

دانشگاه تحقیقات عالیہ (سُرُبن)

دانشکده ادیان شناسی

مستخرج از سالنامه دانشکده ادیان شناسی

۱۹۶۰-۱۹۶۱

مکتب شیخی

از حکمت الهی شیعی

بقلم

هنری گربین

استاد دانشگاه تحقیقات عالیہ در سُرُبن

با ترجمه فارسی

از

دکتر فریدون بهمنیار

تهران

چاپ تابان

۱۳۴۶ - ۱۹۶۷

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

EXTRAIT DE L'ANNUAIRE 1960-1961

L'École Shaykhie

en Théologie Shi'ite

par

Henry CORBIN

Professeur

à l'École des Hautes-Études (Sorbonne)

Reproduction Anastatique

TRADUCTION PERSANE

par

Fereydoun BAHMANYAR

INGENIEUR CIVIL DES MINES
DE L'ÉCOLE SUPÉRIEURE DES MINES DE PARIS
DOCTEUR ES-SCIENCES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

TEHERAN
IMPRIMERIE TABAN

1967



1	2
3	4

۲۰۸۹

۶۰۳۱۴

دانشگاه تحقیقات عالییه (سراسر) **مکتبخانه دانشکده علوم انسانی**

دانشکده ادیان شناسی

مستخرج از سالنامه دانشکده ادیان شناسی

۱۹۶۰-۱۹۶۱ شمسی

مکتبخانه ادیان شناسی

کتابخانه



مکتب شیخی

از حکمت الهی شیعی

بقلم

هنری کرین

استاد دانشگاه تحقیقات عالییه در سراسر بن



با ترجمه فارسی

از

دکتر فریدون بهمنیار

تهران

چاپ تابان

۱۳۴۶ - ۱۹۶۷

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله وسلام علی عباده الذین اصطفی اما بعد چنین گوید بنده‌ی گنہگار بیمقدار، فریدون احمد بهمنیار، چند سال قبل رساله‌ی بقلم مستشرق عالیقدر و فیلسوف و محقق بزرگ عرفان، آقای پرفسور هنری کریبن، استاد دانشکده‌ی ادیان شناسی دانشگاه تحقیقات عالیہ در سُرُبن، بدستم رسید کہ عنوانش مکتب شیخی از حکمت الہی شیعی است. تردید نیست کہ نویسنده‌ی آن فیلسوفی بزرگ و محقق است گرانمایہ کہ شهرت جهانی دارد و این بنده‌ی بیمقدار کوچکتر از آنم کہ در صدد تعریف و تمجید برآیم. همین اندازه کفایت میکند کہ بگویم ایشان لااقل چهل سال از عمر خود را بمطالعہ‌ی فلسفہ و عرفان گذرانده‌اند، و با احاطہ کامل بر زبانهای لاتین و یونان قدیم و فرانسه و دانستن زبان آلمانی و عربی و فارسی و انگلیسی، با کمال علاقه فلسفہ را باین السنہ مطالعه و در آثار فلاسفہ‌ی بزرگ جهان و صاحبان عرفان و حکمای الہی دقیقاً تحقیقات عمیق کرده و تا با امروز متجاوز از صد جلد کتاب و رسالہ و مقاله در این باب نوشته‌اند. در فلسفہ‌ی ابن سینا، و حکمت اشراق سهروردی، و آثار مؤلفین بزرگ اسماعیلیہ، و حکمای مکتب اصفہان، و آثار عرفاء صوفیہ، و حکمت ملا صدرا، و حکمت الہیہ‌ی امامیہ تحقیقات و تألیفات بسیاری

دارند که همه‌ی این تألیفات از علاقه‌ی شدید و عشق بدرک حقیقت و کثرت مطالعه و تحقیقات دقیق و فهم عمیق مؤلف محترم حکایت میکند و بنا بر آنچه مینویسند و اظهار میدارند، بیست سال است با آثار شیخ اجل امجد اوحد «احمد بن زین الدین» اعلی الله مقامه و آثار جانشینان آن حکیم بزرگ الهی آشنا شده‌اند و در این باره مطالعات دقیق و تحقیقات عمیق دارند.

چنین فیلسوف دانشمندی، با این پایه و مایه و با این درجه احاطه بر اقوال و افکار مختلف فلاسفه و حکمای شرق و غرب، شرحی راجع به مکتب شیخیه و مشایخ این سلسله و نکات برجسته‌ی اصول عقاید ایشان مینویسند که از نظر تحقیق ارزش آن بدرجه‌ی بی‌استی است که در سالنامه‌ی دانشگاه سربن طبع و نشر میشود. مسلم است شناساندن آثار چنین مردی و دانستن نظریه‌ی او در چنین موضوعی، برای طالبان حقیقت، و سالکان طریق حق، و صاحبان تبع، و مطالعه کنندگان بطور مطلق، بسیار جالب و گرانبهاست. با توجه باین جهات، در این چند سال، گاه بگاه در صدد برمی‌آدمم این رساله مختصر را ترجمه نمایم، ولی در این امر مردد بودم. چه میدیدم اگر غرض شرح احوال مشایخ سلسله‌ی شیخیه باشد، خیلی مفصلتر از آنچه در این رساله‌ی مختصر مذکور است، در کتب مختلفه، بزبان عربی و فارسی، آورده شده است و هیچ زمان کسی در تقوی و فضل و هنر و علم و عمل و اخلاق و سلوک و مراتب اعتدال و صداقت و امانت ایشان شک و شبهه نکرده است، و در جمیع صفات پسندیده مشهور بنام وزبان زد خاص و عام بوده‌اند. کافی است که مرحوم «خوانساری» در روضات الجنات از شیخ اوحد «احمد بن زین الدین» و از جانشین او سید جلیل «حاج سید کاظم رشتی» اعلی الله مقامهما با چه عظمت اسم میبرد و با

چه عباراتی تمجید فوق‌العاده مینماید؛ و نیز صاحب‌قصص‌العلماء، که کوچکترین احتمالی داده نمیشود نسبت بشیخ احمد احسائی اندک تمایلی داشته‌است، او را «سرآمد زمان» میخواند. مرحوم «حاج ملاهادی سبزواری» که از حکمای بزرگ و صاحب‌عرفان است، و میدانیم در مورد حکمت نسبت بمرحوم شیخ احمد احسائی چه نوع احساسات خاص دارد، در کتاب محاکمات خود مینویسد: «موقعیکه شیخ احمد احسائی به اصفهان آمد، مقدمات علوم نقلیه را میخواندم، روزی خبر دادند که حوزه‌های درس همه جا تعطیل است و عموم طلاب بمجلس درس شیخ حاضر شوند، علمای بزرگ مانند مرحوم کلباسی و مدرسین عالیقدر همه نیز حاضر میشدند، موضوع درس فلسفه و حکمت الهی بود و من هنوز داخل این مراحل نشده بودم، آنچه که همه‌ی علماء در آن باره‌معهقیده بودند زهد و تقوای بیمانند شیخ بود». اگر بخواهیم عقاید علمای بزرگ دین و اجازاتی که به شیخ اوحد احمد بن زین الدین داده‌اند جمع کنیم بتنهائی کتاب مفصلی میشود.

باری کرامت نفس، وعظمت خلق، و مراتب فضل مشایخ سلسله‌ی شیخیّه بر هیچ صاحب انصاف که مختصر آشنائی باحوال ایشان دارد پوشیده نیست. و باز میدیدم اگر غرض از ترجمه‌ی رساله‌ی مورد نظر بیان عقاید و اصول معارف و اشاره به آثار مشایخ شیخیّه باشد، از شیخ اجل اوحد احمد بن زین الدین اعلی‌الله مقامه گرفته تا با امروز شش نفر از مشایخ این سلسله که ذکرشان در این رساله آورده شده‌است متجاوز از هزار جلد کتاب بفارسی و عربی نوشته‌اند، و در معارف و اصول و عقاید و تفسیر قرآن و حدیث و اخبار و در حکمت الهی و علوم مختلف آثار گرانبھائی از خود باقی گذاشته‌اند که روز بروز عظمت

آن بیشتر آشکار میشود. در همه‌ی این آثار پیروی خود را از مکتب حقه امامیه اصولیه بیان داشته‌اند، و رفتار و گفتار ایشان در جمیع مراحل مؤید این اظهار است؛ در پیروی از کتاب خدا و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و تبعیت از فرمایشات ائمه‌ی اطهار علیهم السلام پیوسته کوشا و دائماً بر این امر قائم بوده‌اند، و در روایت اخبار و حکایت آثار ائمه‌ی اطهار چنان دقتی دارند که صراحةً مینویسند در تمام آنچه گفته‌اند و نوشته‌اند يك کلمه برخلاف فرمایشات ائمه‌ی اطهار علیهم السلام دیده نمیشود. این مطلب بر هر محقق بیغرض و آشنا بلحن اخبار و عالم بعلم اهل بیت عصمت و طهارت، که در آثار مشایخ تتبع نماید، چون آفتاب روشن است. اگر کسی غرضش تحقیق و درك حقیقت و وصول بحق باشد، و یا صرفاً بخواهد تتبع کرده باشد، و یا فقط در صدد کسب اطلاعی برآید، در هر صورت، برای خوانندگان فارسی و آشنا بلسان عرب، بهترین و مطمئن‌ترین راه رجوع بتالیفات و بررسی آثار خود مشایخ و سؤال کردن از حاملان علوم و واقفان بر موز و اسرار بیانات ایشان است. بهتر از خود ایشان کسی نگفته و نوشته است و که میتواند بگوید و بنویسد؟

باری غرض تفصیل این دو قسمت نبود بلکه میخواستیم دلیل تردید و تعلل خود را در ترجمه‌ی رساله‌ی مورد نظر بیان کرده باشیم. مسلماً خوانندگان محترم تصدیق مینمایند این رساله که بزبان فرانسه نوشته شده است برای دانشمندان غرب که اهل تتبع و تحقیق هستند، در نهایت تازگی، کمال اهمیت را دارد؛ ولی ترجمه‌ی آن بفارسی با توضیحی که داده شد از نظر نگارنده این سطور در حکم قطره بعمان و زیره بکرمان بردن است.

در این تردید باقی بودم تا اینکه در مجله‌ی خواندنیها تحت عنوان «مرد بزرگ جهان شیعه» بقلم مترجمی زبردست بصورت اقتباس یک سلسله مقالات منتشر شد که نویسنده را «هانری کوربن» فرانسوی معرفی کرده بودند. مأخذ اصلی این مقالات ترجمه‌ی «کتاب‌المشاعر» بزبان فرانسه و تعلیقاتی است که بهمان زبان فیلسوف عالیقدر، پرفسور هنری کوربین، بر آن کتاب نوشته است. مترجم محترم از این راه در شناساندن کارهای آقای پروفسور هنری کوربین بخوانندگان ایرانی، در باره‌ی ملا صدرا‌ی شیرازی، زحمتی کشیده است که قابل تقدیر است. اما با کمال تأسف باید گفت در ترجمه‌ی مطالب حکمتی، و بیان نظریه‌ی حکمای الهی، و استنباط مراد نویسنده، و منعکس ساختن نیت واقعی او از زبان فرانسه بزبای فارسی، دچار اشتباهی بزرگ و خطائی فاحش شده است. بالاخص در قسمتی که بشیخ اجل امجد اوحد «احمد بن زین الدین» اعلی‌الله‌مقامه مربوط است، (مجله خواندنیها شماره‌ی ۹۶ سال ۲۶ صفحه ۲۲ و شماره بعد از آن)، مطالبی در این مقالات دیده میشود که نه با عقیده و نظریات بسیار دقیق آن حکیم بزرگ الهی مطابقت دارد و نه با آنچه آقای پروفسور هنری کوربن اراده کرده است وفق میدهد.

بهر حال آنچه در بادی امر مسلم بنظر میرسد بینظری مترجم است. ممکن است مترجم محترم برای مطالعه‌ی کتب مشایخ شیخیه و تحقیق فرصت کافی نداشته و بطرز تفکر نویسنده و اصطلاحات حکمتی، که خاص هر فیلسوف است، وارد نبوده اند؛ شاید در تمام این مدت شخص آقای پروفسور هنری کوربین را هم ملاقات نکرده باشند. و یا ممکن است مترجم محترم، در کمال حسن ظن، از کسیکه بگمان ایشان اهل حکمت بوده، سؤالی هم کرده باشند، ولی

آنشخص از حکمت واصطلاحات خاص مرحوم شیخ احمد احسائی بکلی عاری و از درك مطالب آن حکیم بزرگ الهی عاجز بوده است، و بر پایه‌ی الفاظ واصطلاحات متداول بین حکما، بهوای نفس خود، بیاناتی برای ایشان کرده کرده باشد؛ و چه بسا ممکن است، از راه حقد و حسد و بسبب عنادی که با شیخ اجل او حد داشته است، مترجم محترم را گمراه ساخته و ایشان هم در کمال سادگی و بدون تعمق با مقالات خود عده‌یی را باشتباه انداخته‌اند.

با کمال تأسف باید اذعان کرد، صرف نظر از علمای بزرگ روحانی، که غرضشان عمل بشرع مبین وساحت مقدسشان از لعن و سب و افتراء بستن بر بزرگان دین منزّه است، در مقابل کسانی هستند که بلباس اهل علم درآمده‌اند و جز ریاست بر عده‌یی عوام بیچاره و تأمین منافع پست دنیائی غرضی ندارند؛ این قبیل اشخاص چون وجود علمای حقیقی را مانع کار خود فرض میکنند و بر دنیای خود بیجهت میترسند، بیهتان و افتراء و تهمت و لعن و تکفیر اهل حق میپردازند و مردم را بانواع حيله و نیرنگ از نزدیک شدن با اولیاء خدا دور و از شنیدن حقایق محروم میسازند تا مبادا فهم و شعوری پیدا کنند و نگذارند شیطان بر دوش آنها سوار شود و کمراهشان سازد و گوشه‌های ایشان را ببرد. ملك خدا از این نوع اهل علم، که اسباب کار شیطان هستند، نباید خالی باشد که هر که در قلبش میل از حق است بهانه‌یی داشته باشد و باین وسائل اغوا بشود. بفرمایش حضرت ثامن الائمه، علی بن موسی الرضا، علیه آلاf التحیة والتناء، فتنه‌ی این نوع اهل علم بر شیعیان از فتنه‌ی دجال سخت‌تر است.

صرف نظر از این احتمالات، باید این مطلب را در نظر گرفت که نوعاً ترجمه‌ی از زبانی بزبان دیگر کار آسانی نیست، و برای این کار علاوه بردانستن

دو زبان بطور کامل باید از موضوع مورد ترجمه اطلاع کافی داشت و بطرز تفکر و نحوه‌ی بیان نویسنده اصلی و اصطلاحات خاص او وارد بود، و مراد نویسنده را دانست و درك کرد. برای مثال کتابی را میگیریم که بزبان فرانسه در علم ریخته‌گری و یا صنعت نجاری نوشته شده باشد و بخواهیم آنرا از فرانسه بفارسی ترجمه کنیم، تا خود مترجم باصوّل ریخته‌گری و نجاری وارد نباشد و اصطلاحات اهل فن را نداند، ترجمه‌اش آنطور که باید و شاید رسا و گویا و مفید فایده نخواهد بود. وقتیکه در موضوعات پیش‌پا افتاده امر باین کیفیت است پس چه خواهد بود و وضع اگر موضوع مورد ترجمه مربوط بمباحث عالی‌یهی حکمت الهیّه امامیّه و در علم مبدأ و معاد باشد که اغلب در این عالم لفظ ندارد و حکیم ناچار است هر گوشه از مطلب را در جائی و بزبانی بیان کند و به متشابهات متوسل شود و بر عهده‌ی خواننده است متشابهات کلام حکیم را از محکّمات تشخیص دهد و متشابهات را حمل بر محکّمات نماید و لحن شناس باشد؛ و الا با ترجمه‌ی لفظ به لفظ و اجتهادات شخصی و استنباطات من‌عندی کار نمیگذرد.

مختصر کنم، پس از مطالعه‌ی مقالات مذکور در فوق بود که بر ترجمه‌ی فارسی رساله‌ی مختصری که آقای پرفسور هنری کرین تحت عنوان «مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی» بزبان فرانسه نوشته بودند مصمم شدم. آقای پرفسور هنری کرین، بر طبق برنامهی سنواتی خود، در پائیز سال ۱۳۴۵ هجری شمسی به تهران آمدند. در اولین جلسه ملاقات ابتداءً خود ایشان راجع بمقالات منتشره در مجله‌ی خواندنیها صحبت و اظهار تأثر کردند که چرا باید مطالب عالی‌یهی حکمت بصورت رمان نویسی درآید، و چرا باید از نوشته‌های

ایشان ، در بودن خود ایشان ، چنین سوء تعبیرات شود و معانی خلاف واقع بیرون بیاورند ، و باین سادگی ، بدون دغدغه‌ی خاطر ، نتیجه‌ی زحمات چهل ساله و ثمره‌ی يك عمر مطالعات عمیق و دقیق را بر باد دهند ، و از قول ایشان به حکمای بزرگ الهی نسبت‌ها بدروغ روا دارند . شدیداً علاقمند بودند جبران این پیش آمد شود ، و نتیجه‌ی تحقیقات دقیق و عمیق ایشان در باره‌ی مکتب شیخیّه و نظریات ایشان ، مطابق با واقع ، همانطور که در کمال صراحت در کتابها و مقالات متعدد اظهار داشته‌اند ، در دسترس خوانندگان ایرانی قرار گیرد . از شقوق مختلفی که در نظر گرفته بودند و بایشان توصیه میشد بهتر آن دیدند و موافقت کردند ترجمه‌ی رساله‌ی مذکور با انضمام متن فرانسه طبع و نشر شود . در اینجا لازم میدانم از معظم له کمال تشکر را نمایم که مقداری از ترجمه‌ها مطالعه و بقلم خود اصلاح نمودند ، و تذکرات لازم در حاشیه نوشتند ، و علاوه بر آن چندین جلسه ، که هر جلسه گاهی دو ساعت طول میکشید ، اختصاص دادند باینکه در حضور ایشان رساله‌ی موزد بحث خوانده شود ، و در هر جلسه راجع بعبارات و کلمات و نکات دقیقی که بکار برده بودند توضیحات مفصل و کافی دادند تا بر عمق اصطلاحات يك فیلسوف وارد شوم . باید اذعان کنم که این مختصر رساله بسیار فشرده و عمیق نوشته شده است و هر کلمه‌ی اغلب اشاره بفصلی و هر جمله‌ی کوتاهی خلاصه‌ی کتابی است ، و نیز مخصوصاً از ایشان سپاسگزارم که از کمال علاقه بموضوع بقلم خود مقدمه‌ی بر ترجمه نوشتند که اصل و ترجمه آن مقدمه نیز بضمیمه مجموعه بچاپ رسیده است .

برای روشن شدن مطلب بهترین راه همین بود که پیش آمد ؛ چه در حقیقت غرض مشاجره‌ی قلمی نیست و مقصود بحث و جدل نمیباشد ؛ عمده قصد بیان حقیقت و اظهار حق است تا اگر طالبی پیدا شود برایش اشتباهی رخ ندهد ، و

با حسن نیتی که در مترجم محترم مقالات منتشره گمان برده‌ایم، امیدواریم خود ایشان پس از مطالعه و تحقیق اول کسی باشند که بهر نحو صلاح و مقتضی بدانند در صدد جبران برآیند. ما افراد بشر مصون از خبط و خطا نیستیم و برای هر کدام از ما از سهو و اشتباه سهمی مقسوم است و نیز گفته‌اند اسب تندرو گاهی سکنندری میخورد و شمشیر آبدار هم گاهی کندی میکند. این بنده‌ی بیمقدار می‌خواهم بگویم باید پارا از این حدّ فراتر گذاشت و اکنون که غرب با کمال آهستگی، ولی با قدمهای مطمئن، بعالم معنی توجه دارد و پیش میرود، و شاید، دیر یا زود، برسد روزی که اصلاح وضع اکنون و حل مشکلات روزافزون را در مبانی عالی‌هی معنوی يك اسلام واقعی و حقیقت فرمایشات ائمه‌ی مسلمین جستجو کند، در چنین وضعی وظیفه سنگینی که رجال بزرگ روحانی و مترجمین زبردست و اساتید عالیقدر و علاقمند دانشگاه و علمای حقیقت بین اجتماع بعهدده دارند این است که بکمک دانشمندان بزرگ و محققین گرانمایه‌ی غرب سعی نمایند در عالم معنویات پل بین شرق و غرب را دائر گردانند، و با وضع اصطلاحات، عندالضروه، و بیان دقیق از مفهوم مصطلحات در هر زبان، فهم مطالب را بر یکدیگر آسان کنند، و ارتباطی فکری و معنوی، بسیار دقیق و عمیق، که پایه‌های آن بر عظمت روح، وسعه صدر، و خلق عظیم، و ملکات فاضله روحانی، متکی و استوار باشد، بر قرار سازند؛ و در وجود آوردن دنیائی جدید، که همه‌ی افراد در آن از نعمت سلامت و سعادت و آرامش برخوردار باشند کوشش نمایند؛ این امر هم میسر نیست مگر در سایه‌ی پیدایش يك معنویت واقعی در افراد بشر و لازمه‌ی آن قبل از هر چیز بالا رفتن سطح فرهنگ و دانش عمومی و ارشاد صحیح مردم است. باید حقد و حسدها را کنار

گذاشت، و بوخامت‌اوضاع توجّه بیشتری داشت، و از پیش داوربها و قضاوت‌های جاهلانه که پایه‌اش بر تعصب‌های نابجاست پرهیز کرد، و اگر در نتیجه‌ی غفلت و یا جاه طلبی و دنیا پرستی جمعی، از همان روز اوّل، حقّ از مرکز خود منحرف شد، باید در صدد جبران برآمد و با نهایت شهامت انصاف داد و با اصطلاح اشتباهات تاریخ را برگردانید؛ ضرر را از هر جا بگیرند منفعت است.

خواننده محترم! در نظر داشتم این مقدمه از سه چهار صفحه تجاوز نکند، ولی ضمن ترجمه رساله‌ی مورد بحث بمدارك و ماخذی که آقای پروفیسور هنری کرین بآنها استناد و اشاره کرده بود مراجعه کردم، از آن جمله کتابیست تألیف آقای ابوالقاسم خان ابراهیمی «سرکار آقا» که عنوانش «فهرست کتب مرحوم شیخ احمد احسانی و سایر مشایخ عظام اعلی الله مقامهم» است؛ ضمن مطالعه بمطالبی برخورد کردم که دور از انصاف دانستم باطلاع خوانندگان نرسانم. در این ایام که گرفتاریها کمتر فرصت مطالعه و مراجعه بکتاب مفصله رامیدهد، و از طرفی هم تعداد با سوادها بیشتر شده است و عدّه‌ی بیشتری در صدد مطالعه هستند، بر هر فردی لازمست، در هر قسمتی که مطالعات دقیق و تحقیقات عمیق دارد، نتیجه‌ی مطالعات و تحقیقات خود را، بطور خلاصه، مختصر و مفید، در اختیار عموم بگذارد و بخل نرزد و حتی المقدور برای بالابردن سطح فرهنگ عمومی قدم بردارد، تا در نتیجه‌ی توسعه‌ی دامنهی معلومات افراد، و بالا رفتن فهم و شعورها، مردم بجائی برسند که بتوانند حقّ را از باطل تمیز دهند و از روی شعور، برای سعادت دنیا و آخرت خود، راه راست را اختیار کنند. باید دانست که جهان بشریت روزی روی سعادت بخود خواهد دید که امور بر مدار حق و حقیقت بگردد، اگر هم بدقت بنگریم جبر زمان و گردش روزگار، خواه ناخواه، روز بروز ما را باین مدار نزدیکتر میسازد.



مطالعه‌ی آثار بی‌شمار مشایخ شیخیه که از هزار افزونست، و نظر در احوال ایشان، عظمت مقامشان را در عالم اسلام و در امر تشیع ثابت و محقق می‌سازد. اینها؛ مواردی را از کتاب فهرست، که شرح آن در فوق مذکور شد، عیناً نقل می‌کنیم تا خوانندگان از آثار خود بزرگان سلسله‌ی شیخیه بعظمت درجه‌ی ایمان ایشان بائمه اطهار پی ببرند و بر عقاید و نظریات ایشان، از زبان خود ایشان و بقلم خود ایشان بصیرت پیدا کنند: «لازم است در این مقام اجمالاً عرض کنم که عقاید من در جمیع امور بدون استثناء همان است که کتاب خدا یعنی قرآن بآن ناطق و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله بر آن قائم است و اوصیاء دوازده گانه آن حضرت ائمه اطهار صلوات الله علیهم شرح و توضیح فرموده اند و ضرورت اسلام و مذهب و اجماع مسلمین یعنی فرقه محقه امامیه کثر هم الله بر آن است و قول من در جمیع امور اعم از اینکه بدانم یا ندانم و بفهمم یا نفهمم بمن رسیده باشد یا نرسیده باشد و اظهار فرموده باشند یا کتمان کلی باشد یا جزئی اصلی باشد یا فرعی در اعتقادات قلبیه باشد یا در احکام عملیه هر چه باشد قول من قول آل محمد است علیهم السلام و غلام مطیع ایشانم ان شاء الله از ارش خدش گرفته تا توحید پروردگار این است دین من و این است عقیده من شاهد بغایب برساند و خدا را بر این عقیده گواه می‌گیرم و امید دارم با همین عقیده بمیرم و محشور شوم و این امری است که خداوند مرا بآن هدایت فرموده و ان شاء الله تقلید عامیانه نیست» (کتاب فهرست ص. ۲۰-۲۱)

بزرگان سلسله‌ی شیخیه همگی باین مطلب تصریح کرده اند که طریقه‌ی ایشان طریقه‌ی حقه‌ی اصولیه است، منتهی این است که از بعض قواعد موضوعه‌ی عامه که گاهی اشتباه‌آشاید یکی از شیعه عمل کرده باشد احترام می‌کنند و اعتقاد کامل

دارند باینکه مبنای شیعه‌ی امامیه بر این است که در جمیع اصول و فروع تابع ائمه علیهم السلام باشند و پیرو دیگران نشوند و از پیش خودکاری نکنند و در جزئی و کلی آنچه میگویند موافق فرمایش آل محمد علیهم السلام باشد. (از کتاب فهرست ص ۱۶۰ - ۱۴).

در مورد دیگر، سرکار آقا ابوالقاسم خان ابراهیمی مینویسند: «این کلمه را ناگفته نگذارم و خدای قاهر غالب و جمیع انبیاء و مرسلین و ائمه طاهرین و ملائکه مقربین و کرام الکاتبین را هم شاهد بر عرض خود قرار دهم که اعتقاد من و مشایخ من اعلی الله مقامهم و جمیع این سلسله جلیله در جمیع عقاید اصلیه و فرعیه و کلیه و جزئیه بر طبق اجماع و ضرورت مذهب است الا اینکه در بیان فضائل آل محمد علیهم السلام و نشر امر ایشان مشایخ ما اعلی الله مقامهم بیشتر سعی شده اند و اعتقاد ما این است که باید در جزئی و کلی پیروی ایشان کرد و از خود مصیحت بینی ننمود و در امر ولایت و مودت و محبت ایشان و دشمنی دشمنان ایشان و دوستی دوستان ایشان سعی بسیار فرموده اند چون خداوند هم بهمین تأکید فرموده و فرموده **قل لا اسئلكم علیه اجر الا الموده فی القربى** و تمام اجر و شکر رسالت خود را در دوستی ایشان دانسته و همچنین فرموده است **لا تجد قوما يؤمنون بالله و الیوم الاخری و اودون من حاد الله** و تمام امتیاز مشایخ ما با دیگران همین است» (کتاب فهرست ص ۴۰ - ۳۹).

مشایخ سلسله‌ی شیخیه، که در جمیع علوم و فنون صاحب تالیفات و مبتکر بوده اند، تمام علم خود را از آل محمد علیهم السلام گرفته اند؛ برخلاف جمعی که خیال میکنند علم آل محمد علیهم السلام منحصر به بیان احکام شرعیّه و عبادات و معاملات است، ولی اعتقاد ایشان این بوده که جمیع علوم دنیا و آخرت و

ماکان و مایکون صحیحش در نزد آل محمد علیهم السّلام بوده و آنچه دیگران گفته باشند که برخلاف فرمایش ایشان باشد آن جهل است و علم نیست، و علم صحیحی جز علم قرآن نیست که نازل بعلم پروردگار شده و مفسّر آنهم آل محمدند لا غیر. (از کتاب فهرست ص ۷۳-۷۲).

از این بیانات صریح و محکم نتیجه میگیریم که در جمیع امور از **نقل و عقل و کشف** و در همه‌ی آنچه در عوالم و مراتب مختلف وجود، بمدرکی از مدارک، و یا مشعری از مشاعر، مشهود و معلوم افتد، از جبروت و ملکوت و ملک، مشایخ شیخیّه ائمه‌ی اطهار را میزان قرار داده‌اند، و همه‌ی علوم خود را از آل محمد علیهم السّلام گرفته‌اند، و ولایت ائمه‌ی اطهار و برائت از آنچه را که ایشان دشمن داشته‌اند شرط و ثوق بعمل و وسیله نجات و اصل دین میدانند. برخلاف جمعی از علما که اغلب تصریح میکنند: «بعقل خود اینطور میگوئیم» و یا حکما که در تعریف علم حکمت مینویسند: «که آن علم بحقایق اشیاء است خواه موافق با شرع باشد، خواه نباشد»، بزرگان شیخیّه مقید بشرع هستند. بنا بر این در حکمت هم مقید بکتاب خدا و سنت رسول میباشند، و حقیقتی را بیان میکنند که در خارج هم خداوند همانطور قرار داده است، و این حقیقت را جز خدا که همه چیز را خودش خلق کرده و رسول او کسی نمیداند، و چنین حکمتی را باید خدا و رسول تعلیم فرماید. همه‌ی اشیاء خلق خدایند، حق است و خلق و ثالثی بین این دو نیست، همینکه خلق شد مرگب است و اقل ترکیب هم همان **وجود و ماهیت** است که اصطلاح کرده‌اند و با اصطلاحی دیگر **ماده و صورت** گویند و از آن دو به **ذات و صفات** تعبیر آورده میشود؛ این هر دو باهمند و هیچکدام بدون یکدیگر نمیشود

که باشند و بتنهائی اصالتی ندارند، این بآن برپا و آن باین پیداست . در کُلّ اشیاء این دو جهت، که جهت خدائی و جهت خلقی باشد ، وجود دارد و جمع بین این هر دو بطوری که خدا قرار داده است ممکن است . دلیل حکمای الهی مکتب امامیه، در این باره، قول خداست که میفرماید «و من کل شیء خلقنا زوجین» و در آیه دیگر است «ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك» . (از کتاب فهرست ص . ۲۷۰ - ۲۶۵).

حقیقت تشییع معرفت امام و تسلیم از برای فرمایشات ائمه‌ی اطهار و راویان اخبار ایشان است . دوازده نفس مقدّس و مطهّر ، ائمه‌ی معصومین ، صلوات الله علیهم اجمعین ، صنایع پروردگار و اثر و نور خدای یکتا و ظاهر کننده احدیت او هستند، و خلق بعد از ایشان، که دون رتبه‌ی ایشان افتاده‌اند، تجلّی نور ایشان است . این دوازده نفس مقدّس حدّ تعریف خالایق هستند که در عالم نفس (عالم ذر ، ارض علم) ، جمیع مکوّنات عرصه‌ی ایجاد و کلیه‌ی موجودات، باین حدّ تعریف و از هم امتیاز داده شده‌اند . قول خدای تعالی شأنه است «تلك حدود الله یبینها لقوم یعلمون» و «تلك حدود الله فلا تعتدوها» و «من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه» .

آنچه سایر علما و فلاسفه و حکما ، غیر از مشایخ سلسله‌ی شیخیه، از اصطلاحات غلیظ و عجیب دارند ، و بقول خودشان از امور اعتباریه است و وجود خارجی ندارد ، و آنچه در تعریف اشیاء ، بحد و برسم ، میگویند، همه بجای خود و نزد اهلس محفوظ است، و ربطی باین احوال ندارد .

با يك نظر سطحی معلوم میشود بین این دو حدّ ، و این دو نحوه‌ی دید، و این دو سطح فکر، از زمین تا آسمان فاصله وجود دارد . این اختلاف سطح ، و این عدم فهم مراد متکلم از الفاظ و اصطلاحات است که منشأ بروز حوادث

میشود و در مباحثات عواقب و خیم دارد؛ و نوعاً طبیعت بشری طوری سرشته شده است که اگر مطلبی را نفهمید، موضوع را انکار و گوینده را تکذیب میکنید، و اگر این وضع با حقد و حسد توأم شد و حس جاه‌طلبی و دنیا پرستی بر آن مزید آمد، کار را بجائی میرساند که شخص از هیچگونه تهمت و افتراء و سب و لعن و شتم و ضرب و حتی قتل روگردان نمیشود و باصطلاح برای تسکین شهوات درونی خود بهر کاری دست میزند و هر عملی را مجاز میداند. آنچه بشیخیه بدروغ نسبت داده‌اند و تهمت زده‌اند و افتراء بسته‌اند، باید ریشه‌ی آنرا در آنچه گفتیم جستجو کرد. **سرکار آقا ابوالقاسم خان ابراهیمی**، مؤلف کتاب فهرست، مینویسند: «اهل حکمت وقتی که مطالب را بزبان علمی ادا میکنند البته اصطلاحاتی دارند که تجاوز از آنها در مقام بیان علمی نمیکند و اهل علم و حکمت میدانند که برای هر معنی لفظ خاصی است که غیر آن مناسب نیست و بیان آن معنی را نمیکند ولی درد بیدرمان آن‌جا است که اغلب معترضین ما نه اهل علمند و نه حکمت و نه ممارست و مراجعه باخبار دارند نه مبالاتی از دروغ گفتن و تهمت زدن و افتراء بستن دارند بلکه ظاهر این است که اعتقاد بخدا و روز جزا هم ندارند و خیال میکنند که این تحریکات و القاء شبهات هیچوقت مؤاخذه ندارد و روز بازگشتی هم نیست اما ما انتظار آن روز را داریم و فعلاً از خداوند توفیق صبر را میخواهیم». (کتاب فهرست ص ۱۰۰).

الحمد لله در این ایام بخواست خدا و برکات آل محمد علیهم السلام و توجه مخصوص امام عصر عجل الله فرجه حال اخلاقی مردم بدرجات پیش آمده و اطلاعاتشان فی الجمله زیاد شده و گول خودخواهان و حسودان را باندازه سابق نمیخورند و کمتر زیر بار تبلیغات سوء میروند و اصل نکته را فهمیده‌اند و

دانسته‌اند که مراد از اینهمه هتاکیه‌ها، و تهمت‌ها، و نشر اکاذیب، و تبلیغات در منبرها یا اجرا یا در دردین نیست، بلکه درد دیگر دارند، منتهی عنوان دین را بهانه قرار داده‌اند، و از این راه، که بخیال آنها نزدیکتر است، از هان مردم را می‌خواهند مشوش کنند و آبی را گل‌آلود نموده بلکه ماهی بگیرند و بمقصود خود برسند. (از کتاب فهرست ص. ۶۲ - ۶۱).

خواننده محترم! اکنون که این مقدمه بطول انجامید و بتدریج برای خود جزوه‌ی مستقلی میشود، و خدای چنین خواسته است، شاید بيمورد نباشد مطالبی را بعنوان حکایت بر مطالعه کنندگان عرضه دارم، تا برای خود این بنده‌ی بیمقدار تذکری، و برای عده‌ی از خوانندگان ماییدی عبرتی، و اگر خدای بخواهد برای بعضی راهنمایی باشد، «**لا اکره فی الدین قد تبین** **الرشد من الغی**»، «**ان الله یرہدی من یشاء**». بنا بر این، عرض میکنم:

شیاطین جنّ و انس، که دشمن دین و دنیا و آخرت بنی آدم هستند، بدانند که حقّ و حقیقت پنهان نمی‌ماند. بظاهر فسادی عجیب دنیا را فرا گرفته است، شیطان در این عرصه‌ی پهناور فساد دربر و بحر جولان دارد، مردم از استماع حرف حقّ چنان کراهت دارند که گوئی نسبت بفرمایشات انبیاء و ائمه‌ی اطهار **آلرزی** پیدا کرده‌اند، از شنیدن اسم امام تغییر رنگ و حالت میدهند و سخت ناراحت میشوند، ولی آنان که بر تجزیه و تحلیل حوادث آگاهی دارند و تاریخ مهم سال‌فہرا بدقت و از روی عبرت مطالعه کرده‌اند، و باصول نحوه‌ی تکامل و سرّ پیشرفت امر حقّ آشنا می‌باشند، میدانند تعین لازمہ تکوین است تا دانہ‌ی گندم در خاک نپوسد، و کند نگیرد، جوانه نزد، و ساقه و خوشه نهد، و از یک تخم ده یا بیست یا هفتاد تخم الی ماشاء اللہ بدست نیاید. هوش مردم بالاتر رفته

است، ارتباطات که روز بروز نزدیکتر و زیادتر میشود، يك نوع وحدانیت فکر بتدریج در بین افراد ایجاد خواهد کرد. بالا رفتن سطح معلومات عمومی مردم، و تعمیم فرهنگ، فهم مردم را زیاد کرده است و مسلماً زیادتر خواهد کرد. دیگر امروز کور کورانه بسهولت تحت تأثیر تبلیغات ریاست طلبان قرار نمی گیرند، و دنیا داران هم مجبورند، برای حفظ آقائی و ریاست دنیائی خودشان، در هر لباس که هستند، با مردم قدم بردارند و تا حدودی بحق و عدالت بگردند، حاز اگر شیطان طوری مردم را بدنیا گرفتار کرده است که با آخرت و معنویات نمیپردازند، دلیل براینکه فهمشان کمتر شده است نیست، بلکه تمیز حق را از باطل بمراتب بهتر میدهند منتهی در صدر نیستند.

سابق براین که ارتباط بین ملت ها و ممالک مختلف بایندرجه نبود، کشیشان و آخوندهای مسیحی، با تبلیغات سوء خود، از اسلام و شخص خاتم انبیاء صلی الله علیه و اله و سلم، در ذهن پیروان کلیسا، چنان تصویری بزشتی ساخته و پرداخته بودند، و نسبت هائی میدادند، که امروز مسیحیان و حتی خود کشیشان و آخوندهای ایشان از گفتن آنها شرم دارند، و خوب میدانند دنیای امروز کمتر زیر بار این حرفها میرود. صاحبان بصیرت و اهل انصاف، آن روز هم میدانستند، و امروز هم اکثر مردم و طبقات تحصیل کرده میدانند، که تمام این تهمت ها و افتراها برای این بود که مردم به مسلمانان نزدیک نشوند، و آنان را نجس بدانند، و از معاشرت با مسلمین پرهیز نمایند، تا حرف حقی بگوششان نخورد، و دکانهای با رونق و پر برکت متولیان کلیساها، که متاعشان دین و معاملاتشان با اسم دین بود، کساد نگردد. کلیساها مملو از جمعیت بود، مردم با تعصب خاص بدستورات کشیشان عمل میکردند و در رعایت آدابی که آنها را

از دین میپنداشتند، بجد و سواس اصرار میورزیدند، ورهبان و احبار خود را خدای خود گرفته بودند، مجالس قرائت توراۀ و انجیل و ذکر و دعا رونق داشت و بازار علماء گرم بود، و با فروختن بهشت و جهنم، و گرفتن اقرار بر گناهان و آمرزش معاصی، و حلال کردن حرام، و اخذ وجوهات و صدقات، روز بروز پایه‌های حکومت و قدرت خود را محکمتر و کیسه‌ها را پرتر میکردند؛ هر کس هم از اهل حق میرفت مردم را اندکی بیدار کند، تکفیرش میکردند، و با تهمت و افتراء و بهتان و فحش و ناسزا بد نام و از جامعۀ مسیحیت طردش میساختند، و بسا بقتلش میرساندند. از آنجائیکه تعالیم عالی‌هی اسلام را بیش از هر چیز مضرّ بمنافع خود و مختلّ باحوال خویش میدانستند، در خاموش کردن نور خاتم‌انبیاء **صلی الله علیه و آله و سلم** بیشتر کوشش میکردند، و مانع نفوذ اسلام در عالم مسیحیت میشدند، با اینکه در آن روز خلفای اسلامی در کمال قدرت دنیائی بر قسمت عمده‌ی ربع مسکون کره‌ی زمین حکومت میکردند و اسلام در ظاهر و باصطلاح در اوج قدرت خود بود.

امروز هم روزیست که بظاهر دنیا ممالک اسلامی از حیث عدّه و عدّه کمتر و ضعیفترند، ولی باید اذعان کرد در سایه پیشرفت فرهنگ و علم و دانش و ارتباط ملل و بالا رفتن سطح فکر و زیاد شدن هوش مردم بازار تهمت و افتراء و لعن و تکفیر رونق خیلی کمتری دارد، و نوعاً مردم کور کورانه بدون مطالبه‌ی دلیل عنان خود را بدست مقدسین زاهدنما نمیدهند، و گول کشیش و آخوند کمتر میخورند؛ و چون نصاری نوعاً ملایمت طبعی دارند، و حقد و حسدشان کمتر است، و بمصداق آیه شریفه استکبار نمیورزند، بسا ممکن است پس از استماع کلمه‌ی حق، همانطور که از اخبار مربوط با آخرالزمان و ظهور موفورالسرور

امام دوازدهم **عجل الله تعالی فرجه** برمیآید، ایمان بیاورند. آخوندها و احبار سایر امام اکثرآ، از راه عناد و لجاج، و از جاه طلبی و دنیا پرستی و حب ریاست، از برای امام تسلیم نخواهند شد، همانطور که با مر پیغمبر سر فرود نیاوردند، و چاره‌ی آنها همانست که امام بدون تکلم با ایشان و پاسخ دادن بایشان، رو باصحاب خود میفرماید، و میگوید شمشیر برایشان بگذارند. اگر امروز باز هم میبینیم جمعی بر کرد این دینداران شیاد و دکانداران دین فروش میگردند، وزیر علم ایشان سینه میزنند، یکی از این لحاظ است که سطح فرهنگ آنطور که باید و شاید بالا نرفته است، و در ثانی اینک عمده‌ی علت اینست که طرفین، برای تأکل و استفاده‌های نامشروع خود، بهم احتیاج دارند، و الا غالباً طرفین معامله از مجتهد و مقلد، و مرید و مراد، گول زننده و گول خورده، هر دو خوب میدانند هر کدام چه میخواهند و چه میکنند و بکجا میروند، و هر يك بنوعی دیگری را آلت کرده و وسیله پیشرفت کار خود قرار داده است.

مختصرآ آنچه غیر قابل انکار است با تمام این وسائل و تدابیر و دسیسه‌هاییکه از همان صدر اسلام تا با امروز بکار بسته‌اند، میتوان گفت اسلام جای خود را در دنیای مسیحیت باز کرده است و رو بتوسعه است. **ان الدین عند الله الاسلام** و نیز قول خداست **«افغیر دین الله یبعون وله اسلام من فی السموات والارض طوعا و کرها و الیه یرجعون»**.

ممکن است بگوئیم، امروز مردم، اساساً و اصولاً، در فکر دین نیستند و بدنبال لهو و لعب و ازپی غرائز و شهوات حیوانی میروند، و بدین کاری ندارند تا در صد مدح و تصدیق و یاقده و تکذیب بر آیند، و اصلاً گوش بحرف نمیدهند تا چه رسد باینکه بفکر تمیز کلمه حق از باطل باشند. این حقیقت تلخ غیر قابل انکار و

بسیار تأسف آور است. امروز بازار سینماها و کافه‌ها و کاباره‌ها رونق فراوان دارد، و اجتماعات دراما کن فساد، و مجالس فسق و فجور، و ازدحام بردرسینماها، بیش از جمعیت مجالس دینی و معابد است. بیائیم از نظر يك مسلمان واقعی قضایا را تجزیه و تحلیل کنیم؛ اولاً آن مجالس باصطلاح دینی و کلیساهای پراز جمعیت و جلسات تلاوت تورات و انجیل و آهنگ‌های ذکر و دعا را، که بزعم اهل صلیب و کلیساعبادت خدا بود، در نظر بگیریم و بخاطر بیاوریم که در آن مجالس بساحت مقدس خاتم الانبیاء (ص) جسارتها میشد و زشت و ناسزا میگفتند، بعد بر کردیم در نظر ثانی باین اجتماعات ننسکین، و مجالس افتضاح آمیز امروزه، و فسق و فجوری که نه تنها در عالم مسیحیت پدید آمده است، بلکه فسادی که در شرق و غرب ظاهر است و دارد بر و بحر را فرامیگیرد، نگاهی بیندازیم و با چشم باز گوش فرا داریم، خواهیم دید با همه زشتی‌ها که بر این اجتماعات مترتب است، در این مجالس اگر ذکر محامد حضرت ختمی مرتبت نمیشود، در مقابل، لا اقل بزبان هم هست باشد، آن بزرگوار را سب و لعن نمیکنند. حال بر مسلمان واقع بین این مسئله پیش میآید که کدام يك از این دو مجلس روح حضرت عیسی علی نبینا و آله وعلیه السلام را بیشتر متأثر میکند و قلب آن بزرگوار را جریحه دار میسازد، و کدام يك نزد خدا پسندیده‌تر و یا بهتر بگوئیم کمتر مورد غضب الهی است؛ این را خدا میداند و بس که با بندگان خود هر طور بخواهد رفتار میکند. ما فقط میتوانیم بگوئیم هر دو زشت و منکر است هم اعمال و اقوال آنان وهم کردار اینان. شیطان هر روزی برنگی و بنحوی درصدد اغواء مردم است و بعزت پروردگار قسم یاد کرده است همه را کمراه سازد جز بندگان مخلص خدا را. برای کمراه ساختن مردم هم میگوید هر آینه آراسته میکنم از برای ایشان

در زمین و قول خداست در قرآن که میفرماید «**زین لهم الشیطان اعمالهم**» . اسباب بزرگی که شیطان برای اغواء مردم میگیرد و خطرناکتر هیکلی که بدان جلوه میکند، و در واقع تهدید بزرگی از طرف شیطان برای اغواء جمیع مردم است، همانست که در بیان احوال شیطان در قرآن آورده شده است که شیطان گفت «**لاقعدن لهم صراطك المستقیم**» . باری اگر بخواهیم بگوئیم از این دو وضع بظاهر بکلی متفاوت کدام بدتر و ضررش بحق و ظهور امر حق بیشتر است مسئله ایست که، باصطلاح امروز نویسندگان، تاریخ در باره آن قضاوت خواهد کرد.

جابر در خدمت امام ششم حضرت صادق صلوات الله وسلامه علیه نشسته بود ، بیان اوضاع این ایام و شرح احوال آخرالزمان را امام میفرمود ، جابر وحشت کرد و عرض نمود « پس خیری در آن زمان نیست » ، حضرت در جواب فرمودند « **كل الخیر فی تلك الزمان** » . بدیهی است و اهل فن و بصیرت میدانند تعفین لازمه‌ی تکوین و فساد احوال طلیمعه‌ی اصلاح اوضاع است.

از آنچه مسیحیت با اسلام کرد و میکند بگذریم ، بیائیم ببینیم در اسلام بر خورد اسلام چه گذشت ؟ حضرت محمد ص از جانب پروردگار بوحی الهی بنبوت مبعوث و مأمور اظهار امر خود و تبلیغ میشود . تنها یار و یاورى که از همان لحظه‌ی اول در همه جا قدم بقدم با او بود **علی بن ابیطالب** پسر عم و داماد و وصی او بود . موقعیکه بچه‌ها در کوچه‌های مدینه ، بتحریک بزرگترها ، بساقهای حضرت پیغمبر سنگ میزدند ، **علی** بود که آنها را میزد و فراری میکرد . شبی هم که نمایندگان قبایل عرب تصمیم بر قتل حضرت پیغمبر گرفتند ، **علی بن ابیطالب** بود که بجای پیغمبر در رختخواب پیغمبر خوابید تا دشمنان متوجه هجرت پیغمبر از مکه نشوند ، و هر لحظه حاضر بود در راه

رسول خدا طعمه شمشیر و قطعه قطعه شود. در جنگ ها و غزوات پیغمبر، هر وقت ازدهای جنگ دهان باز میکرد و آتش جنگ شراره میکشید، علی بود که در کام نبرد فرو میرفت و تا نایره حرب را خاموش نمیکرد دست از جنگ نمیکشید. در غزوه احد همه از اطراف پیغمبر پراکنده شده و رسول خدا را، با آنکه تعهد سپرده و سوگند یاد کرده بودند که از جنگ فرار نکنند، تنها گذاشتند، فقط علی بن ابیطالب و دونفر دیگر از مردان وزنی با سم نسیبه، که مجروحین را زخم بندی میکرد، باقی ماندند و برای حفظ جان پیغمبر جان خود را فدا میکردند. علی بن ابیطالب در آن جنگ نود زخم برداشته بود و با این حال ابوسفیان را، که با پنجهزار سوار و پیاده مسلح و قریب بهمین عدّه نفرات دیگر از مکه بقصد تسخیر مدینه آمده بود، بستوه آورد که، مأیوس از قتال و شکست خورده، مجبور شد بمکه برگردد. در آنروز علی بن ابیطالب چنان جنگی کرد که ندای **لافتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار** از جبرئیل امین بلند شد. در غزوه خندق با کشتن عمرو بن عبدود اسلام را نجات داد و رسول اکرم ص در باره اش فرمود **«ضربة علی فی یوم الخندق افضل من عبادة الثقلین»**. در علم، رسول خدا او را **باب علم** خود نام نهاد، «انا مدینه العلم و علی بابها» فرمود؛ در زهد و تقوی و اجرای عدالت و پیروی از حق چنان سخت و پابرجا بود که حاضر نشد یکساعت با معاویه مماشات کند و باصطلاح اهل دنیا سیاست بخرج دهد تا پایه‌های خلافت خود را محکم کند و آنگاه بر معاویه بتازد و شرّ او را کوتاه سازد، علی حاضر بود از تمام سلطنت روی زمین و متاع دنیا بگذرد و يك طرفه العین ظالمی را بر جان و مال مسلمین بحکومت نصب ننماید، بالاخره هم در راه حق و عدالت شربت شهادت نوشید. در کتاب خدا آیه **انما ولیکم الله**

بروایت عامّه و خاصّه در شأن علی ابن ابیطالب نازل شده است، و نبأ عظیم، و علی کبیر، و علی حکیم، و حبل الله، و حق، و صدق، و آنچه از اسماء حسنی و امثال العلیا آمده است اشاره بآن حضرت است.

حضرت پیغمبر در جمیع موارد از هر پیش آمد استفاده مینمود و بنحوی از انحاء، بطوریکه جای شك و شبهه برای احدی باقی نماند، فضائل امیر المؤمنین علی را بیان و امر و ولایت او را ابلاغ میفرمود، بحدّیکه بعض معاندین خبیث الذات حاضر میشدند از آسمان بر سر آنها سنگ بیارد و هلاک شوند و این فضائل و مقامات را از زبان مبارک حضرت پیغمبر، که لسان الله ناطق بود، درباره شخص **علی بن ابیطالب**، نشنوند. راستی امری در عالم واضح تر از امر علی ابن ابیطالب نبود و بهتر از اینکه بگوئیم علی بود، نمیتوان او را ستود. حضرت پیغمبر هم چند روز قبل از رحلت خود، بعد از واقعه‌ی غدیر خم، برای بار دیگر تکلیف امت را با حدیث ثقلین روشن ساخت و مردم را امر فرمود بکتاب خدا و عترت که از هم جدا نبوده و نخواهند بود تمسک جویند. بعد از رحلت پیغمبر کردند آنچه کردند، سه نوبت حق مسلم علی بی ابیطالب را زیر پا نهادند، بیست و پنج سال وصی پیغمبر خانه نشین بود، بالاخره باصرار و ابرام امت قبول خلافت کرد و مسلمین با او بیعت کردند و در سه چهار سال دوران خلافت خود چه محنت ها و مصیبت ها که بر او وارد نیآمد. جمعی بیعت خود را شکستند و فتنه جمل را بر پا کردند، دسته‌ی بمعویه پیوستند و در خود اطراف امیر المؤمنین علی و یا در اطراف بلاد تحکیم امر معویه میگردند، و یک عدّه مقدس نمای خبیث غائله‌ی خوارج را درست کردند؛ امیر المؤمنین علی ابن ابیطالب صلوات الله و سلامه علیه از همه‌ی این حوادث چنان رنج میبرد که چون بضرب شمشیر در محراب عبادت

فرق مبارکش را شکافتند میفرماید قسم بی‌رورد گار کعبه راحت شدم. حقیقهٔ هم‌مصیبت عظیم و امر در ظاهر بسیار دشوار بود. علی‌ابن ابیطالب شمشیر بر مردمانی باصلاح مسلمان گذاشته بود. شیطان، که با آیت بزرگ خدا روبرو شده بود، می‌بایست برای اغواء مردم بزرگترین حيله و تزویر را بکار بندد. در قالب کفر نمیتوانست باعلی روبرو شود، این امر در زمان پیغمبر و در عرصه کارزار بثبوت رسیده بود، لذا قالب از مسلمان‌نما گرفت و خود شیطان هم همان‌روز اول گفت **لا قعدن لهم صراطك المستقیم**. باری شیاطین جن و انس بکمک هم وضعی پیش آوردند که بزرگترین فرزند اسلام، و نزدیکترین فرد را به پیغمبر، همین مسلمانها، در مساجد و مجالس، بر منابر و کلدسته‌ها، هزار ماه سب و لعن کردند؛ با اینکه از رحلت پیغمبر هنوز چهل سال نگذشته بود و زیاد بودند آن‌انکه درک حضور پیغمبر را کرده بودند و علی را هم خوب میشناختند. علی بن ابیطالب کسی بود که نماز بشمشیر او برپا شده بود، در محراب عبادت در حال نماز بشهادت رسیده بود، و در حقیقت خودش صراط المستقیم و ایمان و نماز مؤمنان بود، با این وصف معاویه در بین مسلمین شهرت داده بود که علی نماز نمیخواند، و غسل جنابت نمیکنند، و سب او را واجب میدانستند. بالاتر از این، با امر یزید، پسر معاویه، که برخلاف سابقین خود بحفظ ظاهر هم نمیکوشید و از فسق و فجور علن و اظهار کفر باک نداشت، پسر پیغمبر را بآن کیفیت با اولاد و اصحابش، که مردانه در مقابل ظلم و کفر قد بر افراشته بودند، قطعه قطعه کردند و اهل بیت عصمت و طهارت را با سارت در اطراف شهرها گردانیدند. تمام این کارها را هم همین‌ها کردند که خود را مسلمان میخواندند، و تابع قرآن و معتقد بخدای

ک

حضرت حسین، سید الشهداء، صلوات الله علیه شریح قاضی، عالم بزرگ کوفه و مرجع مردم آن، بود که فتوی داد و حسین ابن علی علیهما السلام را خارجی خواند. آیا اسلامی که خدا خواسته و پیغمبر آورده بود همین بود؟

خواننده محترم! نباید فکر کرد این قضایا و اینگونه حوادث از جمله وقایعی است که گاهی اتفاق افتاده باشد؛ نه اینطور نیست، بلکه مکرر در مکرر و بسیار اتفاق افتاده و خواهد افتاد، منتهی هر چه هوش مردم بالا میرود و سطح فرهنگ عمومی ترقی میکند، شیطان هم برای گمراه ساختن مردم تدبیر تازه‌ی می‌کند. در زمان معاویه، که از شام تا مدینه چندین ماه راه فاصله بود، و مردم نزدیک بجاهلیت بودند، و شعور چندانی نداشتند، و فرق بین شتر نر و ماده نمیدادند، و با امر معاویه روز چهارشنبه در مسجد برای اداء نماز جمعه حاضر میشدند، ممکن بود در ذهن عوام فرو کرد که یزید فاسق فاجر کافر خلیفه مسلمین و امیر المؤمنین است، و حسین بن علی با آن عظمت و مقام که در اسلام دارد خارجی است، امروز که باین وقاحت کمتر ممکن است مردم را گول، و باسم دین حکومت کرد، شیطان اسبابی فراهم کرده است، و این مردم بدست خود وضعی برای خود ساخته‌اند، که اساساً از دین و اسم دین و هر چه بنام دین خوانده میشود حتی از لباس و هیئت اهل دین گریزانند، چاره هم نیست باید بروند و ثمره دنیاپرستی و شهوترانی را ببینند و خودشان تنبّه پیدا کنند، و از روی شعور چاره‌ی منحصر بفرد را در پیروی از تعالیم ائمه‌ی اطهار و اطاعت از خدا و رسول بدانند و در صدد عمل بر آیند، و شعورشان باینجا رسیده است که حق را از باطل تمیز دهند.

مطالعه‌ی دقیق تاریخ ادیان، و سرگذشت اقوام مختلف، نشان میدهد

هر وقت، بدون استثناء، پیغمبری مبعوث میشود و آیات حق را تلاوت مینماید، فوراً دنیاپرستان زیرک، و منافقان بامکر و نکراء، خود را از اهل دین در انظار جلوه میدهند، و در اولین فرصت خواسته‌های خود را بصورت دین و بنام پیغمبر کم‌وبیش با حقایق مخلوط میسازند و بمغز جهال بیخبر فرو میکنند، و بکمک همین جهال همیشه بر اهل حق می‌تازند و بگفته ابوسفیان اسلام را باید بشمشیر اسلام کردن زد، و ظاهراً عبارت ابن‌زیاد است که گفت حسین ابن علی بشمشیر جدش بقتل رسید. غرض از تمام این حرکات هم اینست که باطل می‌خواهد قدرت، را من فی‌حق و بدون استحقاق در دست بگیرد و با ریاست بر مردم منافع پست دنیوی و شهوات و امیال حیوانی خود را تأمین نماید و محرک اصلی باطل عناد با اهل حق، و شاکله، و حبّ جاه، و خودخواهی، و دنیاپرستی است. آنچه که گفته شد نزد اهلش روشن است و هر فردی در هر محیطی که هست میتواند این وضع را با کم‌وبیش ضعف و شدت در زندگی فردی، و خانوادگی، و اجتماعی، و حتی ایدلوژی‌های، مختلف ببیند.

اما نکته‌ی دقیق و سری عمیق در اینجا است که اختصاص باهل حق و معتقدین بآخرت دارد، و شاید بآسانی کمتر توجه بآن میشود، و آن اینست که امر غیر از اینهم نمیتواند باشد و باصطلاح قانون طبیعت است آنهم قانونی که استثناء در آن راه ندارد، و اگر در حقیقت بخواهیم درست گفته باشیم، **جعل الهی** است و **سنة الله** است که تحویل و تبدیل بردار نیست، قول خداست که میفرماید **«وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبی الا اذا تمنی القی الشیطان فی امنیته فینسخ الله ما یلقى الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم»**. علت هم از خود مردم و در خود مردم است و این لازمه‌ی تربیت و تکامل است و نهایت حکمت

هم در همین است. دامنه‌ی این بحث خیلی وسیعتر و ریشه‌ی این امر خیلی عمیقتر از آنست که در اینجا بتوان شرح داد.

فقط باید توجه داشت که حقّ و اهل حقّ را سیاستی خاص و اصولی دیگر است، که با سیاست‌های زودگذر دنیوی فرق دارد. اهل حقّ يك زندگی ابدی و در همین دار دنیا هم نتایج بعدی را در نظر میگیرند. ولی اهل دنیا، در همین دنیا هم هستند، دائماً در پی منافع آنی میگردند، و چون از برای خود بقائی جز قائم بهمین جسد ظاهری عنصری، و فضولات بدن اصلی، قائل نیستند، میخواهند تا وقت باقی است از جمیع قوای حیوانی و احساسات شهوانی استفاده کنند و اغلب هم با هزاران گرفتاری، و درد بیدرمان دست بگریبان هستند، و دیر یا زود دنیا را، که تنها معبود و بلکه همه چیز آنها بود، میگذارند و در کمال حسرت میروند، و بر حسب اینکه از کجا آمده و از کدام عرصه هستند، با اعمال خود در دارخلود محشور میشوند، و بجهنمی که بدست خود ساخته‌اند، و عین عملشان است، بدون کم و کاست جزا داده میشوند؛ **خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبين .**

راستی یزید از قتل حسین ابن علی علیهما السلام، و گردش دادن سرهای شهداء کربلا با طراف بلاد، و عبور دادن اسرای اهل بیت پیغمبر در کوچه و بازار، چه نتیجه گرفت؟ جز اینکه مردم با شنیدن خطبه‌های آتشین و تکان دهنده‌ی حضرت زینب کبری صلوات الله علیها، و بیانات امام سجاد علیه السلام، و اطلاع بر احوال و دودمان شهداء، يك مرتبه از خواب غفلت بیدار شدند و روزگار را بر بنی امیه تنگ ساختند.

اگر حسین ابن علی در آن روزگار فاتح شده بود، و چندین سال هم

خلافت کرده بود، آیا امروز بهمین عظمت از او یاد میشود؛ و امر محمد و آل محمد و ولایت بهمین اندازه جلوه و حضرت سید الشهداء اینطور در دلها جای داشت؟ قصد آنحضرت، از تمام آن حرکت، محو آثار ظلم و جور و اثبات کفر بنی‌امیه، و اعلاء کلمه حق، و تجدید دین جدش رسول الله (ص) بود. آیا واقعاً، برای نیل بمقصود، بهتر از آنچه کرد راهی وجود داشت؟

آن همه تبلیغات دستگام معاویه، و بذل و بخششها از بیت‌المال بهواداران بنی‌امیه، و جعل اکاذیب و احادیث، و کشتارها و حبس‌ها، و تدابیر عجیب و غریب برای اینکه از همان کودکی مردم را نسبت بعلی و آل علی بد بین سازند، و فاسد کردن نسل، تا مردم ذاتاً برای دشمنی با علی ابن ابیطالب آماده شوند، تمام این فجایع و نیرنگ‌ها چه نتیجه داد؟ روز بروز نور علوی بر تجلی خود افزود و امر محمد و آل محمد علیهم السلام پیشرفت کرد، تردیدی نیست بجائی خواهد رسید که امام دوازدهم، یازدهمین فرزند امیرالمؤمنین علی از نسل صدیقه کبری، فاطمه زهراء، صلوات الله علیها، ظاهر گردد، و با ظهور موفور السرور خود، دل و دیده منتظران را پر نور و عالم را پر از عدل و داد کند؛ «ان وعدالله حق والساعة لاریب فیها» و «وما یدرک لعل الساعة قریب» .

