



A Critical Reappraisal of the Position of Fāṭima al-Zahrā' in Nuṣayrī Theology

Esmail Esbati¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: esbati@atu.ac.ir

Abstract

Drawing on primary sources of the Nuṣayrī sect (the Alawites), published in the Silsilat al-Turāth al-'Alawī (The Alawite Heritage Series), this study analyzes and critically examines the position of Fāṭima al-Zahrā' in the theological system of this sect. Within this intellectual framework, Fāṭima al-Zahrā' is identified by the title Fāṭir, while concepts such as divinity, ḥulūl (indwelling), and tanāsukh (transmigration of souls) are attributed to her. She is also presented as the esoteric dimension (bāṭin) of certain times, places, and acts of worship. Adopting a descriptive-analytical and critical approach, the study first elucidates the Nuṣayrī view of Fāṭima al-Zahrā' and then critically evaluates these beliefs on the basis of the Qur'an, authoritative Shiite hadiths, and established theological principles. The findings indicate that the image of Fāṭima al-Zahrā' presented in Nuṣayrī sources is confronted with fundamental challenges, including internal inconsistencies, a crisis concerning the criteria of esoteric interpretation (ta'wīl), denial of historicity, exaggeration in the status of religious figures (ghulūw), rejection of the Sharī'a, and conflict with pure Islamic monotheism (tawḥīd). The study seeks to clarify the boundary between authentic Shiism and ghulāt (extremist or exaggerationist) movements and emphasizes the necessity of recovering the authentic image of Fāṭima al-Zahrā' on the basis of authoritative Imami Shiite sources.

Keywords: Nuṣayriyya, Alawites, Fāṭima al-Zahrā', Fāṭir, ghulūw, esoteric interpretation (ta'wīl), ḥulūl, tanāsukh.

Cite this article: Esbati, E. (2026). A Critical Reappraisal of the Position of Fāṭima al-Zahrā' in Nuṣayrī Theology. *Quranic Researches and Tradition*, 59 (1), 283-312. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

Authors retain the copyright and full publishing rights.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.411616.670607>



Article Type: Research Paper

Received: 20-Feb-2026

Received in revised form: 14-Aug-2026

Accepted: 27-Aug-2026

Published online: 21-Sep-2026

بازخوانی انتقادی جایگاه حضرت فاطمه (س) در الهیات نصیریّه

اسماعیل اثباتی^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.
رایانامه: esbati@atu.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با تکیه بر منابع اصیل فرقه نصیریّه (علویان) که در مجموعه «سلسلة التراث العلوی» منتشر شده است، به تحلیل و نقد جایگاه حضرت فاطمه (س) در نظام الهیاتی این فرقه می‌پردازد. در این نظام فکری، حضرت فاطمه (س) با عنوان «فاطر» شناخته می‌شود و مفاهیمی چون الوهیت، حلول، تناسخ به ایشان نسبت داده می‌شود؛ همچنین ایشان به عنوان باطن برخی زمان‌ها، مکان‌ها و عبادات معرفی می‌شود. این مقاله با رویکرد توصیفی تحلیلی و با نگاه انتقادی، نخست به تبیین دیدگاه نصیریّه در باب حضرت فاطمه (س) پرداخته، سپس با استناد به قرآن، روایات معتبر شیعه و اصول مسلم کلامی، به نقد این باورها می‌پردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که تصویر ارائه شده از حضرت فاطمه (س) در منابع نصیریّه، با چالش‌های اساسی همچون تناقضات درونی، بحران معیار در تأویل، انکار تاریخت، غلو در شخصیت‌ها، نفی شریعت، و تعارض با توحید ناب اسلامی مواجه است. این پژوهش ضمن روشن‌سازی مرز میان تشیع راستین و جریان‌های غالی، بر ضرورت بازشناسی چهره حقیقی حضرت فاطمه (س) بر اساس منابع معتبر امامیه تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: نصیریّه، علویان، حضرت فاطمه (س)، فاطر، غلو، تأویل باطنی، حلول، تناسخ.

استناد: اثباتی، اسماعیل (۱۴۰۵). بازخوانی انتقادی جایگاه حضرت فاطمه (س) در الهیات نصیریّه. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۵۹ (۱)، ۳۱۲-۲۸۳.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۱

بازنگری: ۱۴۰۵/۰۵/۲۳

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۶/۰۵

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jqst.2026.411616.670607>



مقدمه

اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام به گواهی قرآن کریم، مهبط وحی و معدن علم الهی و مفسران حقیقی کتاب خداوند هستند. حدیث ثقلین، مرجعیت علمی ایشان را در کنار قرآن کریم تا روز قیامت تثبیت کرده‌است. امت اسلامی، هرگاه از سرچشمه زلال معرفت این خاندان بهره برده، از گمراهی رسته و هرگاه از ایشان فاصله گرفته، در وادی حیرت و اختلاف سرگردان مانده‌است.

با این حال، همواره موانعی در مسیر بهره‌مندی امت از علوم اهل بیت (ع) وجود داشته‌است. یکی از خطرناک‌ترین این موانع، جریان غلو بود که با نسبت دادن عقاید افراطی و گاه شرک‌آمیز به ائمه (ع)، چهره نورانی آن بزرگواران را در انظار عمومی مخدوش می‌ساخت و مردم را از ایشان دور می‌کرد. ائمه (ع) با شدت تمام از غالیان بیزاری جستند و آنان را لعن کردند و از اصحاب خود خواستند تا از همنشینی با ایشان پرهیز کنند.

