آن اتفاق کنند. چنین می نماید که این لفظ، بار معنوی آن هرچه باشد، در جامعه ادبی ما جا نیفتاده است، زیرا قبل از هر چیز همان مکتب عرفانی مسیحی متبادر به ذهن می گردد، نه مکتب عرفانی یا اشراقی ایران که مورد نظر ایشان است، و این نقض غرض است. می دانیم که کلمات عربی «عرفان» و «معرفت» دقیقاً معادل «گنوسیسم» یونانی است، که برابری پهلوی و فارسی آنها: دانشیه، شناسیه، شناساکیه، شناخت، شناختگی، شناختاریه، شناساکیه، و مانند اینهاست. راجع به مفهوم ضمنی «اشراق» در آن (illumination) در زبان پهلوی واژه «روشنیتاریه» برابر است، چنان که برابر کلمه «نوریه» هم در پهلوی «روشنیه»، نورالاهی = ورچک و خوره / قره (= نورخدایی) تداول داشته است. حسب تعاریف «الاشراق» هو علمه بذاته هو کونه نوراً لذاته (الاشراقیون لاینظم امرهم دون سوانح نوریه) و الإشراقات الترشیحیه تابعه للاتصالات العقلیه» [واژه نامه فلسفی افغان، ص ۱۴۰].

در خصوص اصطلاحات «توحید عددی» و «توحید اشراقی» که هم دکتر منزوی نخست بار در مباحث مربوط به کلام (= الاهیات) مذاهب اسلامی و فرق شیعی در زبان فارسی باب کرده، که مفاهیمی بس عمیق به نظر می رسد؛ و گوید که الفاظ آنها را هم از متون قدیمه استخراج کرده، این جانب مرادفات دیگر - نمی گویم بهتر - آنها را در ملل و نحل حکیم شهرستانی شیعی اسماعیلی چنین یافته‌ام: «توحید آحادی» و «توحید مستفاد(ی)» [ج ۲، ص ۸۲]. حرف آخر این که آقای دکتر منزوی گاه از برای نظریات درست یا مطالب دست کم قابل بحث و تأمل، يك سلسله ادله نقلی و مستندات نادرست و نابجا ارائه می کند.