باین ترتیب میبینیم، بنی‌امیه و بنی‌عباس و امثال ایشان، که در هر دور و زمان، بامحمد و آل محمد علیهم السلام، دشمنی ورزیدند، نه تنها نتیجه نگرفتند، بلکه در همین دنیا هم برای خود بد نامی و ننگ دائم خریدند، و نسلشان منقطع و آثارشان محو گردید و از قبور بنی‌امیه امروز اثری نیست. بلی بهره‌ی ایشان از این دنیا فقط چند روزی حیات حیوانی، و شهوترانی، و دلخوشی بعناوین واهی بود لاغیر، آنهم بامرض و عذاب روحی و هزاران فتنه و بلای همراه

بود؛ «فاذا قرهم الله الخزي في الحيوۃ الدنيا ولعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون» .

حال که باین نکته توجه پیدا کردیم، نباید عجب داشت که انبیاء و اولیاء و ائمه‌ی اطهار و شیعیان ایشان نه تنها در کمال استقامت صبر می‌کردند، بلکه با طیب خاطر و بشر و جبه، از تمام آنچه بسرشان می‌آمد استقبال می‌کردند؛ آنها سیاست حق، و نحوه‌ی اشاعه‌ی امر و سرای باقی، و سرّ عمر جاودانی، آشنا بودند. روز عاشورا اصحاب حضرت سیدالشهداء در شهادت بر یکدیگر سبقت می‌گرفتند، هر چه نائره جنگ شعله ور تر میشد، رخساره مبارک آنحضرت گلگون تر میگشت، خوب میدانستند چه می‌خواهند و چه میکنند و بکجا می‌روند، و نیز خوب میدانستند دشمن را با اعمال زشتش بکجا می‌فرستند. راستی عقلمها در واقعه کربلا مات و حیران است و ز کرش هر روز تا دامنه قیامت تازگی دارد. با این شهادت و اسارت اهل بیت طهارت، حسین ابن علی علیهما السلام تیشه بریشه کفر و شقاوت زد، و اساس کسانی را که می‌خواستند با اسم اسلام حکومت کنند، و نیتشان محو اسلام بود، و اعمالشان بهدم اساس دین منجر میشد، از بین و بن برانداخت، و با این فداکاری، معنویت واقعی و حقیقت اسلام را بدنیانشان داد. با این معنویت است که اسلام امروز تا حدّی جای خود را باز کرده است، و با این معنویت و حقیقت است که باید روزی اسلام عالم را فرا گیرد؛ و الاّ امروز نه از خلفاء، و نه از فاتحین بزرگ صدر اسلام، و نه از سرداران نامی آن، و نه از مردان شمشیر زن، خبری است، و نه ممالک اسلامی را چنان قدرت و لشگری که از حیث نفرت و تجهیزات بتوانند پهلو پهلو کشورهای بزرگ بزنند، چیزی که هست در اسلام، و دستورات خاتم انبیاء ص، و بیانات ائمه‌ی

اطهار، اصولی، وفوایدی، و معنویتی است که پایه‌ی اتحاد ملل، و مایه سعادت بشر، و باعث نیل بمدارج عالی‌هی انسانیّت است. دنیای امروز، از لحاظ اختلافات نژادی، و وضع اقتصادی و اجتماعی، با مشکلات فراوانی روبرو است که ناچار است بطرف توحید قدم بردارد و اصول مساوات و برادری و برابری واقعی اسلام را بپذیرد. علاوه بر این اخبار راجع بآخرالزمان و فساد این ایام علائم و بیاناتی از ائمه‌ی اطهار رسیده است که بسیاری از آن واقع شده است و مطالبی فرموده‌اند از فساد و ظلم و جور که امروز هم نمیتوان بمردم گفت و باید بشود؛ از تمام آنها نتیجه میگیریم **ظهور قائم آل محمد عجل الله فرجه** که وعده لاخلف فیه است و بدا بردار نیست نیز بوقوع خواهد پیوست. در آیه شریفه هم که ذکر شد تصریح دارد که خداوند آنچه را که شیطان در تلاوت هر پیغمبر میاندازد، زایل میکند و آیات خود را محکم میسازد. امر دین که امر محمد و آل محمد عایهم السلام باشد بخدا ارتباط دارد و این خانه را صاحب خانه‌ی است و نگیری را که خدا فرو فرستاده است هر آینه خدا حفظ میفرماید، و از جولان باطل، دولت حقّ را که دولت باقیّه است بیم و هراسی نیست و عاقبت بسود پر هیز کارانست. منکر فساد این ایام نمیتوان شد و این فساد بربو بحر را فرا میگیرد. عده‌ی که در اروپا و آمریکا و سایر ممالک خارجه تحصیل کرده‌اند، عموماً تحصیلاتشان در فنون و صنایع و علوم است که ابداً ربط بدین ندارد؛ با اینحال برای اینکه خود را متجدّد و روشن فکر نشان دهند، بدون اینکه خواننده یا فهمیده باشند، نسنجیده منکر خدا و رسول و ائمه‌ی اطهار و بیانات ایشان میشوند، و هر جا با اصطلاح بفرنگی مآب بودن خود افتخار میکنند. دسته‌ی دیگر، که این افتخار را ندارند، برای اینکه از کاروان تجدد عقب نمانند، **مصری مآب** شده‌اند و در

هر مجلس ذکر خلفاء و غاصبین حقوق آل محمد علیهم السلام را میکنند و بردوران حکومت اموی و خلافت بنی عباس و عظمت اسلام در آن ایام غبطه میخورند، و ابداً زکری از فضایل اهل بیت و اسمی از ائمه‌ی اطهار و علوم ایشان نمیبرند، وای بسا دلپایان را هم نظر کنی بوجود **امام زمان** عقیده ندارند و از امر ولایت بکلی بیخبر و بلکه منکر آنند. دسته‌ی سوّمی هم هستند، که اگر ضررشان با اسلام بیشتر نباشد، کمتر از دو دسته دیگر نیست، و آن کسانی هستند که متأسفانه بلباس اهل علم درآمده‌اند و بواسطه قات فهم، از روی جهالت، ویا از راه عناد و خبث طینت، با آل محمد دشمنی میورزند و مانع ذکر فضائل میشوند، و ابداً میل ندارند مردم **امام شناس** بشوند، بلکه تمام سعیشان در اینست که مردم را رو بخودشان بکنند و برای خود ریاستی داشته باشند. ایندسته کوشش دارند، مردم بیچاره را، تا زورشان میرسد، در مسائل حیض و نفاس و نجاسات و ظواهر احکام و تصحیح قرائت و تلفظ حروف از مخرج نگاه دارند، و دین را فقط منحصر باین میدانند، و از آداب طریقت و سلوک و معارف و حقایق و علوم و حکمت آل محمد، سهل است که خبری ندارند و زکری نمیکنند، بلکه گوینده را نیز لعن و تکفیر میکنند، غافل از اینکه این دکان دارد روز بروز از رونقش کاسته میشود و این رویه مردم را به بیدینی میکشاند. همانطور که اشاره کردیم گوئی وضع بهمین طورها باید باشد؛ و قتیکه آفتاب حقیقت با کمال شدت و حرارت میتابد، رطوبات حقد و حسد بحرکت درمیآید و بخارات کینه متصاعد میشود، و ابرهای سیاه متر اکم ظلم و جور و کفر آفتاب را میپوشاند؛ ولی آفتاب عالمتاب، در کمال سکینه و وقار، از وراء حجاب میتابد، و رطوبات را میخشکاند، و ابرهای ظلمانی را، که از القاء شیطان در تلاوت نور آفتاب است، زایل میسازد. جریان امر نشان میدهد که

تمام این اوضاع و احوال و فساد و عناد، در مقابل امر حق، بمنزله پشه و باد است. از آنجائیکه ایام، ایام سرعت است حوادث هم با سرعت بیشتری یکی بعد از دیگری بوقوع می‌پیوندند، و مردم زودتر از آنچه فکر میکنیم از این فساد و خود خواهی و دنیاپرستی، و شهوترانی، بستوه خواهند آمد. وقوع جنگ‌ها، و بروز امراض کشنده، و هجوم قحطی و گرسنگی، مردم را سخت تکان خواهد داد، و بمبدأ توجه پیدا خواهند کرد. بعید نیست در آتیه نزدیک در سایه بسط فرهنگ و اطلاع بر عوالم دیگر و افزایش ارتباطات و مبادله افکار و مطالعات تحول عظیمی در احوال بشر پدید آید و مردم متوجه بامام و مستعدّ ظهور امام شوند و آنچه که علت غائی از ارسال رسل و انزال کتب است بوقوع پیوسته امر و ولایت بالکمال تبلیغ شود.

«الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا».

تجربه هم نشان میدهد که در این ایام هر کس با امر محمّد و آل محمّد علیهم السّلام در افتاد، نه تنها سودی نبرد، بلکه خود را مقتضح و نابود ساخت؛ و بعکس کسانی که قدم در ترویج این امر و نشر فضائل آل محمّد علیهم السّلام بر میدارند بدون اینکه زوری و زری و جمعیتی داشته باشند امرشان پیشرفت میکند و خداوند تأییدشان مینماید.

بنابر این خواننده‌ی عزیز تعجب مدار که خداوند حکیم و توانا مشایخ سلسله‌ی شیخیّه را بعظمت خلق، و کرامت نفس، و کثرت علم، و تألیفات بسیار در فنون و شئون مختلفه، تأیید فرموده است. سرّ این مطلب در اینست که ایشان منحصرأ تمام وجود خود را وقف برائمه‌ی اطهار و نشر اخبار و ذکر فضائل ایشان کرده‌اند، و سعی دارند سطح معرفت مردم را بامام بالا ببرند، و نور ایمان در دلها بتابانند و نزد ایشان پایه‌ی هر چیز امام است، و مأخذ تمام بیانات

و علومشان فرمایشات ائمه‌ی اطهار است. در بیش از هزار جلد تألیفات خودشان مشایخ سلسله شیخیّه بکلیه‌ی ایرادات و اعتراضات در کمال ادب و انصاف جواب کافی و شافی داده‌اند. مخالفین ایشان را هم که نگاه میکنیم هیچکدام ایراد بزرگ قابل بحثی نتوانسته‌اند بگیرند، ولی هر چه بخواهید تهمت و فحش و ناسزا نثار میکنند، و لعن و تکفیر مینمایند، و نسبت‌های دروغ میدهند، و هیچکس هم نیست از این عوام الناس که بیاید و ببیند و بپرسد این طایفه واقعاً چه میگویند. این بیچاره مردم عوام گوشه‌های خود را بدست یکعده عالم‌نما و شیطان‌صفت داده‌اند تا هر جور خواست، و تا جائیکه تیغش میبرد، ببرد و این عده حمّال الکتاب نمیگذارند مردم بیچاره بخود آیند و باهل حق رجوع کنند، اما تکلیف فرنگی مآبها و مصری مآبها هم معلوم است. هوش دارند. ممکن است خیلی از مطالب را پس از آنکه شنیدند بفهمند و تصدیق هم بکنند، ولی شیطان در قالبهای دیگر مانع آنهاست.

در چنین وضعی مسلمان عاقل و بلکه هر فرد عاقل باید، چه در امر دنیا و چه در امر آخرت، فکر کند و همینکه دید مرگ یقین است، و احتمال بسیار بسیار ضعیفی هم داد که ممکن است پس از این دنیا عالمی باشد، درصدد اصلاح حال خود برآید؛ و کمال بی‌انصافی و ظلم بنفس است که در این راه تعصّب جاهلیت بخرج دهد، باید دانست که هر کسی در قبر خودش میخواهد، و از او نخواهند پرسید دیگران چه کرده‌اند و میکنند. ولی مسلماً از او خواهند پرسید «خودت چه کرده‌ای». و باز باید دانست که هر کس با عمل خودش مشحور میشود، و بهشت و جهنّمش در هر عالمی با خودش است. عین عملش است که بصورت اخروی در آخرت بآن جزا داده میشود. و بهشت و جهنّم دیگران

بمن و تو ارتباط ندارد؛ با اینوصف مسلمان واقعی نظر میکنند ببینند اسلامی که پیغمبر خواسته بود چه بود؛ و الاّ اسلامی که ساخته و پرداخته این و آن باشد دین خدا نمیشود. پس از آنکه فهمیدیم خداوند اجر رسالت را محبت ذوالقربی قرار داد، و فرمود این اجر هم که خواستم بر له خود شما و بسود خود شماست و توجّه داشتیم که اجر و مزد ثمره و نتیجه کار است، تکلیف ما روشن میشود که باید رجوع ما، در جزئی و کلی، و در همه‌ی امور، بدوازده نفس مقدس باشد که ائمه ظاهرین هستند و بس. امروز هم که امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه غایب است، مثل همان ایام که ائمه تشریف داشتند و همه‌ی مردم نمیتوانستند بخدمتشان برسند، فرق نمیکند؛ دستور صریح داریم بکسانی رجوع کنیم که اخبار ایشان را روایت و آثار ایشان را حکایت کنند؛ و رجوع بایشان نه از لحاظ شخص خود ایشان است بلکه فقط و فقط از این نظر است که بلحن امام آشنا هستند و راستگو و امین، و با هوای نفس خود مخالفت ورزیده‌اند، و تابع مولای خود شده‌اند؛ و ایشان هم حق ندارند غیر از فرمایش امام بیانی بکنند. شناختن این اشخاص هم آسان و راه هم سهل و ساده است؛ **ان الله یرید بکم الیسر ولا یرید بکم العسر**. در این راه شخص باید مواظب باشد گول قدرت‌های دنیائی را نخورد و بفکر کار خود باشد، هر کس طالب هر چه باشد بآن میرسد. امر حق و سیاست حق و پیشرفت امر آل محمد علیهم السلام، نظم و نسق خاص، و برای این کار رجالی دارد، و این تکفیرها و لعن‌ها و تهمت‌ها چون کف آب میکندرد **«واما ما ینفع الناس فیمکت فی الارض»**.

ما باید توجّه داشته باشیم که خداوند کریم بعنایت خاصه‌ی خود ذخایر گرانبهای مادی و معنوی بما عطا فرموده است، و ما باید شکر نعمت پروردگار

کنیم، و از ذخایر مادی بنحو احسن بهره برداری نمائیم، و در نعمت‌های معنوی قدر نعمت وجود بزرگان را بدانیم، که اگر شکر نعمت بجای آورده‌ایم، خداوند نعمت‌هایش را بر ما زیاد میفرماید و الا عذاب پروردگار که بسیار شدید است بر همه‌ی ما نازل خواهد شد، و خداوند نعمت‌های گوناگون خود را از ما خواهد گرفت و بر آنها قوم دیگری را خواهد گذاشت که کفران نورزند.

فان یکفر بها هؤلاء فقدو کلنا بها قوماً یسوا بها بکافرین

فریدون بهمنیار

مهندس معدن از مدرسه‌ی عالی معدن پاریس

دکتر در علوم از دانشگاه پاریس (مُسْرُبن)

تهران مهرماه ۱۳۴۶ هجری شمسی

ترجمه
مقدمه‌ی مؤلف

متن موجود شش سال قبل در سالنامه‌ی دانشکده‌ی ادیان شناسی دانشگاه تحقیقات عالیہ سرُبن (۱۹۶۰-۱۹۶۱) منتشر شد .

اگر بخواهم عللی را که سبب تحریر این رساله شده است بیان کنم باید همانا بذکر عللی بپردازم که بآن علل سالهای متمادی است عمده تحقیقات اساسی خودم را بفلسفه تشیع در ایران اختصاص داده‌ام ، و چون پیش هر فیلسوف ریشه چنین عللی در سرّ نهران ذات اوست و بمیل و جذبات معنوی لازمه‌ی این ذات بسته است پس بالاخره منجرّ باین میشود در صدد برآئیم توضیح دهیم چگونه و چرا مؤلف این اوراق «هست آنچه هست» و در اینجا نه مجال این کار و نه جای آنست .

فقط می‌خواهم این نکته را خاطر نشان سازم : از ابتداء جوانی باعلاقه‌ی مفرط بتحقیقات فلسفی و مباحث الهی صرف وقت میکردم ، مطالعات من در فلسفه‌ی مربوط بقرون وسطی مرا بآموختن زبان عربی و سپس فارسی و ادار ساخت . فلسفه‌ی شیعه گنج پنهانی بود که من آن را کشف کردم و تا بحال در غرب مورّخین فلسفه بآن پی نبرده بودند و من در اسلام وارد و ساکن معنوی این سرمنزل امن و امان شدم. در اوائل امر ، برای شروع ، بتحقیق و نشر آثار شیخ اشراق سهروردی پرداختم و چندین سال خود را وقف این کار کردم . بعد از آن متوجه سیدحیدر آملی ، مفسّر شیعی آثار محیّ الدین بن عربی ؛ و ملا- صدرای شیرازی ، مفسّر کتاب کافی کلینی ؛ و قاضی سعیدقمی ، مفسّر کتاب توحید شیخ صدوق و امثال ایشان شدم که در واقع بالاخص راهنمایان من بودند . تا

اینکه در طی همین طریق، قریب به بیست سال است، بآثار شیخ احمد احسائی و بعداً بآثار جانشینان او برخورد کردم، و در مجموعه‌ی که از کتاب المشاعر ملا صدرای شیرازی بچاپ رسانده‌ام، در تعلیقات و یادداشت‌هایی که بزبان فرانسه نوشته‌ام، سعی کرده‌ام آنطور که مطالب بنظر من جلوه کرده است چند کلمه‌ی باختصار بگویم، و قبل از این هم، در فرانسه، از این مقوله در انتشارات و سایر نوشتجات خود بحث کرده بودم.

بلی فلسفه‌ی تشیع بر اغلب مردم، در مغرب، تقریباً بالکل نشناخته مانده است؛ و در غرب بالاخص بمطالعه‌ی احوال و آثار فلاسفه‌ی اسلامی که معروف مکتب متکلمین لاتین در قرون وسطی بوده‌اند (الکندی، ابن فارابی، ابن سینا، ابن رشد) پرداخته‌اند؛ ولی بعقیده من نشناخته تر از آنچه گفتیم، آثار مشایخ مکتب شیخیّه است که بکلی مجهول مانده است. ومعذک بعنوان یک فرد فیلسوف، کد بسیار خواننده و تحقیق کرده است و تجربه زیاد دارد، میتوانم شهادت بدهم که این مکتب برای هر طالب حکمت معنوی و محقق در فلسفه دینی اهمیت اساسی دارد. علاوه بر این میتوانم بگویم آنچه که توانسته‌ام از این مکتب برای همکاران غربی خود بیان کنم، توجه کامل آنها را جلب و علاقه شدید ایشان را تهییج کرده است. من مانند یک فیلسوف ثمره ذاتی و فایده حقیقی یک فکر، یک اصل، و یک مکتب را ملاحظه میکنم و وظیفه من نیست بموضوعاتی غیر از این وارد شوم. سوء تفاهم‌ها و سوء تعبیرات، مشاجرات و منازعات قلمی، توطئه و تحریکات، جانبداریها و همه اینها چیزی نیست که مورد علاقه و مربوط بفیلسوفی باشد که همه علاقه‌اش متوجه حقیقتی است که مطلوب معنوی اوست.

بهین جهت پس از آنکه، چند سال قبل، اثر مهمی را، که توسط شیخ معظم سرکار آقا (ابوالقاسم خان ابراهیمی کرمانی) راجع بشرح احوال و فهرست کتب مشایخ عظام انتشار یافته بود، دیدم، بنظرم رسید فرصت بسیار مناسب خوبی است که نظر اجمالی مختصری از زندگانی مشایخ و اصول عقاید شیخیّه

بزبان فرانسه بدهم ، اما ، از خواندن متون فارسی مطالبی استنباط و دراطراف آنها بفرانسه فکر شده بود و برای بیان معانی مورد نظر بزبان فرانسه بطوریکه مفهوم باشد ، لازم بود موضوعات را درهم ریخت و باهم آمیخت و از نو ساخت و آهنگ اصطلاحات را تغییر مقام داد تا بمعیار اصطلاحات فلسفی که در زبان فرانسه مصطلح است درست آید و مطلب همانطور که در خارج واقع هست مفهوم ذهن واقع گردد ؛ (عبارت کوتاه و باصطلاح غربی ها : متن فارسی مجدداً بفرانسه فکر شده بود و بعبارات و اصطلاحات فلسفی مصطلح در زبان فرانسه تغییر لحن داده بود .) بنا بر این مسلم و روشن است که بر گرداندن چنین متنی از زبان فرانسه مجدداً بزبان فارسی باندازه‌ی عمل اول دشوار است .

از هم اکنون خود من متوجه این اشکال و صعوبت این امر شده‌ام و آن هنگامی بود که اخیراً در یکی از مجلات ایرانی یک سلسله مقالات انتشار یافت . این مقالات با حسن نیت نوشته شده بود ، و من مسلماً ، از مؤلف آن امتنان دارم که سعی کرده است کارهای مرا در باره ملا صدرا بخوانندگان ایرانی بشناساند . اما ثابت و مسلم است ، تعبیراتی که از خود آورده است و بعضی عقاید که مصرحاً به شیخ احمد احسائی نسبت داده است ، نه با طرز تفکر و نحوه دید من بدرستی مطابقت دارد و نه با نیات و نظریات بسیار دقیق حکیم بزرگ الهی شیخ احمد احسائی وفق میدهد .

بهمین جهت و با توجه بهمین مشکلات است که من از دوست عزیزم آقای دکتر فریدون بهمنیار ، برای تمام زحمتی که کشیده ، و برای تمام کاری که متحمل شده است ، تا در این مقام بسرحد امکان با طرز وفی و مطابق با واقع ، اندیشه و نیات مرا ترجمه نماید ، بهمان درجه امتنان بیشتر دارم . من از او امتنان دارم که ابتکار این ترجمه را بدست گرفت و سپاسگزارم که بدینگونه بنزد خوانندگان ایرانی واسطه من باشد .

عقیده دارم این رساله مختصر و این نظر اجمالی کلی ، باهمین وضعی که هست ، بحال بسیاری از خوانندگان مفید واقع میشود . علی الخصوص بهتر اینیکه

متن اصلی نیز مجدداً در اینجا بضمیمه‌ی ترجمه‌ی فارسی منتشر شده است، تا کسانی که از بین خوانندگان دو زبان را می‌خوانند بتوانند بتمرین مفیدی از لحاظ لغت و اصطلاحات بپردازند.

این نکته را هم از عیان و ادعا نمائیم: ماعدّه‌ی قلبی از مردم هستیم که باین مراتب فکر میکنیم و در این عوالم سیر مینمائیم؛ هرگز هم جز عده‌ی قلبی نبوده ایم و جز عده‌ی قلبی هم نخواهیم بود که باین درجات از مراتب وجود می‌اندیشند. در عصری که طرز زندگی و مفهوم زیستن و روش تفکر، بنحوی که امروز می‌پسندند، تمام قوای خود را بکار میبرد تا مردم را از هر گونه علاقه نسبت بامور معنوی و توجه بعالم غیب منحرف سازد، مسئولیت ما بهمان درجه زیادتر و سنگین تر است. هر کجا و از هر جا که باشیم، همبستگی ما بتمام سالکان طریق حقیقت و اهل معنی، که خود را بر همینگونه تفحّصات وقف کرده‌اند، نیز بهمان اندازه بیشتر و بزرگتر است. موضعی که فلاسفه شیعه، خاصهً شخصی مثل **شیخ احمد احسائی**، تعلیمات **چهارده معصوم** را تفکر کرده‌اند و اندیشه‌یی که از مفهوم واقعی و حقیقت این چهارده نفس مقدّس دارند، بقدری بلند و حیّز آن عالمگیر است که میتواند با بعضی از مسائل و پاره‌ی‌مشکلات، که امروزه فلسفه غرب بدان دچار است، روبرو شود و جوابگوی آنها باشد. بدون این تعلیمات و بدون این مفهوم، دید خاص خود من از جهان و جهانیان، و چشمی که من از آن عالم را اکنون میبینم، باین کیفیت که امروز هست، نبود.

یقین دارم باینطور ببهتر و جهی بدوستان ایرانی خودم مراتب حقشناسی خود و دینی را که بآنها دارم فهمانده‌ام. والسلام

تهران
دسامبر ۱۹۶۶
آذر ۱۳۴۵

هنری کربین
استاد دانشگاه تحقیقات عالیّه در مسرّین

مکتب شیخی

از حکمت الهی شیعی

بقلم

هنری کربین

استاد دانشگاه تحقیقات عالیه در سُر بُن

با ترجمه‌ی فارسی

از

دکتر فریدون بهمنیار

چاپ تابان

مکتب شیخی

از حکمت الهی شیعی

چنانچه از توسعه تفکر شیعه در هر يك از مراحلش نمودار كامل و روشنی از جای دیگر در دست داشتیم تعیین **مکتب شیخی** و سنجش مفهوم واقعی آن برای ما خیلی آسانتر میشد. متأسفانه هنوز کار زیاد و تحقیقات بسیار باید تا در جزئیات بنای تشیع نفوذ کرد و بر تبدلات احوال و تغییرات اوضاع آن وارد شد.

اما تحقیق از مکتب شیخی، بسامکن است، بدون شک، یکی از مستقیم‌ترین کوششها در جهت نزدیک شدن باین امر باشد. در حقیقت، طبق استعمال کلمه‌یی که در ایران و در عراق منتشر است، موضوع مورد بحث ما در این رساله شیخی بودن و **مکتب شیخی** است، این عنوان بسبب مؤسس آن **شیخ احمد احسائی**، شیخ اجلّ مطلق، باین مکتب داده شده است. اما علیرغم آنچه گفته‌اند تردیدی نیست که شیخ هرگز خیال این راهم که «مؤسس» مکتبی متمایز باشد نکرده است. تنها قصدش این بود که بتعالیم تامّه و تمام‌عیار ائمه‌ی اطهار تشیع اثنی‌عشری بنحو اتم مؤمن وفادار باشد و علوم ایشان را احیاء نموده بآنها جان تازه بخشد. بنابراین بهتر و مناسبتر است این مکتب را **انتگریسم (تامیه)** بخوانیم و برای بیان وضع آن کلمه **انتگریسم** بکار ببریم، مشروط بر اینکه بآنچه این کلمه عموماً در غرب

میتواند معنی بدهد زیاد مقید نباشیم. چه در حقیقت نه مراد واقعی حفظ اصول و اعتقاد است که بر پایه‌ی فرضیات و استدلال‌های منطقی تعبداً معین شده است، و نه منظور اصلی اسارت در قید کلمات و بحث در ظواهر الفاظ است و نه بالاخره مقصود تظاهر فشری است. **انتگریم** گفتیم از این نظر که در آن واحد نظر با اصول عقاید و شرایع و توجه کامل بوضع معنویت و حقیقت دارد، آنهم حقیقت و معنویتی که با شریعت بستگی تام داشته باشد؛ و این شریعت و حقیقت، در این بهم بستگی، مشروط و متکی بامامیته منزه و تمام عیار است. قصد متوجه این **تشیع کامل** است که معنی اصطلاحی آن جز تصدیق ریشه‌ی لغوی شیعه چیز دیگری نیست و در واقع توجیه و تفهیم این کلمه است که مؤمنین بائمه‌ی اطهار و واقفین با سرار ایشان را معین میسازد.

اگر تغییر وضعی را که اساساً برای تشیع اثنی عشری پیش آمد در نظر بگیریم «تشیع کامل» را از راه تضاد درک خواهیم کرد؛ توضیح آنکه تشیع اثنی عشری که همیشه از ابتدای امر مذهب اقلیتی بود از اوایل قرن شانزدهم میلادی با ظهور صفویه در ردیف مذاهب رسمی کشوری درآمد. از آن هنگام بناچار «سازمانی مذهبی با سلسله مراتب معین» بطور رسمی تشکیل شد، که هر چند تفصیلات سنگین کلیسایی را نداشت ولی چیزی نظیر حوزه روحانی و «هیئت علمیه» بود. تشیع واقعی معنوی با این تشکیلات رسمی مخالف است و این تضاد کاملاً محسوس است بر هر کسیکه فهمیده باشد چرا و چگونه پدیده‌ی عمیق و معنوی تشیع را نمیتوان بعوامل علم اجتماعی و سیاسی محدود ساخت. چه گاهی بعضی نسنجیده و با شتابزدگی کوشیده‌اند پیدایش و پدیده‌ی تشیع را بر پایه‌ی این اصول توجیه نمایند، و حال آنکه پدیده‌ی معنوی تشیع با تصور که در حقیقت ذات خود هست دستخوش این تعبیرات و توجیهات

نمی‌تواند واقع شود ، و باید گفت کسانی که در این راه سعی کرده‌اند نه تنها موفق نشده‌اند بلکه این توضیحات جنبه‌هایی را که تشیع بمفهوم واقعی و در حقیقت ذات خود با آنها فطرتاً مخالف و قهراً در نزاع است برجسته تر و آشکارتر می‌سازد .

برای درك اصل مسلم و لازمه‌ی تشیع باید اساساً در نظر داشت که پایه و سنگ بنای تشیع یعنی معرفت امام در حکمت الهی شیعی و نسبت باین حکمت همان وضعی را دارد که مسیح شناسی یا فی الحقیقه معرفت باطنی بمسیح در حکمت- های الهی مسیحی داراست . **معرفت امام** با باطن وحی قرآنی و باطن وحی‌های انبیاء سلف بستگی دارد و بنا براین بتأویل و تفسیر باطن و حقیقت تنزیلات آسمانی مربوط می‌شود . محقق است طی سه قرن از زمان **نصیرالدین طوسی** تا دوره‌ی احیاء صفوی با فکر تشیع و در عالم تشیع کار بزرگی انجام گرفت (باید از **علامه حلی** ، **ابن ابی جمهور** ، **رجب برسی** ، **حیدر آملی** ، **علی تبرک** ، **اصفهان‌ی** و تعداد دیگری اسم برد) ثمره و نتیجه‌ی تمام این زحمات در مکتب- های فلسفی که از آن زمان رونق گرفته بود در درجه‌ی اول با **میرداماد** و مکتب اصفهان ظاهر شد . این احیاء فلسفی و تجدید حکمت منحصر آیدیده‌ی مخصوص اسلام ایرانی و در سایر اقطار عالم اسلام بدون معادل و بی‌مانند ماند . اما نیز این مسئله مسلم و پابرجاست که هر چند حکمت الهی شیعی و یا تشیع حکمتی با دوره‌ی تجدید صفوی موقعیت مناسب بدست آورد، ولی بمحض اینکه تا حدّی بنحوی از پرده‌ی استتار درآمد با تشکیلات رسمی روبرو و بوضع‌ی دچار شد که دست کمی از سابق نداشت . بناچار **ملاصدرا**ی شیرازی مانندی و شاگردان و جانشینانش از ناحیه‌ی «حوزه علمیه» رسمی بمشکلات کمی دچار

نشندند و مجبور شدند ایشان نیز تا حدی تقیه بکار بندند و نظام تعلیم و تعلم «سری و باطنی» را رعایت کنند. در حقیقت آنکاه در تشیع رسمی همان حادثه پدید آمد که سایر جاها بر اسلام وارد شد و جا دارد بر آن تأسف خورد: و آن تسلط روز-افزون فقه و شرایع و اصول احکام فقهیه و طرز قضاوت بود که سعی داشت با مفهوم خداشناسی مطلق یکی باشد و بعبارت دیگر خداشناسی را منحصر بهمین ظاهر احکام داند، معذالك نسل بعد نسل تا بروز گاران ما بدون خستگی و احساس ناتوانی کوشش پیروان حکمت الهیه ادامه دارد. درست بگوئیم «حکمت الهیه» بطور صحیح آنچه که ما از کلمه‌ی فیلوزوفی (فلسفه) و تئولوژی (خدا-شناسی) اراده کرده و می‌فهمیم نیست بلکه در حقیقت واقع و از لحاظ ریشه‌ی لغوی يك «تئوزوفی» است و جمله‌ی عربی حکمت الهیه عیناً معادل ترکیب یونانی «تئوزوفیا» است.

تمایل مقامات رسمی و متصدیان کلاً متوجه علم قضا از فقه و اصول و احکام ظاهری و مسائل مربوط بحقوق و زمه بود و اغلب اوقات صرف بحث در شقوق مسائلی میشد که حتی در تمام عمر مورد پیدا نمی‌کرد. بدبختانه در مقابل این تمایل شدید بفقده و اصول و ظاهر احکام، هر کس از پی این حکمت الهیه میرفت در معرض نافهمی و اغلب مورد سوء ظن قرار میگرفت. معذالك کسانی که با اینهمه بیانات ائمه که سرچشمه‌های «حکمت الهیه امامیه» است آشنائی دارند چگونه میتوانند دست برداشته و کنار بروند؟ منتهی از شدت حوادث، تشیع، که باصطلاح مجبور بود خرده خرده خودش پنهان کند، وضع باطنی خود را حفظ کرد، و اهلش وضعی را شناختند که همیشه و همه جا نصیب اهل حکمت و صاحبان عرفان شد.

وضع‌ی که چنین بسرعت تشریح شد (و موضوعی است که در ایران راجع بان زیاد بحث میشود) نیز میتواند رویهمرفته موقعیت آنچه را که باسم **مکتب شیخی** مشهور است معین سازد . خواسته‌ی مکتب شیخیه يك امام شناسی تا م و مترقی است و همیشه قصد دارد سطح چنین مکتب امامیه‌یی را بالا ببرد ، در بادی امر ، همین اراده و میل بارتقاء و سعی در بالا بردن سطح شعور مردم در معرفت امام ، این مکتب را باین صورت جلوه‌گر و مشخص می‌سازد که در عالم معنی «**تهذیب مجددی**» و در آنچه مربوط بماوراء طبیعت است «**نظم و نسق جدیدی**» آورده است .

این «**تهذیب و تعدیل**» باین مکتب قدرت عمل و وسعت میدانی میدهد که با سایر نهضت‌های «اصلاح طلبی» ، که در سایر نقاط عالم اسلام شناخته شده و بیشتر کوششان تطبیق دادن دین با اوضاع روز است ، بکلی فرق دارد . بدنبال حکمت الهیه رفتن ، آنهم حکمتی که منحصراً از متون اخبار و نصوص ائمه‌ی اطهار گرفته شده است ، وانکار رجحان علم فقه و اصول بر حکمت الهیه ، مطلبی بود که فی‌البداهه و بدون مقدمه برای همه مجتهدین قابل فهم نبود . صحیح‌تر بگوئیم مسائلی بر این مجتهدین عرضه میشد که ساختمان دماغ و وضع روح و شاکله‌ی ایشان حتی باین درجه نبود که آن مسائل را اخذ کنند و ضمناً ایشان را بوحشت و اضطراب میانداخت .

با وجود این بعید است که شیخیه صاف و ساده پهلو بپهلوی حکمای پیرو مکتب **ملا صدرا** و فلاسفه‌ی پیرو **بوعلی سینا** و اشراقیون خیمه بزنند و به اردوگاه اینان بپوندند .

محققاً در جاهائی بر یکدیگر عبور و باهم تلاقی میکنند ، اما منابع

شیخیه همیشه بر عین متون اخبار و بیانات ائمه‌ی اطهار متکی و باقی است ، و روش تفکر (بطرز رواقیون) خیلی باطنی تر و بیشتر بر اساس تأویل باطن و بر پایه‌ی فهم و تفهیم متکی است تا بر پایه استدلالات عقلیه و جدل . نه تنها فاصله‌ی زیادی شیخیه را از حکماء و فلاسفه مذکور در فوق جدا میسازد بلکه بهمین اندازه شیخیه از صوفیه فاصله دارد ، زیرا شیخ طریقت و شخص او ، آنطور که در نزد صوفیه ملحوظ است ، بنظر شیخی ها بمانند غاصب نیابت امام غائب است و با اعتقاد بغیبت امام و زمان غیبت نمیسازد . بلکه شیعه‌ی مؤمن در سیر و طلب جزیک شیخ راهنما و هادی ، بشخص و بنام ، نمیتواند داشته باشد که خود امام «صاحب غائب از نظر و حاضر در دل » است . از این رو ما مواجه هستیم باینکه اصول عقاید و بکنوع معنویت خاص که بعض جهات مشترک با فلاسفه (اشراقیون مثلاً) و با صوفیه دارد بدون اینکه هیئت و وضعیتش بر شکل آنها و یا بر قیافه آنها باشد ، زیرا مکتب شیخیه بالتمام از روی تعالیم ائمه‌ی اطهار طرح ریزی شده و بیانات ایشان را میزان قرار داده است .

خود از همینجا است که برای ما مشکلات شروع میشود . زیرا این تعالیم ائمه را باید قبل از هر چیز به بهترین وجهی ، حتی در جزئیات آن ، شناخت و ببهترین وجه جای هر چیز را معین کرد . باید دانست این تعالیم مجموعه‌ی عظیمی را تشکیل میدهد که نه فقط شامل متونی است که در دائرةالمعارف بزرگ مجلسی (۱) ضبط است ، بلکه اخبار و احادیثی را هم که در رسائل

(۱) بحار الانوار محمد باقر مجلسی (متوفای ۱۷۰۰/۱۱۱۱) که آخرین چاپ سنگی تهران آن (۱۳۱۵ - ۱۳۰۳ هجری) مشتمل بر بیست و شش جلد در چهارده مجلد بقطع وزیری است ، از سال ۱۹۵۷ مشغول چاپ سربی آن در تهران هستند و باید مشتمل بر صد مجلد بقطع ربعی باشد و تقریباً دوازده مجلد تا این تاریخ منتشر شده است (شیخ محمد آخوندی و شیخ جواد علوی) .

دیگر متفرّق است نیز در بردارد و در این رسائل بالاخص اخباری هست که توجّه « بمعارف باطنی » از آنها بهتر آشکار است . این قسمت اخیر محتاج تحقیقات زیادی است و باید از مؤلّفین اسماعیلی که این اخبار را بکار برده‌اند شروع کرد . این **مجموعه‌ی عظیم** نه تنها پایه و اساس تفسیر باطن وحی قرآنی برطبق بیانات ائمّه اطهار است بلکه در عین حال دائرةالمعارف و مجموعه‌ی انواع علوم و دانستنی‌هاست . و قتیکه محقّقان شیخی وفاداری و انتساب خود را بتعالیم تامّه و کامله‌ی ائمّه اطهار اظهار مینمایند، رجوع اشاراتشان باین مجموعه‌ی عظیم است . (بعداً در قسمت سوم مجال خواهیم داشت دقیقاً توضیح دهیم چگونه و چرا وضع شیخیّه معذک و با وجود این مراتب در قبال این مجموعه‌ی عظیم با وضع قشری ظاهری مکتبی که **اخباری** گفته میشود بکلی مغایرت دارد) .

بدون شکّ اوّلین مسئله‌ی که یکنفر مورّخ ادیان ، پیش خود ، بطرح آن کشانده میشود ، و نخستین سؤالی که از خود میکند مربوط بتکوین این مجموعه است . معذک ، بفرض محال ، اگر ما میتوانستیم نمایش روشن و نمودار اطمینان بخشی هم از مراحل جمع‌آوری اخبار و انتقال روایات داشته باشیم ، باز بهره و استفاده از آن جز تقریبی کاملاً سطحی چیز دیگر نبود . برای اینکه اثر و عمل این مجموعه‌ی عظیم را در امری معنوی که محصول روح و حقیقت تشیع است بچنگ آوریم ، بایست شالوده و تر کیب کلی آنرا بیرون کشید و دسته‌بندی موضوعات و متون و رجوع آنها ونیّات مختلفی را که سبب طبقه بندی اخبار و احادیث بوضع خاصّ شده است و امثال این موارد را خوب از هم شکافت .

خود مؤلّفین شیعه ملاک‌ها و علائمی چند بدست ما داده‌اند. **خوانساری**،

مثلاً بعضی از آنها را بما عرضه میکنند (۱) (امتیاز خوانساری در اینست که نسبت بشخص شیخ احمد احسائی و آثارش کمال احترام و ستایش را قائل است و حال آنکه دیگران با بغض و عناد که نسبت بشیخ داشته‌اند هر محقق را که سابقه بموضوع نداشته گمراه ساخته‌اند.) این موازین و ملاک‌ها گواهی میدهد و مؤید اینست که بفرض مکتب شیخی تجدید دوره یا احیاء امری باشد، ولی بهیچوجه در قلمرو مذهب امامیه، بدعتی نیست، و اگر مدعی است کلیه‌ی روایات مربوط بحکمت الهی را از قدیم‌ترین شهود و اظهار کنندگان آن اخذ و نقل مینماید، بحق ادعا میکند و شایستگی این عنوان را دارد. در فهرستی که خوانساری از حافظه‌ی خودش می‌شمارد، با وجود اینکه دقیقاً بررسی نشده است و کامل نیست، معذک بقدری اسامی مشهور وجود دارد که نمیشود بساحت ایشان نسبت غلو داد، مگر اینکه از جهالت عجله کرد و نا بخردانه شتاب ورزید. برای بیان رویه‌ی شیخیه همانا شایسته تر است بجای لفظ غلو کلمه انتگریسم (تامیه) را بمعنای دقیقی که در فوق مذکور افتاد بکار برد؛ این کلمه حقیقت و امر واقعی را میرساند و قصدی را که مبدأ این امر واقع است و بآن حقیقت اصالت بخشیده محقق می‌سازد، بدون اینکه در باره‌ی امری، که همیشه تمامیت و کمال تشیع بآن بوده و خواهد بود، قضاوت مقرون بتعصب نماید و رأی قاطع دهد (۲).

(۱) رجوع شود بروضات الجنات ۱۳۰۶ هجری بمبحثی که بدرجب برصی ص ۲۸۵ اختصاص داده شده است (چاپ سنگی تهران نیم ورقی و در اصفهان چاپ مجدد سربی آن در جریانست)؛ ایضاً مراجعه شود بذیل صفحات همین رساله ص ۳۶ شماره ۱ پاورقی .
 (۲) در باب متقدمین روایتی مکتب شیخیه، برای هرگونه تحقیقات آتی، کمال اهمیت را دارد اسامی شخصیت های شیعه را که خوانساری برشمرده است ثبت و ضبط کرد. ←

چنین بنظر میرسد چند نفر مستشرقی را هم که تا باینجا برایشان

← و این رجال ، «حلقه‌های سلسله‌ی روایت» اخباری هستند از ائمه‌ی اطهار که بالاخص رنگی «عرفانی» دارد (فرصت خواهیم داشت بعداً در قسمت سوم این جزوه وضع شیخیه را در برابر اخبار بطور عموم بدقت بیان کنیم) . در ابتدا باید سه نفر از اصحاب خاص امام پنجم و امام ششم (محمد باقر متوفای ۱۱۵/۷۳۳ و جعفر صادق متوفای ۱۴۸/۷۶۵) را اسم برد که عبارت باشند از **فضل بن عمر الجعفی** ، **جابر الانصاری** و **جابر الجعفی** (این را هم نیز میدانیم روایات این سه نفر در حکمت الهی اسماعیلیه تا چه درجه اهمیت دارد) . بعد **شدهان بن خلیل نیشابوری** که از اصحاب نزدیک امام نهم ، **محمد جواد** ، متوفای ۲۲۰/۸۳۵ بود (مقانی ، تنقیه المقال ، ۵۴۷۰) ؛ **ابو جعفر محمد صفار قمی** (متوفای سال ۲۹۰ هجری) ، که امام یازدهم ، حسن عسکری ، متوفی بسال ۲۶۰/۸۷۴ ، و فرزندش را ، که امام غائب گردید ، شناخت ، این شخص مؤلف بصائر الدرجات است (ریحانات الادب ، جلد دوم ، ص ۴۸۳ ، شماره ۸۷۳) ؛ **فرات بن ابراهیم الکوفی** (مقانی ، ۹۴۱۲) ، یکی از منابع ابن بابویه و مؤلف یکی از اولین تفسیرهای شیعه است (تفسیری را که با امام یازدهم نسبت داده شده است با این تفسیر جمع کرده اند) ؛ **علی بن ابراهیم بن ماهویه قزوینی** (مقانی ، ۸۲۰۲) ؛ **شیخ صدوق ابن بابویه** از قم (متوفای سال ۳۸۱/۹۹۲) ، یکی از بزرگترین حکمای الهی نامی شیعه ایندوره و مؤلف قریب بسیصد جلد کتاب که بین آنها در این مقام مناسبت دارد خصوصاً و اساساً بفکر کتاب المجالس بود (ریحانات ، جلد دوم ، ص ۴۷۰ ، شماره ۸۵۵) ؛ **سیدرضی** (متوفای ۴۰۶ هجری) ، مخصوصاً تألیفش کتاب خصائص الائمه (ریحانات ، جلد دوم . ص ۲۵۹ ، شماره ۵۳۹) ؛ **قطب الدین سعید راوندی** (متوفای ۵۷۳ هجری) ، که قبرش در قم است ، در حرم حضرت فاطمه ، خواهر جوان امام هشتم (ریحانات . ص ۳۰۵ ، شماره ۴۷۷) ؛ **یحیی بن بطریق** (متوفای ۶۰۰/۱۲۸۴) ، بخصوص در خصائص (مجموعه‌ی درباره‌ی امام اول) و کتابش عمده (ریحانات ، جلد پنجم ، ص ۲۷۰ ، شماره ۵۳۲) ؛ **سیدرضی الدین علی بن طاوس** (متوفای ۶۶۴ هجری ، ریحانات ، ششم ، ص ۶۰ ، شماره ۶۷) ؛ **علی بن عیسی اربلی** (متوفای ۶۹۶ هجری) ، مؤلف کشف الغمه (ریحانات ، یکم ، ص ۵۶ ، شماره ۱۲۱) ؛ بالاخره **ملا رجب برصی** (متوفی قریب بسال ۸۰۰ هجری) ، مؤلف خصوصاً مشارق الانوار ، کتابی که در حدود سال ۷۷۴ هجری تألیف شده است ، وزمان سلطنت شاه سلیمان ، تفسیر حجیمی بفارسی بر آن نوشته شد ، باسم مطالع الاسرار ، بقلم **حسن خطیب قاری** ، در ۵۰۳ ورق بقطع وزیری ←

پیش آمده است که توجه مختصری صرف مکتب شیخی بنمایند ، بدبختانه آنها را قضاوت‌هایی از اینگونه گمراه ساخته است و نتوانسته اند با علاقه‌یی که شایسته‌ی این مکتب است ارزش عالی معنوی آنرا درک کنند . نگفته نماند بعلمی تا حدی هم معذور بوده‌اند . متون و عبارات مشکل است و کتابها هم همه جا « زیر دست و پا » در کتابخانه‌ها ریخته و پاشیده نیست . بعلاوه چه اصطلاحات بسیار که باید آهنگک آنها را تغییر مقام و ترقی داد و حد و رسم آنرا بمعیار حقایق مکتب شیخیّه تفسیر و تعبیر کرد تا مفهوم واقعی را همانطور که اراده شده است دریافت ، و یک عالم مسائل فراوان دیگر است که بدون دارا بودن حدّاقل اطلاعات لازم نمیتوان در آنها غوص و غور کرد . هر چند راست است شخصیت **شیخ احمد احسانی** و سیمای جانشین بلافضل او ، **سید کاظم رشتی** ، را تا حدّی میشناسند ولی بنظر میآید در باره‌ی جانشینان ایشان تا این ایام ، هنوز بهیچیک از السنه‌ی غربی ، چیزی نوشته نشده است (۱) . در مقابل بشرح احوال بابیه پرداخته‌اند که بعداً در همین صفحات مجال خواهد شد و خواهیم گفت چرا برخلاف عقیده‌ی جاری بابی نمیتواند « تراشه

← (دانش پژوه ، فهرست کتابخانه مشکوة ، جلد سوم ، ص ۱۵۳۷) جای دیگر باین موضوع دوباره بر خواهیم گشت ؛ این کتاب اغلب اوقات بوسیله **شیخ احمد احسانی** اسم برده شده است (ریحانات ، جلد دوم ، ص ۲۵۹ ، شماره ۵۳۹) . خیلی مانده است تا این لیست دقیقاً رسیدگی و تکمیل شود و بمنتهی برسد ؛ باید روی آن کار کرد تا هم بتوان تاریخ کاملی از حکمای الهی شیعه بدست داد و هم بتوان **مکتب شیخیه** را در آن جایگزین کرد .

(۱) فقط من باب اینکسه اسمی برده باشیم کتاب **A.-L.-M. Nicolas , Essai Sur Le Cheikhisme, Paris 1910** را ذکر میکنیم . این کتاب حقیقهً دیگر قابل استفاده نیست **E.G. Browne** در کتابش **Traveller's Narrative** ، جلد دوم ، ص ۲۴۴-۲۳۴ شرح مختصری داده است .

وزائیده‌ی «مکتب شیخی» باشد.

ما ضمناً در این مقام فرصتی را که بما عرضه شده است مغتنم شمرده
توجه خوانندگان را با انتشار جدید کتابی معتبر بفارسی از رئیس فعلی طایفه‌ی
شیخی، شیخ سرکار آقا، (**ابوالقاسم خان ابراهیمی**)، جلب مینمائیم (۱).
سبب تألیف این کتاب تقاضائی بود از طرف مدیر کتابخانه‌ی آستان قدس
امام رضا مقارن اوقاتی که بتهیه‌ی فهرست‌های خود اشتغال داشت. مجموع
کتاب ضمن اینکه بنحوی عالی وضع موجود وقایع را تعدیل و میزبان میکند
مشمول بر مقدمه‌ایست که لازمی تحقیق در باره‌ی مکتب شیخیه است و بهمین
لحاظ هم برای مطالعده‌ی تشیع در جریان دو قرن اخیر نهایت ضرورت را دارد.
برای اولین بار شرح حال **مشایخ عظام** که تا با ما روز ما من ادامه‌ی مکتب بوده‌اند،
با نضمام فهرست منظم و کامل آثار ایشان، اعم از فارسی و عربی، خواه چاپ
شده باشد و یا چاپ نشده باشد، در یک مجموعه پشت سر هم جمع آوری شده
است.

(۱) فهرست کتب شیخ احمد احسانی و سایر مشایخ عظام و خلاصه احوال ایشان، کرمان،
۱۹۵۷، دو جلد در یک مجلد ثمنی، ۲۷۰ و ۴۶۴ صفحه، فهرست مواد، و عکس مشایخ.
در متن این رساله هر جا بین الهالین فقط بطور ساده صفحه و شماره صفحه (ص. . .) ذکر
شده است مرجعش جلد اول کتاب فهرست مذکور است (قسمت شرح احوال)؛ و هر جا
بین الهالین ابتدا کلمه‌ی «دوم» قید شده است و بعد شماره‌ی صفحه (دوم ص. . .) رجوع
داده میشود بجلد دوم کتاب فهرست که شامل صورت تألیفات مشایخ است. راجع بسایر آثار
مؤلف کتاب فهرست رجوع شود بهمین رساله در صفحات بعد، بخش دوم، بند ۵. بر طبق
عادت مرسوم در ایران و برسم ایرانی ما در ضمن متن این رساله و جریان عبارت، مؤلف کتاب
فهرست را فقط بهمان لقب افتخاریش «**سرکار آقا**» نامیده‌ایم.

ما میخواهیم بنا بر این در این رساله از این شرح احوال (که پر از مدارك و اسناد چاپ نشده است) خلاصه‌یی بدست بدهیم و بآثار جاودانی و شاهکارهای بزرگی که از هر يك از مشایخ عظام بجای مانده است اجمالاً اشاره‌یی بکنیم. در خاتمه‌ی این رساله روی چند نکته از اصول عقاید شیخیّه بالاخص^۳ تکیه میکنیم و فعلاً هم بیش از این برای ما میسر نیست و در واقع کاری که ما در این رساله‌ی مختصر انجام میدهیم بمنزله‌ی نوعی طرح، برای يك برنامه‌ی تحقیقاتی، در آینده‌ی نزدیک خواهد بود، مسلم است در اینجا این موضوع نمیتواند مطرح باشد که بیک مقایسه‌ی منظم اصولی با اطلاعات کم و بیش صحیحی که مورّخین غیر منتسب بشیخیّه بدست داده‌اند تن در دهیم. ما علاقه داریم نظریّه و عقیده‌ی این مکتب را معرفی نمائیم و معنی و حقیقت باطن این مکتب را، آنطور که در اثر شیخ سرکار آقا بروز داده شده است و خود بخود گواهی میدهد، بشناسانیم.

۱ - شیخ احمد احسانی (۱۸۲۶ / ۱۲۴۱-۱۷۵۲ / ۱۱۶۶)

قسمت اول کتاب فهرست که متضمن شرح احوال مشایخ عظام است ، از طرحی تبعیت میکند که کاشف از دیدی تاریخی و درکی زمانی است و هر-آینه شرح و بسط آن از لحاظ پدیده شناسی جالب خواهد بود . مبدأ حرکتش را یومنا هذا میگیرد ؛ از روز کاران ما شروع میکند ، و از شیخ بشیخ رو-ببالا میروود تا بمؤسس برسد . بنظر ما میرسد ترجیح دارد در این جا از این نحوه دید صعودی صرفنظر کنیم و برسم متداول معمول که با عرف و عادات ما بیشتر تطبیق میکند جاری شویم و شرح حال هر يك از مشایخ را بترتیب تاریخ و رعایت مرور زمان بر ما و بهمان ترتیب که یکی بعد از دیگری آمده اند بنویسیم .

با اینکه در اغلب مجموعه های شرح احوال فصلی راجع بشیخ احمد دیده میشود ، ولی جز با احتیاط نمیتوان از آنها استفاده کرد و باید قوهی ممیزه را بکار انداخت و صحت و سقم مطالب را تشخیص داد . همانطور که شیخ سرکار آقا (ص ۱۶۴ و بعد) باین نکته توجه میکند ، غالباً مؤلفین از تمام اصطلاحات و مسائل حکمت بکلی عاری هستند ، و چه بسا ممکن است ، با اصطلاحات مخصوص شیخ احمد نیز بیش از این حدّ هم جاهل باشند . عدم اطلاع و جنبه‌ی سطحی بودن نظریات بر شدت این اشتباهات افزوده است . برای

مثال ، بعض اقوال هست که اصل و مأخذ آن از سنّیان است و بجائی رسیده که در میانه‌ی شیعیان بی آنکه بفهمند ، شهرتی پیدا کرده است ، حال اگر شیخ از این قبیل اقوال و اینگونه اصول بریده و با آن مخالفت ورزیده است ، این امر و این مخالفت معنی و مفهومی را که فلان و یا فلان نویسنده‌ی بی‌اطلاع بد آگاه میتواند بآن بچسباند ، بهیچوجه من الوجوه ندارد . در مقابل ، ما اطلاعات دست اولی در اختیار داریم که مسلم بودنشان غیر قابل بحث است . در درجه‌ی اول شرح احوالی است که خود شیخ احمد بخط خود نوشته ، و بوسیله‌ی سرکار آقا بدست آمده است ، و جزء بجزء از حالات و عوالم عرفانی که در همان سنین جوانی در او و باو زنده شده بود ما را آگاه میسازد ، و از همان اوقات ، تمام منحنی نمایش تغییرات یک دوره زندگی را اعلام مینماید ؛ علاوه بر این شرح احوال ، سه رساله‌ی معاصر دیگر یک سلسله اطلاعات جامع در دسترس ما میگذارد ، و روایاتی که در جامعه‌ی شیخی نسل بنسل رسیده است گواه و مؤید آنها میباشد (۱) .

(۱) در درجه‌ی اول رساله‌ی شیخ عبداللّه میباشد که تمام اطلاعات آن از دست اول است؛ این رساله بفارسی (چاپ سنگی بمبئی ، ۱۳۱۰ هجری ، ۹۶ صفحه .) توسط آقای محمدطاهر خان ، عموی شیخ سرکار آقا ، تحت نظارت عالی‌ه‌ی شیخ محمدخان کرمانی (ذیل ، قسمت دوم ، بند ۳) ترجمه شده است . دو رساله دیگر موجود است از دو نفر شاگردان سید کاظم رشتی ، شاگرد مطلق و جانشین شیخ احمد : ۱- رساله‌ی آقامیرزا علینقی قمی ، مسمی به نورالانوار (مشتمل بر شرح احوال شیخ احمد ، سید کاظم و محمد کریم خان کرمانی) ۲- رساله‌ی آقا سیدهادی هندی ، مسمی به تنبیه الغافلین و سرور الناظرین . یک دفعه برای همیشه ملاحظه خواهند کرد که اسامی خاص اشخاص ایرانی ، بالاخص برای عصر حاضر و معاصر ، و همچنین بعض اصطلاحات جاری ، طوری رونویسی شده است که هر چه بیشتر ممکن است با رسم الخط ایرانی و با تلفظ واقعی مطابقت نماید (از این جاست که همه جا ترجیح داده‌ایم z بجای d بنویسیم) . [البته جمله‌ی داخل پرانتز مربوط بکلمات عربی یا فارسی است که در متن اصلی کتاب بکار برده شده است . م .]

بالاخره ، خود آثار **شیخ احمد** بمنزله‌ی مکمل لازم و ضروری شرح احوال او است . سؤالات طرح شده از طرف معاصرین سبب تألیف و پیدایش رسائل بسیار شد . جا دارد تمام آنها را جزء بجزء مطالعه و قدم بقدم دنبال کرد ، تا هم بتوان راجع بدقایق و لطائفی که شیخ در اصول حکمت و عقاید خود بکار برده است پی برد و هم بتوان بهمان خوبی بانعکاس آنها نزد معاصرینش برخورد و قضاوت کرد .

شیخ احمد احسائی در سال ۱۱۶۶ هجری (۱۷۵۳) در قریه‌ی نزدیک **الاحساء** ، در خاک **بحرین** بدنیا آمد . اجدادش ناپشت دهم (یعنی تا نیمه‌ی قرن پانزدهم میلادی) ، همانطور که خود او نقل میکند ، همه از نژاد خالص عرب بودند (۱) ، ولی از اعراب قسمت شرقی عربستان واقع در ساحل خلیج فارس ، جائیکه هرگز معمول مورخ نیست برای ثبت و ضبط اسامی متفکرین و فلاسفه بدانجا قدم بگذارد . *معذالك في الحقيقه* اینطور هم نیست که اسم **الاحساء** برای تاریخ عرفان در اسلام نماینده‌ی هیچگونه مفهومی نباشد . **ناصر خسرو** ، در قرن یازدهم ، در سفرنامه اش ، شرایط بی اندازه مطلوب کشور **کوچک قرمط** را که خود بسر فرصت دیده و پسندیده بتفصیل شرح میدهد (۲) . علاوه بر این نباید فراموش کرد در جریان پانزده سالگی که شیخ

(۱) سلسله نسبش بدینصورتست : **شیخ احمد بن شیخ زین الدین بن شیخ ابراهیم**

بن صقر بن ابراهیم بن داغر . با این شخص اخیر خانواده ، زندگی بادیه نشینی را ترک گفت ، و درحوالی الاحساء مستقر و یکسره شیعه اثنی عشری گردید (لذا شیخ احمد بدنبال اسامی ایشان جمله‌ی *غفرالله لهم اجمعین* میآورد) . پیش از آن ، اجدادش (که هنوز سنی بودند) باین قرار است : **ابن رمضان بن راشد بن دهیم بن شمر و خ آل صقر** ، شیخ وجدطایفه ، که خانواده بانسب او فخر میکند .

(۲) رجوع شودبه *Sefer Nameh, Relation du Voyage de Nassiri Khostaw*

که توسط Charles Schefer, Paris, 1881 P. 225-233 ترجمه و حاشیه نویسی و طبع و نشر شده است .

در ایران گذرانده است، این هیجان و ندا را برانگیخت و سبب این جنبش شد که بدون آن بلاشک هرگز اسمی از «شیخی و مکتب شیخی» وجود نداشت. بعلاوه، از زمان دومین جانشین شیخ احمد، مرکز مکتب شیخی شهر کرمان، در جنوب شرقی ایران، است و در آنجا مدرسه‌یی برای تعلیم حکمت الهی و آلهیات، و دبیرستانی و مطبعه‌یی دارد. از این گذشته باید در نظر گرفت که رسماً ایران، مخصوصاً نیز این ایام کمتر، هیچگاه از حق مالکیت خود در بحرین صرف نظر نکرده است و آنرا جزء لاینفک خاک خود میدانند.

اما برای معرفت خصائص شیخ احمد آثار و خواطر اصیل تر و عمیق‌تری در دست است، و آن خود همانهاییست که شرح حال بدست آمده از خودش و بخط خودش بما الهام میکنند، و سرکار آقا ابتدا قصد داشت ترجمه‌یی بفارسی از آن بدهد ولی بالاخره و خوشبختانه نقل اصل متن عربی را ترجیح داد (ص ۱۷۹ - ۱۶۶). این شرح احوال را که خود شیخ احمد بر حسب خواهش شیخ محمد تقی، یکی از فرزندان، نوشته علائم و قسمت‌های برجسته و قابل توجهی را محقق و ثابت میدارد که او هم، مثل بسیاری از سایر اهل معنی و مردان روحانی مناطق دیگر، از همان اوان صباوت برای حالات عرفانی و تالّه استعداد و قابلیت داشته‌است. هنگامیکه پسر بچه‌ی جوان بیازبهای رفقای همسنش مخلوط میشود، برایش بسیار اتفاق میافتد که بناگاه آنها را ترك میگوید و وامیگذارد، زیرا آنچه را که تا آنوقت عادی و مأنوس میپنداشت يك مرتبه غریب و خلاف عادت و موازین میدید؛ و همین کافی بود که او را بگوشه‌ی انزوا بکشاند و مدتها بحال تأمل و تفکر عمیق فرود برد. مخصوصاً

دوست میداشت مقابل آثار خیمه‌های از جا کنده شده و بر باد رفته ، و جلو خرابه‌های مساکن نا پایدار که از مصالح موثقت بیدوام ساخته شده است ، بعالم خواب و خیال فرو رود ؛ و تمام حواس و خیالش مجذوب خواطر غم‌انگیز توأم با اشک فراوان میشد .

آتش عشقی پنهان او را آزار میداد . در اطراف او هرگز اشخاص بافکار و بآداب و رسوم مذهب نمیپرداختند . در مقابل ، جوانان و بزرگترها دوست میداشتند ، بحالت اجتماع گرد هم جمع شوند و مجلسی فراهم سازند و در جریان آن با هیاهوی زیاد در آوازه خوانی و نواختن آلات موسیقی افراط ورزند . احمد جوان از شرکت در این مجالس نمیتوانست خودداری نماید ، هر چند بهحض اینکته تنها میشد و عالم تنهائی را باز مییافت ، احساس میکرد بین دو قوه سخت در عذابست ، یکی تصمیم بر اینکته من بعد در آن جلسات حاضر نشود و دیگری میل و خواهش درونی باینکته باز شرکت جوید . پیش-آمدی بظاهر بی ارزش روی میدهد : مردی که در باره‌ی اسم او سکوت میکند روزی برای ترکیب قطعه‌ی بی از او کمک میخواهد . اما احمد بکلی صرف و نحو نمیداند . خوشبختانه یکی از رفقای جوانش نزد شیخی از اطراف ، شیخ محمد بن شیخ محسن نامی ، مشغول تحصیل است . شیخ احمد از او متنی میخواهد (متن منظور عوامل جرجانی بوده است) و آنرا بالتمام نسخه میکند . و این جاست که در خواب والدینش او را غافلگیر میکنند در حالیکه اوراق را در دست فشرده دارد . در نتیجه‌ی این وضع تصمیم میگیرند ، او را نیز ، نزد شیخ مورد بحث بفرستند تحصیل کند .

هرگز خود او میلش را بتحصیل بکسی اظهار نکرده است ، همچنانکته

هیچ زمانی میل پنهانی خود را بمجالسی ، که بعداً تا آن حدّ برایش پشیمانی میآورد ، بکسی اعتراف نکرده بود . و نیز هم چنانکه لازم بود سالیان زیادی بگذرد تا شیخ بر عفت نفس و حیای بی اندازهی خود غالب آید و جرئت ورزد تا شرح حالات رؤیائی و عوالم عرفانی خود را که در اوقات جوانی باو دست میداد برای پسرش بتفصیل حکایت کرده و بامانت بسپارد . این شرح حالات نفسانی برای روانشناسی معنوی سند با ارزشی است که بقیمت در نمیآید .

بهر اندازه که تمام اصول عقاید شیخ احمد بصورت يك امام شناسی تام و تمام عیار میتواند مشخص شود ، بهمان اندازه این اصول نظریه بی نیست که تدریجاً بکمک کتاب ساخته و پرداخته شده باشد ؛ بلکه تجربه بی زنده و حالتی با روح است ، که با بیدار شدن و خود هوشیاری باطن او شکفته و در اعماق استعداد شخصی و باطن قابلیت ذاتی او ریشه گرفته است .

میتوان گفت که ، از همان اوان جوانی ، شیخ احمد عقیده باطنی بامام و مدرکی را که اساس امام شناسی است در وجود خود خلاصه و جمع - آوری مینماید ، و همین عقیده عین اصول نظریاتش است . بعباراتی صریح و موجز ده تائی از منامات خود را شرح میدهد ؛ این منامات و مشاهدات باطن گواهی میدهند بر اینکه ذات وجودش بنحوسرّ از مُثُل اولی که نماینده و نمایاننده ائمه‌ی اطهار هستند صاحب مقام و بخلعت معرفت مفتخر شده بود . تعدادی منامات ظهوری زمینه‌ی بروز این مشاهدات باطنی و دیدارها را فراهم ساخته است . در بدو امر در عالم خواب جوانی را مشاهده میکند که کتابی در دست دارد ، و از دو آیه‌ی قرآن (سوره ۸۷ آیه ۲ و ۳) بوجهی قابل تحسین تاویلی با شرح و بسط بیان میکند که منبع و متضمن تعلیمات عالی‌ه‌ی

حکمتی است. در نتیجه‌ی آن احمد جوان برای تحصیلات صرف و نحو و فقه -
اللغوی محض که فی حد ذاتها و بنفسها غایت مقصود شمرده شده باشد، نفرت
شدید احساس میکند.

با شیوخ چند شروع بمعاشرت میکند؛ اما هیچیک از آنها قادر نیست
چیزی تعلیمش نماید که بآنچه او در عالم خواب شنیده است شباهت داشته
باشد. اینست که بیش از بیش رفته رفته «غائب میشود»؛ تا بجائی که دیگر
در میان خویشان خود حاضر نیست مگر «جسماً». «آنوقت بقدری چیزها
میدیدم که شرح آن دادن برایم غیر ممکن است». «و بین «این وقایع»،
یک موضوع است که در چند نوبت ظاهر میشود: مقصود اینست که بر سطح
بام خانه بالا رفت یا بقله کوه مرتفعی صعود کرد. شیئی اسرارآمیز از
آسمان آویزان است، لطیف و غیر ملموس، غیر واقعی و بچشم محسوس،
وقصد گرفتن آنست. از آنجمله اینست که آن اوقات شبی «در عالم رؤیا»
وارد مسجدی میشود؛ در عالم رؤیا در آنجا خودش را در حضور سه شخص
جلیل‌القدر بزرگوار می‌بیند که فی الحال میفهمد ایشان بترتیب امام دوم
(حسن بن علی) و چهارم (علی بن حسین زین العابدین) و امام پنجم
(محمد باقر) هستند. با این رؤیا یک سلسله تمام مناماتی شروع میشود که
جنبه‌ی تعلیم و بصیر ساختن شخص دارد، و این اولین «دیدار» بعضی جهات
خواب میر داماد را در مسجد قم بیاد می‌آورد (۱). احمد از امام حسن استدعا

(۱) رجوع شود بمطالعات *Confessions Extatiques de Mir Dâmâd, Maître de Théologie à Ispahan* (OB. 1041/1632) - (*Mélanges Louis Massignon*, Vol. 1), Damas, 1956, P. 356 et suiv.

میکنند باو دعائی، قطعه‌یی، تعلیم فرمایند که بعد از این کفایت کند او را تا بخواند برای اینکه بحضور و ظهور ایشان مشرف شود. متن مطلوب باو تعلیم داده شده است، و او هم آنرا بالتمام برای ما نقل میکنند. اما پس از آن، با اینکه آن قطعه را با کمال دقت و نهایت سعی میخواند، بهمان درجه این خواندن سبب دیدار نمیشد. بالاخره فهمید قصد امام چه بوده است: باید بجائی برسد که تمام وجود درونی و باطن وجودش را با مفهوم معنوی که در آن گفته نهفته است مطابق کند، بعبارت دیگر بمعنای آن (تخلُّق) یابد. موقعیکه بعداً طی^۱ نامه‌یی، که بدوستی نوشته شده است، این جریان را میگوید، نکته به نکته آنچه را که در شرح حال خودش و بخط خود نوشته است تأیید مینماید^(۱)، این حال باطنی، این «توافق کامل» اساسی، همانست که دیدارهای باطنی و مشاهدات غیبی دیگر را پی در پی میسر ساخت. مینویسد «از امام محمد باقر روایت شده است که تصریح فرموده است: اگر بنده‌یی ما را دوست بدارد و در محبتش نسبت بما پیشرفت کند و خود را مخصوص معرفت ما گرداند مسئله‌یی نیست که بر او عرضه شود چیز اینکه ما بقلبش جواب را بیندازیم. چیزهائی آنزمان برویم بازو برایم کشف شد که نمیدانم چطور بمردم شرح دهم، و سرچشمه‌ی تمام اینها همان مطابق ساختن وجود باطنم بود با مفهوم معنوی قطعه‌یی که امام حسن مرا تعلیم داده بود». این يك انس دائم و حیاتی روحانی است که باهريك از «چهارده معصوم»: پیغمبر، فاطمة الزهراء، هر کدام از دوازده امام، تا امامیکه امام غائب است شروع میشود. «خوابها دیدم غریب و عجیب، در آسمانها، در روضات جنات در عالم

(۱) متن این نامه، که در تنبیه الغافلین ضبط شده (رساله‌ی مذکور در فوق ص ۱۵)

شماره ۱)، بالتمام در کتابیکه اینجا مورد مطالعه است نقل و نشر شده ص ۱۸۲-۱۸۰.

غیب و در برزخ، صور و رنگ‌هایی که عقل را خیره و حیران میساخت» (ص. ۱۷۵).

این خوابها را اگر منامات تعلیماتی و «رؤیاهای آموزنده و آگاه-کننده» بخوانیم صحیح گفته‌ایم؛ بدرجه‌ی آموزنده هستند که نمیتوان اصولی را که بعداً در این همه کتاب شرح و بسط داده شده است از تعلیماتی که چنین در خواب گرفته تفکیک کرد. خود او مینویسد: «مسئله‌ی نبود که مرا در بیداری متوقف سازد، جز اینکه توضیح آن را در خواب بینم، هر دفعه که در حال یقظه متذکر ائمه‌ی اطهار میشدم، یکی از ایشان را میدیدم» (ص. ۱۸۱). «آنگاه مسئله باستناد کلیه علل و شواهدش برایم ظاهر و واضح میگشت، بحدی که حتی اگر تمام مردم باهم بر علیه من متحد شده بودند، احدی ممکنش نبود در من شك وارد نماید، زیرا من دیده بودم» (ص. ۱۷۷).

این عوالم باطنی و مشاهدات غیبی با رؤیائی بحد کمال و نقطه‌ی اوج خود میرسد که شیخ احمد در خواب امام دهم را می‌بیند یکدسته اوراق در دست دارد: اینها اجازتهائی هستند که هر يك از دوازده امام باو اعطاء مینمایند (ص. ۱۷۸). تنها کاری که میتوان کرد فقط ثبت و ضبط این امر معنوی واقعی است و چندان بحث و فحص نباید کرد که این حقیقت واقع چه در بر دارد و چه از آن بیرون می‌آید، و نیز نباید در صدد برآمد از آنچه که این امر را تحلیل و تشریح میکند و یا آنچه را که این واقعیت ایجاب مینماید تفحص کرد. تمام این منامات بود که بعداً بصورت این همه تعلیمات در کتب و رسائلش آمد. خودش بفرزندش، در شرح حالی که از خودش نوشته

است اعلام میدارد: «اگر میخواهی صدق مقال مرا بفهمی، کتابهایی را که در آنها از حکمت الهی بحث میکنم بدقت مطالعه کن. در اکثر آنها و در اغلب مسائل باراه حل فلاسفه و متکلمون اختلاف کرده‌ام. هر گاه خوب اصول عقاید و نظریات مرا تأمل کرده باشی خواهی دید که با روایات و سنت ائمه‌ی هدی موافقت تام دارد، و حتی يك نکته در کلمات من نخواهی دید که برخلاف فرمایشات ایشان باشد. در مقابل، محققاً میبینی که اکثر متکلمون مخالف و منکر تعالیم و روایات ائمه هستند. اگر توضیح این مطلب را میخواهی، بی‌غرض باش و بین آنچه اظهار میکنم عین حقیقت است و حق است و درست، زیرا هرگز سخنی نمیگویم مگر باستناد و اتکاء دلیل و مدرکی که مبدأ و منبع آن نزد ائمه‌ی اطهار است.»

حالات مردی چون شیخ احمد، مانند تمام عرفای بزرگ بر بصیرت و صاحبان کشف و معرفت، خصوصیات پدیده‌ی مثالیه دارد، و مثل احساس صدائی یا درک رنگی و بهمان درجه غیر قابل تقلیل و غیر قابل انکار است. پدیده شناسی حالات معنوی و علم بآثار محسوس عوالم باطنی کاری نمیتواند بکند جز اینکه با کمال دقت بوصف و برسم این حالات و آنچه چنین مواردی ایجاد میکند بپردازد، بدون اینکه درصدد برآید با تقریرات مغالطه‌آمیز، بر اساس علل و اسباب، این حالات را از چیز دیگر نتیجه‌گیری و یا بچیز دیگر محدود نماید؛ این برعهده‌ی پدیده شناسی است تا کشف کند چه نوع هوش و مشعر باطنی است که از پیش تصور و فرض وقایع و ادراک عوالمی را مینماید که با حواس عادی روزگاران ما قابل دسترسی نیست. کاملاً بهمین دلیل است که تعلیمات شیخیّه در بیان علم مبدأ و معاد، و بالاخص در این

دو مورد ، روی نحوه‌ی وجود عالم وسیط اصرار می‌ورزد چه این عالم است که صعّت و اعتبار ادراکات طیفی را مسلّم می‌سازد و ضمانت می‌کند . فی الواقع ، در تمام مدت زندگانش ، **شیخ احمد** با جازاتی که ، در این عالم وسیط ، **ائمه‌ی اظهار** باور محمت کرده بودند اعتقاد مطلق داشت . در هر علمی و در هر چیزی ، این اجازات تکیه‌گاه و منبع و حکم قدرتی است که بآنها **اعتماد** و **استناد** می‌کند و الهاماتی را که در عالم رؤیا و در حال یقظه از ائمه‌ی اظهار گرفته است متذکر می‌شود . تمام تعلق خاطرش بمناماتش بود و این منامات همانطور که در چندین مورد اظهار می‌کند ، چیزهایی با او آموختند که هرگز از هیچ شیخی نشنیده بود . مشاهدات باطنی ، مکاشفات ، منامات ، در این جا قالب‌های مثالی می‌گیرند که با عقیده‌ی شیعه منطبق است و با موجودیت تشیع ارتباط دارد ؛ این واقعیات معنوی باندازه‌یست که نمیتوان آنها را سرسری گرفته و سبک شمرد . همانطور که **سرکار آقا** بخاطر می‌آورد ، اخبار عدیده گواهی می‌دهد بر اینکه « رؤیای مؤمن کامل ارزش مشاهده‌ی مستقیم را دارد » (ص . ۱۸۵) . **اما شیخ احمد** حقّ داشت شرح احوال عوالم معنوی خود را که باختصار برای فرزندش نوشته است باینصورت ختم کرده و نتیجه بگیرد : « اینها ابداً چیزهایی نیست که شایسته باشد و بخواهند اظهار و بیان کنند ، علی‌الخصوص برای جهّال و حسّاد » (ص . ۱۷۹) .

در هر حال ، گذشته از شیخ گمنامی که باو در طفولیت صرف و نحو آموخت ، شیخ احمد در هیچ قسمت با اسم از استاد معینی ، که شاگرد معنوّن و ممتاز آن استاد باشد ، و لباس و مقام خود را مدیون او بداند ، ذکری نکرده است . خود روایات طایفه‌ی شیخی هم برای او استادی و شیخی نمی‌شناسد که

بالاخص^۳ باسم در استناد خود استعانت باو جوید؛ بطریقی که **سید کاظم** نسبت باو و شیخ **محمد کریم خان کرمانی** نسبت بسید کاظم اعتماد و استناد مینمودند، وهم چنانکه سایر علماء و روحانیون، علی‌الرسم، نهایت علاقه را دارند که باستاد و شیخ خود استناد نمایند. حدّاعلی و دست بالا، از اشاره‌یی که کرده‌اند و گذشته‌اند، میتوان وجود مصاحبه‌ی کوتاهی را حدس زد که نتایج بعیده دارد (۱). میتوان گفت که شیخ احمد از زمره کسانیست که در ایران مردم دوست دارند و تمایلند ایشان را **اویسی** بخوانند، کسانیکه بطور خاص^۳، باسم و رسم، استاد دیگری جز شیخ الغیب و استاد غیبی، نداشته‌اند. خود او بما میآموزد که در مورد خودش این راهنمای بیرون از حدود حواس

(۱) چنین واقعه معترضه‌یی را مؤلف تنبیه الغافلین نقل میکند، از روی نامه‌یی بخط **میرزا اسمعیل تبریزی**؛ شیخ در بصره شخص محترمی را ملاقات کرده بود که هم از لحاظ ارزش اخلاقی و هم فرهنگ عالی و تربیت اجتماعیش مشهور بود. **شیخ احمد** از او درس حکمت طلب کرد، اما آن شخص بهانه‌ی شغل اداری و کثرت مشغله‌ی دیوانی که تمام وقتش را گرفته است عذرخواست. شیخ آنکاه از او خواست آنچه را که بنظرش بمنزله‌ی پایه و اساس اصول حکمتی است باو ارائه دهد. آن شخص باو چنین گفت: «نظرت را متوقف بحركات مکن، بگرد در پی آنکه حرکات را تجهیز میکند؛ متوقف بر اسباب مشو و در طلب آنکه اسبابها را سبب قرار میدهد باش (بعبارت دیگر توجه خود را از حرکات و اسباب بردار و از محرك و مسبب جستجو کن). جانداران بطرف خدا میروند در حالیکه جهت طولی (یا عمودی) را سیر میکنند؛ جمادات (موجودات بیجان) در جهت عرضی (یا افقی) بطرف خدا سیر میکنند: **سلسلة الطول** و **سلسلة العرض** دو اصطلاح مخصوص «حکمت مشرقیه» **سهروردی** است). آنکاه تو خوای دید کوهها را، که محجر و بیحرکت و بمنزله‌ی جمادات بنظرت میآمدند، بحرکت درمیآیند، همانطور که ابرها راه میروند (قرآن سوره ۲۷ آیه ۹۰). «باشنیدن این کلمات از این مرد کامل، شیخ میافزود، بسیاری از مشکلات راجع بمسائل حکمتی که در خاطر من باقی مانده بود برایم حل شد. من از او خواستم پندیانش را راجع براه **سیر بسوی خدا** بمن بدهد. از او پرسیدم، چطور بنظر تو، ممکن است بخدا رسید؟ بمن گفت این عالم دنیا را از خود بدور بینداز. من از مجلس او خارج شدم دیگر هیچ نوع محبتی از دنیا در دل من باقی نمانده بود» (ص ۱۸۳).

شیخ الغیب و این استاد خصوصی پنهان از انظار یا استاد غیبی که بوده است، و بدین ترتیب روش تعلیم و تربیت معنوی و باطنی تشیع را، که در فوق یادآوری کردیم، روشن میسازد، و از همین جا هم رابطه‌ی که بین امام‌شناسی مرآتی و عوالم باطنی یا تجربه‌ی درونی وجود دارد ظاهر میشود.

با این مراتب، شیخ احمد با اساتید متعدّد در ارتباط بود؛ سؤال و جوابهای چند با مشایخ وقت و رجال و شخصیت‌های عالیمقام مبادله کرد که همه او را تصدیقات فراوان کردند و احترامات بجای آوردند. و میتوان گفت چه در ایام اقامت‌های اولیّه در عراق و چه در مدّت اقامت طولانی در ایران، امر بهمین منوال بود. در طول سالیان، مشایخ عالیمقام باو اجازات مفصل اعطاء کردند که اگر عین متون آنها را نسخه کنند بتنهائی کتاب حجیمی میشود (۱). شیخ احمد بهمی آنها رجوع میکرد، اما هرگز با اسم بفلان استاد بالاخص استناد نمیکرد (چنین وضعی با آنچه مکتب شیخیّه بمنزله‌ی رکن چهارم اصول عقایدش در نظر میگیرد، کاملاً مطابقت میکند، که هرگز قدرت و نفوذ هیچ استادی بالشخص و فرداً نمیتواند جایگزین الویّت و تقدّم امام شود (رجوع شود ذیلاً بقسمت سوم). بهر حال هرگز احدی در کثرت علم و مراتب تقوی و فضائل معنوی شیخ احمد شك و شبهه نکرد.

ملاقاتهای اولیّه و ارتباطاتی که در خارج از مسقط‌الرّاس خود داشت نیز بخوبی شاهد این مطلب است. تا بیست سالگی در بحرین مانده بود، حتّی با عدم اطلاع بر جزئیّات، میتوان مجسم کرد که آن ایام زندگانی او اساساً

(۱) برای شش اجازه از این اجازات، اسامی مشایخ اجازه، در کتاب فهرست (ص ۱۸۹-۱۸۸) ذکر شده است؛ مراجعه شود. مجموع این اجازات، هم شامل اجازه‌ی روایت است و هم اجازه‌ی درایت.

بتدبّر و تفکّر میگذشت. آیا بر حسب امر صریح و دستور آمرانه‌یی که در عالم رؤیا دریافت داشت براه افتاد؟ و آیا از آن امر صریح چنین احساس کرد که مستعدّ تعلیم و تربیت و باین مأمور است؟ و حال آنکه از فرط علاقه بتمنهایی و انزوا، بدین امر میل و رغبتی نداشت. در هر صورت مسلم است که در ۱۱۸۶ هجری (۱۷۷۲) شیخ احمد با ما کن مقدسه‌ی شیعیان در عراق عزیمت کرد. در آن زمان جمع کثیری از علمای مشهور در آنجا گرد آمده بودند (۱)، با ایشان وارد مذاکرات و مصاحبه‌های پی‌درپی شد. از آنجائیکه در مجلس سید مهدی طباطبائی شرکت میکرد، از او درخواست اجازتی کرد و یکی از آثار خود را (شرحی بر تبصره علامه حلی) بایشان ارائه داد (۲). پس از قرائت، سید باو گفت: «یا شیخ! هم از شأن تو است که بمن اجازت عطا کنی» (ص. ۲۰۴)، در حالیکه بشاگردان خودش میگفت: «این شیخ آیتی از آیات خداست. عجیب است که در جایی بدنیا آمده و بزرگ شده که عموماً از علم و حکمت عاری هستند و جز بعضی مسائل مربوط بنماز چیزی نمیشناسند. ظهور و جودی چنین کامل، جامع تمام کمالات و فضائل، بر چیزی جز فضل الهی حمل نتوان کرد.» و میافزود: «حتّی خود من قادر بر فهم مسائل عالی‌یهی این شیخ نیستم، زیرا من جز بافقه و اصول سروکار ندارم.» (از

(۱) که چند نفر ایشان منبع بعضی اجازات شیخ هستند (سید مهدی طباطبائی، شیخ جعفر بن شیخ خضر، میرسید علی طباطبائی، و غیرهم)، مراجعه شود به (ص. ۲۰۳). نباید غفلت داشت از اشاره‌یی که در قصص العلماء شده است (هرچند که باید تحقیق کرد)، ص. ۳۵، برطبق آن، شیخ احمد، در زادگاه خودش بر کتابخانه‌ی ابن ابی‌جمهور که او نیز احسانی است، دست یافته بود. (ابن ابی‌جمهور در حدود ۹۰۱ هجری از دنیا رفته است، ریحانات، پنجم، ص. ۲۱۵، شماره ۳۸۹).

(۲) کتابی است معنون به صراط الیقین (دوم، ص. ۴۰) که ناتمام مانده است و در مجموعه‌ی بزرگ چاپ سنگی جوامع الکلم جزو سایر رسائل است.

همان کتاب فهرست). ایکاش محض رضای پروردگار تمام کسانی که متخصص فقه و عالم باصول هستند، قبل از آنکه راجع باصول عقاید و نظریات شیخ قضاوت کنند، همینطور خفض جناح کرده و حجب و حیا شعار خود میساختند. اغلب این علماء، در باره شیخ احمد، بخود و بهم تبریک میگفتند، و شاگرد بودند از اینکه خداوند عالمی را از امامیه برانگیخت که بحکمت الهیه، مأخوذ از ائمه‌ی اطهار، عارف بود، و توانست با قدم ثابت و محکم بایستد و با فلاسفه و متکلمون بحث کند؛ و نبود مانند اغلب ملاها، که فقط بفقہ و اصولی آشنا بودند، و بلعن و سب و تکفیر حکماء میپرداختند و حتی کار را بجائی رسانده بودند که خود حکمت الهیه را منع و قدغن میکردند.

توقف شیخ در اماکن مقدسه‌ی عراق، نجف و کربلا، بیست‌ساله طول کشید. در ۱۲۰۹ و بای شدیدی باین اقامت خاتمه داد. شیخ بکشور خود بازگشت. بعداً در سال ۱۲۱۲، پس از مدتی کمتر از چهارسال، بقصد زیارت تازه‌یی، از آنجا دو باره بیرون آمد. هفت سال بآمد و رفت در حوالی بصره گذشت، زود بزود و زیاد محل اقامت خود را تغییر میداد تا از معاشرت با مردمیکه شهرت روز افزونش آنها را بگرد و جودش میکشاند فرار نماید. در سال ۱۲۲۱ هجری تصمیم میگيرد که بقصد زیارت حرم امام هشتم علی رضا؛ بمشهد برود؛ و همین تصمیم بود که چنین نتایج عمیق برای مکتب امامیه‌ی ایرانی در بر داشت. این سفر زیارت منجر بیک اقامت اولیه‌ی ده‌ساله‌یی شد. چنانکه در ایران اغلب اتفاق میافتد که قصد اقامت چند هفته‌یی میکنند و چندین سال طول میکشد. در سال ۱۲۲۱ هجری، باتفاق خانواده و چند نفر دوستانش، از بصره حرکت کرد، خط سیرش (که امروز اقصر فاصله

نخواهد بود) او را به یزد، که در جنوب شرقی ایران، روی جاده‌ی کرمان است آورد.

در آن زمان عده‌ی کثیری از علماء در یزد اقامت داشتند. همه از جان و دل بهترین و جهی از شیخ احمد پذیرائی کردند و مراتب احترام تقدیم داشتند. روزی نمیکذشت جز اینکه مجالس مفاوضه و مصاحبات طولانی تشکیل شود، و در آن مجالس از او استدعا میکردند حل مشکلات و شرح مسائل نماید. جمعه‌ها و ایام عید از او تقاضا میکردند اقامه‌ی نماز بجماعت و جماعت را امامت نماید. خلاصه باین زودی دیگر صحبت اینکه بتواند یزد را ترك گوید در بین نیست. فقط کاری که توانست بکند، پس از آنکه وعده کرد برگردد، موافقت مردم یزد را جلب کرد که بگذارند برای انجام سفر زیارتش بمشهد برود، جائیکه باهمان ذوق و شوق و احترام آماده‌ی پذیرائی از او بودند (۱). بیزد مراجعت کرد و در این دفعه پنجسالی در آنجا ماند، و تمام اوقات بتعلیم و تألیف رسائل زیاد، در جواب سؤالاتیکه از اطراف بر او عرضه میشد، اشتغال داشت. آوازه‌ی شهرتش بحدی در تمام ایران پیچید که سلطان وقت فتحعلیشاه نامه‌ی مہیج باو نوشت و ضمن اظهار علاقه شدید و رغبت بسیار بملاقات با شیخ، پیشنهاد میکند شخصاً بیزد بیاید (۲). عاقبت خود شیخ به تهران میرود، سلطان با اصرار از اودعوت

(۱) برای این قسمت زندگانی شیخ احمد منابع اصلی دلیل المتحیرین سید کاظم رشتی (دوم، ص ۱۱۱ و هدایت الطالبین محمد کریم خان کرمانی (دوم، ص ۱۹۸) است.
 (۲) متن کاغذ فتحعلیشاه، از روی کتکول آقا سید حسین یزدی، نقل شده است (ص ۲۰۹). بعلاوه رساله‌ی از شیخ احمد موجود است که بقصد فتحعلیشاه تألیف شده است (رساله‌ی خاقانیه، جلد دوم، ص ۳۱)، در این رساله شیخ به پنج سؤال حکمتی که از طرف شاه مطرح شده است جواب میدهد؛ عین این رساله در جوامع الکلم طبع و نشر شده است.

میکند در آنجا مستقر گردد. اما شیخ ترجیح میدهد به یزد مراجعت کند، از آنجا خیلی زود (ظاهراً بر حسب امر امام اول در عالم رؤیا) تصمیم گرفت به عراق برگردد.

خط سیرش این دفعه او را باصفهان کشانید که در آن زمان «سره ایران» و «قبة الاسلام»، و باصطلاح امروز، مرکز روحانیت بود. در اصفهان نیز از طرف علماء و رؤسای حوزه‌ی علمیّه مورد استقبال و پذیرائی فوق‌العاده شد. بر سر کتابهایش دعوی بود و از هر يك نسخه و از هر نسخه بارها نسخه بر میداشتند. پس از يك توقف چهل روزه، شیخ مجدداً براه افتاد حاکم کرمانشاه که در آن اوقات شاهزاده محمد علی میرزا دولتشاه بود، با اتفاق تمام علماء و اعیان، تا چهار فرسخی (قریب به ۲۵ کیلومتر)، با استقبال آمدند. همان وضعی که در یزد دیده بود تجدید شد. شیخ دو سال در کرمانشاه ماند و در این مدت همه‌ی مردم بدرس و مجالس او میشتافتند. سپس، باشتیاق زیارت کعبه، پس از آنکه بطور قطع وعده کرد بکرمانشاه برگردد، راه مکه را در پیش گرفت (۱۲۳۱ هجری).

در واقع، پس از انجام اعمال حج، شیخ احمد در ۱۲۳۴ هجری دوباره در کرمانشاه ظاهر شد. این اقامت جدید در ایران تقریباً پنجسال طول کشید. همان استقبال و پذیرائی پر وجد و شور از طرف شاهزاده و قاطبه‌ی مردم برای او مهیا شده بود. از آنجائیکه شهر سر راه و روی جاده‌ی زیارتی مشهد است، شیخ توانست عده‌ی زیادی از همکاران خود را هنگام عبورشان از کرمانشاه ببیند. اما يك سلسله حوادث غم افزا، پی در پی، نازل شد. ابتدا شاهزاده حاکم مرد. بعد يك خشکسالی هائل، و بدنبالش سیل‌های عظیم آمد.

یک ربع شهر خراب شده است . وبائی سر برداشت که خرده خرده بتمام ایران سرایت کرد . شیخ با اتفاق خویشانش ، بعزم مشهد براه افتاد . خط سیرش که تقریباً با خط سیر اکنون ما مطابقت دارد : قزوین ، قم ، تهران (در اینجا حرم شاه عبدالعظیم را زیارت کرد) ، شاهرود ، نیشابور ، مشهد بود . در هر منزل گوئی و با سخت تر میشد . از مشهد کاروان کوچک ، از راه آبادیهای کویر مرکزی : تربت ، طبس ، بطرف یزد سرازیر شد . از طبس بیعد جاژه از راهزنان بلوچ پر و مغشوش بود ؛ حاکم طبس یکدسته سواره نظام و یک دسته پیاده نظام همراه قافله کرد . شیخ ایندفعه با این موکب نظامی غیر مترقبه که پیشاپیش او در حرکت بود ، بیزد ورود کرد و در آنجا بیش از سه ماه نمازد . در اصفهان پذیرائی و استقبال از شیخ شورانگیز ، و بسیار با شکوه و جلال بود ؛ نه تنها حاکم و علماء و اعیان ، بلکه تمام مردم ، بزرگ و کوچک ، زن و مرد ، در این استقبال شرکت کردند . از شیخ مسئلت میکنند در مسجد شاه نماز جماعت گذارد ؛ صفوف مأمومین بخارج از مسجد تا میدان مشهور بزرگ شاه عباس میکشید ؛ شبی شیخی ، که مایل بود شماره ی شرکت کنندگان در نماز جماعت را بدست آورد ، تا شانزده هزار نفر را میشمارد (ص . ۲۱۴-۲۱۱) .

این احترام عام و ستایش فوق العاده گواه بر این بود که تمام حقیقت تشیع در شخص شیخ احمد احسائی و تعالیمش شناخته میشد ، در پرتو این احترام و ستایش باید راجع بحادثه ی گریه آور قزوین قضاوت کرد . گاهی در غرب نوشته اند که شیخ احمد « توسط مجتهدین از جامعه ی دیانت مطرود شد » . این کلمات در این مورد خارج از موضوع و با حقیقت امر دور از

تناسب و نسنجیده است. این نحوه‌ی بیان مطلب بر طبق قوانینی است که از دریچه‌ی چشم غربی دیده شود، و مثل اینست که کلیسایی با تشکیلات سنگین و اصول محاکماتی شدید وجود داشته باشد، و حال آنکه صحبت از جائیست و در محیطی است که یک سازمان روحانی، با قدرت اصولی، و قوه‌ی قضائی اداری از لحاظ مذهبی، بمفهوم اروپائی، محققاً وجود ندارد. وانگهی هرگز اجتماعی از مجتهدین، ولو هر قدر بی اهمیت هم باشد، در این باره نشد. **تکفیری** که در قزوین بر زبان رانده شد ابتکار شخصی و خصوصی **ملا محمد تقی برغانی** بود؛ و این تکفیر مفهوم و ارزش چیزی مانند تصمیمات محاکماتی هیئت قضاة کلیسارا نداشت، و نه میتواند داشته باشد. صفحات کتاب **شیخ سرکار آقا** از نظر تاریخ و از نظر غرائز بشری بهتر و جبهی این این امر را ثابت و روشن میسازد (ص. ۲۰۲ - ۱۹۰).

در درجه‌ی اول، در این مورد انگیزه‌های بشری، خیلی هم بشری، وجود داشت که سهولت قابل فهم است. استقبال خاصی که از شخص شیخ و تعالیمش همه جا، و در قزوین هم، شد در بدر آوردن حسّ جاه طلبی بعضی‌ها بی تأثیر نبود و خود خواهی عده‌یی را بنحوی دردناک جریحه‌دار کرده بود. شیخ مانند **نسیمی حیات بخش** بر وجود تشیع میوزید. نه تنها خود-پرستی‌های کوچک و پست جریحه دار شده ورنج میکشید، بلکه موقعیتی بخطر افتاده بود، و بقدرتی متزلزل اعلام خطر میشد؛ آن آزارهای درونی و این اعلام خطر، بر روی هم، سر بروز حادثه بود. در ثانی، خیلی مانده بود که **ملا برغانی** شخصیت طراز اولی باشد او و اعظی بود. شگئی نیست عنوان

اعلم و عالم اوّل قزوین را بخود بسته بود، اما نه نوشتجاتش و نه حرفهایش بر منبر نتوانسته بود همکارانش را با این عقیده همراه سازد، و همقطارانیش این ارزش را برایش قائل نبودند. از بین حاضرین مجلسی هم که غفلةً وبدون مقدمه فراهم کرده بود، فقط چهار یابنجنفر در این تکفیر با او همداستان شدند؛ تازه این عده هم نه از مجتهدین بودند و نه از شخصیت‌های عالیرتبه. حتی خود **تنکابنی** هم، که کوچکترین گمانی نمی‌رود باینکه هواخواه یا جانبدار شیخ احمد باشد، مجبور است این موضوع را اذعان کند؛ هرگز نه آن-روز، و نه بعد آن روز، **ملا برغانی** نتوانست مجلسی فراهم سازد که لاف‌ل و لو بصورت ظاهر هم باشد، همه‌ی حاضرین مجلس با اتفاق آراء موضوع تکفیر را تأیید کنند. بهتر و بالاتر از آن اینک که پسر خود ملا برغانی، **شیخ جعفر**، که از رویه‌ی پدرش خیلی رنج برده بود، بعداً سالیان متمادی در کرمان، در کمال دوستی و یگانگی با شیخیه بسر برد (۱).

در مجمعی که بدون مقدمه غفلةً بابتکار **ملا برغانی** فراهم شد مسئله‌ی که مورد بحث قرار گرفت، مسئله‌ی **معاد جسمانی** بود. چون ما جای دیگر از اصول عقاید شیخی متضمن این مبحث الهی اساسی بحث کرده‌ایم، در این جا با اختصار بآن اشاره میکنیم. (۲) مکتب شیخی در علم مخصوص

(۱) برطبق گواهی و شهادتش، پدرش، در اواخر عمرش، از تکفیرش نادم شده بود. سرنوشت عجیب: ملا برغانی در واقعه‌ی که در اطراف قرة العین، زن متعین جوانی که قهرمان بابیه شد، پیاگشت بقتل رسید. بالنتیجه، بعضی، منجمله تنکابنی، باو لقب « شهید ثالث » دادند. اما در واقع این لقب « شهید ثالث » از مدتها پیش بقاضی نورالله شوشتری داده شده بود، که در هند، در عهد سلطنت جهانگیر، در ۱۰۱۹/۱۶۱۰، در راه تشیع شهید شد.

(۲) رجوع شود بکتاب ما *Terre Céleste et Corps de Résurrection : de L'Iran Mazdéen à L'Iran Shīte*, Paris, Corrêa, 1960,

که در آن بالتامام چندین فصل از آثار مؤلفین شیخی، راجع باین مسئله، ترجمه شده‌است.

خودش، راجع بترکیب الاعضاء، انسان را صاحب چهار جسم میداند، با این نظریه و تصوّر **جسم هورقلیائی** این مکتب از فلاسفه و از حکمای ظاهر، که بقر و ظاهر الفاظ گرفته‌اند، بیک اندازه فاصله و با هر دو اختلاف دارد. (اگر کسی بگوید و تأیید کند که اصول عقاید شیخ احمد در باره‌ی معاد با عقیده‌ی ملا صدرا^۱ شیرازی یکی است، همانطور که **ملا برغانی** گفت و کرد، معلوم میشود که نه کتابهای **شیخ احمد** را فهمیده است و نه مطالب **ملا صدرا** را). وقتی که شیخی بطور قطع و یقین میگوید «جسد عنصری عود نمی‌کند»، می‌بیند و درک میکند که اعتقاد بمعاد جسمانی، و ماّی بودن معاد، با نظر که حکمای ظاهر و علمای قشری میگویند، منجر بمطالب غیر معقول کفر آمیز میشود. اما برای ملا برغانی، درک معاد جسمانی، بطریقی که شیخ احمد درک کرده بود و اظهار میداشت، با انکار معاد جسمانی برابر بود. معذور هم بود، ساختمان و شاکله‌اش بهیچوجه برای فهم مسائل معنوی آمادگی نداشت. در اینجا **سرکار آقا** تذکر میدهد، بهتر است در اینصورت کسانی که استعداد فهم **حکمت محمد و آل محمد** را ندارند از بحث در آن خود داری نمایند.

در واقع و حقیقت تمام قضیه جز یک نشانه‌ی ناراحتی و اضطراب که قبلاً بعمل آن اشاره شده چیز دیگری نبود. دشمنی فقها با حکمت آلهیه در نظر شیخیّه بمنزله‌ی مخالفت صریح با فرمایشات و تعلیماتی است که شیعه از پیغمبر و ائمه در دست دارد. در نامه‌ی که بعداً شیخ بیکی از دوستانش (**شیخ عبدالوهاب قزوینی**) نوشته است خاطر نشان می‌سازد که مأخذ اصل عقیده‌اش در باره «جسم معادی اخروی» مستند است بصریحترین و محکمترین بیاناتی که از ناحیه‌ی مقاماتی چون امام ششم، **جعفر صادق**، و مراجع ذی

نفوذی نظیر علامه حلی و نصیر طوسی و حتی خود مجلسی رسیده است (ص. ۱۹۸). بدبختانه مدعیان و معاندین شیخ عاجز بودند سطح فهم خود را، تا حدی که در حقیقت برای بحث و درک این قبیل مطالب لازم است، بالا ببرند. علی رغم تمام این حوادث در عوض مکتب شیخیّه بمسائل **مبدأ و معاد** حیاتی تازه بخشید (۱).

راستی کسیکه ابتکار این تکفیر را بگردن گرفت چه نفعی داشت؟ مسلم است که امروز وضع حال حاضر مسئله، و بطور کلی وضع هر تکفیری، عموماً در نظر این و آن دیگر همان که بود و بهمانطور جلوه نمیکند. هر چند این رأی تکفیر در همان عهد هم اکثریتی نداشت، تا چه رسد باینکه بگوئیم آیا برطبق «موازین و اصول موضوعه» بود یا نه، ولی در عوض بنحوی غم انگیز و قابل تأسف بمنظور ایجاد بلوی و فتنه و فساد از آن بهره برداری شد و دست آویز ارضاء کینه‌های اقرار نکردنی گشت. هولناکتر از همه اینکه در دهان عوام مسائلی را انداختند که «عوام مردم» از فهم آن عاجز بودند. چنین شد که در اطراف اسم «شیخی»، در طبقات پائین اجتماع، عقیده‌یی بوجود آمد که ناشی از کمال جهالت بمسائل بود، و این اراد ناس هر اندازه بمسائل جاهلتر بودند، بهمان اندازه برای ایجاد فتنه و بلوی و تحریک حوادث بیشتر آمادگی و تمایل داشتند. افسوس! در کرمان چندین مرتبه می‌بینیم این روش بکار رفته است.

(۱) سید کاظم رشتی (رجوع شود بکتابش دلیل المتحیرین) نیز در باره‌ی این این موضوع بیش از یک بحث داشت، دردناکتر این بود که مخاطبین سید حتی معنی سؤال را هم نمیرسیدند فرا بگیرند و در آن تعمق کنند؛ با مطالعه‌ی وضع مجلس و شرح حال جلسه‌ی بحث اینطور احساس میشود که گوئی با کرها سخن میگویند.

پس از این حادثه‌ی غم‌انگیز و واقعه‌ی دشوار **شیخ احمد** یکسال دیگر هم در ایران در کرمانشاه گذراند، بعد عازم کربلا شد و قصد داشت تا آخر عمر آنجا بماند. در این هنگام است که **ملا برغانی** بکسانی از فقهای عراق، که می‌توانست امیدوار باشد آنها را با خود همداستان کند، نامه پشت‌نامه نوشت. تحریکات تنگین و افتضاح آمیز رو با افزایش گذاشت؛ حتی کار بجایی رسید که جعل اکاذیب کردند تا سبب وحشت حاکم عثمانی، **داود پاشا**، شود که بدون اینها سخت بسا شیعه عداوت داشت. تمام این تحریکات و اطوار ناشایست بالاخره بقدری وضع خطرناکی بوجود آورد که شیخ احمد تصمیم گرفت با خانواده‌اش بمکه برود و کناره‌گیری کند. پس بناچار برای آخرین بار برافاتراند؛ اما در سه منزلی مدینه شیخ راتب گرفت و یکشنبه ۲۱ ذی‌القعدة ۱۲۴۱ هجری (۱۸۲۷) این جهان را وداع گفت. در مدینه، در بقیع رفیع، در جوار قبور چهار امام، از ائمه‌ی شیعیان، نزدیک بیت‌الاحزان، که هنوز خاطرهای غم‌انگیز **فاطمه** از آن میبارد، مدفون گردید (۱).

باین کیفیت مأموریت زمینی **شیخ احمد اجسائی** پایان رسید، و همانطور که خواسته بود، همه‌ی آن وقف ترویج و پرورش امری شد که

(۱) طی قرن‌ها شیعیان **بقیع** را با بناهای مجلل و مقدس (کنبد و محراب) آباد کرده بودند. وقتیکه وهابیه‌ها بعد از ورود بمکه، در ۱۹۲۴، قدرت و حکومت خود را در عربستان مستقر کردند، در نتیجه سخت‌گیری که در عادات و اصول عقاید خود داشتند، تمام این بناها کوبیده و تبدیل بخرابه‌ها و سحنه‌ی ویرانی شد. در سال ۱۹۵۶ هنگام زیارت، در مکه، **شاهنشاه ایران**، با نفاق تمام ملتزمین رکابش، از بقیع بازدید طولانی بعمل آورد، و جلوی محل قبور ائمه‌ی اطهار شیعیان مدتی ایستاد. از آنجائیکه مدت‌ها بود در مکه از پادشاهان ایران کسی را ندیده بودند، این پیش‌آمد و این عمل **شاهنشاه** در آنجا اثر گذاشت. آن زمان وعده کردند تا حدود امکان مرمت کنند. جراید و مجلات ایران بمناسبت این واقعه عکسهای زیاد منتشر کردند.

برای او خالص‌ترین جوهر تشیع را تشکیل میداد . محققاً تأثیرش در حیات معنوی تشیع بسیار عظیم بود ؛ و هنوز هم آنچه در آن بالقوه نهفته است بیرون نیامده است .

عجب آنکه : همانطور که نمیتوان شیخ احمد را با استاد و معلم روحانی معینی ، با اسم ، از بین اساتید آن زمان نسبت داد ، از طرف دیگر ، با اینکه اولاد و احفاد داشته است ، دیگر امروز با اسم و رسم از اخلاف خانوادگی او کسی را نمیشناسیم . و امروز فقط از فرزندان روحانی او ، کسانی که شیخی نامیده میشوند ، میتوان اسم برد ، و در ایران و عراق ، و نیز در هند ، بتعداد زیاد ، دیده میشوند .

بعلاوه باید خاطر نشان کرد (ص . ۲۱۷) که در کویت و چند شهری از آذربایجان ببعضی دستجات برخورد میکنیم ، با اینکه اسم شیخی بخود نمیدهند ، نسبت خود را بشیخ احمد و سید کاظم میرسانند .

در مقابل ، دستجات دیگری هستند که اسم شیخی بخود می‌بندند ، هر چند که اصول عقایدشان بهیچوجه با اصول عقاید آن دو استاد بزرگ شباهت ندارد .

مطلب اینجا است که اشتباه بزرگی پدید آمده و محققاً جنبه‌های عمیق‌تر و وخیم‌تری دارد . در واقع در محضر شیخ احمد ، مثل محضر سید کاظم ، طلابی بودند که این اندازه‌ها و بلکه اصلاً شیخی نبودند . ولی این مانع از آن نیست که خود باقیهای این قبیل طلاب را ، که در حقیقت مسئول اقوال و آراءشان خودشان هستند ، بحساب دو استاد گذاشته‌اند . حتی ، برای پابرجا کردن این اشتباه و بدنامی ، روی قدرت و اعتبار خوانساری ، مورخ بزرگ

رجال عالم اسلام، متگی شده‌اند، و حال آنکه در همینجا نقل کردیم که خوانساری با چه عبارات تحسین آمیز و با چه احترام و تجلیل نسبت بشیخ احمد اظهار عقیده میکند. در واقع از متن عربی خوانساری معنی و مفهوم مخالفی در آورده‌اند (۱)، و باین نحو منشأ عقیده‌ی شده‌اند که در چند نفر از مستشرقین هم بی تأثیر نبوده است، و آن اینست که میگوید بایه از شیخیه «بیرون می‌آید». آنچه را که سرفرصت بعداً در موضوع «رکن - چهارم» خواهیم گفت بطور قطع و یقین نشان میدهد و ثابت میکند که، اگر این جمله راست آید و حقیقت داشته باشد، بشرطی است که از کلمه «بیرون آمدن» صحیحاً همان معنای واقعی فعل «خروج» را اراده کنیم که بیرون رفتن «خود را بیرون چیزی کردن» باشد و بمعنای (ضد چیزی بودن و در جهت مخالف رفتن) است.

بالاخره سرکار آقا نتیجه میگیرد، «ما هستیم، که ما را شیخی مینامند و پیروان شیخ هستیم، زیرا در اصول عقاید شیخ روایت تام و تمام و حکایت کامل و خالص تشیع را با کلیه آنچه در قوه دارد و جمیع آنچه را که ایجاب میکند، یافته‌ایم». و با کمال شجاعت و جرئت میافزاید: «این اسم را، بما داده‌اند،

(۱) شیخ سرکار آقا (ص. ۲۶۵-۲۶۳) عیناً متن عربی را که خوانساری در آن نسبت به شیخ احمد و شاگردان افراطی او اظهار عقیده کرده است نقل میکنند، و معنی خلافی را که در ترجمه از کلمه «آلت» کرده‌اند، و بسیار قابل دقت و توجه است، کاملاً روشن میسازد. اول کسیکه مسئول این غلط اندازی است بدون شك نامش معلوم نیست، اما تمام وقایع نگاران بعداً بدون دغدغه خاطر و بدون اینکه درصدد کسب اطلاع بیشتر برآیند، این معنای غلط را تکرار کرده‌اند. این آنجائیست که خوانساری میگوید این شاگردان افراطی «کارشان باینجا میکشید که تأویل بکنند» (یعنی درسهائیکه از شیخ احمد وسید کاظم شنیده بودند تأویل برای نمایند) در ترجمه‌ی این قسمت از عبارت خوانساری چنین نوشته‌اند «شاگردان شیخ آلت و وسیله تأویل شدند!»

و ما آنرا انتخاب نکرده ایم . اما این اسم را بمانند يك عنوان افتخار آمیز گرانبها از بین کلیّهی عناوین میپذیریم ، زیرا ، از لحاظ مفهوم و معنای واقعی ، برای ما با عنوان و با کلمه‌ی مسلمان یکی و برابر است ، و نیز از این اسم بخود میبالم زیرا ما را بسبب بستگی ما با شیخ بزرگوارمان از دیگران متمایز و مشخص میسازد ؛ و باز اتفاق میافتد که ما را بمانند اقلیت ها میخوانند . از این نسبت و خصوصیت هم نیز بخود میبالم ، زیرا در زمان خود ائمه‌ی اظهار هم ، اصحاب و دوستانشان ، جز اقلیتی نبودند . « در حقیقت يك فرد شیعه کیست ؟ » این کلمه از زمان پیغمبر وجود داشت و بکسانی گفته میشد که نسبت با امام اظهار محبت و ارادت میکردند ، و از کسانی که از امام خود را جدا کرده بودند دوری میجستند . باین علامت بود که آنها را میشناختند ، نه باین لحاظ که نماز ، روزه ، صدقه ، و غیر اینها را ، رعایت میکردند . اما از همانوقت ، و در همان وقت میشد آنها را روی انگشتان دست شمرد . اخبار زیادی از این اقلیت مدح میکند . کسانی که امروز تهمت و افتراء نثار ما میکنند ، باید بدانند که نسبت بما همان رفتاری را میکنند که در زمان ائمه‌ی اظهار نسبت باصحاب و دوستان ایشان میکردند : وقتی که دوستان ، در زمان امام جعفر صادق ، میآمدند و باو شکایت میکردند که مردم آنها را رافضی ، جعفری ، و امثال اینها میخوانند ، امام آنها را تسکین میداد و با آنها میگفت : مغموم نباشید ، صبر کنید ؛ از وقتی که دنیا دنیا است ، عوام مردم نسبت به اولیاء خدا همیشه این چنین رفتار کرده اند » (ص . ۲۲۲ - ۲۲۱) این کلمات با عظمت و با سکینه و وقار لازم بود در اینجا آورده شود ، زیرا بهتر از هر شرح و تفسیری معرف دیاری

معنوی و اقلیمی روحانی است (۱).

راجع بآثار **شیخ احمد احسائی**، باید گفت تمام آن شاهکار فنا ناپذیری است که مطالعدهی آن، بر هر کس بخواهد بر موز باطن تشیع وارد شود، لازم است. فعلاً از برکت کتاب **شیخ سرکار آقا**، یک فهرست منظم دقیق در اختیار داریم. تمام آثار شیخ احمد، آنچه که احصاء شده و بعربی است، کمتر از ۱۳۲ عنوان نیست. عدد واقعی تألیفات در واقع بیش از اینست، زیرا در موارد عدیده گاهی در تحت یک عنوان ده رساله یا بیشتر آورده شده است. اینرا هم نیز باید در نظر داشت که مقدار زیادی از آثار او از بین رفته است؛ شیخ نسخه‌ی رسائلی را که بدرخواست مکاتبه کنندگان و مخاطبین خود مینوشت نگاه نمیداشت. بعلاوه کتابخانه شیخ در کربلا، در خانه شاگرد و جانشینش، **سید کاظم**، نگهداری میشد، و این خانه دونوبت بغارت رفت.

در کتاب فهرست صورت منظم آثار **شیخ احمد** در نه فصل تقسیم بندی شده است: حکمت الهیّه، اعتقادات شیعه، سیر و سلوک، اصول فقه، کتب

(۱) این اظهار عقیده و عرض ارادت نسبت بامام، از طرف مؤلف ما بسیار قابل توجه و سنجیدن است: «تمام اجر رسالت **محمد**، محبت و ارادت برای ائمه از خاندان نبوت و تسلیم از برای فرمایشات و تعالیم ایشان است. اگر اسلام اینست و اظهار تشیع این، باشد، آئنا و سلمنا، اگر این را خطا یا تقصیر بخوانند، خیلی خوب! باشد. اگر این را غلو بدانند، خیلی خوب! باشد. تمام کسانی که بر رویه‌ی حکمای سنی میروند و ابا دارند از اینکه فضائل ابدی و سرمدی ائمه‌ی اطهار را، که نفاذ ندارد و قلم از درج آن عاجز است، بپذیرند، مختارند و آزاد که مارا غلاّه بخوانند. اگر غالی بودن اینست که امام را دون رتبه‌ی ربوبیت، ولی فوق تمام خلق و هر اندازه امکان دارد نزدیک بخدا، بدانیم، ما اذعان و شکر میکنیم، که بفضل خدا، این تنها عنوان و مایه‌ی افتخار ما میباشد» (ص. ۴۰).

این کلمات بالطبع و خود بخود بمعرفت امام در مقام باطن و ماوراء این عالم ظاهر، که بعداً در قسمت سوم بآن اشاره خواهد شد، توجه دارد.

فقهیه، تفسیرات قرآنی، فلسفه و حکمت عملی، کتب ادبیه، رسائل متفرقه (جلد دوم، ص. ۸۵-۸۱) (۱). تقریباً هفده رساله محفوظ مانده که هنوز بچاپ نرسیده است. بقیه چاپ سنگی طبع و نشر شده و متأسفانه هنوز هیچ نشده و چیزی نگذشته نسخه‌های آن کهنه و قدیمی شده است. در اینجا بالاخص شرح‌های بسیار مبسوطی را که شیخ، بر کتابهای **ملاصدرا** **شیرازی** بطریقی بسیار خاص که در قوه‌ی شخص شیخ است، نوشته است خاطر نشان مینمائیم. این شرح‌های اساسی برای فهم وضع **حکمت‌الهیة شیخی** در برابر حکمت مشرقیه **سهروردی**، که **ملاصدرا** مبین و مترجم آنست، نهایت اهمیت را دارد (۲). **شرح‌الزیارة الجامعه** شرح مبسوط و وسیعی است از متن زیارتی در شأن دوازده امام؛ میتوان با شیخیه همعقیده شد و گفت این کتاب بمانندگرا نبهاترین اثر **شیخ احمد** و یک مجموعه‌ی واقعی از حکمت آل‌پی‌هی شیعه است (۳). **فوائد** (تعالیم) و شرح آن از خود مؤلف مشتمل بر نوباوه‌های حکمتی بسیار مهم

(۱) در کتاب فهرست عناوین، و عناوین جزء بطور کامل، و تعداد تقریبی سطور، و وضع نسخه، از لحاظ اینکه چاپ شده است یا نه، داده شده است. متأسفانه در این فهرست عناوین نمره‌گذاری نشده است، از اول هر کتابی چند سطر نقل نکرده‌اند، عده‌ی صحیح صفحات هر کتاب معین نشده، و احیاناً محل طبع کتاب داده نشده است. ما در نظر داریم، با مساعدت **شیخ سرکار آقا**، در چاپی که بعداً بفرانسه و فارسی خواهد شد، این نقیصه را برطرف سازیم.

(۲) مقصود: اولاً **شرح کتاب الحکمة العرشية** است (جلد دوم، ص ۳۲)، چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۸ هجری، ثمنی بزرگ، ۳۴۹ صفحه؛ شرح **کتاب المشاعر** (جلد دوم، ص. ۱۷)، چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۸ هجری، بقطع ثمنی بزرگ، ۲۸۷ صفحه. متن عربی و ترجمه‌ی مبسوط فارسی آن، با ترجمه‌ی متن کتاب **ملاصدرا** بزبان فرانسه، بسعی و اهتمام خود ما در «کتابخانه ایرانی» زیر چاپ است.

(۳) چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۶ هجری، چهار جلد در یک مجلد، قطع وزیری (جلد دوم، ص. ۱۶-۱۵).

است (۱). مجموعه‌ی بزرگی مشتمل بر ۹۹ رساله (در واقع بیشتر بدلیلی که در فوق ذکر شد) بنام **جوامع الکلام** طبع و نشر شده است (۲). برای مادر این مختصر غیر ممکن است حتی از این رسائل باختصار یاد کنیم.

(۱) چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۴ هجری، ثمنی، ۲۹۰ صفحه (جلد دوم، ص. ۱۹-۲۰).

(۲) چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۶-۱۲۷۳ هجری، دو جلد منخیم، قطع وزیری.

۲ - جانشینان شیخ احمد احسانی

۱- سید کاظم رشتی (۱۸۴۳/۱۲۵۹ - ۱۷۹۸/۱۲۱۲) - از مزایای مختص^۳ بجامعه‌ی شیخی است که از زمان شیخ احمد احسانی همیشه در رأس خود یک عده بزرگان داشته است که هم از لحاظ قدرت و عظمت خُلق و هم از لحاظ کثرت آثار علمی حقیقه^۴ کم نظیر بوده و شایان توجه خاص^۵ هستند .

برای نوشتن شرح حال شاگردی که شیخ احمد ، بالصراحه ، بعنوان نایب و جانشین خود معین کرد ، تا بحال منابع ناقصی در اختیار بود . در درجه‌ی اول ، شرحی بود که از خود سید کاظم بجا مانده است و در آن اساساً شرح مصائب خود و کشمکش‌ها و مباحثاتی که با اشخاص داشته است مینگارد ، آنهم اشخاصی که اگر نه این بود ، روزگار خاطره‌ی آنها را هم از بین برده بود ، و امروز حتی اسمی هم از آنها نبود (۱) . شیخ سرکار آقا در نتیجه‌ی تفحصات ، بتازگی بوجود دورساله ، بقلم دونفر از شاگردان سید کاظم ، پی برد که متضمن اصول لازم برای یک شرح حال واقعی است . ما در اینجا خلاصه‌ی بسیار مختصر از آن استخراج میکنیم (۲) .

(۱) مراد دلیل المتحیرین است (دوم ، ص . ۱۱۱) که در فوق شرح آن گذشت .
عربی نوشته شده ، و بفارسی ترجمه و طبع و نشر گردیده است . کتاب هدایت الطالبین محمد کریم خان گرمانی این رساله را تکمیل کرده است .

(۲) این دو رساله‌ی هستند که در فوق شرح داده شد ص ۱۵۰ شماره (۱) این دو رساله در دست سید جواد قرشی هندی بود که خودش نواده‌ی میرزا علینقی قمی مؤلف نوار الانوار و برادر زاده‌ی سید هادی هندی مؤلف تنبیه الغافلین است (ص . ۱۴۵ - ۱۴۳) .

سید کاظم فرزند خانواده‌یی جلیل‌القدر از اشراف **سادات حسینی** مدینه و دوندسل بود که ایرانی شده بودند. جدش **سید احمد**، بعلت بروز و شیوع طاعون، فی‌الواقع از مدینه فرار کرد، و در ایران، برشت، واقع در نواحی ساحلی جنوب غربی بحر خزر پناه آورد. در آنجا ساکن و متماً هلا شد؛ پسرش، **سید قاسم**، در آنجا بدنیا آمد، و در آنجا از دواج کرد و یکی از بزرگان و اعظام فضایل رشت گردید؛ و در همینجا بود که **سید کاظم** در سال ۱۲۱۲ هجری (۱۷۹۸) متولد شد.

در طفولیت رؤیائی و متفکّر بود، و این حالت از همان آثار و استعدادی حکایت میکرد که ایام طفولیت خاص **شیخ احمد** بر آن دلالت مینمود و این- دو بهم شباهت کامل داشتند. برایش معلّمی میگیرند که علوم ظاهریه را تعلیم او کند. اما مسافرت بدور، و کسب «معارف عالیّه» و علوم، دو آرزو بود که سید جوان را بشدت حرکت و شکنجه و آزار میداد. متماً سفانّه نظر خانواده بر این منوال نبود، در اینجا باز يك سلسله «خوابهای آموزشی» و منامات مخبر سبب میشود که اراده‌ی سفر استوار و در عزیمت تسریع کند.

جا دارد بالاخص این امر را متذکّر شد که این، فاطمه، دختر پیغمبر، و قطب عبادت عالم تشیع بود، که در عالم خواب وجود شیخ احمد احسائی، و وصف شخص او را بر کاظم جوان ظاهر کرد و بالاخره یزد، یعنی محلّی را که میتواند او را در آنجا بیابد، باو نشان داد. سابقاً در همین رساله شرایطی را که در آن شرایط شیخ احمد به یزد رسید و تا سال ۱۲۹۹ در آنجا ماند ذکر کردیم. **سید کاظم**، که در آن اوقات باید تقریباً پانزده ساله باشد، بهر قسم بود بحرکت از رشت و رسیدن به یزد موّفق شد. منتهای آمال و کمال مطلوب

خود را آنجا دید؛ «**تمام نقد جان و دل باخت**» و «از دل و جان باستفاده و استفاده از تعالیم عالی‌ه‌ی شیخ پرداخت». از آن پس صاحب دایم و محرم اسرار او شد و شیخ مکرر می‌گفت «ولدی کاظم بفهم و غیره لایفهم» (ص ۱۴۸-۱۴۷).
شیخ احمد در راه سفر بعثت‌ات عالیات، پس از واقعه‌ی غم‌انگیز قزوین، برای آخرین بار چندی در کرمانشاه توقف نمود، در جریان این مسافرت بود که شاگرد خود را امر بتوطن کر بلا کرد. تصور می‌رود که **سید کاظم** در واقع از آن هنگام ساکن کر بلا شد، و تمام اوقات بتدریس و بترویج روحانیت یعنی دوامر مهمی که بعهدہ داشت کاملاً مشغول بود، ولی ظاهراً باید چندین مرتبه برشت، مسقط‌الرأس خود، در ایران سفر کرده باشد، چنانکه یکی از نامه‌هایش که بشیخ نوشته شده، و متأسفانه بدون تاریخ است، بر این کار گواهی می‌دهد (۱). تردیدی نیست، هنگامیکه در عراق بود، از عده‌ی حسود و مغرض بد رفتاریها دید و مورد حمله قرار گرفت. اما محبت و ارادتمندی علمای بزرگ که همه بعظمت روح و کثرت علم و مکارم اخلاق و قدرت عظیم حیات باطنی و معنویت او شهادت میدادند، جبران این مصائب و فتن را میکرد (۲). هیچ چیز بهتر از گفته‌های **محمود آلوسی**، مفتی بغداد (صاحب **مقامات اللوسیه** نمیتواند معرف نظریه و اثری باشد که وجود شخص سید در ملتزمین و اطرافیان‌ش ایجاد میکرد. **آلوسی** میگوید: «اگر سید در زمانی زیست میکرد که ممکن بود نبی مرسل و پیغمبری

(۱) متن این نامه با جواب شیخ احمد، ص ۱۵۴-۱۴۸ منتشر شده است. بندرت مراتب حقیقت‌شناسی و اخلاص معنوی شاگردی نسبت باستاد خود، عباراتی چنین باعظمت و بدین وسعت بیان شده است؛ این سند ارزش دارد مطالعه شود.

(۲) از آنجمله است بالاخص تصدیقات **سید علی طباطبائی**، **شیخ خلف بن عسکر**، **سید عبدالله شبر** (مؤلف فقه الامامیه و تفسیر کبیر شیعه)، **سید جعفر شبر**، **سید حسن خراسانی**، **شیخ نوح نجفی**، عالم شبر **میرزا محمد حسن شهرستانی**.

باشد ، من اوّل من آمن بودم ، زیرا شرایط لازم : علم کثیر ، عمل باخلاق ، اصول عقاید ، وسجایای معنوی همه در شخص او موجود است .

در ۱۲۵۸ هجری (۱۸۴۲) اهالی کربلا در برابر اولیاء دولت عثمانی شورش کردند . برای سرکوبی مردم صحنه‌های وحشتناک قتل و غارت پیاپی . معجزه‌ی بی بود که حرمین و خانه‌ی سید محفوظ و ملجأ و مأمن ماند . اما بعد از این واقعه حملات مخالفین که میتوان حدس زد از چه الهام و سرچشمه میگرفت ، بر علیه او دوچندان شد ، تا بحدّی که تصمیم گرفت برای مدت طولانی بقصد زیارت کاظمین و سامره از کربلا غیبت نماید . آقا ، هنگام حرکت ، گوئی احساس کرده بود آخرین مسافرت است که بآن مبادرت میورزد (۱) . در واقع در مراجعت از سامره وقتیکه بیغداد رسید ، **نجیب پاشا** ، حاکم عثمانی ، که متصدی قتل و غارت کربلا بود ، او را دعوت کرد که از او دیدن نماید ؛ و در ظاهر همه گونه مراتب تعظیم و احترام بجای آورد . ولی باو «قهوه‌ی مسموم» خورانید . بتعجیل ، سید را دوستانش بکربلا حرکت دادند ، و دو روز بعد در آنجاشب یازدهم ذیحجه‌ی ۱۲۵۹ (۱۸۴۳) وفات نمود . مجاور قبر جدش **امام حسین** مدفون گردید .

باشخص **سید کاظم** خلافت معنوی ورشته‌ی روحانی مشایخ سلسله‌ی شیخیّه

(۱) همانطور که آخرین مذاکره با **میرزا حسن طبیب** ، که حکیمی بزرگ و شاکر کرد **سید کاظم** بود ، گواهی میدهد « هنگام این مسافرت سید بزرگوار مرا طلبید و گفت : جناب میرزا ! آیا مایل هستید در این زیارت همراه من باشید ؟ گفتم ، بیم آن دارم که این امر ممکن نباشد ، زیرا چند نفر مریض دارم که مشغول مداوا هستم . - بمن گفت بایشها دستور العمل بدهید ، وبدون درنگ با من بیائید . چنین احساس میکنم گویا این سفر آخر من باشد . فریاد برآوردم ، آقا ! جانم فدای شما باد ! خدا نکند . از فضل الهی . شما در کمال صحت هستید وسلامت خواهید بود . بمن گفت : جناب میرزا ! من میدانم چیزی را که شما نمیدانید . آنچه الآن بشما گفتم در نظر شما باشد بکسی نگوئید (ص ۱۵۴-۱۵۳) .

مسلم و مستحکم گردید . خودش در اجازتی که به آقا محمد شریف کرمانی داده است ، چهار نفر از مشایخ اجازت خود را نام میبرد که از آنها اجازت داشته است . اعتبار و اهمیت آخرین این اجازات ، سه اجازه‌ی دیگر را در محاق میگذاشت (۱) ، چه این اجازتی بود که خود شیخ احمد بدو تفویض کرده بود . خوانساری ، در باره‌ی رابطه‌ی شیخ و جانشینش ، مینویسد : «ياك روح بودند در دو بدن» (۲) ، و در این مورد مخصوصاً باین نکته توجه میدهد که شیخ احمد ، مابین شاگردان متعدّدش ، شخص دیگری جز سید کاظم را نایب مناب و نمایده‌ی جامع الصفات و امام و پیشوای پیروان خود معین نکرد . مسلماً از این تصدیق ، منظور خوانساری همان انتساب ظاهری است . و الا از سایر مطاوی آن کتاب بزرگ گاهی ظاهر میشود که معرفت تامّی در حق مشایخ نداشته و با آنها معاشرت زیادی نکرده بود ، بهر حال لااقلّ تا این حدّ کمّاً کرده و این نکته تاریخ را روشن ساخته و در آن جای بحث نگذاشته است (ص. ۱۶۰ - ۱۵۸) .

آثاری که از سید کاظم (جلد دوم ، ص. ۱۶۷ - ۸۶) بجا مانده است نیز زیاد و بسیار مهمّ است . در فهرست کمتر از ۱۷۲ عنوان ذکر نشده است (ولی در حقیقت هنوز بیش از اینست : شماره ۱۳۰ بر ۶۳ رساله ، شماره ۱۴۴ بر ۳۳

(۱) باید دانست اینها اجازاتیست که صادر شده است از شیخ موسی بن شیخ جعفر نجفی ، سید عبدالله شبر (در فوق ، ص ۴۵ شماره ۲ ، ذکر شد) ، و ملاعلی که خودش نیز از شیخ جعفر نجفی اجازت داشت (ص. ۱۵۸) .

(۲) این بیان آنچه را که شیخ محمد ابراهیم کلباسی میگوید ، منعکس میسازد : « شاگرد عالیقدر ، مایه‌ی تسلی و روشنائی چشم شیخ (احمد احسائی) ، قوت قلب ، مونس او در مصائب و فتن که نسبت باو بمنزله پیرهن به تن بود ، یعنی سید جلیل سید کاظم رشتی ، نایب مناب شیخ و امام اصحاب تابعین او » (ص. ۱۶۰) .

رساله ، و شماره ۱۵۲ بر ۸۰ رساله مشتمل است!) (۱) . بدبختانه تعداد زیادی ظاهراً بنحوی غیر قابل جبران از بین رفته است . علت آنست که خانه سید ، در کربلا ، جائیکه اعقابش زندگی میکردند و کتابخانه‌اش در آنجا نگهداری میشد ، همانطور که قبلاً گفتیم ، دو نوبت بغارت رفت . باهمین حرکت تعداد زیادی کتاب بخط خود شیخ احمد که در کتابخانه‌ی منزل سید کاظم محافظت میشد از بین رفت (ص ۱۵۷) . خوشبختانه خود سید فهرستی از آثار خودش و تألیفات شیخ تهیّه ، و در باره‌ی هر شرحی توضیح مختصری راجع بمحتویات کتاب ذکر کرده بود (۲) . ببرکت این مراقبت ، ممکن است عده‌ی تألیفاتی را که کسر است در حدود شصت جلد برآورد کرد . در برابر تقریباً ۳۵ جلد است که هنوز بطبع نرسیده ، و از مجموع آثار سید تقریباً پانزده کتاب بفارسی است . سایر آثار او در ادوار مختلف بچاپ رسیده و نسخه‌های آن کمیاب است . برای احیاء این آثار و این اندیشه باید زحمت بسیار کشید و جزء بجزء ادامه‌ی اندیشه و دنباله‌ی عقیده‌ی شیخ احمد و شرح و بسط آنها را در این آثار دنبال کرد . سید راجع ببعض خطبات یا متون دیگر صادر از ناحیه‌ی امام شرح و تفسیرهایی نوشته است که استعداد و قریحه‌ی مخصوص او را در مطالعات عالی‌ی علمی و

(۱) اعداد مربوط است باعداد شماره گذاری خود ما (رجوع شود در بالا ، ص ۴۱ شماره ۱) .

(۲) این کاتالک یکی از مأخذ قسمت فهرست کتب مشایخ است که مورد استفاده‌ی سرکار آقا قرار گرفته . دو کاتالک دیگر نیز اسم بیریم : اولاً فهرست بزرگی دارای بیش از ۱۵۰۰ صفحه ، که در سال ۱۳۴۵ هجری توسط سید عبدالمجید آقا فائق ، نگاشته شده و تمام کتب مشایخ را که تا آن تاریخ تألیف یافته شرح داده است . ثانیاً فهرستی مختصرتر که در زمان حاج محمدخان کرمانی تحریر یافته است (جلد دوم ، ص ۴-۱) .

شهودی حکمت الهی نشان میدهد^(۱).

۲- شیخ حاج محمد کریم خان کرمانی (۱۸۷۰/۱۸۸۸-۱۸۰۹/۱۲۲۵)^(۲) -
عمر این شیخ، با توجه با آثار شگرف و بسیار مهمش، کوتاه بنظر میرسد (۱۸
محرم ۱۲۲۵ هجری / ۱۸۰۹، در کرمان، متولد شد، ۲۲ شعبان ۱۲۸۸ هجری /
۱۸۷۰ در ته رود، سه منزلی کرمان، در راه زیارتی که بسمت کربلا میرفت
وفات یافت)، تألیفاتش کمتر از ۲۶۷ جلد نیست و در کرمان محفوظ و قسمت
اعظم آن بچاپ نرسیده است. شخصیتی بزرگ و خارق العاده بود، بر تمام
فرهنگ روحانی و علوم مذهبی محیط زمان خود احاطه داشت؛ و اگر بخواهیم
مقایسه کنیم، بیکی از نوابغ شهیر عالمگیر قیاس میشود که استعداد فوق العاده
برای همه چیز دارند، نظیر نوابغ بزرگی که در دوره رنسانس در اروپا
پیدا شدند.

دو خط برجسته، منحنی و مسیر زندگانی این شیخ را معین میسازد.
از یکطرف ایمان و عقیده‌ی راسخ داشت که مجموعه‌ی عظیم اخبارائمه‌ی اطهار
شامل حکمتی است الهی از هر جهت تام و تمام عیار، و این مجموعه جمیع
علوم و دانستنی‌ها را، مربوط باین عالم و عوالم دیگر دربر دارد؛ این عقیده

(۱) در اینجا باید اسم برد از: شرح خطبه‌ی نطنجیه، چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۰
هجری، ثمنی بزرگ، ۳۵۴ صفحه، شرح خطبه‌ی از امام اول (در مقدمه بتفصیل از
روالی که هر یک از حکمای الهی در قبال این خطبه گرفته‌اند بحث میکند؛ این خطبه با
خطبه‌ی البیان، یکی از مآخذ معرفت امام است، بنحوی که در حکمت الهیه‌ی امامیه از آن
بحث میشود؛ مقابله شود دانش پژوه، فهرست، جلد سوم، ص. ۱۳۰۰)؛ شرح
آیه‌الکرسی، چاپ سنگی تبریز ۱۲۷۱ هجری، در مجموعه‌ی مرکب از سه کتاب بزرگ،
ثمنی بزرگ، ۳۳۵ صفحه. سایر مجموعه‌ها طبع و نشر شده است.

(۲) در سبک جاری طایفه‌ی شیخیه حاج محمد کریم خان و پسرش حاج محمدخان
را بترتیب مرحوم آقای اول، و مرحوم آقای ثانی، مینامند.

عین عقیده‌ی شیخ احمد احسائی بود؛ از طرف دیگر در مقابل عقیده‌ی داشت مسئول بدبختی و فتور عالم تشیع تمام کسانی هستند که فقط و فقط، برای توجیه و وضع احکام شرعیّه، و آداب ظاهری مذهب، و عبادات و معاملات، از این **مجموعه‌ی عظیم** استفاده میکنند. پس باید، مستقیماً، بدون واسطه‌ی صاحبان رأی و مدعیان مقام، بمطالعه‌ی این مجموعه پرداخت و خود را وقف آن ساخت. این کار هم منجر باین میشود که شخص از تمام اختراعات و آرائی که زائیده‌ی فکر اشخاص است و در اسلام جنبه‌ی قانونی پیدا کرده است بگسلد، و بحقایق فرمایشات ائمه و آنچه که در حقیقت اراده کرده‌اند بپردازد و تنها به تعابیرت دیگر دوبردو، با ائمه‌ی خود در گفت و شنود باشد، و هر اندازه که طالب سالک در این راه بیشتر رود و بیشتر ترقی نماید، شکاف بین او و اسلام رسمی تشکیلاتی عمیقتر میشود. باین نکته که گفته شد باید همیشه توجه داشت تا بمشکلاتی که شیخیّه از ناحیه‌ی «حوزه علمیه‌ی» رسمی بدان دچار شده‌اند پی برد. از طرف دیگر، در سنّ هفده سالگی بود که **محمد کریم خان** برای اولین دفعه، در خود کرمان، از اصول عقاید و **حکمت شیخ احسائی** صحبتی بگوشش خورد؛ میتوان گفت، از این کشف بود که برقی جستن کرد و حیاتی را سراسر منور ساخت. واقعه در سال ۱۸۲۶ پیش آمد. مقارن اوقاتی بود که **شیخ احمد**، در راه مراجعت باماکن مقدسه‌ی شیعی عراق، در کرمانشاه برای آخرین دفعه مدتی اقامت کرد و هم در این هنگام بود، همانطور که دیدیم، **بسید کاظم** امر کرد ساکن کربلا شود.

در اینجا نیز تفصّلات **سرکار آقا** مضمّن شده است. ضمن مطالعه‌ی انبوه یادداشت‌ها اوراقی چند بخط خود **حاج محمد کریم خان** پیدا شد که

مربوط باایام طفولیت او بود، و چیزی کم از شرح حال نداشت، و این شرح ظاهراً میبایست مقدمه‌ی کتابی باشد که عربی نوشته شده است^(۱). **شیخ سرکار آقا** در کتاب فهرست ترجمه‌ی فارسی این شرح را آورده است (ص ۹۲-۷۶)؛ سند منظور بقدری جالب و سودمند است که ما مترصد هستیم در جای دیگر آنرا، با شرح حالی که **شیخ احمد** از خود و بقلم خود نوشته است، بزبان فرانسه ترجمه‌ی کامل نمائیم. ما فعلاً در اینجا سطوری چند از آن نقل میکنیم. شیخ از طرف پدرش، **ابراهیم خان**^(۲)، بخانواده‌ی سلطنتی، که آن زمان سلطنت میکرد، بستگی داشت. خود او مستقیماً برای ماحکایت میکند چگونه پدرش در کرمان مدرسه‌ی بزرگی که هنوز هم امروز اسم مدرسه‌ی ابراهیمی، را دارد تأسیس، و آنرا بکتابخانه‌ی خوب مجهز کرد که سال بسال توسعه مییافت. ابراهیم خان پسرش را آنجا نشاند، و منزلی مستقل، با خدم و حشم، در اختیارش گذاشت. جوان بالغ بدین ترتیب فراغت تام داشت تا بچیزی جز مطالعه و تحصیل نیندیشد، و فارغ از هر هم و غم، و دور از هر دسیسه و فتنه و فساد، با وضعی از هر جهت شایسته دروس استادانی را که عبوراً در کرمان از اطراف گردآمده بودند استماع نماید. طرز کارش هم برپایه و اساس محکمی بود، هر کتابی را که خوانده بود کتابی در همان موضوع

(۱) غیر از نور الانوار (مذکور در فوق، ص ۱۵ شماره ۱، و ص ۴۳ شماره ۲) منبع دیگری که هست تذکره الاولیاء **میرزا نعمت‌الله رضوی** است (چاپ سنگی بمبئی ۱۳۱۳ هجری). که شرح حال محمد کریم خان و شرح حال پسرش میباشد (برای ماخذ این کتاب، رجوع شود در همین رساله بعداً، ص ۶۰ شماره ۱).
 (۲) پسرعموی **فتحعلیشاه قاجار**، حاکم کرمان و بلوچستان، بعلاوه دوست بزرگ **شیخ احمد احسانی**. **ابراهیم خان** نه فقط اسم خود را بمدرسه‌ی بزرگ کرمان داده است، بلکه نام خانوادگی خانواده‌ی «ابراهیمی» نیز بمناسبت اسم او گرفته شده است.

مینوشت . بدین ترتیب ، در چهارده سالگی ، کتابی در صرف و نحو و کتابی در منطق نوشته بود . پس از آن بکسب علوم و فنون پرداخت . برای تحقیق و مطالعه و لغ زیاد داشت و پدرش ، تا آخر عمر ، از تشویق او دست برنداشت .

بسهولت میتوان پیش بینی کرد پیدا شدن **محمد اسمعیل کوهبنانی** ، که شاگرد مستقیم **شیخ احمد** بود ، چه اثر صاعقه آسایی در این جوان فعال که یکپارچه آتش بود داشت . این شخص بکرمان آمده بود و یکسال ماند . بنظر میآمد در ابتدا نسبت باین جوان سرشار ، که از هر جهت در وفور نعمت بود ، بهیچوجه علاقه بی نشان نمیداد . بعداً ، بعضی از خصوصیات اخلاق و رفتار او باطلاعش رسید ، عزم جزم کرد و مایل بملاقات شد . وقتی که **محمد کریم خان** جوان وصف **شیخ احمد** را از زبان او شنید و محمد اسمعیل نکات برجسته‌ی حکمت آلهی شیخ و امام طلبی ، و متابعت کاملش را از ائمه‌ی هدی ، باجمال بنظر او رسانید ، تصمیمش قطعی شد و استعدادش قرار گرفت : دیگر ابداً مایل نبود گوش بذر چیزی دیگر دهد . اینست ، که چون دوست تازه‌اش مجبور شد بکربلا بر گردد ، محمد کریم خان را چنان حزن شدیدی برای نیل بدیدار یار پدیدار گشت که او را بر تمام مشکلات فائق ساخت ، و موانع را از پس پشت انداخت . خودش عازم کربلا شد ، و هشت ماه شاگرد موجه و مورد قبول **سید کاظم بود** ، که با اینکه در آن اوقات سی سال تمام نداشت ، بعنوان جانشین **شیخ احمد** شهره‌ی آفاق بود . **محمد کریم خان** بعلل خانوادگی اجباراً بکرمان مراجعت نمود ، و پس از چهار سال بکربلا برگشت . در ایندفعه با علاقه‌ی تمام بتحصیل تعالیم سید پرداخت که او را «آئینه»ی **شیخ احمد** میدید ، و که خودش هم نیز بنوبه‌ی خود «آئینه» شده بود . در این موقع زیارت مکه

کرد. بعد از آن سید او را امر بمراجعت داد. تا بیرون کربلا، بمشایعتش رفت و هنگام وداع باو گفت: «برگرد بایران؛ اکنون دیگر از میان علماء باحدی احتیاج نداری» (ص. ۷۴).

شرح حالی که **محمد کریم خان** از خود نوشته است علائم و شواهدی را بدست ما میدهد که برای علم بعلل ظهور عوالم روحانی، و مطالعه‌ی پدیده‌شناسی حالات معنوی بینهایت مفید فایده است. بمانند **شیخ احمد**، و **مثل سید کاظم**، **شیخ محمد کریم خان**، مخصوصاً در اوان جوانیش، بمدد منامات مشمول عنایات شد؛ در جریان این منامات حوادث واقعه همچنان، بسهیمت مظاهر و صور، اشخاصی را جلوه گر میساخت که میزان کامل و مُثَلِ اعلاهی حقیقت تشیع بودند. مادرش، قبل از تولد او، نیز خوابهای مرموز تعبیردار که خبر از وقوع حادثه‌ی بزرگ میداد دیده بود، و چنین برمیآید که مشاهدت باطنی او در عالم رؤیا بنحوی دنباله‌ی خوابهای مادرش باشد. از آنجائیکه نمیتوانیم اینجا بتفصیل باین قسمت پردازیم، بخصوص از دیداری که در عالم رؤیا با **امام هشتم** داشت؛ و خوابهای دیگر که موضوع آن شیئی است از آسمان آویزان، و بوسیله آن اسباب مرموز میتوان با آسمان رسید، اسم میبریم. بالاخره، و بالاخص، از دیداری که در عالم رؤیا با **امام نهم**، **محمد جواد**، داشت یاد میکنیم. این خواب اخیر در حقیقت تعلیم خاص و آموختن اسرار بود، و در دنباله‌ی این خواب **شیخ** چنین اظهار میدارد: «پس از آن مستبصر شدم، و ببرکت ائمه‌ی اطهار متوجه کشف چیزهای پنهان، صاحب شعور معنی، دارای بینش باطنی، و بصیرت گردیدم، و در خود می‌بینم که بتوفیق و تسدید ایشان هدایت شده‌ام؛ در علوم خود، از این پس مستقیماً از ایشان استمداد

جستم ، نه از کس دیگر . هیچ چیز را که مستند بایشان و پایه و اساسش بر ایشان نباشد اظهار نمینمایم . از دیگری تقلید نمیکنم . تمام علم من نتیجه‌ی دید باطنی ، و بصیرت من است ، و مأخوذ است از اصول و حکمت ائمه‌ی هدی که راهنمای تحقیقات معنوی من هستند . لاغیر» (ص ۸۳) .

این قدرت خالص باطنی بعد از این راهنما و الهام بخش کار بزرگی است که نمره‌ی آن آثار و تألیفات بسیار و طاقت فرسایی میباشد که از **حاج محمد کریم خان** باقیمانده است . از آنجائیکه برای ما ممکن نیست در این مختصر جزئیات کار او را دنبال کنیم ، معذالک ما مایلیم شمه‌ای از نصایح او را که شرح حال خود را بآن ختم میکند ، نقل نمائیم ، این نصایح خطاب بخوانندگان کتابیست که این شرح میباشد مقدمه‌ی آن باشد . این بیانات و اندرزها نیروی استثنائی و توانائی خارق‌العاده‌ی شخصیت بزرگی را آشکار میسازد ، و خود این نیرو را از ایمان کامل بتشیع استخراج کرده و بدست آورده است ، همانطور که صراحةً اظهار میدارد : «من همه را زیور و کردم ، همه چیز را بررسی و تجربه نمودم ، و هیچ قصدی جز ظهور حق و اظهار حقیقت ندارم . دو ملک مینویسند آنچه را که انسان با کلام خود ، و فکرش ، و زبانش ، و سایر اعضاء و جوارحش بر آنها املاء میکند . از وراء آنها ، خداوند اسرار ضمایر را میفهمد و روز قیامت کتاب آنرا بیرون میآورد . پیر هیز از اینکه بگوئی : ما پدران خود را یافتیم که بر این یا بر آن طریقه میرفتند ، چه بسا ممکن است پدر تو ، خودش ، نمیدانسته است . بترس از اینکه مطمئن شوی بموافقت بابائیم یا با گمراهان حیران ، زیرا **امام اول** گفته است : «تو نمی‌بایی لذت ایمان را مگر اینکه انس بگیری به قلّت و وحشت نمائی از کثرت ، زیرا کسیکه شایسته

نام انسان باشد با بهائیم و وحوش اُنس نمیگیرد». بدان بهر اندازه آنهارا دوست میداری بهمان اندازه مثل آنها هستی، زیرا انسان بر همان شکل محبت خودش است، مثل آنها و شبیه بآنها محشور میشوی، زیرا که هر کس دوست بدارد سنگی را، خداوند او را بر شکل همان سنگ محشور مینماید. کسیکه در اوروح الایمان نیست، مرده‌یی است. اجتناب کن از مجالست و معاشرت با مردگان، زیرا چه استفاده از اموات میتوان انتظار داشت؟ اگر بتو رسید که متحمل ملاقات و تماس آنها شوی و آنها را لمس کنی، بر تو واجب است که خود را تطهیر نمایی. اگر مبتلی شدی، همانطور که من مبتلی شده بودم، پس فقط ظاهر تو مباشر این مناسبات باشد، نه هرگز قلب تو. مگو: فلان مخالف اینهاست و «دیگران» اینطور نمیگویند؛ من نیز یکی از این «دیگران» هستم، و تو هم نیز برای خودت کسی هستی، پس چه باک از مخالفت این و آن اگر خدا در کتابش، و پیغمبر در سننش و ائمه در اخبارشان ترا تصدیق کنند» (ص).

(۸۵-۹۱)

در مورد اجازات حاج محمد کریم خان سزاوار است اصرار ورزیم، و روی این موضوع بیشتر تکیه کنیم. اجازات متعدد داشت، من باب مثال، و بالاخص از ملاحسین گنجوی و آقا محمد شریف کرمانی، اما، مسلم است، که این دو اجازت در مقابل دو اجازت مشروح مفصل، که از شخص سید کاظم داشت، رونق و جلالتی نداشت. در مقدمه‌ی کتاب عظیم و اثر بزرگ خود، فصل الخطاب، فقط دو اجازت اول را نقل کرده است، چون غرض صرفاً ذکر اتصال سند روایت بوده است و بس. عجب اینجا است، بعض اشخاص از این موضوع استفاده کرده اظهار داشته‌اند که آواز سید کاظم اجازت نداشت. از اینرو،

متن دوا جازت عام که از ناحیه‌ی سید با و تفویض شده بود در **تذکرة الاولیاء** (مذکور در فوق، ص ۵۱، شماره ۱) نقل شده است. عین دستخط، مزین بمهر سید، در کرمان موجود و محفوظ است. اینرا هم نیز بگوئیم این از دیروز نیست که، از روی غرضهای خاص و عالمی که معلوم است و جاندار در اینجا شرح و بسط دهیم، چند نفری این سروصدارا بلند کرده باشند. همانوقت در زمان حیات خود، **حاج محمد کریم خان** اسناد و مدارک را منتشر کرد و بدینترتیب جواب قاطع دندان شکنی باین اشخاص معلوم الحال داد (ص ۷۵-۷۴، ص ۹۳-۹۲).

باین ترتیب یکی از مسائل که بخصوص نغمه‌ی آن در گروهی از اهالی آذربایجان بلند شده بود حل میگردد. در فوق اشاره کردیم که ایندسته گاهی خود را بسته بسلسله‌ی شیخیه میخوانند و گاهی خود را ازسلسله خارج میدانند، با اینکه مدعی هستند از پیروان شیخ و سید میباشند. اما مسئله‌ی دیگرست که، بعبارت **رکن رابع** از آن تعبیر آورده‌اند، و متضمن اصلی است که شیخیه بمانند چهارمین پایه عقاید مذهب شیعه میدانند. ما سعی داریم (بعداً در قسمت سوم این جزوه) خاطره‌ی مختصری را از این اصل شرح دهیم، ولی در کمال اهمیت است که بدو **فی الحال یک موضوع** و از لحاظ تاریخ این نکته را مسجل و پابرجا سازیم. بعضی ادعا کرده‌اند که این اصل نه نزد **شیخ احمد** وجود داشته است و نه نزد **سید کاظم** و «اختراعی» است از **محمد کریم خان** (از اینجاست گاهی پیروان او را رکنیه، و حاج کریم خانی، لقب داده‌اند؛ و نگفته نماند که ایشان هم باین اسم افتخار میکنند). باین افتراء و اعتراض کذب میتوان، بسیار سهل و ساده، دو جواب داد: اولاً

بکتابهای دو استاد بزرگوار مراجعه کرد (۱)؛ ثانیاً بدو دستخط کرده سندیست محکم بخط خود سید کاظم، و در آن بنحو قاطع این موضوع را قطع و فصل مینماید، مرور نمود (۲). این دو سند که از ناحیه‌ی سید صادر شده، مأموریت روحانی حاج محمد کریم خان را روشن و تأیید مینماید، و ضمناً معلوم میدارد چرا و بچه دلیل محمد کریم خان، تا ایندرجه، در تعالیم خود، در اظهار این نکته مصر بوده است. برای احدی در این مورد نباید شکی باقی بماند؛ سرکار آقا اظهار تأسف می‌کند که «بی میلی و بی رغبتی عامه‌ی مردم و عوام الناس نسبت بهیچ چیز بآن اندازه نبوده و نیست که نسبت به فرمایشات و تعلیمات عالی‌ی ائمه‌ی اطهار» است.

راجع بتعداد تألیفات و صورت کتب و آثار محمد کریم خان همی آنها در کتاب فهرست (جلد دوم، ص. ۳۰۵-۱۶۸) در تحت پانزده فصل بدین شرح جمع آوری شده است: کتب حکمیّه؛ عقاید شیعه و اجوبه‌ی ایرادات؛ تعلیمات و وصایا در سیر و سلوک؛ تفسیر و شرح آیات قرآنی؛ اخبار ائمه؛ اصول و منابع فقه؛ کتب فقهیّه؛ کتب ادعیّه؛ کتب طبیّه؛ کتابهاییکه در نور، روشنائی، علم مناظر و مرایا و آئینه‌ها، رنگ‌ها، و موسیقی، نوشته شده است؛ کتب

(۱) مخصوصاً به شرح الزبارة‌ی شیخ احمد (مذکور در فوق، ص. ۴۱، شماره ۳) و به رساله‌ی حجت الباقده‌ی سید کاظم (جلد دوم، ص. ۱۱۱). برای ایراد اعتراض مورد بحث باید واقعاً باین دو کتاب جاهل بود.

(۲) اسناد مزبور در صفحات ۹۹-۹۵ کتاب فهرست نقل شده است. عبارتست از: اولاً کاغذی بخط خود سید که از کر بلا بحاج محمد کریم خان کرمانی نوشته است. وبالآخر بموضوع رکن چهارم مربوط است؛ ثانیاً کاغذیست بخط خود سید و مزین بمهر شخص او، بعنوان حاج میرزا حسن، در لنکهور، که یکی از علماء بزرگ سلسله‌ی شیخیه بوده است؛ در این نامه، سید کاظم بتفصیل ارکان چهارگانه ایمان را شرح میدهد.

هیئت، ریاضیات، و علم اصطراب؛ کتب فلسفه و صناعت؛ کتب علوم غریبه، و تعبیر خواب؛ کتب ادبیه در علم خط، انشاء، نظم، صرف و نحو، و غیره؛ جواب سؤالات متفرقه. این آثار مشتمل بر ۲۷۸ عنوان است (ولی در حقیقت تعداد واقعی این رسائل بیش از اینست، مانند حالات سابق و بهمان دلیل که ذکر شد). از مجموع این کتابها تقریباً پنجاه جلد بفارسی نوشته شده است، و از کل آثار حاج محمد کریم خان در حدود پنجاه جلد بطبع رسیده است. باین نحو تا درجه‌یی بتدریج از حجم زیاد کتابهای خطی سلسله‌ی شیخی که چاپ نشده است تصویری برای ما حاصل میشود، و زمینه‌ی بدست می‌آید. یادداشتهای خیلی مختصر کتاب فهرست معلوم میدارد چگونه، با آثار این شیخ، حکمت الهیه امامیه، که شیخ احمد و سید کاظم بنای آنرا پایه گذاری کرده بودند، جزء بجزء تشریح و تفسیر و اساس آن محکم میشود. متأسفانه هیچ از آن تا کنون در غرب شناخته نشده است، و حال آنکه این آثار شاهکارهای با عظمت و اساس فکرت و روح تشیع است، و با عدم اطلاع بر آن، علم ما بعلل آثار ظاهری عوالم معنوی ناقص بوده، و پدیده شناسی روحانی چیزی را که پایه و اساس مطلب است کم دارد. منتهی آرزوی ما اینست این آثار را آنطور که باید و شاید و سزاوار است مطالعه و تحقیق کنیم.

ازین همه‌ی این آثار عظیم محمد کریم خان نمیتوان بعضی را بر بعضی ترجیح داد، و اگر از میانهای آنها بعضی را دون بعضی انتخاب کنیم این فی الحقیقه انتخابی است که بمیل و سلیقه شخصی خود نموده و عمل برآی خود کرده‌ایم. معذک کتابهای ذیل را نام میبریم: کتاب بزرگ **فصل الخطاب**

(جلد دوم، ص. ۲۰۶)، مجموعه‌ی منظم و مفصل اخبار (چاپ سنگی تهران ۱۳۰۲ هجری، قطع وزیری، ۱۵۰۸ صفحه)؛ **طریق النجاة** (جلد دوم، ص. ۲۰۱)، در علم طریقت (چاپ سنگی ۱۳۴۴ هجری، قطع وزیری، ۵۵۵ صفحه)؛ کتاب **الفطرة السلیمة** (جلد دوم، ص. ۱۹۳)، مجموعه‌ی است حکمتی بر پایه‌ی «ارکان چهارگانه»: توحید، نبوت، امامت، شیعه (چاپ تبریز ۱۳۱۰ هجری، قطع وزیری، ۴۵۲ صفحه). مؤلف این کتاب را در ضمن اثر بزرگی، بنام **ارشاد العوام**، بفارسی، شرح و بسط داده است (جلد دوم، ص. ۱۸۶-۱۸۴) و این تألیفی است کامل، بزبان سهل و ساده، و تمام شیخیه بادقت در این ایام آنرا میخوانند (۱)؛ جدیدترین چاپ آن طبع کرمان است (۱۳۵۵ هجری، چهار جلد در دو مجلد، قطع وزیری) بعلاوه یک مجموعه مشتمل برده رساله مهم در کرمان بسال ۱۳۵۴ منتشر شده است (نمنی، ۱۹۷، صفحه) کلیه‌ی کتب علمیّه هنوز خطی است (طبّ، فلسفه صنعت، رساله‌ی مهمی در باب رنگ قرمز که یکبار دیگر بیش‌ما را بفکر کتاب **فارین لهر** اثر کوتاه میاندازد)

۳- شیخ حاج محمد خان کرمانی (۱۹۰۶/۱۳۲۴ - ۱۸۴۶/۱۲۶۳) - این

سیمای بزرگ و شخصیت نجیب شایسته‌ی آنست که با اندوه خاص و حزن جداگانه‌ی از او یاد کنیم؛ همه‌ی جریان‌نشان میدهد گویا میخواسته‌اند در شخص این شیخ خود مکتب شیخیه را بکوبند. متولد ۱۹ محرم ۱۲۶۳ هجری (۱۸۴۶)، **حاج محمد خان** (ص. ۷۱-۵۶) اساساً تمام تربیت علمی و معنوی خود را، بپدرش، **حاج محمد کریم خان**، مدیون است. چنان پیشرفت کرد که خیلی

(۱) فصلی از این کتاب را در تألیف خودمان که فوقاً ذکر شد ص. ۳۳ شماره ۲ تجزیه و تحلیل کرده ایم.

زود همکار و دستیار او شد، و از همکاری معنوی و عمیق آنها مجموعه‌ی عظیم و مفصلی از اخبار مسمی به فصل الخطاب، که ذکر آن سابقاً گذشت، بوجود آمد. این همکاری تا وفات محمد کریم خان ادامه داشت و از آن لحظه هم بی‌بعد محمد خان بنوبه‌ی خودش، همان نحوه‌ی تعلیم و تربیت را درباره برادر جوانش زین العابدین خان، که میبایست روزی جانشین خاص و قائم مقامش باشد، بکار بست؛ طولی نکشید، جوان نابالغ، و برادر بزرگتر دوستان معنوی و همکاران واقعی شدند (۱). همینکه فصل الخطاب تمام شد، حاج محمد کریم خان بفرزندش، که بدین نحو امتحان خود را داده بود، یک اجازت عام جامع اعطاء کرد. زیرا که علائم زیاد گواهی میداد و مؤید موهبت عظیم و مقام روحانی بزرگی بود که در عنفوان شباب بفرزندش عطا شده بود (۲).

علاوه بر اجازت پدر خود، که بیش از اندازه‌ی قیاس مهمترین اجازاتش بود، حاج محمد خان اجازات متعدد دیگر نیز تحصیل کرد که بعضی از آنها در اوّل کتاب المبین مذکور است، و این کتاب مهمترین و جالبترین اثریست از آثارش که تا کنون بچاپ رسیده است. بین اجازات دیگر، اجازت شیخ علی بحرینی (رجوع شود ایضاً ذیلاً، قسمت دوم، بند چهار)، و اجازت ملاحسین گنجوی، و بیش از این اجازت شیخ جعفر بن محمد تقی بالاخص جلوه خاص دارد؛ و این شیخ جعفر، همانطور که پیش از این گفته شد، فرزند شخص

(۱) شرح حالی از حاج محمد خان در تذکرة که فوقاً ذکر شد (ص ۵۱ شماره ۱) موجود است (ص ۹۹ و بعد). اما این کتاب خلاصه‌ی کتابیست خیلی مفصلتر، اثر شیخ زین العابدین خان، که بچاپ نرسیده، و مسمی به نورالعیون است و اختصاص بشرح حال دو شیخی دارد که سابق بر او بوده‌اند (جلد دوم، ص ۴۵۲).

(۲) مراجعه شود به تذکره، ص ۱۰۷ و بعد.

ملا برغانی بود، و چنین بنظر میرسید که با الفت و دوستی مدید خود باشیخیه خواسته است رفتار زشت پدرش را نسبت بشیخ احمد احسائی جبران نماید. همانطور که تألیفات حاج محمد خان گواهی میدهد، با اینکه کاملاً باندازه و مساوی آثار پدرش نیست، معذک شامل تمام آن مباحث میباشد، زندگانی محمدخان کرمانی اساساً زندگی یک مرد روحانی و عالم ربّانی بود، همیشه اوقات بتحقیق و تعلیم و موعظه اشتغال داشت. مردی نیک و سخی بود، و سرکار آقا تأیید میکند، هیچ فردی در کرمان نبود، که در موقعی بنحوی از انحاء از مراحم او بهره مند و یا از ناحیهی او مورد لطف و محبت خاص واقع نشده باشد. با اینهمه برعلیه او فتنه‌یی تدارک کردند که عنوان دست - آویزهای خشک مذهبی داشت ولی در حقیقت برای جلب و حفظ منافع پست و بسیار پلید بکار میرفت. انقلاب ساختگی: اگر از بازیگران این صحنه‌ها سؤال از موضوع میشد، معلوم میگشت که برخواندن عربی، حتی برخواندن فارسی، قادر نیستند، و بتمام مسائل حکمتی مورد بحث مطلقاً جاهلند، و هر چه جاهلتر بودند بهمان اندازه جری‌تر بودند، و بیشتر وادار میشدند تا در کمال بی‌پروائی، و بدون دغدغهی خاطر بر علیه شیخیه بتعرض پردازند و آزار و ناسزا روا دارند.

در این مقام برای سرکار آقا فرصتی است باختصار علت باطنی و ریشه‌ی عمیق این بغض و کینه‌ها را ترسیم کند، و از آنچه که ما بنام پدیده‌شناسی این «بغض و کینه» میخوانیم پرده بردارد؛ نتیجه‌ی همه اینست که بشرح حال زندگانی محمدخان کرمانی معنائی عبرت‌انگیز میبخشد. فی الحقیقه شیخیه در عصر حاضر همان سرنوشتی را داشتند که از همیشه‌ی اوقات سرنوشته شده‌ی

شیعیان واقعی بوده است؛ و ستم‌کنندگان بایشان رفتاری جز رفتار بنی‌امیه و بنی‌عبّاس نداشتند. همیشه و مگرر سعی شده است تشیع را دست‌آویز يك نهضت و یا يك انقلاب سیاسی قرار داده، و باینگونه امور ملحق سازند، با این حرکت‌ها و ابتکارات خواه‌ناخواه مذهب رسمی و تشکیلاتش نفع‌برده و پیشرفت میکرد، ولی تمام شیعیان واقعی، که از این قبیل حرکات و رسوائی‌ها اباء داشتند، بالطبع کم و بیش بامذهب رسمی و تشکیلات آن قطع رابطه میکردند. از اینجاست که کار بجائی میرسد که تشیع باید از خودش پنهان شود؛ برای اینست که ائمه اطهار خودشان به پیروانشان سفارش کرده‌اند تقیه و کتمان نمایند. باز هم بعداً حوادث نشان میدهد و محقق خواهد شد همین‌امر که گفته شود، باید صرفاً از تعالیم و دستورات ائمه‌ی اطهار پیروی کرد، و مستقیماً بهدایت معنوی ایشان، بدون در نظر گرفتن شخص و مقام واسطه، راه رفت، خود این گفته، بقدری موقعیت‌های حاصله و مناصب بچنگ افتاده رامتنزل میکنند و بخطر میاندازد، که خواه‌ناخواه سبب ایجاد وحشت میگردد. بالاخص، اگر این امر و این عقیده مربوط بفهم مسائلی باشد که حیّز آن از حدود مسائل دستورات فقهی بی‌اندازه تجاوز کند، در اینصورت اضطراب و وحشت بیشتری ایجاد مینماید. از همین‌رو ائمه از ذریه پیغمبر همیشه، برای جاه‌طلبی‌ها و خودپرستی‌های مردم دنیا، علامت‌انکار و نشانه‌ی تکذیب بوده‌اند. **سرکار آقا** نتیجه میگیرد: از آدم تا یومناهاذا، همیشه این اقلیت‌ها و این اکثریت‌ها در تمام مذاهب و در همه ادوار وجود داشته است. این يك اثر طبیعی است: هر کس با دیگران فرق داشت، باعث ترس و وحشت میشود، و بر علیه او کمر میندند، هر چند که آرامترین و ساکت‌ترین مردمان باشد (ص. ۶۹-۶۷).

خسته و ناتوان از شدت اندوه ، حاج محمدخان تصمیم میگیرد برود با خانواده اش متوطن تهران شود ، اما در باغین ، پنج فرسخی (تقریباً سی کیلومتری) کرمان ، جمعی از بزرگان واعیان ، و چندین نفر از شیوخ عالیمقام (که عنوان حجّة الاسلام داشتند) ، وحتّی شاهزاده رکن الدوله ، که در آنموقع حاکم کرمان و بلوچستان بود ، بهیئتی مجلّل خود را باو رسانیدند ، برای اینکه عذرخواهی ها کنند و عاجزانه استدعا نمایند بکرمان برگردد . در برابر این ابرام و اصرار دوستانه شیخ تسلیم شد . تا درجه ی آرامش بوجود آمد ، و حاکم مراقبت شدید در باره ی اراذل و اوباش و تحریک شدگان و محرّکین معمول داشت . اما میدانیم ، همیشه کفایت چند نفری مفسد باعث فتنه و فساد شوند و محرّکین اصلی هم بگیر نیفتند ، علی الخصوص که شیخ اصرار میورزید پیروان متعّدش هرگز در مقابل خشونت و درشتی ها شدت عمل نشان ندهند . بالاخره در سال ۱۳۲۳ هجری شیخ ترجیح داد خود را بگوشه ی لنگر بکشاند که تقریباً در هفت فرسخی جنوب کرمان واقع است و سال بعد در بیستم محرّم ۱۳۲۴ هجری (۱۹۰۶) در همانجا وفات یافت .

مجموعه آثارش شاهکارهای عظیم و در خور توجه ، و عصری اساسی ، از مکتب شیخیه است (جلد دوم ، ص ۳۹۸ - ۳۰۶) . این آثار نیز بنوبه ی خود دائره المعارفی از علم را دربر دارد ، و در هر رشته ارزش واقعی تعلیماتی که از ائمه اطهار رسیده است نشان میدهد . جمع این آثار مشتمل بر ۲۰۴ عنوانست (ولی درحقیقت ، باذله یی که سابقاً گفتیم تعداد رسائل بیشتر است) . از بین اینها ۶۵ عنوان مربوط بکتابهایست که بفارسی نوشته شده است . از مجموع آثارش بیش از بیست تائی تا این تاریخ بچاپ نرسیده است .

ما مخصوصاً **کتاب المبین** را اسم میبریم (جلد دوم، ص ۳۴۷ - ۳۴۴)، کتاب بزرگی است که اخبار وارده از ائمه‌ی اطهار را در رشته‌های مختلف علم، بنحوی منظم، جمع‌آوری و مدوّن کرده است (چاپ ۱۳۰۵ - ۱۳۲۴ هجری) (دو جلد بقطع وزیری، ۶۱۷ و ۶۳۴ صفحه)؛ **وسيلة النجاة** (جلد دوم، ص. ۳۳۴، بفارسی)، تحقیق و تألیف شخصی، بنحوی خاصّ که بر پایه‌ی «ارکان اربعه» بنا شده است؛ **هدایة المسترشد** (جلد دوم، ص. ۳۳۵ بفارسی) بر همان کرده و اساس؛ **مصباح السالکین** (جلد دوم ص. ۳۳۹ بفارسی) که بر سه پایه‌ی بسیار مشهور عرفان: **شریعت، طریقت، و حقیقت** نهاده شده است؛ **شرح الحدیثین** (جلد دوم، ص. ۳۱۱) که شاهکاریست از تأویل در تفسیر دو حدیث مربوط بفضائل و مقامات فاطمه در روز قیامت (چاپ بمبئی ۱۳۱۲ هجری، ۱۵۲ صفحه) (۱).

از میان آثار چاپ نشده می‌خواهم بالاخصّ **ینابیع الحکمه** را ذکر کنم (جلد دوم، ص. ۳۲۴ - ۳۲۳)، از آنجائیکه این کتاب را بدقت مطالعه و تحقیق کرده‌ام، میتوانم بگویم، مجموعه ایست در حکمت بسیار گرانبها که بقیمت در نمی‌آید، مدت پانزده سال، شیخ یکدوره تمام درس را صرف شرح و بسط این کتاب کرده است (**دروس**)؛ مجموعه‌ی این دروس مشتمل بر هزار صفحه‌ی نیم ورقی، بزبان فارسی، و طبع نشده است (جلد دوم، ص. ۳۰۹).

۴- **شیخ حاج زین العابدین خان کرمانی** (۱۹۴۲/۱۳۶۰ - ۱۸۵۹/۱۲۷۶)۔

شرح حالی که، بامحبت و احترام خاصّ یک فرزند، **سرکار آقا** از پدر خود نوشته است (ص. ۵۶ - ۳۲)، چگونگی زندگی یک رئیس فرقه‌ی معنوی را

(۱) از همین مؤلف شرحی موجود است که هنوز بچاپ نرسیده و راجع بحدیثی در باره‌ی فضائل و مقامات **حضرت فاطمه** و ائمه یوم القیامه میباشد (جلد دوم، ص. ۳۱۱).

در کرمان ، یکی از دورافتاده ترین ایالات ایران ، در نیمه‌ی اوّل قرن حاضر، برای ما کاملاً روشن می‌سازد . اطلاعات از دست اوّل است ، زیرا سرکار آقا همان اتحاد معنوی را که سابقاً در مورد پیشینیان ایشان دیدیم ، با پدر خود داشت . **زین العابدین خان** هفتم رجب ۱۲۷۶ هجری قمری متولّد شد و پنجم جمادی‌الاولی ۱۳۶۰ هجری قمری بدرود حیات گفت (۱) . درست دوازده سال داشت وقتی که پدرش ، **حاج محمد کریم خان** ، از دنیا رفت . برادر بزرگترش ، **محمد خان** ، که جانشین **حاج محمد کریم خان** بود ، تربیت او را بعهدہ گرفت و معلوم و معارف اسلامی آشنایش ساخت . یک دوستی خیلی باطنی و عمیق ، همانطور که سابقاً گفتیم ، این دو برادر را با وجود اختلاف سنّ متحد میکرد . **زین العابدین** رفیق حضر و سفر و مصاحب دائم برادر بزرگترش شد ، تا جائیکه **حاج محمد خان** که در اواخر عمرش از غم و اندوه و توارد نامالیمات لبریز و بسیار افسرده بود ، دوست میداشت علناً بگوید : «من دیگر هیچ حلاوتی در این دنیا احساس نمیکنم جز دیدار **زین العابدین خان**» . در مقابل ، او نیز جلسات طولانی را که با هم در کتابخانه‌ی خود کار میکردند ، بر همه چیز دیگر ترجیح میداد . از جمله چیزهایی که از این همکاری بیرون آمد مجموعه‌ی عظیم کتاب المبین بود که در فوق مذکور شد .

طرز کار **شیخ زین العابدین** کاملاً مخصوص بخودش بود . در باره‌ی

(۱) مطابق ۱۶ خرداد ۱۳۲۰ هجری شمسی ، بحسب تقویم قدیم ایرانی (نام‌ماههای زرتشتی و سالهای شمسی) که از زمان **رضاشاه** دوباره رسمیت پیدا کرده است (از اینجا بیعد سنوات هجری را با قید کلمه‌ی قمری و یا با قید هجری شمسی ذکر میکنیم برخلاف پیش از این که بعد از هر تاریخی فقط کلمه‌ی هجری را قید میکردیم ، و مراد هجری قمری بود .)

نحوه‌ی وصول تدریجی بکشف مطلب، و تقویت و بکار افتادن این قوه با سعی در نوشتن جواب مشکلات وارده، او خودش بفرزند خود سرّ توجه بمطلب را میگوید، و از لحاظ روانشناسی این مسئله بسیار دقیق است؛ اعتراف میکند باینکه مشکلاتی بر من وارد و از من سؤال میشود، همینکه ناچار از جواب میشوم قلم برمیدارم و سعی در نوشتن جواب میکنم، با اینکه ظاهراً آمادگی ندارم ولی تدریجاً متوجه مطلب و تأیید میشوم. رفتارش مشخص طرز زندگی بود. بآراء و عقاید عمومی، و پیش داوریهای جامعه کاملاً بی‌اعتناء بود، تمام وجود خود را، مانند پیشینیانش، وقف بر خدمت ائمه‌ی اطهار میدانست. پنج روز از هفته را صرف تدریس **حکمت الهیه** میکرد. اما هر شب جمعه و هر شب شنبه را در مسجد بتفصیل موعظه مینمود. در شبانه روز هشت الی ده ساعت مشغول مطالعه و تحریر بود، معذک تریبی میداد که هرگز مراجعین وسائیلین را ردّ ننماید، و برای همه ملجأ و پناه بود، بدون اینکه هرگز هجوم وقایع تعادل اخلاق او را برهم زند و یا در حوادث تغییر حالتی باو دست دهد.

مسافرتهایکه رشته‌ی نظم این زندگی را پاره میکرد، جز سفر زیارت نمیتوانست باشد. شیخ يك مرتبه بمگه رفت (۱۳۰۵ هجری)، و سه مرتبه باماکن مقدسه‌ی شیعه بعراق، و چهار مرتبه در خود ایران، برای زیارت قبر **امام هشتم**، بمشهد سفر کرد. در اثناء سفر هم نیز بتحریر و تألیف ادامه میداد. در زمان حیاتش نیز بعضی سعی کردند بر علیه شیخیه آشوب بپا کنند، اما همینکه تظاهراتی شد کفایت کرد که مقامات مسئول قدرت بخرج داده دو سه نفر اشرار آشوبگر را تبعید کنند، تا همه چیز نظم و آرامش

گیرد (۱).

هفت سال آخر عمر شیخ مبتلی بمرض سخت شد . با يك بدبینی که ناشی از حقیقت بینی و روشن بینی بود بگردش حوادث در جهان ، و وضعی که در ایران بوجود آمده بود ، مینگریست و میگفت : « اصلاح حال فعلی مردم کار بشر نیست . باید صبر کرد تا خود این مردم شعور پیدا کنند و نتایج این خودسری و افسار کسبختگی و دنیا پرستی را ببینند ، تا آنکه از همه‌ی آنها مأیوس شوند » . تا چنین روزی نیامده است چه تعجّبی دارد که به بینیم حتی دنبال « علوم دینیّه » هم که میروند بمنظور دنیا و تأمین اغراض پست و کثیف است (ص . ۵۵) .

شیخ زین العابدین اجازات متعدّد تحصیل کرد که مهمترین آنها از برادر بزرگترش ، **حاج محمد خان** ، بود . اجازت دیگر از **سید حسین** (مؤلف تفسیر کبیر) ، **پسر سید جعفر یزدی** ، داشت (این دو سید بستگی بسلسله‌ی شیخیّه داشتند) . صدور این (اجازت) از این نظر جالب است ، که خود آن از **حاج محمد خان** منشعب است (حاج محمد خان هم ، بنوبه‌ی خود در رأس کتاب المبین خودش اجازات و مشایخ اجازه‌ی خود را شرح داده است) ، و مفضلاً بدون انقطاع بقدم ترین اساتید شیعه میپیوندد . سوّمین اجازت ، مورّخ ۱۹

(۱) در سال ۱۳۵۳ هجری قمری ، در عراق ، چند نفر آشوبگر در صدد برآمدند ورود بحرم کاظمین را برای زوار شیخی قدغن کنند . حتی نزد **شاهغازی** پسر (فیصل اول) رفتند و چه خوب درسی بآنها داد : « این نوع سلوک بین مسلمین ، خاصه اهل علم ، نسبت بشخص عالم دیگری ، که بزیارت آمده ومیهمان وارد است ، مطلقاً ناپسندیده و بلکه برخلاف هر گونه ادب وانسانیت است . بنا بر این میخواهید بدنیا ثابت کنید که ، اگر هیچکس از بین مذاهب دیگر نباشد که بین مسلمین الفاء خلاف وایجاد تشّت کند ، شما ، مخالفین شیخیه ، بتمهائی کافی هستید برپیکر اسلام ضربات و جراحات وارد سازید ؟ » این بگفت ، و پشت بر جماعت کرد و از اطاق بیرون رفت (ص . ۳۹ - ۳۸) .

جمادی الاولی ۱۳۱۱ هجری است ، و از این نظر اهمیت دارد که پیداست مقید بوده سلسله‌ی انتقال را يك بیک متصلاً تا ائمه‌ی اطهار ، دقیقاً ذکر کند . این اجازت از طرف شیخ علی بحرانی ، فرزند شیخ حسن ، که از پناهندگان بحرین بایران بود ، و در شمار دوستان محمد کریم خان کرمانی محسوب میشد ، اعطاء شده است . شیخ علی بحرانی خودش يك اجازت از محمد کریم خان کرمانی ، و اجازت دیگری از ملا حسین گنجوی داشت ، و این شخص اخیر از شیخ احمد احسانی تحصیل اجازت کرده بود ، و سلسله‌ی آن حلقه به حلقه به کلینی میرسد ، و از کلینی بائمه‌ی اطهار متصل میشود (کلینی متوفای ۳۲۹/۹۴۱ مؤلف « کتاب الکافی » یکی از کتب اصلی و اساسی شیعه است).

آثاری که از شیخ زین العابدین خان بر جای مانده زیاد و شاهکاری عظیم و در خور پیشینیان او است (جلد دوم ، ص . ۴۶۴ - ۴۰۰) مجموعاً مشتمل بر ۱۵۳ عنوان ، تقریباً ، نصف آن بفارسی است ؛ بیش از ۲۵ جلد آن تا این تاریخ بطبع نرسیده است . بالاخص کتابهای مربوط « بحکمت الهیه » تقریباً بالکل خطی مانده و بچاپ نرسیده است (بسیاری از این کتابها مربوط باشارات و رموز حکمت الهی شیعه است که شرح آن از قرآن و اخبار گرفته شده است) . يك سلسله درسهای دربارہ نبوت (نبوت عامه و نبوت خاصه) گفته است . آنچه از این درسها فعلاً در دست میباشد ، فقط يك قسمت آنست و متأسفانه بقیه درسها که در اختیار شاگردان و طلاب بوده در دسترس نیست ؛ با این وصف همین مقدار هم که موجود است چندین جلد کتاب خطی بزرگ میشود .

۵- شیخ ابوالقاسم خان ابراهیمی ، سرکار آقا (متولد کرمان ۱۸۹۶ / ۱۳۱۴

هجری قمری) ، رئیس فعلی طایفه‌ی شیخیه ، فرزند شیخ زین العابدین خان

و نوهی محمد کریم خان کرمانی است. خود ما، در ایران، سال بسال از تعالیم و بیاناتش، راجع بموضوعی که در اینجا آورده شده است، استفاده کامل کرده ایم. نیروی معنوی و علم کثیر او موجب تعظیم و تکریم و الهام بخش احترام است، و بسا حفظ همین احترام، در این رساله، از شخص او، بهمان اصطلاح جاری سلسله‌ی شیخیّه، اسم میبریم. آثارش، یک قسمت عمده از مشغله و کوشش سختی را که با آن مواجه بوده است، منعکس میسازد. چندین صفحه از کتاب بزرگی، که در این رساله‌ی مختصر با علاقه از آن اسمی برده شده است، از یک گوشه‌ی کوچک حزن عظیمی پرده بر میدارد؛ و شیخ تعجب دارد از اینکه: «مشایخ ما در صدها جلد کتاب، بایرادات وارده جواب داده‌اند، معذک همان اعتراضات لاینقطع تکرار میشود و همیشه هم حاشیه رفته‌اند، باصل موضوع هیچگاه نمیپردازند، زیرا اعتراضاتشان مقرون باستدلال و متکی بمبدأ سندی نیست؛ و همه‌اش تهمت و بهتان و فحش و ناسزا گوئی است که تکرار میکنند... (ص ۱۷۰).

جا دارد در این اوراق بالاخص از سه اثر عمده شیخ سرکار آقا که بفارسی نوشته شده است مؤکداً اسم ببریم.

الف - اجتهاد و تقلید (۱). - در تحت این عنوان دو مطلب اساسی و کلاسیک باهم مواجه است: یکی تفحص دائم یا اجتهاد (که باب آن در اسلام سنی بسته شده، و در شیعه باز مانده است)، و دیگری تقلید که شخص در عقاید خود پیرو و تابع عالمی باشد که در نتیجه‌ی اجتهاد شخصی صاحب صلاحیت گشته یعنی مجتهد شده است. در اینجا صحبت از این نیست که موضوع

کتاب را تجزیه و تحلیل کنیم، اما وضع شیخیه را در قبال این مسئله، بنحوی که مؤلف در جلد اول فهرست در کمال دقت روشن کرده است، نقل میکنم. مفهوم و معنای این وضع جا دارد بتفصیل در مقدمه‌ی کتابی، که مشتمل بر مطالعات دقیق و تحقیقات جامع راجع بشیخی و شیخیه باشد، شرح و بسط داده شود، تا تازگی و ابتدائی بودن آن ظاهر گردد. وضع شیخیه در این مسئله نه اصولی است، که بر پایه‌ی ادله‌ی عقلیه و مبانی موضوعی، متکی باشد، و نه اخباری است که عیناً لفظ و ظاهر کلمات را گرفته باشند (این مکتب اخیر امروز تقریباً در ایران از بین رفته است)، همانطور که حکمت الهیه‌ی شیخی هم، نه حکمت مکتب ملاصدرا است، و نه حکمت نظری و شهودی صوفی؛ ولو اینکه شیخیه را گاهی با ایندسته و گاهی با آندسته یکی دانسته‌اند. تردیدی نیست، تمام افراد سلسله‌ی شیخیه، در علم و عمل، بر مشایخ خود اجتماع و اعتماد دارند، و مشایخ در حقیقت مجتهدین خاص ایشان هستند. در اینجا فوراً این مسئله پیش می‌آید: که آیا جائز است، لااقل در مورد اعمال شرعیه، «تقلید» از مجتهد هیت کرد، یا باید بدیگری رجوع نمود؟ عموماً باین سؤال جواب داده شده است، باید رجوع بمجتهد حی کرد.

اما شیخیه يك نکته را توجه میدهند. اگر تقلید را بمعنای مشهور کلمه و برطبق عمل جاری بگیریم، ما لاً باینجا میرسیم که تقلید اخذ فتوی از شخص مجتهد است، بدون مطالبه دلیل، و تسلیم برای شخص اوست، با این وصف دیگر این تقلید از روی فهم نیست، بلکه تقلیدی کورکورانه است. فرق نمیکند چه از مجتهد زنده باشد یا از مجتهد مرده، این عمل صاف و ساده

عین عمل سَنِّیان است. ولی اگر بمفهوم معنوی، و معنای واقعی وضع کلمه‌ی تقلید پابند باشیم، باید هوشیار بود که «تقلید» نیست مگر از امام معصوم و پیروی از فرمایشات او (حدیث از امام هفتم، **موسای کاظم**، در اینباره صراحت دارد). هر تقلیدی که پایه آن بر شخص مجتهد کما هو هو باشد، ریشه و اساسی ندارد. مجتهد بعنوان اینکه صاحب مقام و خصیصه‌ی است که بشخص او عطا شده، اصالتاً و بنام خود ابداً حق اظهار مطلبی ندارد؛ و اصلاً این مسئله‌ی نیست که در باره آن بتوان بحث کرد، بلکه شأن مجتهد اینست، برای دیگران، که فرصت کافی و یا استعداد لازم نداشته‌اند خودشان «تفحص» کنند، روایت را تعریف کند و در تشخیص مطلب بآنها کمک نماید. تنها «مرجع ناطق و صاحب امر» **شخص امام** است، و خبر امام مبین معانی خفیه و اسرار کتاب ظاهر است. باین معنی، و باین ترتیب، يك فتوی با يك خبر و روایت فرق ندارد؛ و در واقع فتوی ترجمه‌ی خبر، شرح و بسط آن، و رسیدگی بعمق آنست. از این لحاظ ارزش عالمی که باین پایه از فهم و تفهیم، و باین درجه در تأویل رسیده باشد، همیشه ثابت و جمیع فتاوی او عین خبر، و پیوسته نافذ و بقوت خود باقیست، خواه آن عالم زنده یا مرده باشد، همانطور که مضمون يك خبر باقیست اعّم از اینکه راوی آن در قید حیات باشد یا از دنیا رفته باشد.

اگر شیخیه چنین مقام معنوی و نفوذ کلمه برای **مشایخ عظام** سه گانه خود قائل هستند، از این لحاظ است که ایشان در کمال امانت و وفا در جمیع روایات خود صرفاً بیانات پیغمبر و ائمه را شرح و نشر داده‌اند. لا غیر. این موضوع مذکور در فوق، که با نظری سطحی، ممکن است بنظر این و

آن « بدعتی » آید ، در حقیقت چیز تازه‌ی نیست . بلکه فقط از جمله مسائل و نکات چندیست که سابقاً در مورد آن مجبور بتقیّه بودند و امروز حجاب تقیّه از این مسئله برداشته شده است . بنابراین هر فرد شیعه ، همینکه قدرت علمی همراه با صفات اخلاقی و کمالات معنوی داشت ، استعداد و قریحه برای اجتهاد دارد . این دوش شرط باید باهم جمع باشد و لازم و ملزوم یکدیگرند و اگر کسی فکر کند میتوان بدون دارا بودن شرایط معنوی و ملکات روحانی در فهم احکام و اصول فقهیّه تخصص پیدا کرد و فقیه شد ، برخط و خطا رفته است . نتیجه آنکه ، **تنها مقام صاحب امر ، مقام امام است** و نه هیچ فردی و نه هیچ « حوزه‌ی علمیّه‌ی » نمیتواند مدعی چنین مقامی شود . بالاخره عملاً از آنجائیکه همه‌ی شیعیان مجتهد و غیر مجتهد در تقلید خود بسوی **امام غایب** سیر میکنند ، و از دستور صریح و قاطع امام ، که **با آخرین نایب خاص خود** داد (۳۲۹/۹۴۰) ، پیروی مینمایند و امام غایب حی و حاضر است ، پس بهر نحو که بنگریم ، اصلاً تقلید میّت موضوعی ندارد ، تا در اطراف آن بحث کرد . این کاریست بدبختانه سنی‌ها ، که با امام حی و حاضر عقیده ندارند ، در مقابل چشم شیعه‌ها ، انجام میدهند و بر کتابهای ائمّه‌ی اربعه‌ی خودشان که مرده‌اند کتاب روی کتاب نوشته انبار میکنند (ص ۱۴-۱۰) .

ب - رساله‌ی **تنزیه الاولیاء** - این کتاب حجیم (۱) اساساً شرحی است بر ارشاد العوام که بفارسی توسط **حاج محمد کریم خان** تألیف شده است (در بالا ، قسمت دوم ، بند دوم ، باین کتاب اشاره شد) . کسانی چند در خواندن ارشاد بمشکلاتی برخورد کرده‌اند ، که بصورت شصت سؤال پرسیده‌اند ، و مؤلف

(۱) چاپ کرمان ۱۳۶۸ هجری قمری ، بقطع ثمنی ، ده - ۷۴۷ صفحه .

در تنزیه الاولیاء باین شصت سؤال جواب میدهد؛ بالنتیجه نکات اساسی عرفان و اشارات دقیق حکمت الهی در آن آورده شده است (۱). باهمه‌ی این مراتب، ما در اینجا از آن کتاب مسئله‌ی را که موضوع روز است و فعلیت دارد، و معلوم است مؤلف مقید بتذکر آن میباشد، و در جلد اول فهرست هم (ص. ۲۶ و بعد) بیان آنرا میکند، ذکر مینمائیم؛ و آن مسئله همانا مسئله‌ی اتحاد یا بهم متحد کردن اسلام و مسلمین است. بعبارةٔ آخری، در عصر حاضر بمنظور تقریب اکثریت سنی و اقلیت شیعه کوششهایی میشود و سعی دارند «مجمع مانندی» درست شود. پرواضح است که روح مطلب بکلی فرق میکند بر حسب اینکه تشیع را فقط بمفهوم ظاهر و اساساً از لحاظ فقه و اصول و ظاهر احکام بگیریم، یا اینکه تشیع را عین اسلام معنوی، و اسلام واقعی را تشیع بدانیم. برای کسیکه چنین فهمی و استنباطی از اسلام و معنی آن دارد، ولایت دوازده امام از همان بدو امر با رسالت پیغمبر توأم و لازم و ملزوم هم بوده و در اظهار عقاید بآن شهادت میدادند. ائمه‌ی اطهار مأمور شناساندن معانی باطن وحی، و آشنا کردن بر موز هستند، و در این مقام بمنزله‌ی هادیان طریق حق میباشند، و اگر عمیق تر بنگریم خود ایشان صراط و معنی و باطن این راهند. برای شیعه عارف بحقیقت، که باطناً و ذاتاً مأمور باطاعت ائمه و مؤمن بایشانست، تمام این کوششها بنام «اتحاد» نشان میدهد که پشت پرده، بمنظور استفاده‌ی موقت و پیشرفت مقاصد سیاسی، نقشه‌هایی خوابیده است که خواهان صلح و سازش مخصوصیست، که قابل تصور و عمل نیست. سابقاً

(۱) در کتابی که از تألیفات خود ما است و در فوق ذکر آن شد ص. ۳۳، شماره ۲، یک فصل تمام از این کتاب را که مربوط به «عالم هورقلیا» عالم العنالی، است ترجمه و درج کرده‌ایم.

دیده شد ، شیخیه باچه شجاعت و شدت عمل ، بی محابا ، از این قبیل اشتباه-
 کاریها و مغالطه بازی پرده بر میدارند . اگر درست تصوّر کنیم که ایمان
 «بامام غائب» و اعتماد بر او واقعاً چه معنی میدهد و لازمه‌ی این اعتقاد چیست
 و امام غایب از نظر را ، که حیات و روح تشیع بستگی باو دارد ، و شیعه در
 مرئی و مسمع اوست ، حاضر و ناظر بدانیم : بسهولت بدو موضوع اساسی پی
 میبریم : یکی اینکه روح مریدتابی ، تبلیغ ، واعزام هیئت ، بکلی با تشیع
 بیگانه است ، و روح تشیع با آن منافرت دارد ، زیرا فقط امام غایب از نظر
 میتواند شعورها را باطناً هدایت کرده تا براه حق راه یابند ؛ و دیگر ، در
 مرحله ثانی ، اینکه کوششهای مورد بحث بمنزله‌ی تنزل مقام و شکست تشیع
 است ، و درست همان چیزی را که بخیال خود مدعی هستند و میخواهند نجات
 بدهند ، بخطر میاندازند ، بدون اینکه حتی آنرا شناخته باشند یا بشناسند .

ج - رساله فلسفیه . - این کتاب اخیر هم^(۱) کمتر از دو کتاب سابق

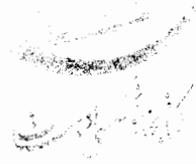
فعلیت ندارد و مربوط بمسائل روز است . در این کتاب شیخ سرکار آقا به ۲۵
 سؤال که از طرف ملا فلسفی طرح شده است جواب میدهد (۸ ربیع الثانی ۱۳۶۹
 هجری قمری = ۲۷ بهمن ۱۳۲۸ هجری شمسی = ۱۷ فوریه ۱۹۵۰) .
 سؤالات دقیق و بسیار مناسب طرح شده و شامل نکات و جهات مختلف ارکان
 اربعه‌ی دین است که ، در تشیع ، شیخیه بآن شناخته میشوند . جوابها هم
 بهمان دقت کاملاً مطابق و مناسب سؤال داده شده است و بنحوی قاطع وضع
 متقابل مباحثه را معلوم و ثابت میدارد . سؤالات ، در واقع ، بمنظور رفع

(۱) چاپ کرمان ۱۳۷۱ هجری قمری ، بقطع شانزده صفحه‌ی دارای هفت-۲۹۷

اختلاف طرح شده، **مالافلسفی**، امیدوار بود جوابها طوری باشد که بقضاوت **مجتهد بزرگ قم** و تصدیق او برسد، و دیگر از استعمال کلمه‌ی «شیخی» صرف نظر شود، و باین ترتیب هر نوع رایحه یا کمان «اختلاف» ازین برود. لیکن شیخی‌ها دیدیم بهیچوجه از این اسمی که بآنها داده شده است ناراحت نیستند و بآن افتخار میکنند؛ مادامی که شخص مؤمن بائمه‌ی اطهار است چگونه ممکن، و بلکه بسیار مشکل است، که احساس «اختلاف» کند و خود را از سایر شیعیان جدا بداند. خلاصه، سؤالات و جوابها طبع و نشر شد و چیزها هم بحال خود بهمین جا باقی ماند.

با نظری سریع سعی شد در این مختصر رساله بنکات خیلی برجسته‌ی تاریخ مکتب شیخیّه، و میزان تألیفات و سودمندی آثار آن، فقط اشاره‌ی کنیم؛ ولی از همین اندازه باین نتیجه میرسیم: که ما با يك اصول عقاید و يك شکل روحانیت و حالات معنوی خاص تشیع که صفت ممیّزه آنست در عصر حاضر رو برو هستیم، و يك کتابخانه‌ی عظیم هم در مقابل خود داریم که تا این تاریخ در غرب شناخته نشده است. اگر معلومات و اطلاعاتی را که در بالا تجزیه و تحلیل شد خلاصه کنیم مجموع آثار مشایخ شیخیّه بفارسی و عربی بالغ بر يك هزار عنوان میشود (در حقیقت مجموع رسائل و کتب از این عدد هم تجاوز میکند) از این جمله، کمی بیش از $\frac{1}{4}$ آن بطبع رسیده است. طبع و نشر بقیّه، بعلم متعّد، فقط ممکن است بتدریج انجام گیرد مسئله‌ی مهم و دشوار، حفظ این آثار مفید و این همه اسناد گرانبهاست. و من میتوانم اطمینان بدهم با

موافقت شیخ سرکار آقا در اندیشه این کار هستیم. (۱)



(۱) بعلاوه نیز باید آثاری را که مؤلفین شیخی بیرون داده‌اند برشمرد. من باب مثال: **سید جعفر کشفی** (متوفی بسال ۱۲۶۷ هجری، ریحانات، جلد سوم، ص. ۳۶۶، شماره ۵۶۸؛ مجلس، جلد دوم، ۶۰۹؛ جلد سوم، ۸۴۲). **محمد بن محمد نصیر گیلانی**، شاگرد شیخ احمد و مفسر فوائد (رساله‌ی خطی، کتابخانه‌ی شخصی آقای سلطانی، ۲۳۰ صفحه نیم ورقی). **حسین بن جعفر یزدی**، رساله در باره چهار نایب امام غایب در زمان غیبت صغری (مجمع الرسائل، کتابخانه‌ی شخصی شیخ اسحق ابراهیمی، آقازاده، ۱۸۵ صفحه نیم ورقی). این چند نفر و آنچه را که ذکر کردیم برای نمونه بود. قسمت عمده آثاریست خطی که در کلمکسیونهای خصوصی و کتابخانه‌های شخصی نشناخته مانده است.

۲ = چند نکته از اصول عقاید شیخیه

در این رساله‌ی مختصر غیر ممکن است، حتی باختصار، جزئیات عقاید شیخیه را شرح داد. این اصول با نظری وسیع قصد دارد، در پیروان، معرفتی باطنی از امام و مظهریت او بوجود آورده، و توأم با این معرفت کامل، روحانیت و معنویت ایشان را تقویت و احیاء نماید؛ و شاید این اصول برای شیعه‌ی اثنی عشری نظیر اصول عقاید اسماعیلیه برای شیعه‌ی هفت امامی باشد، ولی اگر فی الحقیقه و درست بخواهیم، این اصول همان اصول شیعیان اولیه و ارکان واقعی تشیع خالص، بدون حشو و زوائد، است. بنابراین مراتب، مطالعه‌ی ضمیر و حقیقت تشیع و اطلاع بر آن، از این وجوه و جهات مختلف نمیتواند جدا باشد. در ابتدا متذکر شدیم چه روایاتی از مأخذ شیعه در واقع شیخیه را جان بخشیده و بجنبش آورده است، و نمایندگان این مکتب و حاملان این آثار، قبل از دوران صفویه و خیلی پیش از آن، تا برسد باطرفیان ائمه چه اشخاصی بوده‌اند. اگر بخواهیم غیر از این از خارج ارزیابی کرده یا این موضوع را توضیح دهیم بی نتیجه است.

سابقاً متذکر شدیم، از این رو مییابد که قصد شیخیه را با غرض از ایجاد مکتب‌های مختلف یکی دانسته و اشتباه کرده‌اند، و حال آنکه موضوع شیخی با مسئله‌ی يك مکتب کاملاً تفاوت و اختلاف دارد. من باب مثال **تنکابنی**^(۱)،

(۱) *فصل العلماء*، تهران، چاپ علمیه اسلامیة ص. ۴۲.

که شیخ احمد احسائی را از وجوه طراز اوّل میدانند و «سرآمد» میخوانند ، میگوید شیخ تمام سعی خود را بکار برده است ، تا از حکمت الهی شیعه و فلسفه ترکیبی کند ، بنوع ترکیبی که ملاصدرا ساخت . اگر این باشد ، از مدتهای مدید قبل از شیخ احمد احسائی (از ابن ابی جمهور تا خود شخص ملا صدرا) چنین ترکیبی شده بود ، و اگر شیخ احمد بنا نظم و اصول معینی دو کتاب از آثار ملا صدرا را شرح کرده است ، باین نظر نبوده که صاف و ساده پیوستگی خود را بفلسفه‌ی استاد شیراز برساند و بدون قید و شرط تسلیم آراء و عقاید او شود . بلکه مراد شیخ از اینکار بکلی چیز دیگر بوده است . بنابراین عبارت تنکابنی مفهومی ندارد جز تا این حدود که ما را بحالت مشابهی حواله دهد ، مثلاً رجوع کنیم به آثار متفکرین بزرگ اسمعیلیّه ، مانند حمید الدین کرمانی و ناصر خسرو مخصوصاً بکتاب (جامع الحکمتین) ، و بینیم فلاسفه‌ی پیرو مکتب بوعلی سینا نسبت به این آثار و درباره‌ی این متفکرین بزرگ چگونه قضاوت کرده‌اند ! آثار متفکرین بزرگ اسماعیلیّه ، در فلاسفه‌ی بیکه فقط به مکتب بوعلی سینا آشنا بودند ، و نظریات و مآخذ باطنیه را نمیدانستند ، احساسات خاصّ برانگیخت ؛ و بیشتر احتمال قوی می‌رود در ایشان احساساتی ، نظیر احساسات هادی سبزواری نسبت بشیخ احمد ، بوجود آورده باشد .

تمام حکمت‌های الهیه‌ی اصیل که مأخذ تشیع دارد ، و معتقد با اصول اساسی و اصیل است ، باهم يك اصل مشترك دارند ، و آن همانا عقیده ایست که پدیده‌ی معنوی تشیع بآن بستگی دارد: آن عقیده اینست که مسئله‌ی ولایت بمنزله‌ی نتیجه‌ی مستقیم و حقیقت مثبت‌ه‌ی مسئله‌ی نبوت است ، و دیگر آنکه وحی‌های

قرآنی، مثل تمام آنچه که به پیغمبر وحی میشد، **ظاهری** دارد و **باطنی**، و شأن امامت و ثمره تعلیمات ائمه اینست که مردم را بسوی باطن هدایت و بیاطن وحی آشنا سازند. ولایت و نبوت هر دو در شخص پیغمبر جمع است، اما امر رسالت منحصرأً ابلاغ و اشاعه‌ی ظاهر است، در صورتیکه صفت و خصیصه‌ی ولایت تعلیم باطن است. **دایره‌ی نبوت** با آخرین پیغمبر ختم میشود، و **دایره‌ی ولایت** با امام اول شروع میگردد.

وقتیکه بمجموعه‌ی عظیم اخبار امامیه رجوع میکنیم، میبینیم باین موضوع فکر کرده است، و باین تعلیمات توجه دارد. اما بنوبه‌ی خود، این اخبار شرح لفظ بلفظ **کتاب‌خدا** و احادیث پیغمبر نیست. این اخبار، مخصوصاً آنهاییکه مربوط بتکوین عالم، و حیات ازلی و ابدی ملاء اعلی و آخرالزمان است، و گاهی درازی یک خبر باندازه‌ی یک درس کامل است، برمز و اشاره بیان شده و **تأویل** لازم دارد؛ این راهم باید بدانیم که طرق بکار بستن تأویل راهم در خبر یا حدیث دیگر تعلیم داده‌اند (۱).

سابقاً خاطر نشان ساختیم که مسائل طرح شده در خصوص اجتهاد و تقلید از جمله مسائلی است که باید بتفصیل در مقدمه‌ی مطالعات اصول عقاید شیخیه شرح و بسط داده شود، راجع بمسئله‌ی اخبارهم، که در قلمرو شیعه چندین مکتب بوجود آورده، و از جمله مسائلی است که هنوز هم مورد بحث است و فعلیت دارد، باید عیناً همین مطلب را گفت. مسئله اینست: از مجموعه‌ی عظیم اخباری که حد و حصر آنهم درست معین نیست، کدام را باید «**صحیح**» و کدام

(۱) رجوع شود برای مثال برساله‌ی **شیخ‌زین العابدین خان**: ظاهر، ظاهر ظاهر، باطن ظاهر، باطن باطن، عبارت از چیست (جلد دوم، ص ۳۸۹).

را باید «ضعیف» شمرد، یعنی کدام را قبول کرد و نگاهداشت و کدام را طرد کرد و دور انداخت؟ در این مورد هم، وضع شیخیّه بسیار محکم و ثبات شایان توجهی دارد. بهتر بخواهیم بدانیم، شیخیّه این مسئله را از مسئله دیگری، که بمراتب مهمتر و اساسی تر است، تفکیک میکنند، و آن مسئلهی توجه بضمون و معنای خبر و حدیث است. ما در این رساله‌ی مختصر قبل از آنکه نکته‌ی دیگری را، که **رکن رابع** نامیده میشود، شرح داده ختم مطلب کنیم، لازم میدانیم مسئله‌ی اخبار و وضع شیخیّه را در این مورد مؤکداً ذکر کنیم، با وضع رساله که بنای آن بر اختصار است، این تنها نکته ایست که میسر است مگر در اطراف آن بیانی کرد. اما راجع بر رکن رابع هم، از هم اکنون، بگوئیم موضوعی است که در اطراف آن اشتباه زیاد کرده اند و اشتباهات هم دائماً تکرار شده است.

برای اینکه روشن کنیم مسئله‌ی اخبار که در فوق مذکور شد از چه قرار است کافیت یادآوری نمائیم که بعضی بدگویان بکرات و مرات، شیخیّه را متهم کرده اند باینکه اخبار ضعیف را بمانند اخبار صحیح قبول میکنند. **سرکار آقا** باین حرف (ص. ۲۳۷ و بعد) جواب میدهد، میپرسد: اخباری که ضعیف گفته میشود چیست؟ مجموع اصطلاحاتی که اهل فن وضع کرده اند و اخبار را طبقه بندی میکنند و درجه‌ی صحت اخبار را اندازه میگیرند، به بیش از ششصد سال نمیرسد. قبل از آنکه این اختراع شود، چه **میزانی** برای قبول یا ردّ اخبار در اختیار داشتند؟ مسلم است که میزانی بوده، زیرا بعقل در نمیآید که شرع پیغمبر زمانی محروم از آن باشد. پس در اینصورت بکدام **حَقّ**، و بنام کدام مقام و مرجع، و با چه قدرتی، میبایست از این میزان قدیم

که مبدأ آن بزمان پیغمبر و ائمه میرسد ، بنفع این اصطلاحات نقد شده و معیارهای تحمیلی آن صرف نظر کرد؟

روایتی که با **کتاب خدا و سنت جامعه** (در مصطلحات شیعه مراد از این اصطلاح، سنت تام و خالص است و کلیه ی روایاتی را که به پیغمبر و ائمه منتهی میشود در بر دارد) مطابق است ، بر طبق کدام دستور و بچه امری آنرا ترك کنیم ، بفرض اینکه اصطلاح جدید سلسله ی تاریخی رواة را ضعیف اعلام کند؟ زیرا ضعفش کاملاً با این تطابق جبران شده است. البته ، با این موضوع موافقم که در میان رجال حدیث و روایات میتوان اشخاصی را اسم برد که کم و بیش قابل اطمینان و شایسته ی اعتماد باشند؛ اما علمای اعلام هم که وضع این اصطلاحات را کردند و علم رجال نوشتند نیز هیچکدام پیغمبر نبودند ، که عالم بظاهر و باطن اشخاص باشند ، در صورتیکه میدانیم فقط پیغمبر و ائمه عالم بغیب هستند ، و عالمی را که فوق حواس ظاهر است میشناسند . در این باب ، متخصصین علم تاریخی رجال کتابهای ضد و نقیض روی هم انباشته اند . در حقیقت ، تصدیق از روی ایمان ، و اعتقاد و اطمینان بفرمایشات مأخوذ از ائمه چیزی نیست که بستگی بتصدیق و یا بتکذیب این خبره های نقاد داشته باشد خود این خرده گیران و خرده بینان با تمام دقتشان اعتماد کاملی بعلمشان و موضوع علمشان از خود نشان نمیدهند . مادامیکه قبول کنیم کسی جرئت داشته و حدیثی جعل کرده است ، چرا بهمینجا توقف کرده قبول نکنیم که سلسله ی روایات را هم بسازد ، و در سلسله ی روایات رجال مطمئن و قابل اعتماد بگنجانند ، تا از پیش جلوی هر گونه انتقاد تاریخی را بگیرد (ص. ۲۴۰) .

اینجا است که همان منطق و برهان که در تصمیم بر تقلید گفتیم دوباره

ظاهر میشود. بشخص مجتهدیا راوی و موقعیت شخصی او نیست که رجوع میکنیم، و بقول او اعتقاد میورزیم، بلکه رجوع و اعتقاد مابۀ ائمه است، یعنی «امام غایب از نظر و حاضر در دلها پیروانش». از این لحاظ بین گذشته و امروز اختلافی نیست. و قتیکه مقصود شناختن اقوال و تعلیمات امام باشد، امر، در گذشته و حال، یکسانست و زمان در آن دخالتی ندارد. حضور امام همانست که بود، و تصدیق و اطمینان، که امریست قلبی، بالمآل درست که دقت کنیم، بحرف چند نفری که صاحب مقامی دنیائی و نفوزی ظاهری هستند، بستگی ندارد، بلکه تصدیق و ایمان با امام شهادتییست که امام از خودش بخودش در دل مؤمن بخودش جلوه میدهد. این همان چیزییست که شیخ احمد میخواست بگوید، و قتیکه از روی یقین میگفت میتواند «حدیث امام را از رایحه اش» بشناسد. اگر باستعانت ادله عقلیه نتوان این ادعا را ثابت کرد، اما باید اذعان کرد، بطریق اولی، این ادله عقلیه و اصول موضوعه هم قادر نیستند، این ادعا را نقض کنند. هرگونه انتقاد فلسفی منفی، که بر جدل و استدلال متکی باشد، در اینجا بی اثر و قدرت عملش ناچیز است. در مقابل، اگر فلسفه بتأویل رموز و فهم و تفهیم اشارات و کنایات پردازد عملش نامحدود است^(۱).

سرکار آقا تذکر میدهد، محققاً، قصدش تاریخ نویسی نیست، و نمیخواهد انتقاد تاریخی کرده باشد. اما حق مطلب اینست که مسلماً تصدیق عقاید و اعتقادات قلبیه، نه حقاً و نه نظراً، باینگونه نقد و انتقادها نمیتواند بستگی داشته باشد، یعنی نمیتواند بالاخره تابع مقامات رسمی دنیائی و اشخاص ظاهری

(۱) اینست که سرکار آقا، در جواب ایراداتیکه ناشی از انکار مبتذل است، بشخصه نمونه‌یی بدست میدهد و مثال میآورد. ایرادات مذکور مربوط بفرشتگان و اسامی آنها، علم جفر، و نقشه برداری «مدینه علم» است (ص ۲۶۱ - ۲۵۵).

آن باشد (ص. ۲۴۳ - ۲۴۱). ضمناً پی میبریم باشکال عظیم مسئله‌یی که شیخیه در آن واقع شده‌اند؛ و با علم کامل بعواقب آن، و در کمال شعور، با وضعی در گیر هستند، که در غرب حکمای الهی و فلاسفه، از مدتهای مدید، بامشکلات آن مانوس بوده‌اند.

داستان زیر، اعم از اینکه واقعیت داشته یا ساختگی باشد، نمونه‌یی از نوع گرفتاریهائی را که بآن اشاره شد مصور میسازد. بنا بر این حکایت، در نجف، شیخ محمد حسن نامی، که فقط در فقه و اصول فقهیه متخصص وجدلی سرسختی بوده است، مدعی شد شمس شیخ احمد را بمعرض آزمایش گذارد (۱). این قضیه را تنکابنی نقل میکند ولی، همانطور که میدانیم منابع تنکابنی را بدون تحقیق کامل و بدون تضمین کافی نمیتوان قبول کرد (۲)، و بعلاوه، از طرف دیگر، کاملاً بعید بنظر میرسد که شیخ نجفی توانسته باشد بخود اجازه چنین حرکتی

(۱) راجع باین نکته بمورد و مناسب است اظهارات شیخ احمد را در اول شرحی که بر کتاب فوائد از تألیفات خودش مینویسد بخاطر بیاوریم: «یقین خود را در علم خود مدیون ائمه الهدی هستم؛ اگر اظهارات و بیانات من از اشتباه مصون است، در این حد است که تمام آنچه در کتابهایم بثبوت رسانده‌ام، مدیون تعلیم ایشان هستم، و ایشان، خودشان، از خطا، نسیان، و لغزش مبری و معصومند. هر کس از ایشان تعلیم گیرد مطمئن است که خطا در او راه بر نیست. و این مصونیت بهمان درجه است که از ایشان تبعیت نماید. اینست معنای باطنی و تأویل این آیهی قرآن (سوره ۳۴ آیه ۱۷): سیر کنید در در آنها با کمال امن و امان شبها و روزها» (ص. ۲۴۶).

(۲) رجوع شود به قصص العلماء، ص. ۵۴. میرزا حسین نوری، در باره‌ی کتاب قصص العلماء، در خصوص آنچه که راجع بحکیم بزرگ الهی، مجلسی، نوشته است، میگوید: اکاذیب صریحه است که نقل شده و جرم بین و جنایت آشکار است که صاحب قصص مرتکب شده است؛ سید مرتضی چهاردهی، از روی مزاح، خاطر نشان میسازد که بجای «قصص العلماء» میتوانست نیز بخوبی اسم کتاب خود را «فضایح العلماء» بگذارد.

دهد^(۱). باری هر چه بوده باشد، اقتضا دارد عبارات در کمال صحت و دقت نقل شود نه با «تقریب و تخمین» که، عندالضروره برای اینکه داستان را «تندتر و نیشدارتر» جلوه دهند، بیم آن رود قصد از این عمل استهزاء بشیخ احمد بوده است^(۲) زیرا نقل حکایت «بتقریب» در این مورد منجر باین میشود که دو مسئله‌ی کاملاً مختلف را بنحو پیچیده و مبهمی باهم مخلوط و تو در تو کرده، باهم اشتباه کنیم.

شیخ محمد حسن حدیثی عربی مشکل با کلمات مُغلق، بدون ذکر اسناد، جعل میکند، و بعد کاغذ را بشیخ احمد ارائه میدهد و میگوید: «حدیثی پیدا کرده‌ام. آیا شما میتوانید بشناسید که این فی الواقع حدیث و قول امام است، و آیا میتوانید معنای آنرا بفهمید؟». در خصوص این معنی و این مضمون است که شیخ احمد اظهار نظر میکند و جواب مثبت میدهد، دلیل این مطلب از اینجا بدست می‌آید که از شیخ سؤال نشده بود آیا میداند که سلسله‌ی انتقال حدیث صحیح است یا ضعیف. برای تشخیص صحت و ضعف حدیث، بمعنائی که منحصرأ در این مورد بر آن صدق میکنند و بر طبق اصطلاح خاصی که در این باره وضع کرده‌اند، احتیاجی بحدس و به «قوه کشف» نیست، بلکه فقط کافیت بکتاب رجال مراجعه کرد و با تطبیق ظاهری روایات و رجال حدیث، منظور بدست

(۱) در حقیقت رویدی شیخ نجفی چیزی جز يك ملعبه . آنهم باز یجهدی کفر آمیز و کفر انگیز نمیباشد و بعضی فرمایشات وارده از امام پنجم و امام ششم این عمل، جعل حدیث، را با افطار روزه ماه رمضان برابر دانسته است (و اگر روزه را بمعنای باطن آن، که معروف شیخیه است، و همانطور که معروف اسماعیلیه بود، بگیریم، کار سخت تر و گناه عمل شیخ نجفی بمراتب عظیم تر است؛ رجوع شود جلد دوم، ص ۴۰۱.)

(۲) در اینجا (ص ۲۴۳ و بعد) غرض، طریقه‌ی مغرضانه‌یست که آقای تقی زاده داستان را در تألیف خود، تاریخ علوم در اسلام، نقل میکند، کافیت متن مذکور را بامتن واصل عبارت تنگابنی مقایسه کرد.

میآید، در واقع در اینجا دو مسئله، کاملاً مختلف، مطرح میشود: اولی مسئله نقد تاریخی است و از علم رجال برمیخیزد؛ دیگری مسئله روح حدیث و مفهوم واقعی و اصالت آنست. آیا باید بگوئیم، فلان مورخ معاصر برای خودش اصطلاحی دارد، و حدیث ضعیف در اصطلاح او حدیثی است که، بنا بر قضاوت خود او، مضمون آن (مانند احادیثی که متوجه معاریا جسم آخرت است) قابل قبول شخص او نباشد؟ اگر چنین است، در اینصورت، باید این شجاعت را بخرج داد و گفت چه میزانی بکار برده است و چه ملاکی در دست دارد (ص).
 . (۲۵۲-۲۵۱)

از این جهت است که شیخ سرکار آقا با عباراتی محکم که در تمام وجوه مختلف حکمت آلهیه شیعی و برای جمیع جهات آن اهمیت قاطع دارد، مسئله را باین صورت خلاصه میکند. دو راه است که این و آن میروند: اول آنکه خصوصیات و مقتضیات مربوط بروا را در نظر گرفت، همانطور که اصولیین عمل میکنند، و تا میزانی که میشود باین طریقه اطمینان داشت و لایق اعتماد است، راجع بقوت و یا ضعف سلسله انتقال حدیث قضاوت کرد. این فحوص و تجسس خودش بر اساس عقایدیست که از کتب تاریخ بدست میآید، تواریخی که از رجال و محدثین بحث میکند. این راهی است ظاهری و طریقی است خارجی؛ میتواند کمکی باشد، علمی است معین؛ قرینه‌یی بدست میدهد که بتوان بکمک آن عقیده‌یی برای خود درست کرد و اظهار رأی نمود؛ و ابداً اصالت ندارد تا به یقین و بیاک حقیقت ماهوی ما را هدایت نماید؛ دوم، که فی الواقع راهی است حقیقی، راهی که توجه باصل حقیقت دارد، یعنی حقیقت باطنی؛ و از آنچه گفته شده است معنای واقعی و واقعیت معنوی آن، و حقیقت

مراد گوینده را طالب است؛ این راه دوم مطابقت گفته‌ی حدیث یا خیر را با مضمون صریح و با مکنون آنچه کتاب خدا و سنت جامعه‌ی پیغمبر و ائمه بآن ناطق است، در نظر میگیرد.

بدین ترتیب بطور وضوح، با کمال سنجیدگی، شیخ سرکار آقا تشخیص بین دو چیز را تصریح کرده است، از یک طرف، علمی که از نقد تاریخی بدست میآید و ظاهری است و متناسب است با عقیده‌ی که از خواندن ظاهر تاریخ دستگیر شخص میشود، و این علم، بنفسه، کافی نیست در کسی تصدیق از روی ایمان و حیات معنوی بوجود آورد، همانطور هم که نمیتواند ایمان اهل یقین را متزلزل سازد و از ایشان سلب روح‌الایمان کند، از طرف دیگر چیزیست که ما آنرا بنام قریحه‌ی جوهر شناسی و «کشف‌المحجوب» میخوانیم؛ و تمام علاقه‌ی آن باین است که بمفهوم حدیث بپردازد و معنی و محتوی آنرا بدست آورد، و تطابق یا عدم تطابق خبر و حدیث را با آهنگ دستگاہ کلی درک کند. این نوع فهم، البته لازمه‌اش آنست که شخص قبلاً از مفهوم کلی مجموع اخبار و احادیث آگاه باشد، و این مسئله‌ی کمیّت نیست بلکه بیشتر امکان دارد مسئله‌ی کیفیّت باشد. باین جهت بالصرّاحه گفته شده است کار هر فقیهی نیست، مگر کسانی از ایشان که صاحب «قوه قدسیه» باشند و کلام امام را بشناسند. خبر است از امام ششم که صراحةً اعلام میدارد: «مایکی از شمارا فقیه نمیشماریم، تا وقتی که قادر نشده باشد هر حدیثی از احادیث ما را که بر او عرضه شود بشناسند» (ص. ۲۵۳).

از این راه دوم، معنی و مفهوم محتوی حدیث، و غرض واقعی و لبّ مطلب بذاته، شناخته میشود ولو اینکه بحسب ظاهر، عبارت حدیث عیناً بلفظه صادر

از امام نباشد. و اینست، نه چیز دیگر، آنچه که قریحه شیخ احمد میتواند از رایجی حدیث بفهمد، و این کار را هم کرد. این گفته میرساند که حتی اگر مخاطب شیخ احمد کلمات و الفاظ عبارت را از خودش جعل کرده باشد، امکان کلی دارد، و فی الواقع هم اگر بوده، چنین بوده، که معنی و مضمون عبارت با سنت جامعه مطابقت داشته است. اینرا گفتیم، ولی نگفته نماند، که بسیار بعید و شگفت-انگیز است که فردی از علماء بچنین بازیچه‌یی دست بزند؛ و بفرض اینکه این مطلب را باور کنیم. تعجبی ندارد اگر شیخ احمد معنای آنرا شناخته باشد، و آنچه بعیدتر بنظر میرسد و بیشتر از همه‌ی اینها تعجب دارد، اینست که باور کنیم یکی از علماء جسارت بخرج داده عبارتی بسازد و جعلی بکند که بر خلاف کتاب خدا و سنت جامعه باشد (کتاب فهرست). بهر حال، اگر کسی این داستان را با آنصورت نقل کند که از شیخ احمد دعوت شد صحت و ضعف سلسله‌ی انتقال تاریخی حدیث را بشناسد، نه معنی و محتوی آنرا، درست مثل اینست که، از روی عمد و شعور و یا عن لاشعور، بالکل قضیه را برعکس جلوه دهد و حقیقت امر را از اصل منقلب سازد.

این مسئله که در درجه‌ی اول اهمیت است در حال حاضر هم برای تثبیت و تعیین وضع شیخیه بقوت خود باقیست. این مسئله مقتضی آنست و محقق میسازد که يك رابطه‌ی ایمانی بالذات، و بالتتبع بنحوی معنوی، با «امام حاضر» برقرار است، و از این رابطه یقینی حاصل میشود که با هر گونه یقین ظاهری که از راه علم رجال و تاریخ روات بدست میآید، تفاوت فاحش دارد، و اساساً از مرتبه و مقام دیگری است؛ حالی و موهبتی از این رابطه‌ی معنوی بشخص اعطاء میشود، که از اوضاع و احوال ظاهری و از قید زمان و مکان آزاد است.

امام در مقام **قطبیت** خود، بر حسب قابلیت و استعداد مؤمن، « **جهت قطبی** » خاصّ او را باو میبخشد. از بحث‌های زیاد که در باره‌ی این موضوع در ایران جریان دارد، اغلب اوقات احساس میشود که حدود اصطلاحات و مقدمات براهین، از طرفین، بحدّ کافی توضیح داده نشده است؛ و این از جمله نکات و مواردیست که اصطلاحات غربی، که از وضعی کاملاً مشابه رهائی یافته است، امکان زیاد دارد بتواند در این خصوص بیان مطلب را تا درجه‌ی روشنتر سازد.

مسئله‌ی که سرعت تجزیه و تحلیل شد، در کش بنحو کمال، تابع معرفت امام به کلیت و اُسْمیت است، جای این مسئله در شرح جامعی از حکمت الهی شیخی است که در این جزوه‌ی مختصر شرح آن امکان ندارد. طرح چنین شرح جامعی باید بر طبق طرح کتابها و آثار بزرگی باشد که در فوق مذکور شد، و متکی بر ارکان اربعه‌ی اصول عقاید شیخیّه است: **توحید**، **معرفت پیغمبر**، **معرفت امام** و **معرفت شیعیان**. امام شناسی بمنزله‌ی سنگ بنا و اساس مطلب جلوه‌میکند، زیرا اندیشه‌ی امام شناسی و درک معرفت امام، مقدم بر هر چیز، برای محور دور میزند که « **چهارده معصوم** » (پیغمبر، فاطمه، دوازده امام) به هیئت خود عالم امکان را پر کرده‌اند، و در حیطه‌ی از هستی وجود دارند که از لحاظ وجودی و حقیقت وجود بر ظهور مجازی اشخاصشان در این دنیا مقدم است؛ بعبارت دیگر، قبل از اینکه، یکی بعد از دیگری، اشخاصشان در این عالم خاکی جلوه‌گر شود، وجودی ازلی و ابدی دارند. این هیئت جامعه‌ی فائده و این ملاّ اعلیّ عالم لاهوت را تشکیل میدهد این وجودات ابدی ازلی، انفاس طیّبه‌ی « **چهارده معصوم** »، بمنزله‌ی ظهور اوّلیه و تجلیات ازلیّه هستند که پدید

آمده‌اند؛ ایشان اسماء و صفات آلّهی هستند، اینست تنها چیزیکه از الوهیت ممکن است شناخته شود، ایشان ایادی خدا و افعال فاعلیّه و عوامل تکوین‌اند. بر حسب ترتیب مراحل وجود، «در تحت» **عالم لاهوت** عوالمی واقعست که در اصطلاح روایتی **عالم جبروت**، **ملکوت**، **ملک** خوانده میشود. عالم ملک همین عالم ظاهر محسوس بحواس است. تمام این عوالم هر کدام نمونه‌ی یکدیگر و هر عالمی نمایش و نماینده عالم دیگر است، و انسان شناسی تامّ و کامل باید شامل جمیع جهات و منظره و دورنمای مجموع این عوالم باشد: ساختمان ابدان چهارگانه‌ی انسان، نظریّه‌ی **جسم هورقلیائی**، که لازمه‌اش اعتقاد بوجود بهشت و جهنّم در خود انسان است. در اصول عقاید شیخیه، این نظریّه، و اعتقاد بوجود ابدان چهارگانه، جزو مباحث اساسی و دو موضوع اصلی شمرده میشوند. و با این اصول و مضامین عالیّه است که میتوان کیفیت معاد، و فیزیک معاد، و جسم اخروی معادی را شرح داد، و بر واقعیت وجود مشاهدات باطنی و پدیده‌های غیبی و معنوی صحّه گذاشت. از آن جائیکه بتفصیل در جاهای دیگر از این مقوله بحث کرده‌ایم، فقط بهمین اشاره کفایت شد^(۱). زائد است تذکّر بدیهیم که حکمت آلّهیه‌ی شیخیه، از قوه‌ی تصوّری که ماوراء طبیعت است، و از اندیشه‌ی مطلق و مجرد، که جاری و ساری در کلّ کائنات است، برخوردار میباشد، و کلیّه‌ی وسائل و منابع این اندیشه و تصوّر را بکار می‌بندد و از کلّ آنها استفاده میکند، و نیز شکی نیست که این حکمت آلّهیه شیخیه متکی بفرمایشات ائمّه‌ی اطهار است، و منحصرأ از پستان اخبار ایشان شیر می‌خورد. اما با کسانی

(۱) این مباحث در کتاب ما که در فوق مذکور شد ص. ۳۳ شماره ۲ بنام Terre

Celeste et Corps de Résurrection، بدقت مطالعه شده است.

روبرو هستند، که بفقّه محض اکتفا کرده و بهمین جا متوقف مانده‌اند، و اندیشه‌ی حکمت، خارج از حدّ شاعر آنهاست؛ و تصوّری که حکمت الهیه‌ی شیخیّه، از مسائل عالیّه و عوالم باطن، دارد از میزان قوّه و استعداد، و از اندازه‌ی حوصله‌ی مخاطبین و مواجهین، یعنی فقهای ظاهر، بیرون است. این اختلاف سطح و چنین شکاف عمیق عموماً برای مباحثات عواقب‌بخیم دارد.

يك نمونه از مواردیکه این موضوع را محقق میسازد، مسئله ایست از اصول عقاید شیخیّه که راجع بآن مرگب بسیار در ایران بر صفحات کاغذ جاری شده است و نهایت لزوم را دارد، که در اینجا چند کلمه‌ی در باره آن بحث، و رساله‌ی مختصر خود را بآن ختم نمائیم. مراد از این مسئله رکن رابع، رکن چهارم اصول عقاید، است و با عقیده و سازمان جامعه‌ی شیعیان بستگی دارد. همانطور که در فوق مذکور شد (قسمت دوم - بند ۲)، این مسئله که آیا محمد کریم خان مخترع این اصل بوده است یا نه، در کتب و رسائل موجود بطور صریح و محکم قطع و فصل شده است. و جای تردیدی نیست که اعتقاد به رکن چهارم را بزرگان قبل از او هم تعلیم داده بودند، و تعالیم شیخیّه راجع باین مسئله پیوستگی و ادامه‌کاملی را نشان میدهد. پایه‌ی این عقیده بر اینست: عهد و میثاقی معنوی که هر شیعه‌ی مؤمن را با امام مرتبط میسازد، و بدین کیفیت گروهی را بترتیب سلسله‌ی مراتب بسته بدرجه‌ی معنویتشان برگرد امام جمع میکند؛ شرط وجود و لازمه‌اش اینست که هر فرد شیعه‌ی مؤمن باید با تمام کسانی که باین نحو بر دور امام گرد آمده‌اند، دوست و فادار بوده و با آنها اتحاد و همبستگی کامل داشته باشد. در اینجا عقیده‌ی خاصی ظاهر میشود که فقط در تشیع اثنی عشری ممکن است وجود داشته باشد و قائم بشیعه‌ی دوازده امامی

است، زیرا این عقیده بالخصوص بر محور اعتقاد به «غیبت» امام دور میزند. بهمان اندازه که این امر فی الواقع عقیده‌ی باطنی و نهاد شیعه و بنیاد تشیع است، سازمانی هم که از این عقیده نتیجه میشود چیزی بمانند يك جامعه‌ی خالص روحانی و معنوی است، زیرا صفت روحانی و خصیصه‌ی معنوی که مشخص درجات اعضای آنست امری نیست که هرگز بظاهر شناخته شود، یا مانند حقوق و مقامات اجتماعی و سیاسی باقتضای زمان و مکان مورد ادعای کسی واقع گردد؛ و بتوان بنحوی از انحاء در خارج اظهار وجودی کرد، این کیفیت از سیطره‌ی زمان و مکان خارج و از هر گونه قاعده و اصول علم الاجتماع بیرونست؛ و این صفت عظیمه و موهبتی است اختصاصی و سر امام است. برای مطالعه‌ی عمیق این اصل باید بچندین کتاب بزرگ از آثار شیخیه متوسل شد^(۱). در اینجا فقط اکتفاء میکنیم باینکه کیفیت طرح مسئله را بنحوی، که شیخ سرکار آقا (ص) ۱۴۳ - ۹۵ بدان اشاره کرده است، تثبیت کنیم.

تمام شیعیان اتفاق دارند که **معرفت توحید**، معرفت مقام نبوت بطور عام^۳ و بخصوص **نبوت پیغمبر آخر الزمان**، و بالآخره **معرفت حضرت فاطمه و دوازده امام**، سه اصل لازم دین کامل است. اما بنا، نمیتواند بدون **رکن چهارم** برپا باشد: دوستی و اتحاد با تمام دوستان این بزرگواران، و بریدن از تمام کسانی که از ایشان بریده‌اند، و با آنها در هیچ چیز شرکت نکردن، بعبارت مختصر و مفید **«تولی و تبری»** رکن چهارم بنای ایمان است^(۲). مفهوم اینکه

(۱) بالاخص جلد چهارم ارشاد العوام، و قسمت های نظیر آن از کتاب الفطرة السلیمه، - طریق النجاة، ینابیع الحکمه، تنزیه الاولیاء ص. ۴۸۸-۳۹۶،
(۲) تنها اختلاف اینست که بعضی از فقها و مجتهدین شیعه این ولایت و درایت را یکی از فروع عقاید دین می‌شمارند، در صورتیکه دیگران از اصول دین میدانند؛ شیخیه چنین میکنند، و در این موضوع رشته اتصال خود را لا اقل تا شیخ مفید (متوفای ۴۱۳/۱۰۲۲) میرسانند (ص. ۱۰۴).

میگوئیم شیعه‌ی واقعی باید با تمام دوستان ائمه، اولیاء، دوست باشد و با دشمنان ایشان قطع رابطه نماید، اصل چهارم ایمان را تشکیل میدهد، و اینست رکن رابع. حال ببینیم این اولیاء چه اشخاصی هستند؟

هر کس اقرار و اعتراف دارد اشخاصی هستند که از لحاظ معنویت از دیگران کاملترند، و از دیگران بخدا نزدیکترند. شبهه‌ی نیست میان این جماعت برگزیدگان قهرآباز درجات و مراتبی است که بعلم، شعور معنوی، و درجه عمل و ثبات ایشان بستگی دارد. قرآن ایشان را با اسم‌های اصحاب الیمین، سابقون، مقربون، و امثال آن میخواند. در زمان خود ائمه و از آن زمان بیعد این شخصیت‌های قوی و افراد کامله که دارای معارف عالیه و معنویت کامل بوده‌اند همیشه وجود داشته‌اند. از این قبیل هستند سلمان، ابوذر، دوجابر، مفضل، و نایب آخر امام دوازدهم در زمان غیبت صغری، که هر کدام نادره‌ی زمان و نمونه‌ی عصر خود بوده‌اند. مراد از دو نایب امام دوازدهم که گفتیم حسین ابن روح نوبختی، و علی بن محمد سامری است که با وفات او (۳۲۹/۹۴۱) غیبت کبری شروع شد. همه‌ی این اشخاص محلّ توجه و مورد نظر امام بودند و چه مرحمتها در باره‌ی آنها کردند، و چه مواهب عرفانی و مشاهدات باطنی از ناحیه‌ی امام بایشان اعطاء شد. شیعیان تمام این بزرگان را بمنزله‌ی «هادیان» که بنام امام عمل میکنند میشناسند^(۱) و قبول دارند که امثال ایشان حتی

(۱) مؤلف احاله میدهد در این مقام (ص، ۱۰۹-۱۰۸) بمتن زیارتنامدی از مرقد سلمان؛ رجوع شود به مجلسی: بحار الانوار، ۱۳۰۳ هجری، جلد بیست و دوم، ص. ۲۰۹ و بعد: L. Massignon, *Salmân Pâk et les Prémices Spirituelles de l'Islam Iranien* (Public. de la Soc. D'Etudes Iranicennes, 7) Paris 1934.

در زمان «غیبت کبری» یعنی زمان ما نیز میتوانند خدمت امام برسند (۱). عهد دوستی و میثاق اتحادی که با اسم رکن چهارم خوانده میشود شامل جمع همه‌ی این اولیاء است، که پنهان از انظار مرتب، از قرن بقرن، یکی پس از دیگری می‌آیند. هادی و واسطه بودن این افراد کامله از تفسیری که شیعه از آیه‌ی قرآن (سوره ۳۴ آیه ۱۷) مینماید مدلل و ثابت میشود (۲)؛ معرفت نوعی این دسته از افراد کامله و وجودات عالیه واجب است همانطور که معرفت شخص هر یک از «چهارده معصوم» واجب است (ص ۱۱۰ - ۱۰۷).

فقط چیزیکه هست ما این ایام در زمان غیبت کبری زندگی میکنیم. در پایان هفتاد سال از غیبت صغری، آخرین نایب امام از شخص امام دستوری دریافت داشت که نیابت مقام روحانی بکسی اعطاء نکند و امر امام صادر شد وصیت بسوی احدی مکن، (۳) «امر اکنون بخدا تعلق دارد»، این آخرین فرمایشاتش بود. پس از این سیمای امام غایب، بر عالم تشیع سایه افکنده است، یا اگر بهتر بخواهیم وجه امام غایب خود تاریخ عالم تشیع و عین سرگذشت این عقیده و ادراک است. زیرا غیبت امام این نیست که بگوئیم وجود

(۱) میرزا حسین طبرسی نوری در کتاب نجم الثاقب (بفارسی، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۹ هجری) چندین فقره از این وقایع را نقل میکند، اما باید کلیه کتابهایی را که اختصاص با امام غایب دارد شرح داد و مقایسه کرد. معنی و مفهوم این دیدارهای باطنی و ملاقاتهای رؤیائی را نمیتوان در اینجا تجزیه و تحلیل کرد.

(۲) قراء مبارکه که ائمه اطهار هستند؛ قراء ظاهره که در شاهراه عظیم ظاهر میشوند اولیاء ائمه هستند، (ص ۱۱۰). سابق براین در فوق، ص ۸۳ شماره ۱ گفتیم رجوع شود بتأویلی که از همین آیه شیخ احمد داده است.

(۳) رجوع شود بمطالعهدی که ما در باره‌ی امام غایب نوشته ایم:

باب و نایب منقطع شده است؛ ایشان وجود دارند، اما مخفی هستند، و در پرده‌ی غیبت طوری مستور هستند که هتک آن نشود، همانطور که امام هست، اما تا ظهور نهائی و تجلّی کامل خود در غیبت بسر میبرد. این در حقیقت يك اصل مسلم و حقیقت بدیهیه‌ی اساسی است که (سهروردی سابق بر این در رأس آثارش مینوشت): عالم خاکی، محروم از وجود این افراد کامله، نخواهد توانست باقی و برقرار باشد. اما این مسئله منتفی است که ایشان بتوانند خود را آشکار سازند، و با رسم و رسم خود را معرفی نمایند، و بنا بر این اصل، امکان شناختن اشخاص ایشان منتفی است و بطریق اولی تکلیف بمعرفت شخص ایشان خارج از موضوع است. امر امام، که پس از این بعلمائی باید رجوع کرد که اقوال و تعالیم ائمه را بشناسند و اخبار ایشان را روایت کنند، مربوط به جماعتی است، و ابداً در نظر ندارد احدی را از میانه ایشان بشخصه تعیین نماید، این دستور، با رسم، احدی را با تمیازی ظاهر و فضیلتی دنیائی مخصوص نمیکرداند و منصب و مقامی نمیبخشد، زیرا موضوع اینک در زمان غیبت بتوان میاندی «کاملین از شیعیان» آنرا که باب و نایب است شناخت بکلی منتفی است. حدیثی که **مفضل** از امام نقل کرده است بالصّراحه این معنی قاطع را میرساند: «**باب امام دوازدهم با غیبت امام دوازدهم غایب شده است**». بنابراین آنچه که راجع بلزوم معرفت این هادیان، و مقام واسطه بودنشان نوشته شده است، معنیش وجوب شناختن نوعی این افراد کامله و لزوم معرفتی است که بجمع روحانی و معنوی ایشان مربوط میشود، نه باشخاص ایشان، باین طور که بشخصه و بعینه هویتشان معلوم، و با رسم و رسم مقامشان معروف باشد (ص ۱۱۱ - ۱۱۰).

این جمع معنوی و جودات عالیّه بالجمله شامل تمام سلسله مراتب باطنی

است که از طرف دیگر در تصوف خوب معروفست (قطب، اوتاد، ابدال، نجباء، نقباء، و غیر اینها). این عقیده بر پایه‌ی بعضی احادیث متکی است^(۱) و الزاماً جزء لاینفک مذهب تشیع است، که صوفیه تصرف کرده بخود اختصاص داده‌اند و جز این نکرده‌اند. از نظر شیخیه این سلسله مراتب اساساً دو درجه دارد: نجباء و نقباء. مراد از رکن چهارم معرفت دسته جمعی و نوعی وجود ایشانست، اما هرگز شیخیه نگفته‌اند و ادعا نکرده‌اند که یکی از مشایخ ایشان نقیب یا باب خاص امام بوده است. محققاً، تا حدّیکه منظور از این اولیاء همه‌ی علماء و فقهای باشند که مردم بآنها اقتداء میکنند، چه مانع دارد که علماء شیخیه هم از این عده باشند، و بهر یک از علمای حقه از باب مبالغه رکن رابع بگوئی جایز است؛ اما در اینصورت باید توجه داشت که این فقط صفتی است (مثل وقتی که میگویند «زید عدل» است، اما احدی نمیتواند، در زمان غیبت، «بشخصه بعنوان فرد اول بعد از امام» معین و معروف باشد، یعنی باب امام باشد، کسی باشد که علی‌الظاهر علناً در ملاء عام عنوان ناطق واحد که بعداً معنی آنرا شرح خواهیم داد به او تعلق گیرد (از کتاب فهرست).

و اگر امر غیر از این نمیتواند باشد، بدلیل خود غیبت است و کاملاً مشهود است که شیخیه بحدّ اعلی در معنای آن تعمق کرده‌اند. اگر امام، «امام غائب است»، این اساساً امریست که بستگی بوجود خود مردم دارد و مربوط بمعرفت و شعور خود شخص است، بعبارة آخری اساساً علت اینست که مردم

(۱) رجوع شود بمطالعه‌ی ما در باره‌ی روزبهان باقلی از شیراز، و سفینه‌ی بحار الانوار تحت کلمه‌ی قطب، جلد دوم، ص. ۴۳۹-۴۳۸ (از همان کتاب فهرست).
 Etude Sur Rûzbehân Baqlî de Shiraz (Eranos - Jarbuch, XXVII) ,
 Zürich, 1959, P. 75 et 471

خودشان حجاب خودشان شده‌اند، واز او بخودشان مستور شده‌اند، و خود را از شناختن و باز شناختن امام عاجز ساخته‌اند (ص. ۱۱۵ و بعد). می‌گوئیم ظهورش غیر قابل درک است، زیرا که شرایط کشف حجب از این ظهور موجود نیست. چطور خود را نشان دهد بکسی که نمیتواند او را درک کند واز او بپذیرد؟ «هنوز وقت آن نرسیده‌است». همانطور که حدیث **مفضل** بیان میکند، بغیبت امام بغیبت باب امام، و بالتّیجه بغیبت همه‌ی کاملان شیعه، از انظار عوام مردم منجر میشود. اگر این بزرگواران خود را با اسم و رسم علناً معرفی نمایند، این امر مردم را در مقابل انتخابی قرار میدهد که تاب تحمل آن را ندارند و نمیتوانند از عهده بر آیند، از اینرو ایشان را گرفته حبس میکنند، تبعید مینمایند، و یا بسا ممکن است دنیا داران زرنکک جانب ایشان را بگیرند و انتخابشان کنند و کار این انتخاب مردم بجائی بکشد که بمنظور رقابت‌های پست دنیائی، و جاه طلبی‌ها، و خودپرستی‌ها، حقیقت و اصل موضوع را منقلب سازند. زیرا روزیکه مؤمن از کافر جدا میگردد و انتخاب قطعی عیان میشود، این همانا خود روز ظهور است. بنا بر این آنچه شیخیّه بثبوت رسانده‌اند، لزوم وجود، و معرفت وجود، این وجودات عالیّه و افراد کامله است که «شیعیان کامل» و «کاملان شیعه» باشد. آنچه گفته‌اند و نوشته‌اند نمیتواند هرگز دلالت بر ظهور این افراد داشته باشد و چنین چیزی هم هیچوقت نخواسته‌اند بگویند، و بطریق اولی شناسائی چیزی بمنزله‌ی این ظهور نمیتواند مورد داشته باشد. (از کتاب فهرست).

بنابر این بنظر میرسد، پس از این تصریحات دقیق، هرگونه ابهام راجع بر کن چهارم، واز همینجا هم، هر نوع گفتگویی راجع بوحده ناطق، که فرع

مسئله‌ی رکن رابع و ظهور عالی آنست ، باید قاعده بخودی خود بر طرف و زائل شده باشد. برای مؤلف ما در اینجا فرصتی دست میدهد و نظریات چندی اظهار میکنند که ذکر آنها در این مقام حائز اهمیت است؛ زیرا در حالیکه تمام وضع شیخیه را ، هر چه دارد، وارد عرصه ، و عرضه مینماید ، ضمناً نشان میدهد که مکتب شیخیه برای آینده‌ی يك اسلام معنوی چه ذخایر بیشمار در اختیار دارد. این اصل آخر ، که شیخ محمد کریم خان کرمانی بتفصیل بیان کرده است ، مراد از آن مسئله‌ی تازه‌یی نیست ؛ پیشینیان او از این موضوع گفتگو کرده‌اند . اما این مسئله ایست اصطلاحی و فهم عوام مردم باشکال بآن میرسند ، مسئله ایست که از اخبار سرچشمه میگیرد و عوام معتقدین بندرت فرصت دارند از اینگونه اخبار صحبتی بشنوند . بهمین جهت این مسئله هیچگاه نمیبایست خارج از حوزه متخصصین حکمت الهی مورد مذاکره قرار گیرد، نه اینکه بدست مفسدین آشوبگر افتاده از این موقعیت سوء استفاده نمایند .

از طرف دیگر، تعداد زیادی از مسائل مذهبی است که در بوته‌ی اجمال و ابهام باقیمانده، و تا بعدّ ضرورت برسد وقت زیاد لازم است ، اینگونه مسائل هنوز از نظریات محسوب میشود، و تحقیق در آنها شأن اهل نظر است . مسائلی که از همان اول اسلام ضرورت آنها بر همه واضح بوده ، منحصر بتعداد بسیار کمی است ؛ باز هم غالباً لازم بوده چند نسل بگذرد تا مسئله‌یی جزو بدیهیات اولیه و ضروریات شود . شیخ سرکار آقا میگوید ، اگر بخواهیم گفته‌ی کسانی را که بر ما اعتراض دارند قبول کنیم ، باید عوام مردم ، چون در ضروریات ساخته و پرداخته خود متفق القول هستند ، اعلم از علماء باشند، زیرا عقاید علماء مختلف است ، و باید ما خودمان را در ردیف عقاید عوام بگذاریم

و پیرو آنها باشیم، و پیغمبران و ائمه را فراموش کنیم، و از کلیه تحقیقات، در بیانات عالی‌های ایشان، که دست نخورده مانده است و در آنها سیر نشده، دست برداریم (ص ۱۲۲ - ۱۲۰). این اعتراض مشعشعی بر علیه هر گونه تقلید از روی نفهمی و تعبد کور کورانه، و رکود فکر است، و جا دارد بالاخص توجّه ما را بخود جلب نماید؛ غالباً چنین بنظر رسیده که در اسلام بحکم اجبار یکنوع جمود و رکود فکری تحمیل شده است، در اینجا، بعکس می‌بینیم، در مقابل رکود، یک میل دائم باصلاح و تهذیب، و تجدید معنوی، و یک پیشروی مداوم، در مسائل، جلوه مینماید، و نقشه‌اش به مراتب از یک اصلاح وضع اجتماعی ساده وسیعتر است.

راجع بمطلب آخر یعنی **وحدت ناطق**، که رأس رکن رابع است، آنچه جا دارد بگوئیم، از مطالبی که قبلاً گذشت نتیجه گرفته میشود. معنی اصطلاحی کلمه‌ی ناطق، از مصطلحاتی که در روایات شیعه جاریست برمیخیزد. در عرفان اسماعیلیّه این کلمه کلاسیک است و یک رنگ خاص بخود میگیرد^(۱). فهم این موضوع که ناطق باید واحد باشد، میسر نیست مگر با توجّه بمطالبتی که سابقاً راجع بسلسله مراتب «**کاملان شیعه**»، که در زمان غیبت امام دیده و شناخته نمیشوند، ذکر کردیم.

(۱) در عرفان اسماعیلیه ناطق پیغمبر مرسل است «مبلغ» و مأمور بیان احکام شرعیه و ظاهر کتاب است، در صورتیکه امام، «صامت» است و حامل تأویل و صاحب معنی باطن وحی است، رجوع شود بدو مطالعه از آثار ما : *Le livre du Glorieux de Jâbir Ibn Hayyân (Eranos - Jarbuch, XVIII), Zurich, 1950, P. 66 et Suiv., et épiphanie Divine et Naissance Spirituelle dans la Gnose Ismaélienne (Ibid., XXIII), 1955, P. 178 et Suiv.*

لفظ **ناطق** ممکن است بامام گفته شود که از جانب خدا یا پیغمبر نطق میکند و تبلیغ مینماید. در اینصورت **امام صامت**، کسی است که باید بعد از او بیاید. بطور کلی هر یک از دوازده امام در زمان امامت خود ناطق بودند، در صورتیکه، همزمان با او، و در زمان او جانشین او امام صامت بود (ص. ۱۲۴). لفظ ناطق نیز ببعضی از شیعیان، یعنی کاملان و بزرگان ایشان، مانند **سلمان پارسی** و امثال او، که آئینه‌ی سر تا پای نمای امام هستند، مؤدی از جانب او و راهنمای بسوی او، و باب امام هستند، ممکن است اطلاق شود. در این علم اصطلاحات، کلمه‌ی **ناطق** دارای یک معنی خاص یا **معنی حقیقی**، و دارای یک **معنی مجازی** است. در خاتمه خواهیم دید مراد از این معنای مجازی چیست^(۱). اما راجع بمعنای حقیقی آن، **ناطق**، ائمه و پیغمبران هستند؛ و بنوبه‌ی خود برترین و بالاترین شیعیان، که از همه عالمتر و از لحاظ معنویت کاملترند، نیز ناطق بودند. بین این برجستگان، آنکه با صفت معنویت عظیم، و خصیصه‌ی روحانیت قوی خود، «اولین شخص بعد از امام» و «**باب اعظم**» است، بمعنای حقیقی، **ناطق شیعیان** میباشد، و شیعیان نسبت باو **صامت** هستند.

حال آنچه علماء شیخیه محقق داشته و ثابت کرده‌اند، لازمه‌ی وجود امام و از وضع امام اینست که: «**در هر عصری سلمانی است**». در اصطلاح او را ناطق

(۱) ملاحظه میشود که کلمه‌ی **امام**، در خود تشیع هم، باین هر دو معنی ممکن است استعمال شود. بمعنای خاص یعنی **بمعنای حقیقی**، و واقعی، لفظ امام «**دوازده نفس مقدس مطهر**» را معین مینماید. ولی اتفاق میافتد که در اخبار کلمه «تغییر مقام داده» و بمعنای مجاز آمده است تا بر بزرگان شیعیان صدق کند. در رسم جاری و عادت معمول به میگویند «**اعام جمعه**»، «**امام نحو**» و غیر آنها. در این قبیل موارد هم لفظ امام نیز بمعنای مجازی آورده شده است (ص. ۱۲۵).

میخوانند ، اوست **ناطق واحد** ، زیرا فرد کامل ، و شخص اوّل بین شیعیان اوست ، مرکز شیعیان است ، امام ، قطب آسمانی و سمت الرأس است و این فرد کامل قطب زمینی یا نظیرالسمت امام است ؛ نسبت با امام مانند فتمیله‌ی مشتعلی است که صفت اشتعال چیزی جز ارتباط با آتش غیبی نیست ، نسبت او به مردم ، مانند نسبت قلب است باعضاء بدن انسان . مسلم است این بیانات متقن فهمیده نمیشود ، مگر به پیروی از حقیقت مثبت و باتکاء اصل ثابتی ، که بطور کلی مورد قبول عموم شیعیان است ، و آن وجود افراد کامله و وجودات عالیّه ، **نجباء و نقباء** ، است ، که در فوق بآن اشاره کردیم : وجود يك سلسله رجال که درجه و مقام هر کدام منحصرأ بسته بارزش معنوی درونی و تقرب باطنی آنهاست با امام ، بدون اینکه هیچگاه بتوانند آنسی از این جهت در خارج برای خود ارزشی قائل شوند ، یا در ملاء عام اظهار عنوانی کنند ، یا برای مقاصد موقت دنیوی در صدد استفاده از آن برآیند . بنا بر این مشایخ سلسله‌ی شیخیّه فقط وجود این ناطق واحد را ، در هر عصری ، ثابت کرده اند که شیعه‌ی کامل و باب اعظم امام است ؛ ولی هیچیک از ایشان ادعا نکرده است که خودش آن فرد کامل است ، و هیچوقت کوچکترین تمایلی باینکه باین سمت شناخته شوند نشان نداده اند . بلکه کاملاً عکس اینست . مشایخ شیخیّه با ادله‌ی مثبتّه وجود چنین فرد کاملی را محقق دانسته اند ؛ زیرا محال است جامعه‌ی بشریّت ، و مردم روی زمین ، محروم از آن باشند ، اما با اثبات این مطلب هم ، نیز مستقیماً نتیجه گرفته اند که غیر ممکن است این افراد ظاهر و آشکارا باشند ، یعنی غیر ممکن است مردم بتوانند آنها را بشناسند ، و معین نمایند ، و یا با اسم و شخص بخوانند . شخص او ، و اسم او ، با دله‌ی که سابقاً ذکر شد ، از اسرار امام است ، علل و ادله‌ی این

هم به نفس خود غیبت و زمان غیبت بستگی دارد (ص. ۱۳۱ - ۱۲۷).

بنا بر این حدیث **مفضل** نتایج قاطع و جازم دارد. هر کس علناً خود را **باب امام** اعلام کند، با خود این اظهار، ضرورتاً از تشیع خارج است، زیرا سّری را که اساس تشیع است آلوده ساخته، غیبت را نقض ورشتمه‌ی انتظار آخر - الزمانی را پاره کرده است. هیچ مکتبی باندازه‌ی شیخیه در این نکته پافشاری نکرده است و باین شدت و قوت این موضوع را مبرهن نساخته است. بنا بر این بابی بودن جز منکر شیخی بودن نمیتواند چیز دیگری باشد، بعبارت دیگر **بابی بودن شیخی نبودن** است. و خیلی سبکی، و شتابزدگی سطحی، لازم است تا غیر از این بتوان قضاوت کرد. بالاتر از این بگوئیم، شیخیه، با اینکه در عرفان خود اینقدر غالباً بهمان زبان اهل تصوّف حرف زده‌اند، معذک سخت بر علیه صوفیه و تصوّف موضع گرفته‌اند؛ کیفیت و علت این مخالفت شدید را باید در همین نکته که در فوق گفتیم جستجو کرد. اگر بخواهیم دقیق‌تر و صریح‌تر بگوئیم، شیخیه با مفهوم و مقامی که شیخ طریقت در تصوّف برای خود قائل است مخالف هستند، و این مخالفت درجائی و تاحدی است که شیخ طریقت متمایل است باینکه مریدانش او را نایب مشهود امام بشناسند، و باسم و بشخص خود را عهده‌دار منصب نیابت امام بدانند. شرایط ظهور امام هنوز موجود نیست؛ و وقت اظهار امر نرسیده است، بلکه اولی است بگوئیم ظهور عالی‌ترین واقعه و آخرین پرده ایست از علم آخر الزمان و واقعیهی نیست که بتوان برای آن وقتی معین کرد و یا دفعه‌اً روزی، بلامقدمه، سر بزند، بلکه امریست که رفته رفته در چهار چوبه‌ی خود غیبت و بواسطه‌ی ایام غیبت، با تکمیل استعدادها، باید بوقوع بیوندد.

این تصریح اخیر ضمناً متوجه سؤال دیگری هم، که در آن واحد مکمل مطالب گذشته و جامع خلاصه‌ی آنها است، نیز می‌باشد، زیرا جواب آن سؤال متضمن جمیع اوضاع اساسی و شامل کلیه احوالی است که بسرعت در اینجا تجزیه و تحلیل شد. از شیخیه سؤال کرده‌اند چطور شد، و چرا باید، ایشان قابلیت اظهار و اثبات **رکن رابع** را داشته باشند. مسلماً، در جوابی که باین سؤال داده میشود، نمیتوان درصدد برآمد باستعانت اصول استدالات متداوله، و روابط کم و بیش مشخص، که بین علت و معلول موجود است، موضوع را مدلل ساخت. چه این امر اساساً موهبتی الهی و مرحمتی است که بلاسبب خدا فرموده است. اما باید توجه داشت مشایخ شیخیه، مفهوم واقعی این موهبت و تحقق الزامی این اصل را، بر اساس عقیده‌ی فارقلیطی، که پایه و مبنای تشیع است، درک کرده‌اند: با ظهور نهائی امام باید معانی پنهان و بطون کلیه‌ی وحی‌های آسمانی، و حقیقت تمام متون دینی ظاهر گردد. عقیده‌ی باطنی شیخیه اینست که، اگر هنوز تشیع بسیاری از تعالیم سری خود را پنهان می‌سازد، علت اختفاء، و مانع اشاعه‌ی آنرا، نباید از جانب خدا دانست بلکه باید در مردم جستجو کرد.

مسلماً بوضعی که شیعیان در طول تاریخ گرفتار آن بودند توجه داریم و میدانیم چگونه جمیع اوضاع و احوال ایجاب می‌کرد که شیعیان تقیه‌نمایند. همان وقتی هم که ظاهراً اوضاع مساعدتر شد (از زمان صفویه)، دستگاہهای مستقر، و تشکیلات رسمی ظاهر، منحصرأ توجه خود را بفقہ و احکام ظاهر و حلال مشکلات ذمہ‌ی معطوف داشتند. از مسائل اساسی معنوی و آنچه مربوط بماوراء طبیعت (مسائل مربوط بولایت و حقیقت و معرفت) بود بقدری غافل

ماندند ، که هر کس میخواست باین قبیل مسائل بپردازد ، ممکنش نبود ، مگر اینکه اصول کتمان را رعایت و بنوعی تقیه نماید . اما مسلم است که جریان زمان غیبت بمنزله‌ی بالارفتن تدریجی پرده از این تقیه است ، همچنانکه من باب مثال ، بمرور زمان غیبت ، پرده از روی رکن رابع برداشته شد . از این جهت است که تقیه در این مقام مانند یک اصل تحرک و پیشروی عمل میکند ، و این پیشروی بعینه نفس معنای معرفت بآخر الزمان ، وعین علم معاد و علم بعواقب احوال است که دائماً در شرف وقوع میباشد ، و از زمان بعثت پیغمبر آخر الزمان تا ظهور تام و تمام امام آخر ، آن به آن علی‌الدوام در حال انجام است .

بنابراین مراتب ، آنچه شیخ سرکار آقا نتیجه میگیرد اینست ، چرا مردم باید نسبت بمشایخ شیخیه سوء ظن داشته باشند ، و گمان برند که ایشان برای خودشان مدعی سمت و یا صفتی بوده‌اند ، و حال آنکه روش و مشی ایشان بالکل ردّ بر این میکند و خلاف آن را ثابت مینماید ؛ بجای اینکار کتابهای مشایخ را بخوانند و کاملاً توجه نمایند بعللی که بآن علل مشایخ ، برخلاف آنچه مردم گمان برده‌اند کسی را که این ادعای جنون آمیز را بلند نماید و بخواهد بمنزله‌ی یکی از نجباء یا نقباء شناخته شود لعن کرده‌اند (ص ۱۳۲ و بعد) . آنچه که مشایخ شیخیه قصد داشته‌اند و خواسته‌اند اینست که مباحث علمی مربوط بحکمت الهی را روشن سازند ، نه اینکه فردی را باسم معین کنند ، زیرا تعیین شخص خلاف شرایط غیبت است (۱) . نه تنها از ساحت ایشان بسیار بدور است که

(۱) این موضوعی است که حاج محمد کریم خان در چندین کتاب از تألیفاتش بالاخص روی آن پافشاری کرده است : رجوم الشیاطین (جلد دوم ، ص ۱۸۸-۱۸۷) ، رکن رابع ، سی فصل (جلد دوم ، ص ۱۹۱-۱۸۸) ، چهار فصل (جلد دوم ، ص ۲۰۲) .

که خودشان را عهده‌دار این سمت بدانند، بلکه برعکس با صدای بلند اظهار داشته‌اند، هر نوع ادّعائی، از این قبیل، ناشی از کمال حماقت است؛ و این سمت و صفت را در مرحله‌ی از هستی و مرتبه‌ی بی از عقاید قرار داده‌اند، که **ایمان به غیبت امام**، اقتضا دارد، و بدین ترتیب خطر پیش‌آمد ناگواری را، که بالقوه همیشه عالم تشیع را تهدید می‌کند، دور ساخته‌اند. میتوان گفت بیک معنی هیچ چیز باطنی تر از وضع شیخیّه نیست. زیرا سازمان و سلسله‌ی مراتب جامعه شیعیان جزو «اسرار» باقی میماند، و فوق محسوسات و نادیدنی است. ولی در عین حال نیز، برای ادّعاهای باطنیون دروغی، تریاقی بهتر از شیخی نیست. نجباء و نقباء متعلق بد «عالم دیگری» هستند؛ در این عالم دنیا ممکن است، بصورت مردی پیشهور، یا کشاورزی ساده، و یا بسادگی فقط در لباس اهل علم، بصورت یکی از علماء باشند (ص. ۱۳۷). اما از مقام غیب خودشان کوچکترین علامتی، که حاکی از تمایل ایشان بمعروف شدن بین مردم (بنحوی دنیائی) باشد، نمیتوانند بدهند؛ اگر کسی یکی از ایشان را شناخت، حق ندارد سر او را فاش نماید. میتوان گفت در باره هر يك از ایشان این قانون مسلم قطعی حکمفرماست «... مقامش محفوظ و قدرتش محترم است، مادام که غیر معروف مردم است».

بدبختی اینجاست که در این مورد هم نیز، بالخصوص، مفهوم حقیقت و باطن تشیع از سطح فهم عوام و معتقدات عادی آنها و ضروریات مکتسبه و مقرره خیلی بالاتر است. پیش‌آمد کرده است که از کلمه‌ی ناطق معنی واقعی آنرا، آنطور که شیخیّه فهمیده و اراده کرده‌اند، دیگران نفهمیده‌اند، و فقط بطور ساده و سطحی معنای مجازی آنرا که در فوق قبلاً بآن اشاره کردیم گرفته‌اند.

و اینطور فهمیده‌اند که وحدت ناطق مر بوط بهمین علماء ساده یعنی علماء ظاهری است، و بنابراین خواسته‌اند از این مطلب اینطور نتیجه بگیرند که موضوع مورد بحث شیخیه لازم‌هاش اینست که در هر عصری، بیش از یکی، از همین علمای ظاهری نمیتواند باشد. وحشتی که از این اشتباه ایجاد شده قابل فهم است، و اگر این فی نفسه تا حدی علامت خطرناکی نبود، وفی حد ذاته عددی را بو حشت نمی‌نماید ساخت، راستی گفتن چنین حرفی مضحك بود. چه بحث‌ها که بهدر رفته و چه مرگ‌ها که بیهوده صرف شده است تا توضیح بدهند تعداد علمای ظاهری، در هر عصری، محدود نبوده است (ص. ۱۴۰).

لازم و واجب بود باین موضوعات مختلف، حدّ اقلّ، در اینجا اشارتی شده باشد؛ زیرا، تا آنجا که اطلاع حاصل است، این مطالب تا کنون بهیچیک از السنندی اروپائی در نیامده است. ولی برای ما هم مشکل بود در اولین رساله‌ی مختصر و کوتاه خود بیش از آنچه اشارت رفت کاری انجام دهیم.

هنری گرین

بِسْمِ اللّٰهِ تَعَالٰی شَأْنُهُ

اغلاطی که در مرور اخیر با آنها برخورد شده است

صفحه	سطر	غلط	صحیح
(مقدمه‌ی مترجم)	۶	کرده باشد	باشد
»	۱۰	بود	بودند
»	۱۷	معاشرت	معاشرت
»	۲۱	جابر	جابر بود یا مفضل
»	۳۰	این اخبار	این در اخبار
»	۳۳	مشحور	مشحور
(مقدمه)	II	تقریباً	تقریباً
»	II	فارابی	فارابی
	۱۱	شیخ احمد احسانی	شیخ احمد احسانی
	۱۱	تراشه	تراوه
	۲۳	نمی‌تواند	نمی‌تواند
(پاورقی)	۲۵	پند یا نش	پند یا تش
	۲۷	ار	از
	۳۹	، یا آمدند	می‌آمدند
(پاورقی)	۴۳	نوار الانوار	نور الانوار
	۴۴	۱۲۹۹	۱۲۲۹
(پاورقی)	۴۹	سه	سه
	۵۲	تحقیق	تحقیق
	۵۳	مشاهدت	مشاهدات
	۵۸	آنظور	آنظور
(پاورقی)	۶۴	بچاپ	بچاپ
	۷۵	خلاصه	خلاصه
	۷۹	ملاء	ملاء
	۸۰	رابع	رابع
(پاورقی)	۸۳	فضایح العلماء	فضایح العلماء
	۸۶	بشناسند	بشناسد
	۸۹	واقعت	واقعت
	۹۰	شیخیه	شیخیه
	۹۱	کفایت	کفایت
	۹۲	ائمه	ائمه
	۹۷	می‌ماید	می‌نماید
	۹۷	بجد	بجد
	۹۷	متفق	متفق
	۱۰۲	سؤال	سؤال
	۱۰۴	که خودشان	خودشان
	۱۰۴	غیبت	غیبت

mier, certes, à reconnaître les grandes difficultés que présente en cette matière toute traduction.

C'est pourquoi je suis d'autant plus reconnaissant envers mon cher ami le Docteur Fereydûn Bahmanyâr, pour toute la peine qu'il a prise, tout le travail qu'il s'est imposé, pour traduire ici aussi fidèlement que possible mes intentions. Je le remercie d'avoir pris l'initiative de cette traduction et d'être ainsi mon intermédiaire auprès des lecteurs iraniens.

Tel qu'il est, je pense que ce bref aperçu d'ensemble apportera quelque chose à beaucoup d'entre eux. Mieux encore, le texte original étant publié de nouveau ici avec la traduction persane, ceux d'entre eux qui lisent les deux langues pourront se livrer à un fructueux exercice de vocabulaire.

Qu'ils se disent bien ceci: nous n'avons jamais été et ne serons jamais qu'un petit nombre d'hommes à vivre et à penser au niveau de ces choses. D'autant plus grande est notre responsabilité, en une époque où le mode de vie et les idéologies à la mode tendent à détourner l'homme de tout intérêt pour les choses spirituelles, pour les mondes invisibles. D'autant plus grande aussi est notre solidarité à tous, les pèlerins de l'Esprit, voués à la même recherche, où que nous soyons. La manière dont nos philosophes shî'ites, en particulier quelqu'un comme Shaykh Ahmad Ahsâ'i, ont médité l'enseignement des «Quatorze Immaculés» et la signification de leurs personnes, a une portée si universelle, qu'elle va à la rencontre de certains des problèmes qui préoccupent aujourd'hui la philosophie occidentale. Sans cet enseignement et cette signification, ma propre vision du monde ne serait pas aujourd'hui ce qu'elle est.

Je crois ainsi faire comprendre aux mieux à mes amis iraniens ma dette et ma reconnaissance. والسلام

Téhéran

Décembre 1966
Azar 1345

Henry CORBIN

Professeur à l'Ecole des
Hautes-Etudes de la Sorbonne

Mashâ'ir de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, comment les choses m'apparaissent, après en avoir déjà traité dans d'autres publications en France.

Si la philosophie shî'ite en général est restée à peu près inconnue en Occident, où l'on s'est principalement attaché à l'étude des philosophes de l'Islam qui avaient été connus de la Scolastique latine médiévale (al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Roshd), je crois que plus inconnue encore est restée l'œuvre des Mashâyekh de l'école shaykhie. Et pourtant je puis apporter mon témoignage de philosophe qui a beaucoup lu et beaucoup expérimenté, cette école m'apparaît d'une importance capitale pour le chercheur en philosophie religieuse. Je pourrais, en outre, parler de l'intérêt éveillé chez mes collègues occidentaux par ce que j'ai pu leur en dire. Comme philosophe, je n'ai pas à entrer dans d'autres considérations que celle-là: l'intérêt intrinsèque que peuvent offrir une pensée, une doctrine, une école. Les malentendus, les polémiques, les agitations et les partis pris, ce n'est pas cela qui intéresse et concerne le philosophe uniquement attaché à l'objet de sa Quête spirituelle.

C'est pourquoi l'important ouvrage biographique et bibliographique publié par le vénéré shaykh Sarkâr Agha, m'était apparu, il y a quelques années, comme une excellente occasion de donner en français un très bref aperçu de la vie des Mashâyekh et de la doctrine shaykhie. Seulement, le texte persan ayant été repensé et transposé en termes du lexique technique philosophique français, la reconversion du français en persan s'avère techniquement aussi difficile que la première opération.

Je m'en suis aperçu déjà à l'occasion d'une série d'articles publiés récemment dans un périodique iranien. Ces articles étaient rédigés avec les meilleures intentions du monde, et, bien entendu, je suis reconnaissant à l'auteur de s'être appliqué à faire connaître aux lecteurs iraniens mes travaux sur Mollâ Sadrâ. Mais il reste que certaines opinions et interprétations concernant notamment Shaykh Ahmad Ahsâ'î, ne correspondaient pas exactement à ma pensée et à ma façon de voir les choses, ni aux intentions très précises du grand théosophe Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Je suis le pre-

P R E F A C E

Le présent texte fut publié, il y a six ans, dans l'Annuaire de la Section des Sciences Religieuses de l'Ecole des Hautes - Etudes de la Sorbonne (1960 - 1961).

Dire les raisons pour lesquelles il fut rédigé, ce serait dire les raisons pour lesquelles depuis de nombreuses années j'ai consacré l'essentiel de mes recherches à la philosophie shî'ite en Iran. Et comme, chez un philosophe, semblables raisons ont leur racine dans le secret intime de sa personnalité, dans les affinités et sympathies que cette personnalité implique, ce serait finalement tenter d'expliquer comment et pourquoi l'auteur de ces pages est ce qu'il est. Ce n'est point ici le temps ni le lieu.

Je voudrais simplement suggérer ceci: voué depuis ma jeunesse aux études philosophiques et théologiques, conduit par mes études de philosophie médiévale à apprendre l'arabe, puis le persan, je découvris la philosophie shî'ite comme un trésor caché, resté insoupçonné jusqu'ici de nos historiens de la philosophie en Occident, et je devins l'hôte spirituel de cette Demeure en Islam. J'avais commencé jadis par consacrer plusieurs années à l'étude et à l'édition des oeuvres de Shaykh - e Ishrâq Sohrawardî. Ensuite mes guides furent principalement Sayyed Haydar Amolî, commentateur shî'ite de Mohyiddîn Ibn Arabî; Mollâ Sadrâ Shîrâzî, commentateur du Kâfî de Kolaynî; Qâzî Sa'îd Qommî, commentateur du *Tawhîd* de Shaykh Sadûq etc. C'est sur cette même voie que je rencontrai, il y a une vingtaine d'années, l'œuvre de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, puis celle de ses successeurs, et j'ai tenté de dire brièvement, dans mes *Annotations* françaises à mon édition du *Kitâb al -*



et d'encre superflues pour expliquer que le nombre des *'olamâ-ye zâhîrî*, à chaque époque, avait toujours été illimité (p. 140).

Il importait que ces différents thèmes fussent au moins indiqués ici, car, pour autant qu'on le sache, ils ne l'ont encore été en aucune langue occidentale. Mais il nous était difficile de faire plus en cette première et brève esquisse.

Henry CORBIN.

revendiqué pour eux-mêmes une qualification que toute leur attitude récuse, qu'on lise leurs livres et que l'on se rende attentif aux raisons pour lesquelles ils ont, en revanche, maudit quiconque élèverait la folle prétention d'être reconnu comme l'un des *Nojabâ* ou des *Noqabâ* (p. 132 et suiv.). Ce qu'ils ont voulu, c'est mettre en lumière un *theologoumenon*, non pas désigner nommément une personne quelconque, puisque cela serait en contradiction avec les conditions de la *ghaybat* (1). Bien loin de l'assumer eux-mêmes, ils ont fait éclater l'absurdité de toute prétention de ce genre, écarté une menace toujours virtuelle dans le shi'isme, et cela parce qu'ils ont situé cette qualification au plan d'existence et au niveau de conscience que postule l'idée de la *ghaybat* de l'Imâm. On pourrait dire qu'en un sens rien n'est plus ésotérique que la position du shaykhisme, puisque la structure et la hiérarchie de la communauté shi'ite restent « secrètes », suprasensibles et invisibles. Mais en même temps aussi, point de meilleur antidote aux prétentions de tous les pseudo-ésotérismes. *Nojabâ* et *Noqabâ* appartiennent à un « autre monde ». Ils peuvent être en celui-ci, sous le vêtement d'un artisan, d'un homme des champs, ou tout simplement sous celui d'un savant (p. 137). Mais de leur rang invisible ils ne peuvent donner aucun signe qui tendrait à les faire reconnaître l'un d'eux, « mondainement », et si quelqu'un venait à reconnaître l'un d'eux, il n'aurait pas le droit d'en trahir le secret. A chacun d'eux, pourrait-on dire, s'applique la loi rigoureuse : « ...et sa force est sacrée, tant que de tous il demeure inconnu ».

Le malheur est que là encore et surtout, l'ésotérisme shi'ite excède de beaucoup le niveau de la conscience commune et des évidences reçues et établies. Il est arrivé que l'on entende le mot *nâtiq* non pas au sens propre où l'entendent les Shaykhis, mais en un sens qui est tout simplement le sens métaphorique (*majâz*) auquel on a fait allusion plus haut. Dès lors, en entendant le mot comme si l'unicité du *Nâtiq* se rapportait aux savants tout court, c'est-à-dire aux savants exotériques (*'olamâ-ye zâhiri*), on a voulu en déduire que la thèse des Shaykhis impliquait qu'il ne pût y avoir qu'un seul de ces savants par époque. L'alarme provoquée par cette méprise se comprend, mais elle serait franchement comique, si elle n'était en elle-même un symptôme assez grave; il a fallu prodiguer beaucoup de paroles

(1) C'est le point sur lequel Moḥ. Karim-Khân a insisté expressément dans plusieurs de ses livres : *Rojûm al-shayâḥîn* (II, p. 187-188), *Rokn-e râbi'*, *St faṣl* (II, p. 188-191), *Āhâr faṣl* (II, p. 202).

soufisme, prend cependant position contre le soufisme, plus exactement contre la conception et la fonction du shaykh dans le soufisme, dans la mesure où le shaykh d'une *ṭarīqat* tend à être reconnu par celle-ci comme le *nā'ib* visible de l'Imâm, et à en assumer, nommé et en personne, le rôle. Les conditions de la Manifestation n'existent pas encore; le temps de la parousie n'est pas encore venu, ou plutôt celle-ci n'est que l'acte suprême d'une eschatologie dont l'événement ne doit pas surgir un beau jour, mais s'accomplir dans et par le temps même de la *ghaybat*.

Cette dernière précision vise une dernière question, à la fois complémentaire et récapitulative, car la réponse implique les positions fondamentales rapidement analysées ici. On a demandé aux Shaykhis comment et pourquoi il se faisait qu'ils aient eu, eux, la vocation de manifester et de confirmer le IV^e *rokn*. Leur réponse ne peut évidemment pas tenter de justifier par un recours à une causalité quelconque, ce qui est essentiellement éprouvé comme un don divin. Mais ce don, il en ont éprouvé le sens et l'impératif en fonction de l'idée paraclétique fondamentale du shî'isme : l'épiphanie finale de l'Imâm devant être la manifestation du sens caché de toutes les Révélations religieuses. Le sentiment profond du shaykhisme est que, si le shî'isme recèle une multitude d'enseignements encore cachés, la raison de leur occultation, l'obstacle à leur divulgation, sont à chercher du côté non pas de Dieu mais des hommes.

Certes, l'on se référera aux circonstances dans lesquelles se sont trouvés historiquement les Shî'ites et qui ont imposé la nécessité de la *taqīyeh*. Lors même que les circonstances furent devenues apparemment plus favorables (depuis les Safavides), la stabilisation extérieure et officielle favorisa une attention exclusive donnée aux *akhbâr* exotériques, au *fiqh* dégénéralant en casuistique et en formalisme. Les questions métaphysiques fondamentales (celles de la *walāyat*, de la *ḥaqīqat*, de la *ma'rifat*) furent si bien négligées, qu'il ne devint pas davantage possible de s'en occuper sans observer un certain ésotérisme et pratiquer la *taqīyeh*. Mais précisément le temps de la *ghaybat* s'accomplit comme une levée progressive du voile de cet ésotérisme; c'est ainsi, par exemple, que le voile se trouva levé sur le IV^e *rokn*. C'est pourquoi cet ésotérisme joue ici comme un principe de mobilité et de progression, une progression qui est le sens même d'une eschatologie en train de s'accomplir, depuis la mission du « dernier Prophète » jusqu'à la parousie finale du dernier Imâm.

Par conséquent — et ce sera la conclusion du shaykh Sarkâr Âghâ — au lieu de soupçonner les maîtres du shaykhisme d'avoir

leur tour, les plus éminents des Shī'ites, les plus savants et les plus parfaits spirituellement le furent, eux aussi. Parmi cette élite, celui qui était, par sa qualification spirituelle, la « première personne après l'Imâm », le *Bâb-e a'zâm*, était au sens propre le *nâtiq* des Shī'ites, lesquels étaient par rapport à lui *ṣâmit*, des silencieux.

Maintenant, ce que les maîtres du shaykhisme ont affirmé, c'est que, par une disposition de l'Imâm, « il y a un Salmân pour chaque époque ». Terminologiquement on l'appelle *nâtiq*, et il est *nâtiq* unique, *wâhid*, parce qu'il est l'individu parfait (*fard-e kâmil*), le premier d'entre les Shī'ites; il est leur centre, le pôle terrestre ou *nadir* de l'Imâm qui est le pôle céleste; par rapport à celui-ci il est comme la mèche enflammée dont l'attribut igné n'est que la communication du Feu invisible, rien d'autre. Il est l'homologue du cœur par rapport au corps humain. Bien entendu, ces affirmations ne peuvent se comprendre qu'en fonction de celle, reçue en général dans tout le shī'isme, de l'existence d'êtres supérieurs, *Nojabâ* et *Noqabâ*, auxquels il a été fait allusion ci-dessus : hiérarchie des hommes fondée sur leur seule valeur spirituelle intérieure, leur proximité spirituelle de l'Imâm, sans qu'ils puissent jamais s'en prévaloir extérieurement, publiquement, ni à des fins temporelles. Les shaykhs de la *silsila shaykhîya* ont donc affirmé l'existence, à chaque époque, de ce *Nâtiq wâhid*, Shī'ite parfait et *Bâb* suprême de l'Imâm; mais aucun d'eux n'a jamais prétendu que c'était lui-même, ni prétendu à être reconnu comme tel. Loin de là. Ils ont affirmé son *existence*, parce qu'il est impossible que le monde humain, l'humanité terrestre, en soit privé, mais ils ont corollairement affirmé l'impossibilité qu'il soit *manifesté*, c'est-à-dire l'impossibilité que les hommes soient en mesure de le reconnaître, de le déterminer ou proclamer nommément, en personne. Sa personne et son nom restent le *secret* de l'Imâm, et cela pour les raisons qui ont été dites et qui tiennent à la nature même de la *ghaybat* et du temps de la *ghaybat* (p. 127-131).

Le *ḥadith* de Mofazzal a donc des conséquences rigoureuses et décisives. Quiconque se proclame publiquement le *Bâb* de l'Imâm se met *eo ipso* en dehors du shī'isme, car il en profane le secret fondamental, viole la *ghaybat*, rompt l'attente eschatologique. Aucune école n'a insisté avec plus de force démonstrative que le shaykhisme sur ce point. Le *bâbisme* ne peut donc apparaître que comme la négation du shaykhisme, et il a fallu beaucoup de légèreté, de hâte superficielle, pour en juger autrement. Plus encore, c'est sur ce point même que l'on peut comprendre comment et pourquoi le shaykhisme, qui dans son *'irfân* parle si souvent le langage même du

nous rangions à leur avis, en oubliant les Prophètes et les Sages, et les recherches que sollicitent leurs propos encore inexplorés (p. 120-122). Cette protestation solennelle contre tout conformisme sollicite, elle, notre attention, car à l'immobilisme de la pensée, qui est regardé souvent comme ayant pesé à la façon d'une fatalité en Islam, elle oppose une volonté de dépassement continuels des problèmes, une perpétuelle *reformation* spirituelle, plus vaste en son dessein qu'un simple réformisme social.

Quant à la notion finale de *waḥdat-e Nâṭiq*, sommet du IV^e *rokn*, ce qu'il y a lieu d'en dire découle de tout ce qui précède. Le sens technique du mot *nâṭiq*, « celui qui a la parole », relève d'une terminologie courante dans la tradition shi'ite. Il est classique dans la gnose ismaélienne où il prend une nuance particulière (1). Que « celui qui a la parole » (*nâṭiq*) soit unique (*wâḥid*), c'est là un thème qui ne peut être compris que dans la perspective des considérations précédentes, concernant la hiérarchie des « Shi'ites Parfaits », invisible en temps de *ghaybat* de l'Imâm.

Le terme *nâṭiq* peut être rapporté à l'Imâm comme « parlant » au nom de Dieu ou du Prophète. Dans ce cas, le *ṣâmit*, l'Imâm « silencieux », est celui qui vient à sa suite. D'une façon générale, chacun des douze Imâms fut *nâṭiq* pendant le temps de son imâmat, tandis que son successeur futur restait encore *Imâm ṣâmit* (p. 124). Le terme peut être également employé pour certains Shi'ites, pour les désigner dans le sens de « Parfaits » (*kâmilân*, *bozorgvârân*), par exemple pour Salmân Pârsî et ses homologues, en tant que miroirs montrant l'image de l'Imâm dont ils étaient le *Bâb*, et comme guidant en son nom et vers lui. Dans cette terminologie, le mot *nâṭiq* comporte en outre un sens propre ou sens vrai, et un sens métaphorique. Celui-ci, l'on verra pour finir ce qu'il en est (2). Quant au sens vrai, le *nâṭiq*, ce sont les Imâms et les prophètes; à

(1) Dans la gnose ismaélienne, le *Nâṭiq* est le prophète envoyé comme « Énonciateur » de la Loi religieuse littérale, tandis que l'Imâm est le « silencieux » comme détenteur du *ta'wîl* et du sens ésotérique de cette Révélation; cf. nos deux études : *Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân (Eranos-Jahrbuch, XVIII)*, Zürich, 1950, p. 66 et suiv., et *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne (ibid., XXIII)*, 1955, p. 178 et suiv.

(2) On remarquera que le mot *imâm*, dans le shi'isme même, peut être employé dans ce double sens. Au sens propre, c'est-à-dire au sens vrai, réel, le mot désigne les « douze Personnes sacrosaintes ». Mais il arrive que dans les *akhbâr* le mot soit « transposé » (*majâz*, « métaphore ») pour s'appliquer à des Shi'ites éminents. Dans l'usage courant on parle d'« imâm-jom'eh », d'« imâm des grammairiens », etc. Ce sont autant de métaphores (p. 125).

la conscience humaine, c'est-à-dire essentiellement parce que les hommes se le sont voilé à eux-mêmes, se sont rendus incapables de le connaître et reconnaître (p. 115 et suiv.). Sa manifestation est inconcevable, dirions-nous, parce que les conditions phénoménologiques de cette manifestation n'existent pas. Comment se montrerait-il à qui ne peut le percevoir? « Le temps n'est pas encore venu. » Comme l'enseigne le *ḥadīth* de Mofazzal, son occultation entraîne celle de son *Bâb*, et partant celle de tous les Parfaits, au commun des hommes. Se déclareraient-ils, que cela mettrait les hommes devant un choix qu'ils ne peuvent assumer; on les arrêterait, on les bannirait, ou bien le choix des hommes dégénérerait en misérables rivalités d'ambitions personnelles. Car la mise à découvert du choix décisif, c'est cela le jour de la parousie. Ce que donc les Shaykhis ont affirmé, c'est la nécessité de l'*existence*, et de connaître l'existence, de ces êtres supérieurs, « Shi'ites Parfaits » (*Kâmilân-e Shi'a*). Cela n'a jamais pu ni voulu dire : nécessité de leur *manifestation*, et moins encore nécessité de reconnaître quelque chose comme celle-ci (*ibid.*).

Il semble donc, après ces précisions, que toute équivoque concernant le IV^e *rokn* devrait être dissipée, et par là-même toute équivoque autour de l'idée en laquelle il culmine : celle de *waḥdat-e Nâṭiq*. C'est l'occasion pour notre auteur d'émettre quelques réflexions qu'il importe de relever ici, parce qu'en engageant toute la position du shaykhisme, elles montrent aussi quelles réserves il détient quant à l'avenir d'un Islam spirituel. Avec ce thème final, dont le shaykh Moh. Karīm-Khân Kermâni avait traité en détail, il ne s'agit pas d'un problème nouveau; ses prédécesseurs en avaient traité. Mais il s'agit d'un problème technique difficilement accessible à l'entendement du commun des gens, un problème qui a sa source dans les *akhbâr* dont le commun des fidèles a rarement l'occasion d'entendre parler. Aussi n'aurait-il jamais dû être traité en dehors du cercle des spécialistes de la *ḥikmat ilâhiya*, au lieu d'être exploité par des agitateurs.

D'ailleurs, il y a tout un ensemble de questions religieuses en suspens, ou dont les solutions sont loin d'être passées à l'état d'évidences établies. Elles sont à l'état de recherche et l'affaire des *ahl-e naẓar*. Les questions dont l'évidence est établie depuis les origines de l'Islam, ne sont qu'en très petit nombre; encore a-t-il fallu souvent plusieurs générations pour y parvenir. A en croire nos critiques, déclare le shaykh, il faudrait que les gens du commun, les profanes (*awâmm*), parce qu'ils sont unanimes dans leurs évidences acquises et toutes faites, soient plus savants que les savants, sous prétexte que les opinions de ceux-ci divergent. et il conviendrait que nous

connaître nommément, et partant il est exclu qu'il y ait possibilité, et *a fortiori* obligation, de les connaître individuellement. L'ordre donné par l'Imâm de se référer désormais aux sages qui connaîtraient et transmettraient leurs dictes et leurs enseignements, concerne une *catégorie* de personnes, il ne vise aucune désignation *individuelle* parmi elles, il n'en investit nommément aucune d'une précellence extérieure, car il est exclu qu'au temps de la *ghaybat* on puisse connaître celui qui parmi les « Shi'ites parfaits » est le *Bâb* et *nâ'ib*. Tel est précisément le sens rigoureux d'un *hadith* transmis par Mofazzal : « Le *Bâb* du XII^e Imâm est occulté par le fait même de l'occultation du XII^e Imâm ». Tout ce que l'on a écrit concernant la nécessité de connaître ces guides et concernant leur fonction médiatrice, doit donc s'entendre de la nécessité d'une connaissance se rapportant à leur *catégorie spirituelle*, mais non pas à leurs *personnes*, comme si elles étaient individuellement et matériellement identifiables, nommément investies (p. 110-111).

Cette catégorie spirituelle d'êtres supérieurs englobe finalement toute la hiérarchie ésotérique bien connue par ailleurs dans le soufisme (*qoṭb*, *awṭâd*, *abdâl*, *nojabâ*, *noqabâ*, etc.). L'idée en est fondée sur certains *hadith* (1) et est revendiquée ainsi comme une partie intégrante de l'idée shi'ite, que le soufisme n'aurait fait que s'approprier. Pour le shaykhisme, elle comprend essentiellement une double hiérarchie : les *Nojabâ* et les *Noqabâ* (Nobles et Princes spirituels). C'est la reconnaissance globale de leur existence que vise le IV^e *rokn*, mais jamais les Shaykhis n'ont dit ni prétendu que l'un de leurs shaykhs était le *Naqib* ou le *Bâb* particulier de l'Imâm. Certes, dans la mesure où la notion de ces *Awliyâ* englobe aussi tous les hommes de savoir sur qui « se guident » les fidèles, il n'y a pas d'obstacle à ce que les savants shaykhis soient du nombre. Cependant c'est alors là simplement un attribut (comme lorsque l'on dit « Zayd est juste »), mais nul ne peut être, au temps de la *ghaybat*, désigné et reconnu comme étant « en personne le premier après l'Imâm », c'est-à-dire comme étant le *Bâb*, quelqu'un à qui s'attacherait extérieurement et publiquement la qualification de *Nâtiq wâhid* dont on verra plus loin le sens (*ibid.*).

Et s'il n'en peut être qu'ainsi, c'est en raison même de la *ghaybat* dont il semble bien que le shaykhisme ait excellé à approfondir le sens. Si l'Imâm est « Imâm caché », c'est essentiellement un fait de

(1) Cf. notre étude sur *Rûzbehân Baqlî de Shiraz (Eranos-Jahrbuch, XXVII)*, Zürich, 1959, p. 75 et 171, et *Safînat Biḥâr al-Anwâr*, s. v. *Qoṭb*, II, p. 438-439.

du XII^e Imâm au temps de l'« occultation mineure » (*ghaybat-e soghrâ*), à savoir Ḥosayn ibn Rûḥ Nawbakhtî et 'Alî ibn Moḥammad Sâmarri, à la mort duquel (329/941) commença l'« occultation majeure » (*ghaybat-e kobrâ*). Sur tous se posait le regard de l'Imâm, et tous reçurent de lui certains dons mystiques et visionnaires. Les Shi'ites les reconnaissent tous comme des « guides » agissant au nom de l'Imâm (1), et admettent que leurs semblables puissent même en temps de l'« occultation majeure », c'est-à-dire de nos jours encore, avoir accès à la présence de l'Imâm (2). C'est l'ensemble de tous ces *Awliyâ*, se succédant invisiblement les uns aux autres de siècle en siècle, qu'englobe le « pacte » d'amitié et de solidarité désigné comme le IV^e *rokn*. Qu'ils soient des guides et des médiateurs, c'est le sens donné par l'exégèse shi'ite au verset qorânique xxxiv, 17 (3); connaître cette catégorie d'êtres supérieurs est aussi nécessaire que de connaître la personne de chacun des « Quatorze Très-Purs » (p. 107-110).

Seulement, nous vivons maintenant au temps de la grande *ghaybat*. Au terme des 70 ans de la *ghaybat* mineure, le dernier *nâ'ib* recut de l'Imâm lui-même l'ordre de ne conférer l'investiture à aucun successeur (4). « L'affaire maintenant appartient à Dieu », telles furent ses dernières paroles. Désormais la figure de l'Imâm caché domine la conscience shi'ite, ou plutôt elle est l'histoire même de cette conscience. Car ce n'est pas à dire que l'existence des *Bâb* et *nâ'ib* ait été interrompue; ils existent, mais ils sont cachés, inviolablement occultés, de même que l'Imâm existe, mais reste Imâm caché jusqu'à son ultime épiphanie. C'est en effet un axiome fondamental (que Sohrawardî déjà inscrivait en tête de son œuvre) : le monde terrestre, privé de leur existence, ne pourrait persévérer dans l'être. Mais il est exclu qu'ils puissent se déclarer, se faire

(1) L'auteur réfère ici (p. 108-109) au texte d'une prière des pèlerins à la tombe de Salmân; cf. Majlisî. *Biḥâr al-Anwâr*, 1303 H., XXII, p. 209 et suiv.; L. MASSIGNON, *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Public. de la Soc. d'ét. iraniennes, 7)*, Paris, 1934.

(2) Mirzâ Ḥosayn Ṭibarsî Nûrî rapporte plusieurs de ces cas dans son *Najm al-thâqib* (en persan, Téhéran, lith. 1309 H.), mais il faudrait citer et comparer tous les livres consacrés à l'Imâm caché. Le sens de ces rencontres visionnaires ne peut être analysé ici.

(3) Les cités sacrées (*mobâraka*) sont les Imâms; les cités apparaissant sur la grand-route (*zâhira*) sont les amis des Imâms (p. 110). On a déjà référé ci-dessus, p. 47, n. 1, à un *ta'wil* de ce même verset par Shaykh Aḥmad.

(4) Cf. notre étude sur *L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shi'ite (Eranos-Jahrbuch, XXVIII)*, Zürich, 1960, p. 82 et suiv.

degrés spirituels. Ici se fait jour une idée caractéristique qui ne peut exister que dans et par le shî'isme duodécimain, car elle est spécifiquement déterminée par l'idée de la *ghaybat*, l'« occultation » de l'Imâm. Dans la mesure où c'est bien une idée ésotérique qui est au fondement de la *shî'a* et du *tashayyo'*, la structure qui en résulte est celle de quelque chose comme une pure *Ecclesia spiritualis*, parce que la qualification spirituelle qui détermine la hiérarchie de ses membres ne peut jamais être l'objet d'une revendication temporelle ni d'une reconnaissance extérieure; elle échappe à toute sociologie; elle reste le don personnel et secret de l'Imâm. L'étude approfondie de ce thème devrait faire appel à quelques grands ouvrages shaykhis (1); on se limite ici à fixer le *status quaestionis* d'après les indications du shaykh Sarkâr Âghâ (p. 95-143).

Tous les Shî'ites accordent que la connaissance du *tawhîd*, la connaissance de la *nobowwat* en général et principalement celle du dernier Prophète, la connaissance enfin de Ḥazrat Fâṭima et des Douze Imâms, constituent trois piliers indispensables à la religion parfaite. Mais l'édifice ne pourrait se soutenir sans un quatrième *rokn* : être en communion et amitié avec tous les amis de ces augustes Personnes, se séparer de tous ceux qui s'en séparent et n'avoir rien de commun avec eux (en persan *tawallâ* et *tabarrâ*) (2). La conscience de cette solidarité et de cette consociation avec tous les amis des Imâms, les *Awliyâ*, la rupture avec tous leurs ennemis, c'est cela le IV^e *rokn*. Qui sont maintenant ces *Awliyâ*?

Tout le monde reconnaît qu'il y a des individus plus parfaits spirituellement que les autres, plus proches de Dieu que les autres. Cette élite elle-même comporte forcément une hiérarchie de degrés quant à la connaissance, la conscience spirituelle, la ferveur. Le Qorân les désigne comme *aṣḥâb al-yamîn*, *sâbiqûn*, *moqarrabûn*, etc. Il y a eu dès le temps des Imâms, et il a continué d'y avoir depuis lors, de ces fortes individualités douées de haute connaissance et d'une spiritualité parfaite; tels sont les cas exemplaires de Salmân Pârsî, Abû Dharr, les deux Jâbir, Mofazzal, les deux derniers *nâ'ib*

(1) Notamment le tome IV de *Irshâd al-'awâmm*, et les parties correspondantes de *K. al-ḥijrât al-salîma*, *Ṭariq al-Najât*, *Yanâbi' al-ḥikmat*, *Tanzîh al-Awliyâ*, p. 396-488.

(2) La seule différence est que certains docteurs shî'ites considèrent cette solidarité comme l'une des conséquences dérivant (*forû'*) de la foi religieuse, tandis que d'autres la considèrent comme faisant partie des principes et sources (*oṣûl*); ainsi font les Shaykhis dont la lignée, sur ce point, remonte au moins jusqu'à Shaykh Mofid (*ob.* 413/1022) (p. 104).

terrestre respective. Ce plérôme constitue le monde du *lâhût*, ou sphère de la déité. Entités éternelles précosmiques, les personnes des « Quatorze Très-Purs » sont constituées comme les actes de théophanies primordiales; elles sont les Noms et Attributs divins, cela seul qui peut être connu de la divinité; elles sont les organes de la divinité, ses « opérations opérantes », agents de la cosmogonie.

Ontologiquement « au-dessous » du monde du *lâhût* se situent les mondes désignés dans la terminologie traditionnelle comme le *Jabarût*, le *Malakût* et le *Molk*, notre monde manifesté aux sens. Tous ces univers symbolisant les uns avec les autres, l'anthropologie intégrale doit embrasser la perspective de leur ensemble : structure du quadruple corps de l'homme, idée du *jism hûrqalyî* ou corps subtil (cf. l'ἄχρημα chez Proclus) dont la constitution implique l'idée du Ciel et de l'Enfer comme intérieurs à l'homme, — autant de thèmes essentiels dans la doctrine, aussi bien pour sa physique de la Résurrection que pour l'authentification des phénomènes visionnaires, tels le *mi'râj* du Prophète. En ayant assez longuement traité ailleurs, nous nous limitons ici à ces allusions (1). Il est superflu de remarquer que le shaykhisme met en œuvre les ressources d'une imagination métaphysique qui s'alimente incontestablement aux *akhbâr* des saints Imâms, mais qui excède pour autant la mesure des facultés dispensées à ceux de ses interlocuteurs qui sont cantonnés dans le *fiqh* pur. Une telle rupture de niveau a généralement des conséquences désastreuses pour les discussions.

C'est ce que l'on peut encore vérifier à propos d'un article de la doctrine qui a fait couler beaucoup d'encre en Iran et dont il est nécessaire, pour terminer, de dire ici quelques mots. Il s'agit du quatrième pilier ou *rokn* de la doctrine (*rokn-e râbi'*, *rokn-e çahârom*), lequel réfère à l'idée et à la structure de la communauté shi'ite. Comme on l'a rappelé ci-dessus (II, 2), les textes tranchent de façon décisive la question de savoir si Moḥ. Karîm-Khân a été ou non l'« inventeur » de la doctrine. Il n'y a pas de doute que le principe du IV^e *rokn* a été enseigné par ses prédécesseurs, et l'enseignement shaykhî présente sur ce point une parfaite continuité. L'idée en est essentiellement que le pacte d'allégeance spirituelle qui unit à l'Imâm chaque Shi'ite, c'est-à-dire chaque adepte, implique également de la part de chacun la solidarité et la fidélité à l'égard de tous ceux que la même allégeance groupe autour de l'Imâm en une hiérarchie de

(1) Ces thèmes ont été étudiés dans notre ouvrage cité ci-dessus p. 20, n. 1, *Terre céleste et corps de résurrection*.

aucun de vous comme un savant, tant qu'il n'est pas devenu capable de reconnaître n'importe lequel de nos *ḥadīth* qui lui est présenté » (p. 253).

Par cette seconde voie, c'est le sens et le contenu, la signification et l'essence, qui sont reconnus, même si apparemment, exotériquement, les termes n'émanent pas *verbatim* de l'Imâm. Et c'est cela, rien d'autre, que l'intuition de Shaykh Aḥmad pouvait « reconnaître à son parfum » et ce qu'il fit. Cela veut dire que même si les termes en eussent été forgés par son interlocuteur, il n'était pas impossible, et il se trouva en fait que le sens et le contenu s'accordaient avec la *sonnat jāmi'a*. Cela dit, il reste invraisemblable que l'un des '*olamâ*' ait pu se livrer à ce petit jeu; en l'admettant, il est d'autant moins étonnant que Shaykh Aḥmad ait pu reconnaître le sens, qu'il est encore plus invraisemblable que l'un des '*olamâ*' ait osé fabriquer un « faux » en désaccord avec le Livre et la *sonnat jāmi'a* (*ibid.*). En tout cas, rapporter l'anecdote comme si Shaykh Aḥmad avait été invité à reconnaître non pas le sens et le contenu, mais la validité ou la faiblesse de la chaîne de transmission historique, c'est, consciemment ou non, altérer radicalement la vérité du fait.

Cette question de prime importance reste éminemment actuelle pour situer la position du shaykhisme. Celle-ci postule et précise une relation de foi personnelle, par conséquent d'ordre spirituel, avec l'Imâm « au présent », relation qui confère une certitude d'un tout autre ordre que toute certitude extérieure obtenue par la science historique des *rijâl*, et une qualification indépendante de toute instance extérieure et temporelle. L'Imâm comme pôle (*qoṭb*) confère à l'adepte sa « dimension polaire ». Les discussions fréquentes sur ce thème en Iran donnent souvent l'impression que les prémisses, de part et d'autre, n'ont pas été suffisamment explicitées; c'est un des points sur lesquels il peut se faire que la terminologie occidentale, issue d'une situation comparable, apporte une certaine clarté.

La question qui vient d'être rapidement analysée ne s'entend pleinement qu'en fonction de l'imâmologie générale et fondamentale; elle prendrait place dans un exposé d'ensemble de la théosophie shaykhie dont il ne pouvait être question ici. Le plan d'un tel exposé se conformerait au plan des grands ouvrages signalés ci-dessus, articulés sur les quatre *rokn* ou piliers de la doctrine : le *tawḥīd*, la prophétologie, l'imâmologie, la communauté shī'ite. L'imâmologie apparaîtrait comme la clef de voûte de l'édifice, parce que le plérôme des « Quatorze Très-Purs » (le Prophète, Fâṭima, les Douze Imâms) y est compris et médité, en premier lieu, en une sphère d'existence ontologiquement antérieure à l'apparition éphémère de leur personne

qualificatifs en fonction de cela seul à quoi ils s'appliquent, il n'est pas besoin d'une « faculté divinatrice », mais d'une identification matérielle des transmetteurs (*rowât* et *rijâl*). Deux questions en effet se posent, d'ordre entièrement différent : la première est un problème de critique historique et relève de la science des *rijâl*; l'autre est un problème d'essence, de signification spirituelle. On bien alors faut-il sous-entendre que tel historien de nos jours déclare un *hadith* « faible », parce qu'il en juge le contenu irrecevable (visant, par exemple, le *ma'âd* ou le « corps de résurrection »)? Mais il faudrait, dans ce cas, avoir le courage de dire explicitement de quelle *balance* on se sert (p. 251-252).

C'est pourquoi le shaykh Sarkâr Âghâ résume ainsi le problème, en termes d'une importance décisive pour tous les aspects de la théologie shî'ite. Il y a une double voie suivie par les uns et les autres : 1° on peut considérer les circonstances concernant les transmetteurs (*rowât*), ainsi que procèdent les *Oşûlîs*, pour juger, dans la mesure où ils sont dignes de confiance, de la « force » ou de la « faiblesse » de la « chaîne de transmission ». Cette recherche est elle-même basée sur les opinions émises dans les livres d'histoire traitant des *rijâl* et des *mohaddithîn*. Elle constitue la voie extérieure, la méthode exotérique (*râh-e zâhîrî*); c'est une aide, une science auxiliaire; elle permet de se former une *opinion*; elle n'est point qualifiée pour conduire à la *certitude* d'une *vérité d'essence*; 2° la seconde voie est justement celle qui vise cette vérité essentielle (*râh-e haqîqî*), la vérité intérieure, le sens et la réalité spirituelle de *ce qui est dit* et signifié, et l'accord de ce que dit le *hadith* ou le *khabar* avec le contenu, explicite ou implicite, de ce que disent le Livre et la *sonnat* intégrale du Prophète et des Imâms.

On trouve ainsi nettement et consciemment formulée par le shaykh la distinction, d'une part, entre le savoir produit par la critique historique restant extérieure, proportionnée à une *fides historica*, mais insuffisante par soi-même à motiver ou à infirmer l'assentiment de la foi spirituelle vécue, — et d'autre part ce que nous appellerions une intuition d'essence (une phénoménologie), s'attachant à dégager le sens et le contenu, et à en percevoir l'accord ou le désaccord avec la symphonie totale. Une perception de ce genre présuppose, certes, l'intuition préalable du *sens* de cette totalité, et elle peut être d'ordre qualitatif plutôt que quantitatif. C'est pourquoi il est dit expressément qu'elle n'est point l'affaire de n'importe quel savant, mais de ceux-là seuls qui ont la capacité spirituelle (*gowwat-e godsiya*) et connaissent le *kalâm* des Imâms. Aussi bien un propos du VI^e Imâm déclare-t-il expressément : « Nous ne reconnaissons

se trouve engagé en pleine connaissance de cause, en pleine conscience d'une situation dont les difficultés ont été depuis longtemps familières à la théologie et à la philosophie en Occident.

Vient en donner une illustration typique, une anecdote, authentique ou controuvée, selon laquelle, à Najaf, un certain shaykh Moḥammad Ḥasan, uniquement spécialisé dans la jurisprudence mais disputeur redoutable, prétendit mettre à l'épreuve le « flair » (*shamm*) de Shaykh Aḥmad (1). Tonokâbûnî rapporte le fait mais, comme on le sait, ses sources sont éminemment sujettes à caution (2), et, d'autre part, il semble tout à fait invraisemblable que le shaykh de Najaf ait pu se permettre un pareil procédé (3). Quoi qu'il en puisse être, les termes demandent à en être rapportés avec une rigoureuse exactitude, non pas avec un « à peu près » qui, par besoin de rendre l'anecdote « plus piquante », trahit, il y a lieu de le craindre, l'intention de ridiculiser Shaykh Aḥmad (4). Car l'« à peu près » aboutit ici à confondre inextricablement deux questions entièrement différentes.

Le shaykh Moḥ. Ḥasan aurait « fabriqué » un *ḥadīth* en un arabe compliqué (mais sans indiquer d'*isnād*), puis aurait présenté le papier à Shaykh Aḥmad en disant : « J'ai découvert un *ḥadīth*. Pouvez-vous reconnaître si c'est bien un *ḥadīth* et en comprendre le sens (*ma'nâ*)? ». C'est sur ce sens et ce contenu que Shaykh Aḥmad se prononça affirmativement, et la justification découle du fait que le shaykh n'était pas interrogé sur la question de savoir si la chaîne de transmission en était « valide » ou « faible ». Pour décider de ces

(1) Sur ce point il est opportun de se rappeler la déclaration de Shaykh Aḥmad au début de son commentaire de ses propres *Fawâ'id* : « Les certitudes de mes connaissances, je les dois aux Imâms qui sont nos guides (*A'immat al-hodâ*); si mes exposés sont préservés d'erreur, c'est dans la mesure où tout ce que j'affirme dans mes livres, je le dois à leur enseignement, et parce qu'ils sont, eux, immunisés (*ma'sûm*) contre l'erreur, l'omission, les faux-pas. Quiconque se laisse enseigner par eux est sûr de ne pas errer, dans la mesure même où il les suit. Tel est le sens spirituel (*ta'wil*) de ce verset qorânique (xxxiv, 17) : Voyagez-y en sécurité au cours des nuits et des jours » (p. 246).

(2) Cf. *Qiṣaṣ al-'Olamâ*, p. 54. Mirzâ Ḥosayn Nûrî a pris l'ouvrage en flagrant délit d'erreur à propos du grand théologien Majlisî, et comme l'a remarqué avec humour Sayyed Mortazâ Çahârdjî, en fait de « Biographies des savants », il pourrait aussi bien s'intituler « Outrages aux savants ».

(3) Le procédé ne serait en effet rien de moins qu'un jeu blasphématoire que certaines sentences des V^e et VI^e Imâms mettent en équivalence avec la « rupture du jeûne » (aggravée encore si l'on considère le jeûne en son sens ésotérique, *bâḥinî*, connu des Shaykhis comme il l'était des Ismaéliens; cf. II, p. 401).

(4) Est visée ici (p. 243 et suiv.) la manière tendencieuse dont M. Taqî-Zâdeh a rapporté l'anecdote dans son *Ta'rikh-e 'olûm dar Islâm* (Histoire des sciences en Islam). Il suffit de comparer avec le texte de Tonokâbûnî.

même. Certes, l'on accordera que parmi les porte-paroles et transmetteurs (*rowât, rijâl*) on en puisse distinguer qui sont plus ou moins dignes de confiance. Mais ce n'étaient pas des prophètes, alors que le Prophète et les Imâms, eux, connaissaient le monde invisible, le supra-sensible. Là-dessus, les spécialistes de la science historique des *rijâl* ont accumulé des livres contradictoires. Vraiment, l'assentiment de la foi, de la confiance dans les propos tenus par les Imâms, ne saurait dépendre de l'agrément ou du refus de ces experts en critique. Eux-mêmes ne témoignent-ils pas d'une confiance excessive dans leur science et dans son objet? Dès lors que l'on admet que quelqu'un ait pu avoir l'audace de fabriquer un *hadîth*, pourquoi s'arrêter là et ne pas admettre qu'il ait aussi bien forgé une chaîne d'autorités absolument sûres et dignes de confiance, désarmant d'avance toute critique historique? (p. 240).

Reparaît alors le même argument que lorsqu'il s'agit de décider du *taqlîd*. Ce n'est pas à l'autorité humaine d'un *mojtahed* ou d'un *râwî* que l'on se réfère et que l'on s'en rapporte, mais aux Imâms, c'est-à-dire à l'« Imâm invisible aux sens mais présent dans les cœurs de ses adeptes ». De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre le passé et aujourd'hui. Lorsqu'il s'agit de reconnaître les paroles et l'enseignement de l'Imâm, la question reste la même, jadis et aujourd'hui, le temps n'y fait rien. La *présence* de l'Imâm est la même, et l'assentiment (*taşdîq*) dépend en fin de compte non pas de quelque autorité humaine extérieure, mais du témoignage que l'Imâm se rend à lui-même dans le cœur de son fidèle. C'est cela même que voulait dire Shaykh Ahmad en affirmant qu'il pouvait « reconnaître à son parfum » un *hadîth* de l'Imâm. Il n'y a pas de preuves rationnelles à l'appui; mais il n'y en a pas davantage qui puissent infirmer cet assentiment. Toute critique philosophique négative reste ici inopérante. En revanche, la tâche de la philosophie est illimitée lorsqu'elle s'attache à l'herméneutique des symboles (1). Certes, Sarkâr Âghâ le souligne : son propos n'est pas celui de l'historien, il n'entend pas faire œuvre de critique historique. Mais c'est que précisément l'assentiment aux '*aqâ'id*' ne saurait dépendre, ni en droit ni expérimentalement, d'une critique de ce genre, c'est-à-dire être subordonné finalement à quelque autorité humaine (p. 241-243). C'est dire du même coup la gravité du problème dans lequel le shaykhisme s'est trouvé et

(1) Ce dont Sarkâr Âghâ donne lui-même un exemple en répondant à certaines objections d'un rationalisme trivial concernant l'angéologie, le *jafr*, la topographie de la « cité de la Connaissance » (p. 255-261)

ont parfois la longueur de toute une « leçon », ces *akhbâr* s'expriment en symboles sollicitant un *ta'wil* dont la mise en œuvre est d'ailleurs enseignée par d'autres *hadith* et *akhbâr* (1).

Si précédemment les questions posées à propos de l'*ijtihâd* et du *taqlîd* ont été signalées comme appartenant aux prolégomènes d'une étude doctrinale du shaykhisme, la même chose doit être dite à propos de la question des *akhbâr*, laquelle a suscité plusieurs écoles au sein du shî'isme et est restée un sujet de discussion toujours actuel, à savoir : quels sont les *hadith* et *akhbâr* de l'énorme *corpus* aux limites mal définies, qu'il convient de regarder comme « valides » (*ṣaḥīḥ*) ou comme « faibles » (*ẓa'if*), c'est-à-dire qu'il convient d'accepter, de réserver ou d'écarter? Ici encore, la position du shaykhisme est d'une fermeté remarquable. Ou plutôt elle consiste à séparer nettement cette question d'une autre plus essentielle, visant le contenu même (*ma'nâ*) du *hadith* ou *khabar*. C'est sur ce point seul qu'il nous est possible d'insister ici avant de terminer sur cet autre point désigné comme *rokn-e râbi'*, à propos duquel tant de méprises se sont répétées.

Pour fixer le *status quaestionis*, il suffit de rappeler que certains propos ont accusé fréquemment les Shaykhis d'accepter comme valides des *akhbâr* faibles. A quoi Sarkâr Âghâ réplique (p. 237 et suiv.) en posant cette question : Qu'est-ce que c'est que les *akhbâr* dits faibles? La terminologie technique qui classe et dose les degrés de validité des *akhbâr*, ne remonte pas au-delà de quelque six cents ans. Jusqu'à ce qu'elle fût créée, de quelle *balance* disposait-on pour accepter ou rejeter les *akhbâr*? Il fallait bien qu'il y en eût une, car il est inconcevable que la religion prophétique en ait jamais été privée. Mais alors, de quel droit, au nom de quelle autorité, faudrait-il renoncer à cette ancienne *balance*, dont l'origine remonte au Prophète et aux Imâms, au profit de cette terminologie critique et des critères qu'elle impose?

Une tradition qui s'accorde avec le Livre et la *Sonnat jâmi'a* (en termes shî'ites cette expression désigne la *sonnat* intégrale, embrassant la totalité des traditions remontant au Prophète et aux Imâms), en vertu de quel impératif y renoncer, même si la terminologie nouvelle en déclare « faible » la chaîne de transmission historique? Car sa faiblesse est plus que largement compensée par cet accord

(1) Cf. par exemple le traité du shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân : en quoi consistent le *ẓâhir*, le *ẓâhir-e ẓâhir*, le *bâṭin-e ẓâhir*, le *bâṭin-e bâṭin* le *bâṭin-e ta'wil* (II, p. 389).

aspects. On a rappelé au début quelle tradition shî'ite revivifiait en fait le shaykhisme, et quels en furent les représentants, bien au-delà des époques safavide et pré-safavide, jusque dans l'entourage des Imâms. Il serait stérile de l'apprécier ou de prétendre l'« expliquer » du dehors.

C'est ainsi, on l'a rappelé, qu'on a confondu son propos avec celui d'écoles dont il se distingue pourtant nettement. Tonokâbûnî, par exemple (1), définit l'effort de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, en qui il reconnaît une figure de premier plan (un *sar-âmad*), comme une synthèse de la théologie shî'ite et de la philosophie, en l'espèce celle de Mollâ Şadrâ Şîrâzî. Or, une telle synthèse était opérée depuis longtemps (d'Ibn Abî Jomhûr à Mollâ Şadrâ lui-même), et si Shaykh Aḥmad a commenté systématiquement deux ouvrages de Mollâ Şadrâ, ce ne fut pas pour se rallier purement et simplement à la philosophie du maître de Shiraz. Il s'agissait pour lui d'autre chose. La proposition en question n'aurait donc de sens que dans la mesure où elle nous référerait à un cas homologue, par exemple à l'œuvre des grands penseurs ismaéliens Hamîdoddin Kermânî et Nâşîr-e Khosraw (notamment dans son *Jâmi' al-İfîkmatayn*). Mais il est probable que l'œuvre de ceux-ci aurait inspiré aux philosophes purement avicenniens quelque chose de semblable au sentiment de Hâdî Sabzavârî à l'égard de Shaykh Aḥmad.

Ce qu'il y a de commun entre ces théosophies shî'ites fondamentales, sinon fondamentalistes, c'est l'idée même dont dépend le phénomène religieux du shî'isme : la notion de *walâyat* comme corollaire irrémissible de la notion de *nobowwat*, l'idée que la Révélation qorânique, comme toutes les Révélations prophétiques, comporte *zâhir* et *bâḥîn*, un exotérique et un ésotérique, et que la fonction de l'imâm et l'enseignement des Imâms sont de conduire et d'initier à ce *bâḥîn*. *Walâyat* et *nobowwat* sont réunies dans la personne du Prophète, mais la mission prophétique est uniquement de révéler le *zâhir*, tandis que la qualification de la *walâyat* concerne l'enseignement du *bâḥîn*. Le cycle de la *nobowwat* s'achève avec le dernier Prophète; le cycle de la *walâyat* commence avec le premier Imâm.

Lorsque l'on réfère à l'énorme *corpus* des *akhbâr* imâmiques, c'est à cet enseignement qu'il est pensé. Mais à leur tour, ces *akhbâr* ne constituent pas un commentaire littéral du Livre et des *ḥadîth* du Prophète. Le plus souvent, surtout ceux qui concernent la cosmogonie, la préexistence éternelle du plérôme et l'eschatologie, et qui

(1) *Qiṣaṣ al-'Olamâ*, Téhéran, édit. 'Ilmiya Islâmîya (s. d.), p. 42.

à vrai dire, n'était pas dépourvu d'une intention irénique; le Mollâ Falsafi souhaitait que les réponses fussent telles que, soumises à l'appréciation du grand Mojtahed de Qomm, elles permissent de renoncer à l'emploi du nom de « shaykhis » et de faire disparaître ainsi tout parfum ou soupçon de « dissidence ». Seulement les Shaykhis ne se sentent nullement gênés, on l'a vu, par le nom qui leur a été donné, et lorsque l'on professe leur fidélité aux saints Imâms, il serait difficile de se sentir en « dissidence ». Bref, questions et réponses une fois publiées, les choses en sont restées là.

Du rapide aperçu par lequel on a essayé d'indiquer ici à très grands traits l'histoire de l'école shaykhie et de sa productivité, il résulte que nous sommes en présence d'une doctrine et d'une forme d'expérience religieuse caractéristiques de la conscience shi'ite à notre époque, et que nous sommes aussi en présence de toute une bibliothèque restée inconnue jusqu'ici de l'Occident. Si nous récapitulons les données analysées ci-dessus, l'ensemble donne un millier de titres d'ouvrages (plus en réalité, si l'on tient compte de la composition des *majmû'a*), tant en arabe qu'en persan. De cet ensemble, un peu plus d'un quart, pas davantage, a été publié. Pour plusieurs raisons, la publication n'en peut être réalisée que petit à petit. Cela pose la grave question de la conservation de ces documents d'un intérêt inappréciable. Je puis assurer qu'en accord avec le shaykh Sarkâr Âghâ, nous nous en préoccupons (1).

III. QUELQUES POINTS DE DOCTRINE

Il est impossible de donner dans le présent article une idée, même succincte, des détails de la doctrine shaykhie, dont l'ample visée tend simultanément à un imâmisme spéculatif et à la régénération spirituelle de l'adepte, et qui représente peut-être pour le shi'isme duodécimain ce que fut la gnose ismaélienne pour le shi'isme septimanien, voire pour le shi'isme primitif tout court. Aussi bien, une étude approfondie de la pensée shi'ite ne saurait-elle disjoindre ces différents

(1) Il faudrait également recenser l'ensemble des œuvres produites par des auteurs shaykhis. Nommons, par exemple, Sayyed Ja'far Kashfî (*ob.* 1267 H., *Rayhânat*, III, p. 366, n° 568; *Majlis*, II, 609; III, 842). Moḥ. ibn Moḥ. Nâṣir Gilânî, élève de Shaykh Aḥmad et commentateur des *Fawâ'id* (ms. bibl. personnelle de M. Soltânî, 230 fol.). Hoṣayn ibn Ja'far Yazdî, traité sur les quatre *nâ'ib* de l'Imâm caché au temps de la *ghaybat-e soḡhrâ* (*Majmû'a* bibl. personnelle du shaykh Is'âq Ebrâhîmî Âghâ-Zâdeh, 185 fol.). Ce ne sont là que des exemples. La grande inconnue est tenue en réserve en Iran, pour tous les manuscrits, par les collections privées.

tiels de *'irfân* ou théosophie mystique (1). On se bornera cependant ici à relever une question d'actualité dont le souci transparait également dans le premier volume du *Fihrist* (p. 26 et suiv.), celle qui concerne la réunion ou réunification de l'Islam et des Musulmans, en d'autres termes, certaines tentatives contemporaines de quelque chose comme un « œcuménisme » visant à rapprocher la majorité sunnite et la minorité shi'ite. Il est évident que la question revêt une signification tout autre, suivant que l'on se fait du shi'isme une conception essentiellement juridique, ou suivant qu'on l'éprouve comme étant la forme authentique de l'Islam spirituel. Pour quiconque le professe en ce sens, la *walâyat* des Douze Imâms est impliquée en même temps que la *risâlat* du Prophète dans l'énoncé même de la profession de foi, la *shahâdat*; leur fonction initiatique au sens caché, intérieur, des Révélations, les constitue comme les Guides sur la Voie; à un plan supérieur, ils sont finalement perçus comme étant cette Voie elle-même et le sens de cette Voie. Pour le shi'ite conscient du plan de réalité auquel s'origine l'impératif intérieur personnel de fidélité aux Imâms, toutes ces tentatives de « réunion » trahissent des arrière-pensées temporelles et des idéologies politiques tendant à des compromis qu'il ne saurait envisager. On a déjà vu avec quelle rigueur le shaykhisme dénonce ce genre de confusion. Si l'on se représente vraiment ce que signifient et ce qu'impliquent la foi et la confiance en l'« Imâm caché », en la présence invisible de qui vit le shi'isme, on en comprendra facilement deux attitudes essentielles : que l'esprit de prosélytisme, mission ou propagande, lui soit étranger, parce que l'Imâm invisible peut seul amener intérieurement les consciences à trouver la Voie; qu'en second lieu, les tentatives en question lui apparaissent comme dégradant et mettant en péril cela même qu'elles prétendent sauver, sans même le connaître.

c. Risâla-ye falsafiya. — Ce dernier livre est non moins actuel que les deux précédents (2). Il répond à 25 questions posées au shaykh Sarkâr Âghâ par le Mollâ Falsafî (8 Rabi' II 1369 H. l. = 27 Bahman 1328 H. s. = 17 février 1950). Questions pertinentes, car elles portent sur tous les points essentiels des quatre *rokn* (« piliers » ou articles) par lesquels se signale dans le shi'isme la doctrine shaykhie. Les réponses sont données avec une égale pertinence, et fixent avec une certaine verve les positions respectives du dialogue. Le questionnaire,

(1) On en trouvera traduit dans notre ouvrage cité ci-dessus, p. 20, n. 1, tout le chapitre concernant le monde de « Hûrqalyâ », *'Âlam al-mithâl, mundus archetypus*.

(2) Édit. Kerman 1371 H. l, in-16, vii-297 pages.

d'une autorité normative conférée à sa personne; il *interprète*, il fait connaître ce qu'il en est à d'autres qui n'ont pas eu le loisir ou la capacité de « chercher », il les aide à opérer une appropriation subjective, individuelle (*tashkhiṣ*). L'« autorité parlante » n'est jamais autre que celle de l'Imâm lui-même, son *khavar* explicitant le sens caché du Livre révélé. En ce sens, une *fatwâ* ne diffère pas en nature d'un *khavar*; elle en est la traduction, l'amplification, l'approfondissement. C'est pourquoi la valeur du savant qui a eu cette capacité d'herméneute subsiste, qu'il soit vivant ou mort, de même que le contenu d'un *khavar* subsiste, que le transmetteur (*râwî*) en soit vivant ou mort.

Si les Shaykhis reconnaissent une telle autorité spirituelle à leurs trois grands shaykhs, c'est en raison de la fidélité de ceux-ci dans leur interprétation explicitant l'enseignement du Prophète et des Imâms. Rien d'autre. Ce qui de l'un à l'autre, et vu de l'extérieur, peut apparaître comme une « novation », n'est en fait que le lever du voile de la *taqlîyeh* sur tel ou tel point qui antérieurement pouvait en comporter l'exigence. Aussi bien *chaque* shî'ite a vocation à l'*ijtihâd*, dès lors qu'il en a la capacité scientifique s'accompagnant de la qualification morale et spirituelle. La réunion de ces deux conditions implique que l'idée d'une « spécialisation juridique » se développant indépendamment des conditions spirituelles de la vie religieuse, ne peut être qu'une aberration. Corollairement, la seule autorité étant celle de l'Imâm, aucun « clergé » ne peut la revendiquer pour lui-même. Enfin, pratiquement, puisque tous les shî'ites, Mojtaheds ou non, se guident pour leur *taqlîd* sur l'« Imâm caché », en se conformant à l'ultime prescription laissée à son dernier *nâ'ib* (329/940), de toutes façons, il ne saurait être question, puisque l'Imâm caché est vivant et invisiblement présent, de prêter allégeance à un mort. C'est malheureusement ce qu'ont fait, aux yeux d'un shî'ite, les savants sunnites, en entassant livre sur livre sur les livres de leurs quatre « imâms » qui, eux, sont morts (p. 10-14).

b. Risâla-ye Tanzîh al-Awliyâ. — Ce volumineux ouvrage (1) est essentiellement un commentaire du *Irshâd al-'awâmm* composé également en persan par Mo'. Karîm-Khân Kermânî (signalé ci-dessus, II, 2). Il répond à soixante questions posées par des personnalités diverses, à propos de difficultés rencontrées dans la lecture de ce dernier ouvrage; il traite par conséquent de nombreux points essen-

(1) Édit. Kerman 1368 H. I.; in-8°, x-747 pages.

ne cessent d'être rabâchées et de tomber à côté, car jamais elles ne s'accompagnent d'un début d'argumentation; elles répètent des soupçons, des conjectures, des imputations... » (p. 17).

Il y a lieu d'insister ici particulièrement sur trois des principaux ouvrages en persan du shaykh Sarkâr Âghâ.

a. *Ijtihâd o taqlîd* (1). — S'affrontent dans ce titre deux notions classiques et fondamentales : la « recherche continue » (*l'ijtihâd* close en Islam sunnite, demeurée ouverte en Islam shi'ite) et le *taqlîd* qui est « acquiescer », « donner son allégeance », « se conformer » à l'opinion du savant qualifié par son *ijtihâd* personnelle (c'est-à-dire un *Mojtahed*). Il ne peut être question d'analyser ici cet ouvrage, mais on relèvera la position du shaykhisme sur ce point, telle que le premier volume du *Fihrist* donne à notre auteur l'occasion de la préciser. Le sens de cette position serait à développer dans les prolégomènes d'une étude d'ensemble concernant le shaykhisme, car elle en fait ressortir l'originalité. Cette position n'est en effet ni le rationalisme des *Oṣūlis*, ni le littéralisme des *Akhhârîs* (école d'ailleurs disparue aujourd'hui en Iran), pas plus que sa théosophie n'est celle de l'école de Mollâ Ṣadrâ ni celle du soufisme spéculatif; on n'en a pas moins identifié le shaykhisme tantôt avec les uns tantôt avec les autres. Toute la *silsila* se rallie évidemment à l'enseignement comme aux décisions pratiques de ses *mashâyekh*, qui sont ses propres *Mojtaheds*. Immédiatement se fait jour la question : est-il licite, du moins en matière de comportement pratique, de conserver son « allégeance » à l'égard d'un *Mojtahed* défunt, ou faut-il le reporter sur un autre? A cette question, il est répondu généralement qu'il faut la reporter sur un autre.

Or, les Shaykhis font observer ceci. Le *taqlîd*, dans l'acception vulgaire du mot et selon une pratique trop courante, revient à « acquiescer », à accepter l'« autorité » du *Mojtahed* sans autre motivation personnelle, si bien qu'il ne s'agit plus de *conformation* mais de *conformisme* tout court. Peu importe que le *Mojtahed* soit vivant ou qu'il soit mort, la pratique équivaut purement et simplement à celle des Sunnites. Si l'on s'attache au sens spirituel, au sens vrai, du comportement que ce mot désigne, on doit prendre conscience qu'il ne peut s'agir que de « se conformer » à l'enseignement des Imâms (c'est ce que précise un *ḥadîth* du VII^e Imâm, Mûsâ Kâzem). Tout *taqlîd* qui se fixe sur la personne du *Mojtahed* comme telle, est sans fondement, car il ne saurait être question que le *Mojtahed* parle en vertu

(1) Édit. Kerman 1363 H. l.; in-8°, 265 pages.

Les *ijâzât* obtenues par le shaykh Zaynol-'Âbidîn furent nombreuses. La plus importante émanait de son frère aîné, Hâjj Moḥammad-Khân. Une autre émanait de Sayyed Ḥosayn (auteur du grand *Tafsîr*), fils de Sayyed Ja'far Yazdî (ces deux Sayyeds appartenaient à la *silsila shaykhiya*, et il y a déjà eu lieu d'insister sur le cas exemplaire de Sayyed Ja'far). La rédaction de cette *ijâzat* est intéressante, car elle dérive elle-même de Hâjj Moḥammad-Khân (lequel, à son tour, mentionne ses *ijâzât* et ses *mashâyekh* en tête de son *Kitâb al-Mobîn*), et remonte par une chaîne ininterrompue jusqu'aux plus anciens maîtres shî'ites. Une troisième *ijâzat*, datée du 19 Jomâdâ I 1311 H., est également intéressante, parce qu'elle révèle le souci de préciser la chaîne de transmission continue jusqu'aux Imâms. Elle avait été délivrée par Shaykh 'Alî Baḥrânî, fils de Shaykh Iḥsan, qui avait été parmi les réfugiés de Baḥrayn en Iran et comptait au nombre des amis de Moḥ. Karim-Khân Kermânî. Shaykh 'Alî Baḥrânî avait lui-même reçu une *ijâzat* de celui-ci, et une autre de Mollâ Ḥosayn Ganjavî, dont la propre *ijâzat*, reçue de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, fait remonter de chaînon en chaînon jusqu'à Kolaynî (*ob.* 329/941, auteur du *Kitâb al-Kâfi*, l'un des livres fondamentaux du shî'isme), et par ce dernier jusqu'aux saints Imâms.

L'œuvre laissée par le shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân forme un monument digne de ses prédécesseurs (II, p. 400-464). Elle totalise 153 titres d'ouvrages, la moitié, environ, étant en persan; il n'y en a guère plus de vingt-cinq qui aient été imprimés. En particulier les traités concernant la *ḥikmat ilâhiya* (dont beaucoup concernent les symboles de la théosophie shî'ite, provenant du Qorân et des *akhbâr*), sont presque tous inédits. La série de ses leçons sur la prophétologie (*nobowwat 'amma* et *nobowwat khâṣṣa*) forme plusieurs manuscrits considérables, tout en ne représentant qu'une partie de l'enseignement professé (les disciples ayant malheureusement disposé du reste).

5. *Shaykh Abû'l-Qâsem-Khân Ebrâhîmî, Sarkar Âghâ* (né à Kerman en 1314 H. l./1896), chef actuel de la communauté shaykhié, est fils du shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân et petit-fils de Moḥ. Karim-Khân Kermânî. Ayant nous-même, en Iran, bénéficié d'année en année de ses enseignements concernant l'objet traité ici, nous évoquons sa personne, au terme actuel de cette *silsila*, avec le respect qu'inspirent son énergie spirituelle et sa grande science. Son œuvre reflète une grande partie des tâches auxquelles il eut à faire face. Quelques feuillets du grand ouvrage auquel on s'est attaché ici, laissent percer une grande tristesse qui s'étonne de ce que « nos *mashâyekh* ayant répondu en des centaines de traités, néanmoins les mêmes objections

La méthode de travail du shaykh Zaynol-'Âbidîn était éminemment personnelle. Évoquant les difficultés rencontrées, il faisait lui-même confiance à son fils d'observations psychologiques très fines sur le processus d'incubation qui conduit à la découverte, sur la manière dont ce processus est stimulé par des essais rédactionnels répétés, même apparemment prématurés. Son style de vie était déterminé par son caractère. Profondément indifférent aux préjugés et aux considérations sociales, il considérait, comme ses prédécesseurs, que toute sa personne était au service des saints Imâms. Il consacrait cinq jours par semaine à l'enseignement de la haute théosophie, *ḥikmat ilâhîya*. Mais chaque jeudi soir et chaque vendredi soir, il donnait une longue prédication à la mosquée. Il travaillait de huit à dix heures par jour, lisant, rédigeant, trouvant cependant le moyen de ne jamais écarter quiconque venait lui poser des questions, et d'être un refuge pour tous, sans que les événements altèrent jamais son égalité d'humeur.

Les voyages qui viennent rompre le cours de semblable existence ne peuvent être que des pèlerinages. Le shaykh se rendit une fois à La Mekke (1305 H.), trois fois aux Lieux saints shî'ites de l'Iraq, quatre fois à Mashhad, en Iran même, au sanctuaire du VIII^e Imâm. Encore continuait-il de travailler et d'écrire au cours de ses voyages. Il y eut encore de son vivant quelques tentatives de troubles contre les Shaykhis, mais la démonstration fut faite qu'il suffisait que les autorités aient l'énergie d'éloigner deux ou trois agitateurs, pour que tout rentre dans l'ordre et le calme (1). Les sept dernières années de la longue vie du shaykh furent éprouvées par une grave maladie. Il envisageait avec un pessimisme clairvoyant la tournure des événements dans le monde, la situation faite à l'Iran : « Remédier à la situation ne peut être l'action des hommes. Il faut attendre qu'ils prennent conscience eux-mêmes de leur égoïsme effréné et de leur adoration de ce monde, jusqu'à ce qu'ils en désespèrent ». D'ici là comment s'étonner « si même sous le nom de sciences religieuses (*'olûm-e dînîya*) ne sont poursuivies que des intentions profanes ? » (p. 55).

(1) En 1353 H. 1., en Iraq, quelques agités prétendirent interdire aux pèlerins shaykhis l'entrée du sanctuaire des Kâzimayn. Ils allèrent même jusqu'au roi Ghâzî (fils de Fayçal I^{er}) dont ils reçurent cette leçon : « De pareils procédés entre musulmans, surtout de la part d'hommes de science à l'égard d'un autre homme de science, venu en pèlerin et en hôte, sont absolument indignes et contraires à toute décence. Voulez-vous donc prouver que, n'y eût-il personne d'entre les autres religions à fomentier des troubles entre musulmans, vous, les adversaires des Shaykhis, suffisez, à vous seuls, à porter coups et blessures à l'Islam ? » Là-dessus, le roi Ghâzî tourna le dos à ses visiteurs et sortit de la pièce (n. 38-39).

al-mostarshid (II, p. 335, en persan), sur le même plan; *Miṣbâh al-sâlikîn* (II, p. 339, en persan), construit sur la triade bien connue du soufisme : *sharī'at*, *ṭarīqat*, *ḥaqīqat* (religion positive, voie mystique, réalisation spirituelle); *Sharḥ al-Ḥadīthayn* (II, p. 311), commentaire qui est un chef-d'œuvre de *ta'wīl* sur deux *ḥadīth* relatifs à la précellence de Fâṭima au jour de la Résurrection (éd. Bombay, 1312 H., 152 p.) (1). Parmi les œuvres inédites je voudrais encore mentionner spécialement les *Yanâbi' al-Ḥikmat* (II, p. 323-324, les « Sources de la théosophie et de la philosophie »), ouvrage dont je puis dire, pour l'avoir pratiqué, qu'il est une Somme inappréciable. En outre, pendant une quinzaine d'années, le shaykh a consacré tout un enseignement à l'amplification de cet ouvrage; l'ensemble de ces leçons (*dorûs*) forme un recueil in-folio d'un millier de pages inédites en persan (II, p. 309).

4. *Shaykh Ḥâjj Zaynol-'Âbidîn-Khân Kermânî* (1276/1859-1360/1942). — La biographie de son propre père, écrite avec piété filiale par Sarkâr Âghâ (p. 32-56), nous fait admirablement connaître ce que pouvait être l'existence d'un chef de communauté spirituelle dans la lointaine province iranienne, à Kerman, dans la première moitié de ce siècle. Les informations sont de première main, puisqu'il eut avec son père cette intimité spirituelle que l'on peut déjà constater dans le cas de leurs prédécesseurs. Zaynol-'Âbidîn-Khân, né le 7 Rajab 1276 H. l., décédé le 5 Jomâdâ I 1360 H. l. (2) avait tout juste 12 ans lorsque mourut son père, Ḥâjj Moḥammad Karîm-Khân (1288 H.). C'est son frère aîné, Moḥammad-Khân, successeur de ce dernier, qui assumait entièrement le soin de son éducation et l'initia aux sciences islamiques. Une amitié très intime, nous l'avons signalé déjà, unit les deux frères nonobstant la différence d'âge. Zaynol-'Âbidîn fut le compagnon de vie et de voyage de son aîné, à tel point que celui-ci pendant les dernières années de sa vie, saturées d'épreuves et de chagrins, aimait à déclarer : « Je ne goûte plus d'autre douceur en ce monde que les visites de Zaynol-'Âbidîn-Khân ». Réciproquement celui-ci préférait à toute autre chose leurs longues séances de travail en commun dans leur bibliothèque. De cette collaboration devait sortir, entre autres, le *corpus* du *Kitâb al-Mobîn* signalé ci-dessus.

(1) Il existe, du même auteur, un autre commentaire, encore inédit, d'un *ḥadīth* relatif à la précellence de Fâṭima et des Imâms lors du *yawm al-Qiyâma* (II, p. 311).

(2) Correspondant au 16 Khordâd 1320 H. s., d'après l'ancien calendrier iranien (noms des mois zoroastriens et années solaires) remis en vigueur depuis Shâh Reza (à partir d'ici les abréviations : H. l. = hégire lunaire; H. s. = hégire solaire).

Imâms eux-mêmes ont recommandé à leurs adeptes la « discipline de l'arcane » (*ketmân, taqîyeh*). On constatera encore plus loin que le fait de se réclamer de l'enseignement des Imâms et de leur direction spirituelle sans intermédiaire, surtout pour scruter des problèmes dont l'ampleur déborde infiniment les questions de statut juridique, ce fait met en péril trop de situations acquises pour ne pas provoquer l'alarme. C'est pourquoi les Imâms de la descendance du Prophète ont toujours été le signe de contradiction pour les ambitions de ce monde. Sarkâr Âghâ de conclure : depuis Adam jusqu'à nos jours, il y a toujours eu de ces minorités et de ces majorités-là dans toutes les religions et à toutes les époques. C'est une loi de nature : qui-conque se différencie des autres, suscite la peur, et l'on s'acharne contre lui, fût-il le plus paisible et le plus silencieux des hommes (p. 67-69).

Accablé de tristesse, Hâjj Moḥammad-Khân décide d'aller s'établir avec sa famille à Téhéran. Mais à Bâghîn, à cinq *farsakh* (une trentaine de kilomètres) de Kerman, tout un groupe de notabilités, plusieurs des plus éminents shaykhs (ayant le titre de *Hojjat al-Islâm*), jusqu'au prince royal Roknoddawleh, alors gouverneur de Kerman et du Baloutchistan, le rejoignent en une délégation solennelle pour lui présenter des excuses et le supplier de revenir à Kerman. Devant ces instances amicales le shaykh eède. Il y eut alors un apaisement, et le gouverneur exerça une sévère surveillance sur les voyous, les agités et les agitateurs. Mais il suffit, on le sait, de quelques-uns de ces derniers pour provoquer des troubles dont les auteurs restent insaisissables, d'autant plus que le shaykh insistait pour que ses nombreux fidèles ne répondent jamais aux violences par d'autres violences. Finalement, en 1323 H., le shaykh préféra se retirer à Langar, à quelque sept *farsakh* au Sud de Kerman, où il mourut l'année suivante, le 20 Moḥarram 1324 H. (1906).

L'ensemble de son œuvre forme un monument considérable, un moment essentiel de l'école shaykhie (II, p. 306-398). Elle aussi embrasse l'encyclopédie du savoir, valorisant dans chaque branche l'enseignement transmis des saints Imâms. Elle totalise 204 titres (davantage en réalité, pour les raisons déjà dites précédemment). Soixante-cinq d'entre eux réfèrent à des ouvrages en persan; il n'y en a guère qu'une vingtaine qui aient été imprimés jusqu'ici. Nous citerons particulièrement le *Kitâb al-Mobîn* (II, p. 344-347), grand ouvrage systématisant les *akhbâr* des Imâms dans les différentes branches de la science (éd. 1305-1324 H., 2 vol. in-fol., 617 et 634 p.); *Wasîlat al-Najât* (II, p. 334, en persan), recherche et synthèse personnelle construite sur les quatre *arkân* ou « piliers »; *Hidâyat*

Khân délivra à son fils, qui venait ainsi de faire ses preuves, une *ijâzat* globale. Aussi bien l'investiture décernée très tôt à son fils est-elle confirmée par plusieurs témoins (1).

Outre l'*ijâzat* de son propre père, de beaucoup la plus importante, Hâjj Moḥammad-Khân en reçut également un bon nombre d'autres, dont certaines sont mentionnées en tête de son *Kitâb al-Mobîn*, le plus considérable de ses ouvrages qui aient été imprimés jusqu'ici. On relève, entre autres, celle du shaykh 'Alî Baḥrânî (cf. encore *infra*, II, 4), celle de Mollâ Ḥosayn Ganjavî, mais tout particulièrement celle du shaykh Ja'far ibn Moḥammad Taqî, dont on a signalé plus haut qu'il était le propre fils du Mollâ Barghânî, et qui semble par sa longue amitié avec les Shaykhis avoir voulu racheter la mauvaise conduite de son père à l'égard de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î.

Comme en témoigne son œuvre qui, sans égaler tout à fait celle de son père, en recouvre cependant tous les chapitres, l'existence de Moḥammad-Khân Kermânî fut essentiellement celle d'un homme de science et d'un spirituel, tout absorbé par la recherche, l'enseignement et la prédication. Homme bon et généreux, il n'était personne à Kerman, Sarkâr Âghâ l'atteste, qui n'ait eu, un jour ou l'autre, à se féliciter de ses bons offices, ou n'ait été de sa part l'objet d'une attention affectueuse. Pourtant l'on alimenta contre lui une agitation qui, sous le couvert de pieux prétextes religieux, servait en réalité des intérêts très profanes. Agitation factice : si l'on en interrogeait les figurants, on s'apercevait qu'ils étaient incapables de lire l'arabe, voire le persan, et qu'ils ignoraient absolument tout des problèmes théologiques mis en cause, ce qui les mettait d'autant plus à l'aise pour manifester une turbulence agressive contre les Shaykhis.

C'est ici l'occasion pour Sarkâr Âghâ d'esquisser brièvement ce que nous appellerions une phénoménologie de ce « ressentiment », et dont le résultat confère à la vie de Moḥammad-Khân Kermânî le sens d'une biographie exemplaire. Au fond, les Shaykhis n'ont fait que connaître à l'époque moderne le sort connu dès toujours par les vrais Shī'ites; leurs persécuteurs n'ont pas agi autrement que les Omayyades et les Abbassides. Toujours s'est reproduite la tentative d'annexer le shī'isme et de le prendre comme prétexte d'un mouvement ou d'une révolution politique. Tous ceux des Shī'ites qui se sont refusés à ces compromissions furent, par le fait même, en rupture plus ou moins consommée avec la religion légale fatalement promue par ces initiatives. C'est alors qu'il arrive que le shī'isme doive se cacher de lui-même; c'est pourquoi les saints

(1) Cf. *Tadhkarat*, p. 107 et suiv.

religieuse manque également quelque chose d'essentiel. Notre espoir est de lui consacrer la recherche qu'elle mérite.

Il y a peut-être quelque arbitraire à citer certains titres parmi d'autres dans l'œuvre immense de Moḥ. Karīm-Khân. Non moins cependant le grand ouvrage *Faṣl al-Khiṭâb* (II, p. 206), collection systématique des *akhbâr* (lith. Téhéran 1302 H., in-fol., 1.508 p.); *Tarîq al-Najât* (II, p. 201), sur la science de la voie spirituelle (lith. 1344 H., in-fol., 555 p.); *Kitâb al-ḥiṣrat al-salîma* (II, p. 193), synthèse théosophique construite sur les « quatre piliers » : *tawhîd*, *nobowwat*, *imâmat*, *shî'a* (éd. Tabriz 1310 H., in-fol., 452 p.). L'auteur en a donné une amplification dans un grand ouvrage en persan intitulé *Irshâd al-'awâmm* (II, p. 184-186) « Directoire spirituel du commun des fidèles », lequel présente une synthèse complète et très accessible, et est assidûment lu de nos jours par tous les Shaykhis (1); l'édition la plus récente est celle de Kerman (1355 H., 4 tomes en 2 vol. in-fol.). Un recueil de dix traités importants a en outre été publié à Kerman en 1354 H. (in-8°, 897 p.). Toute l'œuvre scientifique est encore en manuscrits (médecine, alchimie, le grand traité sur la couleur rouge qui fait plus d'une fois songer à la *Farbenlehre* de Goethe).

3. *Shaykh Ḥâjj Moḥammad-Khân Kermânî (1263/1846-1324/1906)*. — Cette noble figure mérite qu'on l'évoque avec une discrète tristesse; tout se passe comme si l'on avait voulu meurtrir en la personne de ce shaykh l'école shaykhie elle-même. Né le 19 Moḥarram 1263 H. (1846), Ḥâjj Moḥammad-Khân (p. 56-71) dut essentiellement sa formation intellectuelle et spirituelle à son propre père, Ḥâjj Moḥ. Karīm-Khân. Très rapidement il devint le collaborateur de celui-ci, et c'est de leur collaboration intime que résulta l'énorme somme méthodique des *akhbâr* intitulée *Faṣl al-Khiṭâb*, signalée ci-dessus. Cette collaboration devait durer jusqu'à la mort de Moḥ. Karīm-Khân, et dès ce moment Moḥammad-Khân devait, à son tour, user de la même pédagogie à l'égard de son jeune frère, Zaynol-'Âbidîn-Khân, qui devait un jour être son propre successeur; très tôt, l'adolescent et le frère aîné furent des amis intimes et des collaborateurs (2). Une fois achevé le *Faṣl al-Khiṭâb*, Ḥâjj Moḥ. Karīm-

(1) On en trouvera un chapitre analysé dans notre ouvrage cité ci-dessus, p. 20, n. 1.

(2) Une biographie de Ḥâjj Moḥammad-Khân se trouve dans la *Tadhkarat* citée ci-dessus (p. 29, n. 2), p. 99 et suiv. Mais ce livre n'est que le résumé d'un ouvrage beaucoup plus ample, resté inedit, du shaykh Zaynol-'Âbidîn-Khân, intitulé *Nûr al-'oyûn*, et consacré à la biographie des deux shaykhs, ses prédécesseurs (II, p. 452)

ni chez Shaykh Aḥmad ni chez Sayyed Kâzem, mais qu'elle était une « création » de Moḥammad Karîm-Khân (d'où le surnom de « Roknîyeh », « Hâjj-Karîm-Khânî », donné quelquefois à ses disciples qui d'ailleurs s'en font gloire). Il est facile de faire face à cette pseudo-objection par une double réponse : 1^o on peut référer aux ouvrages des deux premiers maîtres (1); 2^o on peut également référer à deux documents autographes émanant de Sayyed Kâzem, et qui tranchent définitivement la question (2). Ces deux documents font comprendre, tout en confirmant son investiture, les raisons pour lesquelles Moḥ. Karîm-Khân a tant insisté et persévéré dans son enseignement sur ce point. Il ne devrait y avoir de doute pour personne, n'était ce que Shaykh Sarkâr Âghâ déplore comme « l'indésir du commun des hommes à l'égard du haut enseignement des Imâms ».

Quant à la bibliographie de Moḥ. Karîm-Khân, nous la trouvons rassemblée (II, p. 168-305) en quinze chapitres portant les titres suivants : théosophie; dogmatique shî'ite et controverse; prônes et sermons; commentaires qorâaniques; *akhbâr* des Imâms; sources du droit; jurisprudence; traités de prière et dévotion; médecine; traités sur la lumière, l'optique, la science de la perspective et des miroirs, traités sur les couleurs, la musique; astronomie, mathématiques, science de l'astrolabe; alchimie; interprétation des rêves, géomancie; calligraphie, poésie, grammaire; réponses à des questions diverses. Elle totalise 278 titres (le chiffre réel est en fait plus élevé, comme dans les cas précédents et pour les mêmes raisons). Sur l'ensemble il y a une cinquantaine d'ouvrages en persan, et sur ce même ensemble il y a à peine une cinquantaine d'ouvrages qui aient été imprimés. Nous nous faisons ainsi progressivement une idée de la masse des manuscrits inédits de la *silsila shaykhîya*. Les brèves notices du catalogue font pressentir comment, avec l'œuvre de ce shaykh, s'amplifie et se consolide dans le détail cette théosophie imâmique dont Shaykh Aḥmad et Sayyed Kâzem avaient déjà dressé l'édifice. Rien malheureusement n'en a été connu jusqu'ici en Occident, alors que cette œuvre est un monument essentiel de la pensée shî'ite, et qu'en ignorant celle-ci notre phénoménologie

(1) Principalement au *Sharḥ al-Ziyârat* de Shaykh Aḥmad (ci-dessus, p. 24, n. 3) et à la *R. Hojjat al-bâligha* de Sayyed Kâzem (II, p. 111). Il faut ignorer ces deux ouvrages pour émettre l'objection en question.

(2) Documents reproduits p. 95-99. Il s'agit : 1^o d'une lettre autographe adressée de Karbalâ à Moḥ. Karîm-Khân Kermânî, et référant expressément au IV^e *rokn*; 2^o d'une lettre autographe et munie du sceau personnel, adressée à Hâjj Mirzâ Ḥasan, à Lucknow, qui était un des grands savants de la *silsila shaykhîya*; dans cette lettre, Sayyed Kâzem traite en détail des quatre *rokn*.

« Tu ne comprendras la douceur de la foi qu'en frayant avec le petit nombre et en fuyant la multitude, car celui qui mérite le nom d'homme ne fraye pas avec les bêtes sauvages. » Sache que pour autant que tu aimes celles-ci, tu es semblable à elles, car l'homme a la forme même de son amour; tu ressusciteras pareil à elles, car celui qui aime une pierre, Dieu le ressuscitera en la forme de cette pierre. Celui en qui n'est pas l'Esprit de la foi, est un mort. Évite de t'asseoir et de parler avec les morts, car quel enseignement attendre des cadavres? S'il t'arrive d'en subir le contact, il t'incombe de te purifier. Si tu as été éprouvé comme je l'ai été moi-même, que seule ta personne extérieure entretienne de tels rapports, jamais ton cœur. Ne dis pas : les « autres » ne parlent pas comme cela, un tel désapprouve cela. Car moi aussi je suis un de ces « autres », et toi aussi tu es une autorité, si Dieu t'approuve dans son Livre, le Prophète dans sa *sonna*, les Imâms dans leurs *akhbâr* » (p. 85-91).

La question des *ijâzât* de Hâjj Moḥ. Kârim-Khân mérite que l'on y insiste. Il en eut de nombreuses, notamment de Mollâ Ḥosayn Ganjavî et de Âghâ Moḥ. Sharîf Kermânî, mais, bien entendu, l'importance de celles-ci pâlit quelque peu devant les deux *ijâzât* détaillées qu'il tenait de Sayyed Kâzem en personne. Chose étrange pourtant, parce que dans la préface du grand ouvrage intitulé *Faṣl al-Khiṭâb* il ne reproduit que les deux premières (son souci là même ayant été de souligner la continuité de la transmission des *riwâyat*), certaines personnes ont prétendu qu'il n'avait pas reçu d'*ijâzat* de Sayyed Kâzem. Or, le texte des deux *ijâzât* générales qui lui furent délivrées par celui-ci est reproduit dans la *Tadhkarat al-Awliyâ* (*supra*, p. 29, n. 2); l'autographe, muni du sceau du Sayyed, en est conservé à Kerîman. Aussi bien n'est-ce pas d'hier que, pour des raisons sur lesquelles il n'y a pas lieu de s'étendre ici, quelques personnes ont soulevé cette question. De son vivant déjà, Moḥ. Karîm-Khân leur avait donné une réponse péremptoire en produisant les documents (p. 74-75, 92-93).

Ainsi se trouve résolue l'une des questions soulevées principalement dans quelques groupes d'Azerbaïdjan auxquels il a été fait allusion ci-dessus, qui tantôt se considèrent comme appartenant à la *silsila shaykhîya*, tantôt s'en excluent, tout en revendiquant la qualité de disciples de Shaykh Aḥmad et de Sayyed Kâzem. Mais il en est une autre qui, thématifiée dans l'expression de *rokn-e râbî'*, concerne ce que le shaykhisme considère comme le « quatrième pilier » de la religion shî'ite. Nous essayons d'en donner plus loin une idée sommaire (*infra*, § III), mais il importe de fixer tout d'abord un point d'histoire. On a prétendu que cette doctrine ne se trouvait

moment-là le pèlerinage de La Mekke. Puis le Sayyed lui donna l'ordre de repartir. Il l'accompagna jusqu'en dehors de Karbalâ, et au moment de l'adieu lui dit : « Retourne en Perse; maintenant tu n'as plus besoin de personne parmi les 'olamâ » (p. 74).

L'autobiographie nous livre en outre quelques témoignages d'un extrême intérêt pour la phénoménologie de l'expérience religieuse. Comme Shaykh Ahmad, comme Sayyed Kâzem, le shaykh Moḥ. Karîm-Khân fut, notamment pendant ces années de jeunesse, favorisé de visions au cours desquelles les événements vécus illustrent en autant de symboles les archétypes de la conscience shî'ite. Sa propre mère, dès avant sa naissance, avait eu également des songes symboliques et prémonitoires, et l'on a l'impression que les perceptions visionnaires de son fils en forment en quelque sorte la suite. Ne pouvant y insister ici, on relèvera particulièrement une rencontre en songe visionnaire avec le VIII^e Imâm; d'autres visions où reparaît, comme une variante du motif de l'objet descendant du ciel, le motif de l'engin mystérieux permettant d'y atteindre. Enfin, et surtout, une vision du IX^e Imâm, Moḥammad Jawâd, véritable initiation personnelle à la suite de laquelle le shaykh déclare : « Désormais je fus attentif à scruter les choses cachées; j'eus la perception mentale, la vision intérieure, des saints Imâms et me sentis guidé par eux; pour mes connaissances, je recourus désormais directement à eux, et à personne d'autre. Je ne professe rien qui ne soit fondé sur eux. Je ne donne mon acquiescement (*taqlîd*) à personne d'autre. Toutes mes connaissances résultent de ma vision intérieure, de la doctrine des Imâms guidant ma recherche spirituelle. Rien d'autre » (p. 83).

Cette pure autorité intérieure va désormais guider et inspirer un travail dont résultera une œuvre aux proportions écrasantes. Dans l'impossibilité de suivre ici le détail de son élaboration, nous voudrions cependant relever quelques-unes des maximes qui viennent clore l'autobiographie, à l'adresse du lecteur du livre dont celle-ci aurait constitué la préface. Ces maximes révèlent la force exceptionnelle d'une personnalité, puisant cette force même dans la foi shî'ite telle qu'elle la professe : « J'ai tout mis sens dessus dessous, tout vérifié et expérimenté, et n'ai d'autre propos que la manifestation du vrai. Les deux Anges ne font qu'écrire ce que l'homme leur dicte par sa parole, sa pensée, sa langue et ses autres organes. Au-delà, Dieu perçoit les secrets des consciences et en fera apparaître le livre au jour de la Résurrection. Abstiens-toi de dire : Nous avons trouvé nos pères qui suivaient telle ou telle voie, car peut-être bien que ton père, lui, ne savait pas... Redoute de trouver l'apaisement en te mettant d'accord avec les bêtes ou avec les égarés, car le I^{er} Imâm a dit :

Le shaykh en donne une traduction persane (p. 76-92); le document est d'un tel intérêt que nous comptons en donner ailleurs, comme pour l'autobiographie de Shaykh Ahmad, une traduction française complète. Nous ne pouvons en relever ici que quelques traits.

Par son père, Ebrâhîm-Khân (1), le shaykh appartenait à la famille impériale régnante. Nous apprenons directement de lui-même comment son père fonda à Kerman la grande *madrassa* qui porte aujourd'hui encore le nom de *Madrassa-ye Ebrâhîmî*, dotée d'une bonne bibliothèque qui alla s'enrichissant d'année en année. Ebrâhîm-Khân y installa son fils, mettant à sa disposition un pavillon indépendant, avec son personnel. L'adolescent eut ainsi tout loisir de ne penser qu'à ses études, à l'abri de tout souci et de toute intrigue, et en bonne situation pour entendre les leçons de tous les maîtres de passage. Sa méthode de travail était radicale; elle consistait à écrire un livre sur chaque livre qu'il avait lu. De cette manière, à quatorze ans, il avait déjà écrit un traité de grammaire et un traité de logique. Puis il passa aux sciences, ensuite aux beaux-arts. Son père, jusqu'à sa mort, ne cessa de stimuler cette frénésie d'étude.

On peut facilement pressentir quel choc dût être pour cette jeune activité dévorante l'apparition d'un élève direct de Shaykh Ahmad, Moḥ. Ismâ'îl Kûhbenî'i. Celui-ci était venu à Kerman où il resta un an. Il semble que tout d'abord il ne s'intéressa guère à ce jeune homme comblé. Puis, certain trait de caractère qui lui fut rapporté, fixa son attention et il désira une rencontre. Lorsque le jeune Moḥ. Karîm-Khân l'eut entendu parler de la personne de Shaykh Ahmad et que Moḥ. Ismâ'îl lui eut fait entrevoir les grandes lignes de sa théosophie et de son imâmisme, sa vocation fut fixée : il ne voulut plus entendre parler d'autre chose. Aussi, lorsque son nouvel ami dut repartir pour Karbalâ, Moḥ. Karîm-Khân en éprouva une nostalgie si violente qu'elle le fit triompher de tous les obstacles. Il partit lui-même pour Karbalâ, où il fut pendant huit mois le disciple agréé de Sayyed Kâzem, qui devait alors avoir à peine trente ans, mais qui était déjà réputé comme successeur de Shaykh Ahmad. Rappelé à Kerman par d'impérieuses raisons de famille, il repart au bout de quatre ans. Cette fois il s'attache pendant deux ans à recevoir l'enseignement du Sayyed en qui il voyait le « miroir » de Shaykh Ahmad, et dont à son tour il était devenu aussi le « miroir ». Il fit à ce

(1) Cousin de Fath 'Alî-Shâh Qâjâr et gouverneur de Kermân et du Baloutchistan, grand ami en outre de Shaykh Ahmad Aḥsâ'i. Ebrâhîm-Khân a donné son nom non seulement à la grande *madrassa* de Kerman, mais à la famille actuelle « Ebrâhîm ».

1288/1870) (1). — La vie de ce shaykh (né à Kermân, le 18 Moḥar-râm 1225 H. (1809), décédé le 22 Sha'bân 1288 H. (1870), à Teh-Rûd, à trois étapes de Kerman, au cours d'un pèlerinage vers Karbalâ), apparaît brève, si l'on songe à son œuvre prodigieuse. Elle ne comprend pas moins de 267 volumes, conservés à Kerman et en grande partie inédits. Ce fut une personnalité exceptionnelle, embrassant toute la culture spirituelle de son milieu et de son époque; la comparaison qui s'offre spontanément est celle d'un de ces génies universels, tels qu'en produisit notre Renaissance.

Deux grands traits déterminent sa courbe de vie. D'une part, une pensée dominante qui était celle-là même de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i, à savoir que l'énorme *corpus* des *akhbâr* des saints Imâms contient une théosophie intégrale, tout un savoir concernant ce monde et les autres mondes, et qu'en revanche sont responsables de la misère du shî'isme tous ceux qui n'y ont recours que pour justifier des décisions juridiques ou des pratiques rituelles. C'est donc à l'étude de ce *corpus* qu'il faut se consacrer, directement, sans autorité intermédiaire. Cela entraîne la rupture avec toute conception légalitaire de l'Islam, aggravée encore par la promotion du chercheur invité au dialogue seul à seul avec ses Imâms. C'est de cela qu'il faut toujours tenir compte pour comprendre les difficultés éprouvées par les Shaykhis de la part du « clergé » officiel. D'autre part, c'est à l'âge de dix-sept ans que Moḥ. Karîm-Khân entendit parler pour la première fois, à Kerman même, de la doctrine de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i; de cette découverte jaillit, peut-on dire, l'éblouissement qui illumina toute une vie. L'événement se produisit en 1826. La date concorde avec celle du dernier séjour de Shaykh Aḥmad à Kermânshâh et de son retour aux Lieux saints shî'ites de l'Iraq; c'est à cette époque, nous l'avons vu, qu'il enjoignit à Sayyed Kâzem de s'établir lui-même à Karbalâ.

Ici encore les recherches du shaykh Sarkâr Âghâ ont été fructueuses. Elles lui ont permis de retrouver dans la masse du *Nachlass* quelques feuillets autographes ne contenant rien de moins que l'esquisse d'une autobiographie remontant aux années d'enfance, laquelle aurait dû servir d'introduction à un ouvrage rédigé en arabe (2).

(1) Dans le style courant de la communauté shaykhie on désigne respectivement Hâjj Moḥ. Karîm-Khân et son fils Hâjj Moḥammad-Khân comme « Marḥûm-e Âghâ-ye awwal » et « Marḥûm-e Âghâ-ye thâni. »

(2) L'autre source, outre le *Nûr al-anwâr* (ci-dessus, p. 9, n. 1 et p. 25, n. 2), est la *Tadhkarat al-Awliyâ* de Mirzâ Ni'matollah Razawî (lith. Bombay 1313 H.) contenant la biographie de Moḥ. Karîm-Khân et celle de son fils (sur la source de ce livre, cf. ci-dessous, p. 34, n. 2).

frères. Certes, le témoignage de Khwânsârî ne vise que la relation « exotérique », car son grand livre montre par endroits qu'il n'avait qu'une connaissance imparfaite des *mashâyekh* et ne les fréquentait pas beaucoup. Au moins contribue-t-il à mettre hors de discussion ce point d'histoire (p. 158-160).

L'œuvre laissée par Sayyed Kâzem (II, p. 86-167) est également considérable. Le catalogue ne mentionne pas moins de 172 titres (plus encore en réalité : le n° 130 contient 63 *risâla*; le n° 144 contient 33 *risâla*; le n° 152 en renferme 80!) (1). Malheureusement un grand nombre en semble irrémédiablement perdu. La cause en est que la maison du Sayyed, à Karbalâ, où vivaient ses descendants et où était conservée sa bibliothèque, fut, on l'a mentionné ci-dessus, pillée à deux reprises. Du même coup disparut aussi un bon nombre d'autographes de Shaykh Aḥmad dont la bibliothèque était également conservée dans la maison de Sayyed Kâzem (p. 157). Heureusement celui-ci avait rédigé lui-même un catalogue de ses propres œuvres et de celles du Shaykh, accompagnant chaque description d'une courte notice sur le contenu du livre (2). Grâce à ce soin, il est possible d'évaluer à une soixantaine le nombre d'ouvrages manquants. Il y a en revanche quelque 35 ouvrages encore inédits, et dans l'ensemble il y en a une quinzaine en persan. Les autres ont été imprimés à des époques différentes et les exemplaires sont devenus rares. Il faudra beaucoup de travail pour restaurer cette œuvre et cette pensée, y suivre dans le détail les prolongements et les amplifications de la pensée de Shaykh Aḥmad. Le Sayyed a écrit sur certaines *khoṭbât* ou autres textes émanant des Imâms, des commentaires montrant son aptitude particulière aux hautes spéculations théosophiques (3).

2. Shaykh Ḥâjj Moḥammad Karîm-Khân Kermânî (1225/1809-

(1) Les chiffres correspondent à ceux de notre numérotation (cf. ci-dessus, p. 24, n. 1).

(2) Ce catalogue est l'une des sources de la partie bibliographique de l'ouvrage de Sarkâr Âghâ. Mentionnons-en encore deux autres : 1° un grand catalogue, de plus de 1.500 pages, rédigé en 1345 H. par Sayyed 'Abdol-Majid Âghâ Fâ'îqî, traitant de tous les livres composés par les *mashâyekh* jusqu'à cette date; 2° un catalogue moins détaillé, rédigé à l'époque de Ḥâjj Moḥ.-Khân Kermânî (II, p. 1-4).

(3) Nommons le *Sharḥ-e Khoṭba-ye Taṭnâjîya*, lith. Tabriz 1270 h., gr. in-8°, 354 pages, commentaire d'un *khoṭba* du 1^{er} Imâm (l'introduction traite en détail des différentes positions prises par les théologiens à l'égard de cette *khoṭba* qui est, avec la *Khoṭbat al-Bayân*, l'une des sources de l'imâmologie théosophique; comparer Dânesht-Pajouh, *Fihrist*, III, p. 1300); le *Sharḥ Âyat al-Korâ* (Commentaire du verset du Trône), lith. Tabriz 1271 H., dans un recueil de trois grands traités, gr. in-8°, 335 pages. D'autres *majmû'a* ont été publiés.

répression, pillages et massacres. Les sanctuaires et la maison du Sayyed servirent miraculeusement de refuge. Mais ensuite les attaques, dont l'inspiration se devine, redoublèrent contre lui, à tel point qu'il décida de s'absenter pour un long pèlerinage au sanctuaire des Kâzimayn, puis à Sâmarrâ. Mais il eut, au moment de partir, la prémonition qu'il se mettait en route pour son dernier voyage (1). En fait, lorsque venant de Sâmarrâ il arriva à Bagdad, Najib Pâshâ, le gouverneur ottoman, qui avait applaudi à la tuerie et au pillage de Karbalâ, l'invita à lui rendre visite et lui prodigua toutes sortes de marques d'honneur et de respect. Mais il ne lui en fit pas moins servir un « mauvais café ». En hâte, le Sayyed fut transporté par des amis à Karbalâ, où il expira deux jours plus tard, la nuit du 11 Dhû'l-Hijja 1259 (1843). Il fut enseveli tout à proximité du sanctuaire de l'Imâm Hôsayn, son aieul.

Par la personne de Sayyed Kâzem est assurée la succession spirituelle des shaykhs de la *silsila shaykhîya*. Lui-même, dans l'*ijâzat* qu'il délivra à Âghâ Moḥammad Sharîf Kermânî, mentionne les *ijâzât* qu'il détenait de ses propres *mashâyekh*, au nombre de quatre. L'autorité de la dernière éclipsait celle des trois autres (2), puisque c'était celle que lui avait délivrée Shaykh Aḥmad lui-même. Khwânsârî, parlant de la relation du shaykh et de son successeur, écrit : « Ils étaient un seul esprit manifesté en deux corps » (3), et il souligne, à ce propos, le fait que parmi ses nombreux disciples, Shaykh Aḥmad ne désigna personne d'autre que Sayyed Kâzem comme son *nâ'ib al-manâbb*, son représentant qualifié, *imâm* de ses compagnons et con-

(1) Comme en témoigne ce dernier entretien avec Mirzâ Ḥasan Ṭabîb qui était un grand médecin et le disciple de Sayyed Kâzem : « Au moment de ce voyage, le vénéré Sayyed vint me trouver et me dit : Janâb Mirzâ! voulez-vous être mon compagnon de pèlerinage? — Je crains que cela ne soit pas possible, dis-je, car j'ai plusieurs malades que je suis occupé à traiter. — Donnez-leur des prescriptions, me dit-il, et venez sans faute avec moi. J'ai le pressentiment qu'il s'agit de mon dernier voyage. — Âghâ! m'écriai-je, que ma vie vous soit vouée! Dieu ne le permettra pas. Par la grâce divine, vous êtes en parfaite santé et vous continuerez de l'être. — Janâb Mirzâ! dit-il, je sais quelque chose que vous ne savez pas. Gardez en pensée ce que je viens de vous dire. N'en parlez à personne » (p. 153-154).

(2) A savoir celles émanant de Shaykh Mûsâ ibn Shaykh Ja'far Najafî, Shaykh 'Abdollah Shabar (ci-dessus, p. 26, n. 1) et Mollâ 'Alî qui avait lui-même une *ijâzat* de Shaykh Ja'far Najafî (p. 158).

(3) Ce propos fait écho à celui du shaykh Moḥ. Ibrâhîm Kalbâstî : « L'éminent disciple, consolation du shaykh (Aḥmad Aḥsâ'î), force de son cœur, son successeur dans ses épreuves, qui était par rapport à lui comme la robe par rapport au corps, je veux dire l'éminent Sayyed Kâzem Reshtî, *nâ'ib* du shaykh, *imâm* de ses compagnons guidés par lui... » (p. 160).

au jeune Kâzem l'existence de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i, la qualité de sa personne et finalement l'endroit où il pourrait le trouver : Yazd. On a évoqué précédemment ici les conditions dans lesquelles Shaykh Aḥmad était arrivé à Yazd et y était resté jusqu'en 1229 H. Sayyed Kâzem, qui devait être alors âgé d'une quinzaine d'années, réussit à partir d'une manière ou d'une autre et à atteindre Yazd. Ses espérances et son attente furent comblées; « il engagea toutes les réserves de son âme et de son cœur » à s'assimiler l'enseignement du shaykh. Il fut désormais son compagnon inséparable, son confident intime. Le shaykh avait coutume de dire : « Mon fils Kâzem, lui, me comprend, mais personne d'autre ne me comprend » (p. 147-148).

C'est au cours du voyage qui le ramenait vers les Lieux saints, lorsqu'il fit un dernier séjour à Kermânshâh après le triste épisode de Qazwîn, que Shaykh Aḥmad conseilla à son disciple de s'établir à Karbalâ. Il semblerait que Sayyed Kâzem s'établît en effet dès cette époque à Karbalâ, où il fut désormais entièrement absorbé par sa double tâche d'enseignement et de direction spirituelle, mais il dut revenir plusieurs fois en Iran, à Resht, son pays natal, comme en témoigne une de ses lettres adressées au shaykh (1), malheureusement non datée. Il connut, certes, pendant son existence en Iraq les attaques et les mauvais procédés d'un petit nombre de personnages envieux et turbulents. Mais l'épreuve fut compensée par l'amitié de savants éminents qui ont apporté leur témoignage à sa grandeur d'âme, à l'ampleur de sa science et de ses dons spirituels, à l'intensité de sa vie intérieure (2). Rien ne peut mieux donner idée de l'impression éveillée par sa personne dans son entourage, que ces paroles de Maḥmûd Alûsi, alors mufti de Bagdad (l'auteur des *Maqâmât alûsiya*) : « Si le Sayyed avait vécu en un temps où il fut possible qu'il y eût un *nabi* envoyé, j'aurais été le premier à lui donner ma foi, car les conditions impliquant haute connaissance, comportement moral, doctrine et don spirituel, tout cela est réalisé en lui ».

En 1258 H. (1842) la population de Karbalâ fit une émeute contre les amis du gouvernement ottoman. Il y eut des scènes affreuses de

(1) Le texte de cette lettre est publié avec la réponse de Shaykh Aḥmad, p. 148-154. Rarement intimité spirituelle et reconnaissance d'un disciple se sont exprimées en termes de cette portée; le document mériterait une étude.

(2) Ce sont principalement les témoignages de Sayyed 'Alî Ṭabâṭabâ'i, Shaykh Khalâf ibn 'Askar, Sayyed 'Abdollah Shabar (auteur du *Fiqh al-Imâmiya* et d'un grand *Tafsîr* shî'ite), Sayyed Ja'far Shabar, Sayyed Ḥasan Khorâsânî, Shaykh Nûḥ Najafî, le savant réputé Mirzâ Moḥ. Ḥasan Shahrastânî.

II. LES SUCCESEURS DE SHAYKH AḤMAD AḤSĀ'Ī

1. *Sayyed Kāzem Reshtī* (1212/1798-1259/1843). — La communauté shaykhie eut le privilège d'avoir à sa tête depuis Shaykh Aḥmad Aḥsā'ī, une série de personnalités aussi remarquables par la force et la noblesse de caractère que par une productivité scientifique vraiment peu commune.

Pour écrire la biographie du disciple que Shaykh Aḥmad désigna expressément comme son *nā'ib*, son « vicaire » et successeur, on ne disposait jusqu'ici que de sources incomplètes. C'était en premier lieu le récit que Sayyed Kāzem lui-même a laissé de ses épreuves, principalement de ses controverses et démêlés avec des personnages dont le temps aurait, sinon, emporté le souvenir (1). De nouvelles recherches ont permis au shaykh Sarkār Āghā de découvrir deux *risāla*, émanant de deux élèves de Sayyed Kāzem, et contenant enfin les éléments d'une véritable biographie (2). On en dégagera ici un très bref résumé.

Sayyed Kāzem descendait d'une noble famille de Sayyeds *Hosaynī* de Médine, iranisée depuis deux générations. Son grand-père, Sayyed Aḥmad, avait en effet fui Médine, à cause d'une épidémie de peste, pour se réfugier en Iran, à Resht, dans la région sise au Sud-Ouest de la mer Caspienne. Il s'y établit et y fit souche; son fils, Sayyed Qāsem, y naquit, s'y maria et devint l'une des notabilités de Resht. C'est là-même que Sayyed Kāzem naquit en 1212 H. (1798).

Ses années d'enfance rêveuse et pensive manifestent des dispositions toutes semblables à celles dont témoigne, d'autre part, la propre enfance de Shaykh Aḥmad. On lui donne un précepteur qui lui enseigne les sciences « exotériques » (*ẓāhira*). Mais l'adolescent est tourmenté par un double désir : voyager au loin et être initié aux « hautes connaissances ». Malheureusement la famille n'envisage pas les choses de la même façon. Ici encore une série de « songes initiatiques » vient affermir la volonté et précipiter la résolution.

Il y a lieu de relever tout particulièrement le fait que ce fut Fāṭima, la fille du Prophète et pôle de la dévotion shī'ite, qui révéla en songe

(1) Il s'agit du *Dalīl al-Motaḥayyirīn* (II, p. 111) déjà cité ci-dessus. Rédigé en arabe, l'ouvrage fut traduit et publié en persan; il est complété par la *Hidāyat* de Moḥ. Karīm-Khān Kermānī.

(2) Ce sont les deux *risāla* citées ci-dessus, p. 9, n. 1. Elles étaient en possession de Sayyed Jawād Qarashī Hindī, lui-même petit-fils de Mirzā 'Alī Naqī Qommi, auteur du *Nūr al-anwār*, et neveu de Sayyed Hādī Hindī, auteur du *Tanbīh* (n. 143-145).

plus élevé, car de nombreux titres désignent des recueils contenant parfois une dizaine de *risâla* ou plus. Il faut tenir compte également qu'un bon nombre d'œuvres ont été perdues; le shaykh ne gardait pas la copie des *risâla* qu'il écrivait à la demande de ses correspondants et interlocuteurs. En outre, sa bibliothèque était conservée à Karbalâ, dans la maison de son disciple et successeur Sayyed Kâzem, et cette maison fut pillée à deux reprises.

L'inventaire méthodique est ici réparti en neuf chapitres : théosophie, dogmatique shî'ite, prêches et sermons, droit, jurisprudence, commentaires qorâaniques, philosophie pratique, belles-lettres, recueils (II, p. 8-85) (1). Il faut compter environ dix-sept traités conservés et encore inédits. Tous les autres ont été publiés en éditions lithographiées malheureusement déjà anciennes. On signalera notamment ici les commentaires très développés, et de façon très personnelle, de deux œuvres de Mollâ Şadrâ Shûrâzi, commentaires essentiels pour comprendre la position de la théosophie shaykhië à l'égard de la « théosophie orientale » (*hikmat mashriqiya*) de Sohrawardî, interprétée par Mollâ Şadrâ (2). Le *Sharḥ al-Ziyârat al-jâmi'a* est l'ample commentaire d'un texte de « pèlerinage spirituel » en l'honneur des Douze Imâms; on peut le regarder avec les Shaykhis comme l'ouvrage le plus précieux de Shaykh Aḥmad, donnant une véritable Somme de la théosophie shî'ite (3). Les *Fawâ'id* (enseignements) et leur amplification par l'auteur lui-même contiennent des prémisses philosophiques très importantes (4). Un grand recueil de 99 traités (davantage en fait, pour la raison donnée ci-dessus) a été publié sous le titre de *Jawâmi' al-Kalim* (5). Il ne nous est pas même possible d'en donner ici un aperçu.

(1) La bibliographie donne les titres et sous-titres complets, le nombre approximatif de lignes, l'indication de l'état manuscrit ou imprimé. Malheureusement elle ne donne pas une numérotation des titres, ni les *incipit* des ouvrages, ni le nombre exact de feuillets, ni éventuellement les lieux d'édition. C'est une lacune que nous envisageons de combler, en collaboration avec le shaykh Sarkâr Âghâ, dans une future édition franco-persane.

(2) Il s'agit : 1° du *Sharḥ Kitâb al-Hikmat al-arshiya* (le Livre de la « théosophie du Trône », II, p. 32), lith. Tabriz 1278 H., gr. in-8°, 349 pages; 2° du *Sharḥ Kitâb al-Mashâ'ir* (le Livre des Lieux de la Connaissance, II, p. 17), lith. Tabriz 1278 H., gr. in-8°, 287 pages. Texte arabe et paraphrase persane, avec traduction française, de l'ouvrage de Mollâ Şadrâ sont en cours d'édition, par nos soins, dans la « Bibliothèque Iranienne ».

(3) Lith. Tabriz 1276 H., 4 tomes en 1 vol. in-folio (II, p. 15-16).

(4) Lith. Tabriz 1274 H., in-8°, 290 pages (II, p. 19-20).

(5) Lith. Tabriz 1273-1276 H., 2 forts vol. in-folio.

quant à son contenu et son sens vrai, il équivalait pour nous au titre de Musulmans. Et parce que l'on nous distingue ainsi en raison de notre affiliation à notre éminent Shaykh, il arrive aussi que l'on nous désigne comme des minoritaires. De cette qualification également nous nous faisons gloire, car au temps même des saints Imâms, leurs compagnons et leurs amis n'ont jamais été, eux aussi, qu'une minorité ». Qu'est-ce donc en effet qu'un shî'ite? « Le mot a existé dès le temps du Prophète pour désigner ceux qui professaient amour et dévotion à l'égard de l'Imâm, et se séparaient de ceux qui se séparaient de lui. C'est à ce signe qu'on les reconnaissait, non pas au fait qu'ils observaient la prière, le jeûne, l'aumône, etc. Mais dès ce temps et depuis lors, on a toujours pu les compter sur les doigts. De nombreux *akhbâr* font l'éloge de cette minorité. Que ceux qui aujourd'hui nous prodiguent soupçons et calomnies, sachent qu'ils agissent envers nous de la même manière qu'au temps des saints Imâms les gens ont agi envers leurs compagnons et leurs amis. Lorsque ceux-ci, au temps de l'Imâm Ja'far Şâdiq, venaient se plaindre à lui que les gens les traitaient de Râfiḍis, de Ja'faris, etc., l'Imâm les apaisait en leur disant : Ne vous affligez pas, prenez patience. Depuis que le monde est monde, le commun des hommes a toujours agi ainsi envers les Amis de Dieu » (p. 221-222). Ces fières paroles devaient être citées ici, car, mieux que tout commentaire, elles font connaître un climat spirituel (1).

Quant à l'œuvre écrite de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, c'est tout un monument dont l'étude est indispensable à quiconque veut pénétrer les arcanes de la pensée shî'ite. Nous disposons maintenant, grâce à l'ouvrage du shaykh Sarkâr Âghâ, d'un catalogue méthodique et exhaustif. Il ne comprend pas moins de 132 titres, toutes les œuvres recensées de Shaykh Aḥmad étant en arabe. Le chiffre réel est en fait

(1) A comparer cette profession de foi imâmique de notre auteur : « La reconnaissance plénière du message prophétique de Moḥammad implique amour et dévotion pour les Imâms de sa maison et pour leur enseignement. Si c'est cela l'Islam et professer le shî'isme (*tashayyo*), soit. Si on appelle cela erreur ou excès par défaut, eh bien! soit. Si on appelle cela excès par exagération (*gholow*), eh bien! soit. Libre à tous ceux qui se comportent en théologiens sunnites et refusent de reconnaître les précéllences éternelles et imprescriptibles des saints Imâms, de nous désigner comme des extrémistes (*gholât*). Si l'extrémisme consiste à mettre les Imâms au-dessous du rang de la divinité, mais au-dessus de toutes les créatures et à un rang aussi proche de Dieu que possible, nous reconnaissons que tel est, s'il plaît à Dieu, notre seul titre de gloire » (p. 40). Ces paroles réfèrent d'elles-mêmes au plan métaphysique de l'imâmologie qui sera indiqué plus loin, § III.

et petits-enfants, on ne connaît plus nonnément aujourd'hui personne de sa postérité familiale. On ne peut plus parler que de sa descendance spirituelle, ceux que l'on appelle les *Shaykhis*, et que l'on trouve en nombre en Iran, en Iraq, également dans l'Inde. A signaler en outre (p. 217) que l'on rencontre à Kowait et dans quelques villes d'Azerbaïdjan certains groupes qui, tout en ne se donnant pas le nom de shaykhis, font remonter leur ascendance à Shaykh Aḥmad et Sayyed Kâzem. En revanche, il en est d'autres qui prennent le nom de shaykhis, bien que leur doctrine ne ressemble guère à celle des deux maîtres.

Il s'agit là d'un phénomène de confusion qui présente des aspects certainement plus graves. Il y eut en effet auprès de Shaykh Aḥmad, comme auprès de Sayyed Kâzem, des étudiants, des *tâleb*, qui n'étaient pas pour autant des *tâleb* shaykhis. Il n'empêche que l'on a mis au compte des deux maîtres les improvisations qui incombent à la responsabilité de ces *tâleb*. On s'est même appuyé, pour commettre et perpétuer cette confusion, sur l'autorité de Khwânsârî, le grand historien des personnalités du monde islamique, dont on a relevé ici en quels termes respectueux et admiratifs il s'exprime à l'égard de Shaykh Aḥmad. En fait, l'on a commis un remarquable contre-sens sur son texte arabe (1), et l'on a ainsi donné origine à une opinion qui n'a pas été sans influencer quelques orientalistes, et qui considère que le *bâbisme* « sort » du shaykhisme. Ce qu'il y aura occasion de dire plus loin concernant le « IV^e rokn » montre de façon décisive que, si cette proposition est vraie, c'est à condition d'entendre rigoureusement le verbe « sortir », à savoir « se mettre en dehors de », « s'exclure de ».

Finalement, conclut Sarkâr Âghâ, « il y a nous, que l'on appelle les *Shaykhis* et qui sommes les disciples du shaykh, parce que nous trouvons dans sa doctrine la tradition intégrale du shî'isme avec toutes les virtualités qu'elle implique ». Et il ajoute, non sans courage : « Ce nom, on nous l'a donné, nous ne l'avons pas choisi. Mais nous l'acceptons comme un titre d'honneur précieux entre tous, car,

(1) Le shaykh Sarkâr Âghâ (p. 263-265), en reproduisant *in extenso* le texte dans lequel Khwânsârî s'exprime à l'égard de Shaykh Aḥmad et des disciples abusifs, relève un remarquable contre-sens (commis sur le mot *alat*) dont le premier responsable est sans doute inconnu, mais que tous les chroniqueurs ont ensuite paisiblement recopié, sans s'informer davantage. Là où Khwânsârî dit de ces disciples abusifs que « leur affaire se réduisait à faire du *ta'wil* » (c'est-à-dire le *ta'wil* des leçons qu'ils entendaient de Shaykh Aḥmad et de Sayyed Kâzem), on a traduit : « Les disciples du shaykh furent l'organe (l'instrument, le moyen) du *ta'wil* (!) ».

ral. Si dès l'époque il ne rallia pas même une majorité, sans même parler d'un effet « canonique », en revanche il fut tristement exploité à des fins d'agitation et comme prétexte à satisfaire des ressentiments inavoués. Le plus grave fut que l'on jetait ainsi dans le domaine public des problèmes que le « public » était incapable d'entendre. On fit ainsi que se créa autour du nom de « shaykhis », dans le bas peuple, une opinion totalement ignorante des questions, mais d'autant plus encline à susciter des incidents. On la verra à l'œuvre plusieurs fois, hélas ! à Kerman.

Après ce pénible incident, Shaykh Ahmad passa encore une année en Iran à Kermânsâh, puis repartit pour Karbalâ où il projetait de finir ses jours. C'est alors que le Mollâ Barghânî écrivit lettre sur lettre à ceux des juristes d'Iraq qu'il pouvait espérer rallier. Les intrigues se multiplièrent de façon scandaleuse. On en vint même à fabriquer des faux pour provoquer l'alarme du gouverneur ottoman, Dâwûd Pâshâ, déjà fort hostile au shî'isme. Tous ces procédés indignes finirent par créer une situation si dangereuse que Shaykh Ahmad décida de se retirer avec sa famille à La Mekke. On se mit donc en route une dernière fois, mais à trois étapes de Médine le shaykh fut pris de fièvre et quitta ce monde le dimanche 21 Dhû'l-Qa'da 1241 H. (1827). Il fut enseveli à Médine, au *Baqi' rafi'*, à proximité des tombes de quatre des Imâms shî'ites et de ce *Bayt al-Ahẓân* auquel reste attaché le pathétique souvenir de Fâṭima (1).

Ainsi se termina la carrière terrestre de Shaykh Ahmad Aḥsâ'i, telle qu'il l'avait voulue, entièrement consacrée au culte de ce qui constituait pour lui la plus pure substance du shî'isme. Son influence sur la vie spirituelle de celui-ci fut certainement immense ; les virtualités n'en sont pas épuisées.

Chose curieuse : si, d'une part, on ne peut attribuer à Shaykh Ahmad l'ascendance d'un maître spirituel nommément déterminé parmi ceux de son temps, d'autre part, bien qu'il ait eu des enfants

(1) Au cours des siècles, les Shî'ites avaient peuplé le *baqi'* de pieux et riches monuments (coupôles, chapelles). Lorsque les Wahhabites, après leur entrée à La Mekke (1924), eurent instauré leur pouvoir en Arabie, tout cet ensemble fut abattu, par puritanisme, et converti en un champ de ruines. C'est à l'occasion d'un pèlerinage à La Mekke, en 1956, que le souverain iranien fit, accompagné de toute sa suite, une longue visite au *baqi'*, stationnant devant l'emplacement des tombes vénérées des Shî'ites. On promit alors des restaurations dans la mesure du possible. L'événement fit d'autant plus sensation que l'on n'avait pas vu de souverain irakien en ces lieux depuis pas mal de temps ; les périodiques iraniens publièrent à cette occasion de nombreuses illustrations.

je n'y ferai que brièvement allusion ici (1). Par sa physiologie du « quadruple corps » de l'homme et sa notion du corps spirituel subtil (*jism hûrqalyî, caro spiritualis*), le shaykhisme se situe à égale distance des philosophes et des théologiens littéralistes. (Pour affirmer, comme le fit le Mollâ Barghânî, que la doctrine de Shaykh Aḥmad sur ce point coïncide avec celle de Mollâ Şadrâ Shirâzî, il fallait n'avoir compris les ouvrages ni de l'un ni de l'autre.) Lorsque le shaykhisme affirme que « le corps élémentaire ne revient pas », il entend que le « matérialisme » des théologiens de la lettre entraîne ceux-ci à des absurdités blasphématoires. Mais pour le Mollâ Barghânî, c'était là une manière de comprendre le *ma'âd jismânî* qui équivalait à le nier. Il avait une excuse : sa formation ne le préparait guère à entendre les problèmes d'ordre métaphysique. Mais alors, remarque Sarkâr Âghâ, il vaudrait mieux que ceux qui n'ont aucune aptitude à entendre la *ḥikmat* enseignée par le Prophète et les saints Imâms, s'abstiennent d'en discuter.

Au fond, toute l'affaire ne fut qu'un symptôme du malaise dont on signalait, ici au début, les raisons. L'hostilité des *foqahâ* à l'égard de la *ḥikmat ilâhîya* (philosophie et théosophie) est considérée par les Shaykhis comme étant en contradiction avec les traditions et les enseignements que le shî'isme détient du Prophète et des Imâms. Dans une lettre qu'il écrivit plus tard à un de ses amis (le shaykh 'Abdôl-Wahhab Qazwînî), Shaykh Aḥmad rappelait que sa doctrine du « corps de résurrection » pouvait invoquer les textes les plus explicites d'autorités telles que le VI^e Imâm, Ja'far Şâdiq, Naşîr Ṭûsî, 'Allâma Hillî, voire Majlisî lui-même (p. 198). Malheureusement, ses adversaires étaient incapables de s'élever jusqu'au plan où se situait en fait pareille discussion. En revanche, le shaykhisme insuffla une vie nouvelle aux problèmes de cosmogonie et d'eschatologie, *Mabdâ'* et *Ma'âd* (2).

Qu'avait au juste à gagner celui qui prit l'initiative de ce *takfîr*? Il est certain que de nos jours son « actualité » n'apparaît plus la même aux uns et aux autres, pas plus d'ailleurs que celle d'un *takfîr* en géné-

(1) Cf. notre ouvrage *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Paris, Corrêa, 1960, où sont intégralement traduits plusieurs chapitres d'auteurs shaykhis concernant cette question.

(2) Sayyed Kâzem Reshtî (cf. son *Dalîl al-Motahayyirîn*) eut à soutenir également sur ce point plus d'une discussion, d'autant plus pénible que ses interlocuteurs n'arrivaient pas à saisir le sens même de la question; on a l'impression d'un dialogue de sourds.

de propos et hors de proportion avec la réalité des choses. C'est traduire celle-ci selon les lois d'une certaine optique occidentale, et s'exprimer comme si le phénomène Église existait là où précisément il n'y a pas de magistère ni d'autorité dogmatique normative. En outre, il n'y eut jamais une assemblée quelconque de Mojtaheds à ce sujet. Le *takfir* prononcé à Qazwîn fut l'initiative toute personnelle et privée du Mollâ Moḥammad Taqî Barghânî; il n'eut ni ne pouvait avoir le sens ni la portée de quelque chose comme une décision conciliaire. Les pages du shaykh Sarkâr Âghâ fixent ici au mieux l'aspect historique et l'aspect humain de cette affaire (p. 190-202).

En premier lieu, il y eut des raisons humaines, trop humaines, qui ne se comprennent que trop facilement. L'accueil réservé partout à la personne et à l'enseignement du shaykh, à Qazwîn encore, ne fut pas sans causer de douloureuses blessures d'amour-propre chez quelques-uns. Il soufflait comme un vent de *revival* sur la conscience shî'ite. Au tourment des petites vanités blessées, s'ajoutait l'alarme d'une autorité ébranlée, d'une situation compromise. En second lieu, il s'en fallait de beaucoup que le Mollâ Barghânî fût une personnalité de premier plan. C'était un prédicateur. Sans doute s'était-il décerné le titre de *a'lam* (« premier savant » de Qazwîn), mais ni ses écrits ni ses prônes n'avaient réussi à faire partager cette appréciation par ses collègues. Parmi les membres du *majlis* qu'il réunit fortuitement, quatre ou cinq seulement s'associèrent à son *takfir*; encore n'étaient-ils ni des Mojtaheds ni des personnalités supérieures. Tonokâbûni lui-même, peu suspect de partialité en faveur de Shaykh Aḥmad, est obligé de le reconnaître; jamais alors, ni ensuite, le *takfir* du Mollâ Barghânî ne rallia un semblant d'unanimité. Mieux encore son propre fils, Shaykh Ja'far Yazdî, qui avait beaucoup souffert du procédé de son père, passa plus tard de nombreuses années à Kerman, en amitié intime avec les Shaykhis (1).

La question qui avait été discutée lors de l'assemblée convoquée à l'improviste sur l'initiative du Mollâ Barghânî, était celle du *ma'âd jismânî*, la « résurrection corporelle ». Ayant traité longuement ailleurs de la doctrine shaykhie concernant ce théologoumène essentiel,

(1) Selon son témoignage, son père, à la fin de sa vie, se serait repenti de son *takfir*. Étrange destinée : le Mollâ Barghânî périt assassiné dans la tragédie qui se noua autour de Qorrat ai-'Ayn, la noble jeune femme qui fut l'héroïne du Bâbisme. En conséquence, certains, dont Tonokâbûni, lui confèrent le surnom de « Shâhid-e thâlith », mais en fait ce surnom (« Troisième martyr ») avait été déjà conféré depuis longtemps à Qâzi Nûrollah Shûshtarî qui périt, comme martyr shî'ite, en Inde, sur l'ordre de Jahângîr, en 1019/1610.

livres, on les fait copier et recopier. Après une halte de quarante jours, le shaykh se remet en route. Le gouverneur de Kermânshâh, qui était alors le prince royal Moḥ. 'Alî Mîrzâ Dawlatshâh, vient à sa rencontre, accompagné de tous les savants et notabilités, jusqu'à quatre *farsakh* (quelque 25 km) de la ville. La même situation que celle qu'il avait connue à Yazd se renouvelle. Le shaykh resta deux ans à Kermânshâh pendant lesquels tout le monde recourut à son enseignement et à ses conseils. Puis, désireux d'accomplir le pèlerinage de La Mekke, il reprit la route, ayant fermement promis de revenir (1231 H.).

En effet, son pèlerinage accompli, Shaykh Aḥmad reparaît à Kermânshâh en 1234 H. Ce nouveau séjour en Iran allait durer environ cinq ans. Le même accueil enthousiaste lui est réservé de la part du prince et de tout le monde. Comme la ville est sur la route du pèlerinage de Mashhad, le shaykh peut voir à leur passage un grand nombre de collègues. Mais les événements dramatiques vont se succéder en série. D'abord le prince-gouverneur meurt. Puis survient une sécheresse calamiteuse, suivie ensuite d'inondations. Un quart de la ville est ruiné. Surgit une épidémie qui va se répandre dans tout l'Iran. Le shaykh, accompagné des siens, se met en route pour Mashhad par un itinéraire qui correspond à peu près à celui de nos jours : Qazwîn, Qomm, Téhéran (où il visite le sanctuaire de Shâh 'Abdol-'Azîm), Shâhrûd, Nishâpûr, Mashhad. A chaque étape, il semble que l'épidémie s'aggrave. De Mashhad, la petite caravane redescend vers Yazd par les oasis du désert central : Torbat, Tabas, à partir d'où, la route étant infestée par des brigands baloutchs, le gouverneur la fait accompagner par un peloton de cavalerie et une compagnie d'infanterie. C'est précédé de ce cortège militaire imprévu que le shaykh fait, cette fois, son entrée à Yazd, où il ne reste que trois mois. A Ispahan l'accueil est bouleversant, triomphal; y prennent part non seulement le gouverneur, les savants et les notabilités, mais tout le peuple, grands et petits, hommes et femmes. On demande au shaykh de diriger la Prière à la mosquée royale (*Masjad-e Shâh*); les rangs des fidèles débordent sur le grand *maïdan* (la célèbre esplanade de Shâh 'Abbâs); un shaykh, amateur de statistique, compte un soir jusqu'à seize mille personnes (p. 211-214).

Alors, c'est à la lumière de cette vénération générale et de cet enthousiasme, témoignant que toute la conscience shi'ite se reconnaissait elle-même dans la personne et dans l'enseignement de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i, qu'il convient de juger le lamentable incident de Qazwîn. On a écrit parfois en Occident que Shaykh Aḥmad « fut excommunié par les Mojtaheds ». C'est là employer un langage hors

que sa renommée grandissante attirait autour de sa persome. En 1221 H. il prend la résolution qui allait avoir de si profondes conséquences pour l'imâmisme iranien : se rendre en pèlerinage à Mashhad, au sanctuaire du VIII^e Imân, 'Alî Reżâ. Ce pèlerinage allait entraîner un premier séjour de quelque dix ans. Comme il est fréquent en Iran, on projette un séjour de quelques semaines, et cela dure plusieurs années. Parti de Başra en 1221 H., en compagnie de sa famille et de quelques amis, son itinéraire (qui ne serait pas aujourd'hui le plus court) le mène par la ville de Yazd, au Sud-Est de l'Iran, sur la route de Kerman.

Un grand nombre de savants résidait à cette époque à Yazd. Tous font à Shaykh Aḥmad le plus cordial accueil et lui manifestent leur vénération. Pas une journée ne se passe sans qu'il y ait des conférences et entretiens prolongés, où il est sollicité de commenter et de résoudre les questions. Les vendredis et les jours de fête on lui demande de diriger la Prière. Bref, il n'est bientôt plus question qu'il puisse quitter Yazd. Tout ce qu'il peut obtenir, c'est que, sur la promesse de revenir, on le laisse accomplir son pèlerinage à Mashhad, où il devait être accueilli de la même façon (1). Revenu à Yazd, il y reste cette fois quelque cinq ans, tout occupé à enseigner, à composer une multitude de traités pour répondre aux questions qu'on lui posait. Sa renommée se répand si bien dans tout l'Iran que le souverain, Fath 'Alî-Shâh Qâjâr, lui écrit une lettre émouvante et, dans son intense désir de s'entretenir avec le shaykh, propose de venir lui-même à Yazd (2). Finalement c'est le shaykh qui se rendit lui-même à Téhéran, où le souverain l'invita avec insistance à s'établir définitivement. Mais le shaykh préféra revenir à Yazd, d'où bientôt (sur une injonction, semble-t-il, reçue du I^{er} Imâm en songe), il décida de retourner en Iraq.

Son itinéraire le conduit cette fois par Ispahan qui était alors le « nombril de l'Iran », la « coupole de l'Islam », capitale de l'esprit, dirions-nous aujourd'hui. Là encore il est l'objet de la part des savants et des chefs d'école d'un accueil extraordinaire. On se dispute ses

(1) Pour cette partie de la vie de Shaykh Aḥmad les principales sources sont le *Dalil al-Motaḥayyirin* de Sayyed Kâ'em Reshtî (II, p. 111) et *Hidâyat al-Ṭâlibîn* de Moḥ. Karîm-Khân Kermânî (II, p. 198).

(2) Le texte de la lettre de Fath 'Alî-Shâh est reproduit p. 209, d'après le *Kashkûl* de Aghâ Sayyed Ḥosayn Yazdî. Il existe en outre un traité composé par Shaykh Aḥmad à l'intention de Fath 'Alî-Shâh (*R. Khâqânîya*, II, p. 31) pour répondre à cinq questions théologiques posées par le souverain; le texte en a été publié dans les *Jawâmi' al-Kalim*.

d'informations détaillées, on peut se représenter comme essentiellement méditative. Se mit-il en route sur une injonction impérieuse reçue en vision, lui laissant pressentir la vocation d'enseignement qui serait la sienne, alors que son goût de la solitude ne l'y inclinait nullement? Toujours est-il qu'en 1186 H. (1772) Shaykh Ahmad partit pour les Lieux saints shî'ites de l'Iraq. S'y trouvaient réunis à l'époque un grand nombre de savants réputés (1), avec qui il entra en entretiens et conférences suivies. Prenant part au *majlis* de Sayyed Mahdî Ṭabâṭabâ'î, il demanda à celui-ci une *ijâzat* et lui présenta une de ses œuvres (un commentaire de la *Tabṣira* de 'Allâma Ḥillî) (2). Après lecture, le Sayyed de lui dire : « O Shaykh! mais c'est à toi de me conférer une *ijâzat* » (p. 204), tandis qu'il déclarait à ses propres élèves : « Ce shaykh est un Signe (*âyat*) d'entre les Signes de Dieu. Il est extraordinaire qu'il soit né et ait grandi dans un pays généralement démuné de science et de philosophie, et où l'on ne connaît que quelques questions relatives à la Prière rituelle. L'apparition d'une existence aussi complète, récapitulant toutes les précéllences, ne peut s'expliquer que comme une grâce divine. » Et il ajoutait : « Moi-même je ne suis pas capable de comprendre les hauts problèmes de ce shaykh, car je ne m'entends qu'au *fiqh* et aux *oṣûl* » (*ibid.*) Plût au Ciel que tous les juristes et spécialistes du *fiqh* aient professé la même modestie avant de juger des doctrines du shaykh! Car ce dont on se félicitait autour de lui, c'était que Dieu ait suscité un savant imâmite qui connût la théosophie transmise depuis les saints Imâms et pût discuter de plain-pied avec les philosophes et les *motakallimûn*, au lieu de proférer, comme tant de Mollâs purement juristes, des malédictions et des *takfir*, voire d'interdire la philosophie elle-même.

Le séjour du shaykh aux Lieux saints de l'Iraq, Najaf et Karbalâ, dura une vingtaine d'années. En 1209 H. une grave épidémie y mit fin. Il retourna dans son pays, d'où il devait revenir, moins de quatre ans plus tard, en 1212 H., pour un nouveau pèlerinage. Sept années se passèrent en allées et venues dans la région de Baṣra, le shaykh changeant fréquemment de résidence pour fuir le concours de gens

(1) Dont plusieurs sont la source de certaines *ijâzât* du shaykh (Sayyed Mahdî Ṭabâṭabâ'î, Shaykh Ja'far ibn Shaykh Kheẓr, Mir Sayyed 'Alî Ṭabâṭabâ'î, etc.), cf. p. 203. On ne négligera pas l'indication (restant cependant à vérifier) donnée par *Qiṣaṣ al-'Olamâ'*, p. 35, selon laquelle, dans son propre pays, Shaykh Ahmad aurait disposé de la bibliothèque d'Ibn Abî Jomhûr, lui-même Aḥsâ'î (*ob. circa* 901 H., *Rayḥânât*, V, p. 215, n° 389).

(2) C'est l'ouvrage intitulé *Ṣirâṭ al-Yaqîn* (II, p. 40), resté inachevé et incorporé dans le grand recueil lith. des *Jawâmi' al-Kalim*.

rentre dans la catégorie de ceux que l'on aime à désigner en Iran comme des *Owaysis*, ceux qui n'ont eu en propre d'autre maître que le *shaykh al-ghayb, ostâd-e ghaybî*, guide supra-sensible, maître personnel invisible. Il nous apprend lui-même qui a été dans son cas ce guide supra-sensible, et ne fait ainsi que mettre en lumière le sens profond, on l'a rappelé ci-dessus, de la pédagogie spirituelle du shî'isme, et par là même le lien entre l'imâmologie spéculative et l'expérience intérieure.

Il n'en fut pas moins en relation avec de nombreux maîtres; il échangea maintes questions et réponses avec des shaykhs et d'éminentes personnalités qui lui prodiguèrent les témoignages d'assentiment (*taşdiqât*) et de vénération. On peut le dire aussi bien de ses premiers séjours en Iraq que de ses séjours prolongés en Iran. Au long des années, d'éminents shaykhs lui discernèrent des *ijâzât* détaillées dont il faudrait tout un volume pour recopier les textes (1). C'est à leur ensemble qu'il se référera donc, mais jamais nommément à tel maître en particulier (une telle attitude s'accorde parfaitement avec ce que le shaykhisme considérera comme le « IV^e pilier » de sa doctrine, jamais l'autorité d'aucun maître en particulier ne pouvant être « substituée » à la prérogative de l'Imâm (cf. ci-dessous § III). Jamais en tout cas personne ne mit en doute ni son immense savoir ni sa précellence spirituelle.

C'est aussi bien ce qu'attestent les premiers contacts qu'il noua en dehors de son pays natal. Jusqu'à sa vingtième année il était resté en Baḥrayn, menant une existence que, même en l'absence

nistratives absorbantes. Le shaykh lui demanda alors de lui indiquer ce qu'il considérait comme la base d'une doctrine philosophique. Il lui fut dit ceci : « Ne t'arrête pas aux mouvements, recherche ce qui mobilise les mouvements; ne t'arrête pas aux causes, recherche ce qui causalise les causes. Les vivants vont vers Dieu en suivant la dimension longitudinale (ou verticale); les minéraux (les inertes) vont vers Dieu en suivant la dimension latitudinale (ou horizontale : *silsilat al-ṭâl* et *silsilat al-'arż* sont deux termes caractéristiques de la « théosophie orientale » de Sohrawardî). Tu verras alors les montagnes que tu regardais comme pétrifiées se mettre en marche à la façon dont marchent les nuages (Qorân xxvii, 90) ». « En entendant ces paroles de cet homme parfait, ajoutait le shaykh, furent résolues pour moi bien des difficultés qui restaient dans mon esprit quant aux problèmes philosophiques. Je lui demandai de me donner ses conseils sur la voie de l'*Itinerarium ad Deum*. Comment, selon toi, lui demandai-je, est-il possible de rejoindre Dieu? Rejette ce monde loin de toi, me dit-il. Je sortis de son *majlis*; il ne restaît plus rien dans mon cœur d'un amour quelconque de ce monde » (p. 183).

(1) Cf. pour six de ces *ijâzât* la liste des shaykhs donnée p. 188-189. L'ensemble comprend aussi bien des *ijâzât-e rawâyat* (diplôme garantissant la capacité de transmettre) que des *ijâzât-e dirâyat* (diplôme garantissant la capacité d'enseignement personnel).

couleur. La phénoménologie de l'expérience religieuse ne peut que se rendre attentive aux descriptions et implications de semblables cas, sans chercher ni à le déduire d'autre chose ni à le réduire à autre chose par d'illusoires explications causales; il lui incombe de découvrir quelle forme de conscience présuppose la perception d'événements et de mondes inaccessibles à la conscience commune de nos jours. Aussi bien l'ontologie et la cosmologie shaykhiés insistent-elles particulièrement elles-mêmes sur le mode d'existence du monde intermédiaire qui authentifie et garantit la validité des perceptions visionnaires. En fait, tout au long de sa vie, Shaykh Aḥmad garda une absolue confiance dans les *ijāzât* que, dans ce monde intermédiaire, lui avaient délivrées les saints Imâms. En toute science et en toute chose, ces derniers sont l'appui, l'autorité et la source qu'il invoque (*istinâd* et *i'timâd*), en remémorant les révélations qu'il reçut d'eux au cours de ses états visionnaires. Toute sa conscience était suspendue à ses visions qui lui apprirent, témoigna-t-il à plusieurs reprises, ce qu'il n'avait jamais entendu auprès d'aucun shaykh. Visions, révélations, songes, prennent ici les formes archétypes qui correspondent à la conscience shi'ite; autant de faits spirituels qui ne peuvent être traités à la légère. Comme le rappelle Sarkâr Âghâ, il est de nombreux *akhbâr* qui attestent que « des visions du fidèle parfait (*mû'min kâmil*) ont valeur de perception directe » (p. 185). Mais Shaykh Aḥmad avait raison de conclure ainsi la courte autobiographie spirituelle rédigée à l'intention de son fils : « Ce ne sont point là des choses qu'il est bon de vouloir expliquer, surtout aux ignorantins et aux envieux » (p. 179).

En tout cas, en dehors du shaykh assez obscur qui lui enseigna la grammaire pendant ses années de jeune garçon, Shaykh Aḥmad ne mentionne nulle part aucun maître déterminé dont il aurait été l'élève attiré, et dont il tiendrait son investiture. La tradition de la communauté shaykhié elle-même ne lui connaît aucun shaykh dont il aurait invoqué en propre le nom pour son *istinâd*, à la façon dont Sayyed Kâzem le fera à son égard, Shaykh Moḥ. Karim-Khân Kermâni à l'égard de Sayyed Kâzem, et comme tant d'autres spirituels aiment à le faire couramment à l'égard de leur shaykh. Tout au plus, quelque indication fugitive, laissant deviner un bref entretien aux conséquences lointaines (1). On pourrait dire que Shaykh Aḥmad

(1) Tel l'épisode rapporté par l'auteur du *Tanbih al-ghâfilin*, d'après un auto-graphe de Mîrzâ Ismâ'il Tabrizî : le shaykh avait rencontré à Baḡra un personnage réputé tant pour sa valeur morale que pour sa haute culture. Il lui demanda des leçons en *ḥikmat*, mais le personnage s'excusa en invoquant des charges admi-

point de question qu'il se pose sans que nous inspirions à son cœur la réponse. S'ouvrirent alors à moi des choses que je ne sais comment décrire aux hommes, et tout cela avait pour source la conformation de mon être intérieur au sens spirituel du poème que m'avait enseigné l'Imâm Ḥasân. » C'est une vie d'intimité qui commence avec chacun des « Quatorze Très-Purs » : le Prophète, Fâṭima al-Zahrâ, chacun des Douze Imâms, jusqu'à celui qui est l'Imâm caché. « Je vis des songes étranges, merveilleux, dans les Cieux, dans les paradis, dans le monde supra-sensible et dans le *barzakh*, des figures et des couleurs qui éblouissent l'intelligence » (p. 175).

Il est exact de parler de songes « initiatiques » ; ils le sont à tel point que l'on ne pourrait dissocier la doctrine développée plus tard en tant d'ouvrages, de l'enseignement ainsi reçu en songe. Il écrit lui-même : « Il n'était pas de problème qui m'arrêtât à l'état de veille, sans que je n'en visse l'explication en songe, chaque fois qu'en songe, ayant remémoré les saints Imâms, je voyais l'un d'eux » (p. 181). « La question m'apparaissait dès lors avec toutes les preuves à l'appui, si bien que même si tout le monde s'était ligué contre moi, personne n'eût pu faire pénétrer en moi le doute, puisque j'avais vu » (p. 177).

Le sommet de ces expériences visionnaires est atteint avec celle où Shaykh Aḥmad voit en songe le X^e Imâm tenant en main une liasse de feuillets : ce sont les *ijâzât* que lui décerne chacun des Douze Imâms (p. 178). On ne peut qu'enregistrer le *fait* spirituel, chercher non pas tant ce qui l'explique que ce qu'il implique. Tous ces songes furent autant d'enseignements passés plus tard dans ses livres. Il déclare lui-même à son fils, dans son autobiographie : « Si tu veux comprendre la sincérité de mes paroles, étudie attentivement les livres où je traite de la philosophie. Dans la plupart et sur la plupart des questions, je m'oppose à la solution des philosophes et à celle des théologiens scolastiques (*motakallimûn*). Lorsque tu auras bien médité ma doctrine, tu verras qu'elle concorde avec les traditions de nos Imâms-guides, et tu n'y trouveras pas un seul point qui soit en contradiction avec celles-ci. En revanche, tu constateras que la plupart des philosophes et des scolastiques sont en contradiction avec les enseignements et traditions des Imâms. Si tu en veux l'explication, aie l'impartialité de reconnaître la vérité de ce que je déclare, car jamais je ne parle qu'en vertu d'une preuve qui a sa source chez les Imâms ».

L'expérience d'un Shaykh Aḥmad, comme celle de tous les grands mystiques visionnaires, présente les caractères d'un phénomène archétype, aussi irréductible que la perception d'un son ou d'une

Imâms. L'éclosion de ces visions est préparée par un certain nombre de songes prémonitoires. C'est d'abord la vision d'un adolescent qui tient en main un livre, puis développe un admirable *ta'ull* de deux versets qorâniques (LXXXVII, 2-3), condensant un haut enseignement philosophique. A la suite de quoi le jeune Aḥmad éprouve un dégoût radical pour les études de grammaire et de philologie pure, considérées comme fin en elles-mêmes.

Il se met à fréquenter quelques shaykhs; mais aucun n'est capable de lui enseigner quelque chose qui ressemble à ce qu'il a entendu en songe. Aussi « s'absente-t-il » de plus en plus; il n'est plus présent parmi les siens que « corporellement ». « Je voyais alors tant et tant de choses qu'il m'est impossible d'en faire le récit ». Et parmi « ces choses », il est un motif qui revient à maintes reprises : il s'agit de monter sur la terrasse de la maison, ou bien de gravir le sommet de quelque haute montagne. Un objet mystérieux descend du ciel, impalpable, irréel, et il s'agit de le saisir. Voici alors qu'une nuit il entre « en vision » dans une mosquée; il s'y trouve en présence de trois personnages dont il va apprendre qu'ils sont respectivement le II^e Imâm (Ḥasan ibn 'Alî), le IV^e ('Alî ibn Ḥosayn Zayn al-'Âbidin) et le V^e Imâm (Moḥammad Bâqir). Avec cette vision commence toute une série de songes d'initiation personnelle, et cette première « rencontre » n'est pas sans rappeler certains traits d'une vision de Mîr Dâmâd en la mosquée de Qomm (1). Aḥmad demande à l'Imâm Ḥasan de lui enseigner une prière, un poème, qu'il lui suffirait ensuite de réciter pour être gratifié de son apparition. Le texte lui est enseigné, et il nous le rapporte intégralement. Mais ensuite, bien qu'il le récitât assidûment, la récitation ne provoquait pas pour autant la vision. Il comprit finalement quelle avait été l'intention de l'Imâm : l'amener à conformer tout son être intérieur (*takhalloq*) au sens spirituel caché dans le poème.

Comme il le dira plus tard dans une lettre qui, adressée à un ami, confie me point par point son autobiographie (2), c'est cet état intérieur, cet « accord parfait » fondamental, qui rendit possible la succession des autres visions. « On rapporte de l'Imâm Moḥammad Bâqir, écrit-il, qu'il a déclaré : Si quelque fidèle nous aime, progresse dans son amour pour nous et se consacre à nous connaître, il n'est

(1) Cf. notre étude : *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan (ob. 1041/1632) (Mélanges Louis Massignon, vol. I), Damas, 1956, p. 356 et suiv.*

(2) Le texte de cette lettre, conservé par le *Tanbih al-ghâfilîn* (ci-dessus, p. 9, n. 1), est intégralement reproduit p. 180-182 de l'ouvrage étudié ici.

Lorsque le jeune garçon se mêle aux jeux des camarades de son âge, il lui arrive fréquemment de les délaissier soudain, parce qu'il aura perçu sous un aspect insolite un objet jusque-là familier; et cela suffit pour l'attirer dans la solitude et l'y maintenir en méditations prolongées. Il aime en particulier rêver devant les traces des campements disparus, devant les ruines des demeures fugitives, édifiées en matériau précaire; son imagination s'absorbe en évocations mélancoliques, accompagnées de larmes abondantes.

Le feu d'une passion secrète le dévore. Autour de lui, les gens ne se préoccupent guère de pensées ni d'observances religieuses. En revanche, les jeunes et les aînés aiment à s'assembler fréquemment en réunions au cours desquelles se prodiguent bruyamment les chants et les instruments de musique. Le jeune Aḥmad ne peut se retenir d'y prendre part, quitte, une fois retrouvée la solitude, à se sentir déchiré entre le propos de s'en abstenir désormais et le secret désir d'y participer de nouveau. Un événement d'apparence futile : un homme dont il tait le nom lui demande un beau jour son aide pour composer un poème. Mais Aḥmad ignore tout de la grammaire. Par bonheur, un de ses jeunes camarades est en train de l'étudier près d'un shaykh des environs, un certain Shaykh Moḥammad ibn Shaykh Moḥsin. Il lui demande un texte (il s'agissait des *'Awâmil* de Jorjâni) et le recopie entièrement. Et voici que pendant son sommeil ses parents le surprennent, la main crispée sur les feuillets. A la suite de quoi on décide de l'envoyer étudier, lui aussi, près du shaykh en question.

Jamais il n'eût avoué lui-même son désir d'étudier, pas plus qu'il n'eût avoué à quiconque son inclination secrète pour les réunions qui lui inspiraient ensuite tant de remords. Et il fallut que bon nombre d'années aient passé pour que, dominant son extrême pudeur, le shaykh osât confier en détail à son fils le récit des expériences visionnaires qui lui étaient advenues au temps de son adolescence; ce récit constitue un document inappréciable pour la psychologie religieuse.

Si toute sa doctrine peut se caractériser comme une imâmologie intégrale, elle n'est pas pour autant une théorie construite tardivement à l'aide des livres, mais une expérience vitale, éclore avec l'éveil même de sa conscience et s'enracinant dans le secret de sa vocation personnelle. On pourrait dire que, dès sa jeunesse, Shaykh Aḥmad récapitule et totalise en sa personne le sentiment imâmique fondamental, source même de la doctrine. Il relate en termes concis une dizaine de ses visions; elles attestent une conscience mystérieusement et totalement investie par les archétypes que représentent les saints

qui lui furent posées par des contemporains. Il conviendrait de les suivre dans le détail, pour juger aussi bien des précisions apportées par le shaykh à sa doctrine que de l'écho rencontré chez ses contemporains.

Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i est né en 1166 H. (1753) dans une bourgade à proximité d'al-Aḥsâ', sur le territoire de Baḥrayn. Par son ascendance qu'il retrace lui-même jusqu'à la dixième génération (c'est-à-dire jusqu'à la seconde moitié de notre xv^e siècle), il était de pure race arabe (1), mais de cette partie orientale de l'Arabie, riveraine du Golfe Persique, où l'historien n'a guère l'habitude d'aller relever des noms de penseurs et de philosophes. A vrai dire cependant, le nom d'al-Aḥsâ' n'est pas sans avoir quelque signification symbolique pour l'histoire de la gnose en Islam. Nâṣir-e Khosraw, au xi^e siècle, dans le journal de son voyage, a décrit longuement les conditions vraiment idéales du petit État qarmate qu'il eut l'occasion de visiter et d'apprécier (2). On n'oubliera pas non plus que c'est au cours des quelque quinze années que le shaykh passa en Iran, qu'il provoqua l'écho et l'enthousiasme sans lesquels il n'y aurait sans doute jamais eu de « shaykhisme ». En outre, depuis son deuxième successeur, l'école shaykhie a son centre à Kerman, dans le Sud-Est de l'Iran, où elle dispose d'une école de théologie, d'un collège et d'une imprimerie. Enfin l'on tiendra compte qu'officiellement l'Iran, de nos jours moins encore, n'a jamais renoncé à considérer Baḥrayn comme faisant partie de son territoire.

Mais il est des considérations plus essentielles pour la caractérogie de Shaykh Aḥmad, celles-là même que suggère l'autobiographie retrouvée dans l'autographe même, et dont Sarkâr Âghâ avait projeté tout d'abord de donner une traduction persane, mais dont finalement il préféra avec bonheur reproduire le texte arabe original (p. 166-179). Cette autobiographie que Shaykh Aḥmad écrivit à la demande d'un de ses fils, le shaykh Moḥammad Taqî, fixe de nombreux traits qui, à l'exemple de beaucoup d'autres spirituels d'autres climats, décèlent dès l'enfance l'aptitude à l'expérience mystique.

(1) Sa généalogie se présente ainsi : Shaykh Aḥmad ibn al-Shaykh Zayn al-'Âbidîn ibn al-Shaykh Ibrâhîm ibn al-Şîqr ibn Ibrâhîm ibn al-Dâghir. C'est avec ce dernier que la famille abandonna la vie bédouine, s'établit aux environs d'al-A' sâ' et passa définitivement au shîisme duodécimain (aussi Shaykh Aḥmad fait-il suivre leurs noms de la formule *Chafara Allâh lahom ajma'in*). Au-delà, l'ascendance (encore sunnite) est ainsi fixée : ibn Ramsân ibn Rashîd ibn Dahîm ibn Shamrûkh Âl Şîqr, le shaykh et ancêtre auquel la famille se fait gloire de remonter.

(2) Cf. *Sefer Nameh, Relation du voyage de Nassiri Khosraw...* publié, traduit et annoté par Charles Schefer, Paris, 1881, p. 225-233.

I. SHAYKH AḤMAD AḤSĀ'Ī (1166/1753-1241/1826)

La partie biographique de ce grand ouvrage suit un plan qui décèle une perspective historique et un sentiment de la temporalité dont il serait intéressant de développer la phénoménologie; elle prend son point de départ de nos jours pour remonter, de shaykh en shaykh, jusqu'au fondateur. Il nous semble préférable de renoncer ici à cette perspective ascendante, pour suivre un ordre de succession chronologique plus conforme à nos habitudes.

Bien que la plupart des recueils de biographies contiennent un article sur Shaykh Aḥmad, on ne peut en user qu'avec discernement et prudence. Comme l'observe le shaykh (p. 164 et suiv.), le plus souvent les auteurs ignorent tout de la terminologie et des problèmes de la *ḥikmat*, et ignorent plus encore, si possible, la terminologie personnelle de Shaykh Aḥmad. Ces méprises sont encore aggravées par le défaut d'information et le caractère tout superficiel des observations. Il y a, par exemple, certaines thèses d'origine sunnite qui ont fini par prendre cours, sans que les Shi'ites en aient conscience; que le shaykh soit en rupture avec elles, cela n'aura donc nullement la signification que peut y attacher tel ou tel écrivain mal informé. En revanche, nous disposons d'informations de première main, d'une authenticité incontestable. Outre une autobiographie de Shaykh Aḥmad qui, retrouvée par Sarkâr Âghâ, nous informe en détail des expériences mystiques vécues par lui pendant les années de sa jeunesse, et qui déjà annoncent toute la courbe d'une vie, trois autres traités contemporains nous fournissent un ensemble d'informations corroborées par les témoignages transmis de génération en génération au sein de la communauté shaykhie (1). Enfin, comme complément biographique indispensable, il y a l'œuvre même de Shaykh Aḥmad. De nombreux traités ont en effet été provoqués par des questions

(1) C'est en premier lieu la *risāla* de Shaykh 'Abdollah dont toutes les informations sont de première main; elle a été traduite en persan (lith. Bombay, 1310 H., 96 p.) par Âgha Moḥ. Ṭâher-Khân, oncle du shaykh Sarkâr Âghâ, sous la supervision de Shaykh Moḥ.-Khân Kermâni (*infra*, § II, 3). Deux autres *risāla* sont dues à deux élèves de Sayyed Kâzem Reshtî, le disciple par excellence et successeur de Shaykh Aḥmad : 1^o celle de Âghâ Mîrzâ 'Alî Naqî Qommi, intitulée *Nūr al-Anwâr* (contenant les biographies de Shaykh Aḥmad, Sayyed Kâzem et Moḥ. Karim-Khân Kermâni); 2^o celle de Âghâ Sayyed Hâdî Hindî, intitulée *Tanbîh al-ghâfilîn wa sorûr al-nâzûrîn*. On observera, une fois pour toutes, que les noms propres de personnalités iraniennes, principalement pour la période contemporaine, ainsi que certains termes courants, sont transcrits ici de façon à correspondre le plus possible à l'usage iranien et à la prononciation réelle (de même on a partout préféré le *z* au *ḍ*).

connaisse quelque peu les figures de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i et de son disciple immédiat, Sayyed Kâzem Reshtî, il semble que rien n'ait encore été écrit, en une langue occidentale, sur leurs successeurs jusqu'à nos jours (1). En revanche on s'est occupé du *bâbisme*, dont il y aura occasion de dire plus loin pourquoi, à l'encontre d'une opinion courante, il ne peut pas être considéré comme le « rejeton » du shaykhisme.

Nous saisissons donc ici l'occasion qui nous est offerte par la publication récente d'un ouvrage considérable en persan, du chef actuel de la communauté shaykhie, le shaykh Sarkâr Âghâ (2). La composition en fut motivée par une demande émanant de la direction de la Bibliothèque du sanctuaire de l'Imâm Rezâ à Mashhad, alors préoccupée de la rédaction de ses catalogues. L'ensemble de l'ouvrage constitue à la fois une excellente mise au point de l'état actuel des choses et une introduction indispensable à l'étude du shaykhisme, et par là même à l'étude du shîisme au cours des deux derniers siècles. Pour la première fois on trouve réunies successivement les biographies des grands *Mashâyekh* qui ont assuré jusqu'à nos jours la continuité de l'école, ainsi qu'une bibliographie systématique et complète de leurs œuvres, tant en persan qu'en arabe, tant imprimées qu'inédites. Nous voudrions donc donner ici un aperçu de ces biographies (enrichies de documents inédits) et indiquer sommairement l'œuvre monumentale laissée par chacun des grands shaykhs. Il ne nous sera possible d'insister, pour terminer, que sur quelques points de doctrine; ce sera en quelque sorte l'esquisse d'un programme de recherches pour le proche avenir. Bien entendu, il ne saurait être question de nous livrer ici à une comparaison systématique avec les informations plus ou moins exactes données par des historiens n'appartenant pas à l'école shaykhie. C'est le point de vue de celle-ci que nous nous attacherons à faire connaître, la conscience qu'elle témoigne d'elle-même dans l'œuvre du shaykh Sarkâr Âghâ.

(1) On ne voudrait citer que pour mémoire l'ouvrage de A.-L.-M. NICOLAS, *Essai sur le cheikhisme*, Paris 1910. L'ouvrage n'est vraiment plus utilisable. E. G. BROWNE a donné une brève notice dans son *Traveller's Narrative*, II, p. 234-244.

(2) *Fihrist-e kotob-e... Shaykh-e Aḥmad-e Aḥsâ'i o sâ'ir-e Mashâ'ikh-e 'izâm... wa kholâsa-ye aḥwâl-e ishân*, Kerman, 1957, 2 tomes en 1 vol. in-8°, 270 et 464 p., tables, portraits. Toutes les références simples, données entre parenthèses ici dans le texte, renvoient au tome I^{er} de cet ouvrage (biographies); celles qui sont précédées de l'indication « II » réfèrent au second tome contenant les bibliographies. Sur les autres ouvrages de l'auteur, cf. ci-dessous, § II, 5. Conformément à l'usage iranien, nous l'avons simplement désigné en cours du texte sous son surnom honorifique de « Sarkâr Âghâ ».

à leur égard le terme de *gholow* (« extrémisme »). Le mot « intégrisme », au sens précisé ci-dessus, convient mieux; il constate un fait et la volonté qui lui donne origine, sans porter de jugement dogmatique sur quelque chose qui fit et continue de faire partie intégrante du shî'isme (1).

Ce sont des jugements de ce genre qui malheureusement semblent avoir dérouté les quelques orientalistes à qui il est arrivé jusqu'ici de consacrer un peu d'attention au shaykhisme, sans pouvoir en pressentir, avec la sympathie qu'il mérite, la haute valeur spirituelle. Aussi bien avaient-ils quelque excuse. Les textes sont difficiles; les ouvrages ne « traînent » guère dans les librairies. Il y a tout un lexique à transposer, un état des questions que l'on ne peut pénétrer sans un minimum d'information préalable. S'il est vrai que l'on

(1) Quant aux antécédents traditionnels de l'école shaykhie, il est important, pour toute recherche future, de relever les noms des personnalités shî'ites que Khwînsârî énumère (*ibid.*) comme « chaînons de transmission » depuis les saints Imâms, des *akhbâr* ayant une teinte particulièrement « gnostique » (il y aura occasion ci-dessous, § III, de préciser la position du shaykhisme à l'égard des *akhbâr* en général). Il faut tout d'abord mentionner trois des compagnons intimes des V^e et VI^e Imâms (Moḥammad Bâqir, *ob.* 115/733, et Ja'far Šâdiq, *ob.* 148/765), à savoir Mofazzâl b. 'Omar al-Jo'fi, Jâbir al-Anšârî et Jâbir al-Jo'fi (on sait aussi quelle importance ont leurs *riwâyat* dans la théosophie ismaélienne). Puis Shadhân ibn al-Khalîl Nishâpûrî, qui fut un familier du IX^e Imâm, Moḥammad Jawâd, *ob.* 220/835 (Mâmaqâni, *Tanqîḥ al-Maqâl*, 5470); Abû Ja'far Moḥ. Šaffâr Qommi (*ob.* 290 H.), qui connut le XI^e Imâm, Ḥasan 'Askari, *ob.* 260/874, et son enfant qui devint l'Imâm caché; il est l'auteur des *Bašâ'ir al-darajât* (*Rayḥânât al-adab*, II, p. 483, n^o 873); Farât b. Ibrâhîm al-Kûfi (Mâmaqâni, 9412), une des sources d'Ibn Bâbûyeh et auteur d'un des premiers *tafsîr* shî'ites (auquel on associera le *tafsîr* attribué au XI^e Imâm); 'Alî b. Ibrâhîm ibn Mâhûyeh Qazwîni (*ibid.*, 8202); Shaykh Šâdûq ibn Bâbûyeh de Qomm (*ob.* 381/992), un des plus grands noms des théologiens shî'ites de cette génération, auteur de quelque 300 ouvrages parmi lesquels il convient de penser principalement ici au *Kitâb al-Majâlîs* (*Rayḥânât*, II, p. 470, n^o 855); Sayyed Razî (*ob.* 406 H.), principalement son *Kitâb Khašâ'iš al-'Imma* (*ibid.*, II, p. 259, n^o 539); Qoṭboddîn Sa'id Râwendî (*ob.* 573 H.), dont la tombe est à Qomm, dans le sanctuaire de Ḥažrat Fâṭima, la jeune sœur du VIII^e Imâm (*ibid.*, p. 305, n^o 477); Yahyâ ibn Baṭrîq (*ob.* 600/1284), principalement dans ses *Khašâ'iš* (Somme concernant le I^{er} Imâm) et sa *Omdat* (*ibid.*, V, p. 270, n^o 532); Sayyed Razîoddîn 'Alî b. Ṭâ'ûs (*ob.* 664 H., *ibid.*, VI, p. 60, n^o 67); 'Alî ibn 'Isâ Arbell (*ob.* 696 H.), auteur du *Kašf al-Ghamma* (*ibid.*, I, p. 56, n^o 121); Mollâ Rajab Borsî enfin (*ob. circa* 800 H.), auteur principalement des *Mashâriq al-Anwâr*, ouvrage composé vers 774 H. et qui fut, sous Shâh Solaymân, l'objet d'un commentaire monumental en persan, *Maṭâli' al-asrâr*, par Ḥasan Khaṭîb Qârî, 503 ff. in-folio (Dânesht-Pajouh, *Fihrist-e Kitâbkhâna-ye Meshkât*, III, p. 1537) sur lequel nous reviendrons ailleurs; il est fréquemment cité par Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i (*ibid.*, II, p. 259, n^o 539). La liste est loin d'être exhaustive; elle serait à élaborer aussi bien pour donner une histoire complète de la théologie shî'ite que pour y situer l'école shaykhie.

grande encyclopédie de Majlisî (1), mais encore ceux qui sont dispersés dans d'autres recueils, contenant principalement ceux des *akhbâr* où les tendances « gnostiques » se décèlent le mieux. Ces derniers appelleraient maintes enquêtes, à commencer par leur mise en œuvre chez les auteurs ismaéliens. Ce *corpus* est non seulement la base de l'interprétation ésotérique de la Révélation qorânique, conforme à l'enseignement des Imâms, mais il forme aussi toute une encyclopédie du savoir. C'est à lui que réfère toute allusion des docteurs shaykhis, lorsqu'ils proclament leur fidélité à l'enseignement intégral des saints Imâms (il y aura occasion plus loin, § III, de préciser comment et pourquoi la position shaykhie envers ce *corpus* est cependant tout autre que le littéralisme de l'école dite des *Akhbârîs*).

Certes, la première question que tend à se poser l'historien des religions, concerne la formation même de ce *corpus*. Cependant, même si nous pouvions jamais avoir une claire représentation des phases de transmission et de compilation des *akhbâr*, elle ne permettrait encore qu'une approche tout extérieure. Pour en saisir la fonction dans le fait religieux constitué par la conscience shî'ite, il faudrait plutôt dégager la structure d'ensemble du *corpus* et de sa composition, le groupement des thèmes, leurs récurrences, les intentions thématiques, etc. Quelques points de repère nous sont fournis par les auteurs shî'ites eux-mêmes. Khwânsârî, par exemple, nous en propose quelques-uns (2) (tout en se distinguant par le respect et l'admiration qu'il témoigne pour la personne et l'œuvre de Shaykh Aḥmad Aḥsâ'î, alors que d'autres ont par leur malveillance égaré le chercheur non prévenu). Et ces points de repère attestent que l'école shaykhie, si elle est une restauration et une réformation, n'est pas une « novation » au sein de l'imâmisme. C'est à juste titre qu'elle revendique toute la tradition théosophique du shî'isme depuis ses plus anciens témoins. Tant de noms illustres figurent déjà dans la liste non exhaustive, énoncée de mémoire par Khwânsârî, qu'il faut une certaine hâte maladroite pour prononcer

(1) Le *Bihâr al-Anwâr* de Moḥ. Bâqir Majlisî (ob. 1111/1700), qui dans la dernière édition lith. de Téhéran (1303-1315 H.) comprend 26 tomes en 14 vol. in-folio, est en cours d'impression typographique à Téhéran depuis 1957, en une édition qui doit comprendre 100 vol. in-4°; une douzaine de volumes ont déjà paru (Shaykh Moḥ. Akhûndî et Shaykh Jawâd 'Alawî).

(2) Cf. *Rawzât al-Jannât*, 1306 H., l'article consacré à Rajab Borsî, p. 285 (l'édition lith. in-folio de Téhéran est en cours de réimpression typographique à Ispahan); cf. encore *infra*, p. 22, n. 1.

tique, quiconque poursuivait cette théosophie s'exposait à l'incompréhension, souvent aux soupçons. Comment, cependant, auraient pu capituler ceux à qui étaient familiers tant et tant de propos des Imâms, sources de la « théosophie imâmique » ? Par la force des choses, le shî'isme devant en partie, pour ainsi dire, se cacher de lui-même, conserva sa nature de religion ésotérique, et les siens connurent la situation qui fut celle des gnostiques partout et toujours.

La situation ainsi rapidement analysée (elle forme un thème de conversation fréquente en Iran) permet aussi sommairement de situer ce qui est désigné comme école shaykhie. Tout d'abord sa volonté de promouvoir un imâmisme intégral la caractérise comme une « re-formation » métaphysique et spirituelle, et lui donne une tout autre portée que celle des mouvements « réformistes » modernes connus par ailleurs dans le monde de l'Islam. Poursuivre une théosophie uniquement puisée aux textes des Imâms, récuser la prépondérance des questions et considérations juridiques, cette intention ne pouvait être comprise d'emblée par tous les *Mojtaheds*. Plus exactement on leur proposait des problèmes que leur forme d'esprit n'était pas à même de saisir et qui les alarmaient pour autant.

Cependant il s'en faut de beaucoup que le shaykhisme rallie purement et simplement le camp des philosophes ou théosophes de l'école de Mollâ Şadrâ, avicenniens et *ishrâqiyûn*. Il y a des recroisements, certes, mais les sources restent les textes mêmes des saints Imâms, et la démarche de la pensée reste beaucoup plus herméneutique (à la façon stoïcienne) que dialectique. Même distance sépare le shaykhisme et le soufisme, parce que la personne du shaykh, telle qu'elle est considérée dans les *ṭarîqât* du soufisme, apparaît aux Shaykhis comme usurpant une suppléance de l'Imâm caché, incompatible avec l'idée et le temps de la *ghaybat* ou « occultation » de l'Imâm. Ou plutôt le pieux shî'ite comme le chercheur ne peuvent avoir qu'un seul shaykh qui est l'Imâm lui-même, comme leur guide personnel, « maître invisible mais présent au cœur ». D'où un type de doctrine et de spiritualité très caractéristique, où se retrouvent certains traits communs aux philosophes (les *ishrâqiyûn* par exemple) et aux soufis, sans que la physionomie soit celle ni des uns ni des autres, parce qu'elle est entièrement modelée sur l'enseignement des Imâms.

C'est là-même que commencent pour nous les difficultés. Car cet enseignement, il nous faudrait d'abord le mieux connaître jusque dans les détails et le mieux situer. Or il forme un *corpus* immense comprenant non seulement les textes qui sont enregistrés dans la

Église, correspondît à la constitution d'un « clergé » officiel. Le paradoxe en sera sensible à quiconque aura compris comment et pourquoi le phénomène *religieux* shî'ite, en tant que tel, ne peut se réduire aux explications sociologiques et politiques que l'on a parfois hâtivement essayé d'en donner. Ou plutôt l'intérêt de ces explications est de faire ressortir l'aspect contre lequel le shî'isme, en tant qu'idée religieuse, est inévitablement en conflit et en lutte.

Pour en percevoir le postulat et ses implications, il faut essentiellement tenir compte de ce que sa clef de voûte, l'*imâmologie*, est en théologie shî'ite l'homologue de ce qu'est la christologie, voire la christosophie, pour les théologies chrétiennes. L'imâmologie est liée à l'idée du sens spirituel ou « ésotérique » (*bâtin*) de la Révélation qorânique et des Révélations prophétiques antérieures, et partant au *ta'wfl*, c'est-à-dire à leur exégèse spirituelle. Il est certain que le grand travail accompli par la pensée shî'ite depuis Naşîroddîn Tûsî, pendant les quelque trois siècles qui précédèrent la restauration safavide (il faudrait nommer 'Allâma Hîllî, Ibn Abî Jomhûr, Rajab Borsî, Haydar Âmolî, 'Alî Torkeh Ispahânî et un certain nombre d'autres), tout ce travail porta ses fruits dans les écoles philosophiques qui firent éclosion depuis lors, en premier lieu avec Mîr Dâmâd et l'école d'Ispahan. Cette renaissance philosophique reste même un phénomène caractéristique de l'Islam iranien, sans parallèle ailleurs dans le monde de l'Islam.

Mais il reste également que si la philosophie shî'ite, ou le shî'isme philosophique, trouvait des circonstances favorables du fait de la restauration safavide, elle n'en trouvait pas moins en face d'elle, en sortant en quelque sorte de la clandestinité, l'organisation du shî'isme officiel. Inévitablement, un Mollâ Şadrâ Shirâzî, ses élèves et ses successeurs, éprouvèrent pas mal de difficultés de la part du « clergé » officiel, et durent, eux aussi dans une certaine mesure, pratiquer la *taqlyeh*, la discipline de l'« ésotérisme ». C'est qu'en effet il se produisit alors dans le shî'isme officiel le phénomène qu'il n'y a que trop lieu de déplorer ailleurs en Islam : l'envahissement croissant du *fiqh*, le droit canonique et la jurisprudence tendant à coïncider avec le concept de théologie tout court. Néanmoins, de génération en génération, et jusqu'à nos jours, persévéra sans défaillance l'effort de ceux qui poursuivaient la *hikmat ilâhîya*, laquelle, à vrai dire, n'est pas exactement ce que nous entendons par philosophie ni par théologie, mais est en fait et étymologiquement une « théosophie », l'expression arabe n'étant que l'équivalent exact du grec *θεοσοφία*. Malheureusement aussi, en face de la tendance officielle absorbée par la science juridique et le formalisme casuis-

L'ÉCOLE SHAYKHIE

EN THÉOLOGIE SHÏTE

Il nous serait beaucoup plus aisé de situer l'école shaykhie et d'en apprécier la signification, si nous avions par ailleurs une représentation claire et complète du développement de la pensée shïite en chacune de ses phases. Malheureusement il faudra encore beaucoup de travail et de recherches pour pénétrer dans les détails de sa structure et de ses vicissitudes.

Mais l'étude de l'école shaykhie est peut-être bien aussi une des tentatives d'approche les plus directes. Conformément en effet à l'usage du mot répandu en Iran et en Iraq, il sera question ici de *shaykhisme* et d'école *shaykhie*, cette désignation lui ayant été donnée en raison de son fondateur Shaykh Aḥmad Aḥsâ'i, comme le *shaykh* par excellence. Mais il n'en reste pas moins que le shaykh ne s'est jamais proposé d'être le « fondateur » d'une école distincte. Son seul dessein fut d'être intégralement fidèle et de redonner vie à l'enseignement intégral des saints Imâms du shïisme duodécimain. Il conviendrait donc mieux de parler d'*intégrisme*, à condition de ne point trop se fixer sur ce que ce mot peut signifier généralement en Occident. Il ne s'agit ni de la « conservation » de dogmes définis rationnellement et d'autorité, ni de littéralisme, ni de quelque formalisme puritain. Le propos vise à la fois une doctrine et une forme de spiritualité qui, dans leur mutuelle dépendance, conditionnent un *imâmisme* à l'état pur et intégral, ce « shïisme parfait » dont l'acception technique ne fait que sanctionner l'étymologie du mot *shî'â* comme désignant les « adeptes des saints Imâms ».

On le comprendra, par contraste, si l'on se représente le phénomène de mutation radicale par lequel passa le shïisme duodécimain, religion minoritaire dès toujours, en accédant avec les Safavides, dès les premières années de notre xvi^e siècle, au rang de religion d'État. Il était inévitable que se formât dès lors une « orthodoxie » officielle, avec quelque chose qui, même en l'absence du phénomène

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES
SECTION DES SCIENCES RELIGIEUSES

EXTRAIT DE L'ANNUAIRE 1960-1961

L'École Shaykhie
en Théologie Shi'ite

par

Henry CORBIN

Professeur

à l'École des Hautes-Études (Sorbonne)



Reproduction Anastatique

TRADUCTION PERSANE

par

Fereydoun BAHMANYAR

INGENIEUR CIVIL DES MINES
DE L'ECOLE SUPÉRIEURE DES MINES DE PARIS
DOCTEUR ES-SCIENCES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

TEHERAN
IMPRIMERIE TABAN

1967