مورخان و فرقه‌نگاران مسلمان، اعم از شیعه و سنی، در آثار خود گزارش‌های پراکنده‌ای از عقاید غالیان ثبت کرده‌اند، اما این گزارش‌ها غالباً از زبان مخالفان مطرح شده و از جامعیت لازم برخوردار نیست و از سویی ممکن است متهم به جانبداری و رعایت نکردن اصل بی‌طرفی باشد. از این رو، پژوهشگر امروز برای شناخت دقیق جریان غلو، نیازمند دسترسی به منابع اصیل و دست‌اول این فرقه‌هاست.

در این میان، فرقه نصیری^۱ (علویان سوریه) وضعیتی استثنایی دارد. این جریان که منسوب به محمد بن نصیر نمیری (م ۲۷۰ق) است، تا امروز به حیات فکری و فرهنگی خود ادامه داده‌است. اگرچه نصیری‌ها همواره بر اصل «کتمان سر» پای می‌فشرد و آثار مکتوب خود را از دسترس بیگانگان دور نگه می‌داشت، اما در دو دهه اخیر مجموعه‌ای ارزشمند از منابع اصیل این فرقه با عنوان «سلسلة التراث العلوی» منتشر شده و در اختیار همگان قرار گرفته‌است. مطالعه این منابع، پنجره‌ای تازه به سوی شناخت درونی جریان غلو گشوده و امکان ارزیابی بی‌واسطه باورهای آنان را فراهم ساخته‌است. یکی از مهم‌ترین و در عین حال چالش‌برانگیزترین آموزه‌ها در منظومه فکری نصیری‌ها باور به باطن شخصی برای عبادات، تعلیم و حتی زمان‌ها و مکان‌های خاص است. این پژوهش در صدد بررسی جایگاه حضرت زهرا (س) در نظام تأویلی و باطنی نصیری‌هاست.

^۱. گروهی از غالیان که ادعای بابیت محمد بن نصیر نمیری را داشتند. ابن نصیر از غالیان مطرود زمان عسکرین (ع) بود. این فرقه که ابتدا در عراق ظهور کردند در قرن چهارم به شام منتقل شده و تاکنون در مناطقی از سوریه، ترکیه و لبنان حضور دارند و در دوره معاصر با عنوان علویان سوریه شناخته می‌شوند (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۰۵، ابن تیمیه، ۱۴۰۸ق: ج ۳: ۵۰۳-۵۱۵).

پیشینه پژوهش

از دیرباز پژوهش‌هایی از جانب مسلمانان و مستشرقان درباره نصیریه صورت گرفته‌است. بار اشر و کوفسکی^۲ در کتاب «مذهب نصیری-علوی: تحقیقی در الهیات و عبادت آن»؛ ضمن معرفی این فرقه برخی از آثار منسوب به نصیریه را منتشر کرده و به برخی از باورها و مناسک آنها پرداخته‌اند (Bar-Asher, Kofsky, 2002). فریدمن نیز در کتاب «نصیریان-علویان: درآمدی بر دین، تاریخ و هویت اقلیت اصلی در سوریه» پس از ذکر تاریخ پیدایش و تکوین نصیریه و فراز و نشیبهای آن، به معرفی اجمالی آموزه‌های نصیریه پرداخته‌است (Friedman, 2010). پس از انتشار عمومی مجموعه‌ای از آثار علویان سوریه این تحقیقات بیشتر شده‌است که از جمله ارزشمندترین آنها می‌توان به کتاب نصیریه، تاریخ، منابع و عقاید اثر عمید رضا اکبری اشاره کرد (اکبری، ۱۴۰۲ ش) که عقاید اصلی نصیریه را بررسی کرده‌است اما به موضوع بحث این تحقیق وارد نشده‌است. مقالات متعددی نیز در معرفی برخی از شخصیتها، منابع، یا تاریخ و عقاید آنها نوشته شده‌است از جمله: حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تکوین نصیریه، اثر محمد کاظم رحمتی (هفت آسمان، تابستان ۱۳۸۵، سال هشتم-شماره ۳۰)؛ «حقائق اسرار الدین»، متنی کهن از میراث نصیریه: پژوهشی در تاریخ گذاری و شناسایی مؤلف آن، به قلم حمید باقری (ادیان و عرفان، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، سال چهارم و هشتم-شماره ۲)؛ ریشه‌یابی تفکرات غالبانه و شعوبی روایات مجازات شیخین در متون نصیریه، نویسندگان، علیمحمد ولوی، مهدیه پاکروان و نصرت نیل ساز («پژوهش دینی»، پاییز و زمستان ۱۴۰۱-شماره ۴۵).

با این وصف در محدوده جست‌وجوهای نگارنده، اثری که جایگاه حضرت فاطمه (س) در فرهنگ نصیری را واکاوی کرده باشد یافت نشد.

۱-۱. بیان مسأله

پژوهش حاضر در صدد است تا با تکیه بر منابع اصیل نصیریه، مسئله «ظهور، تأویل باطنی مکان‌ها، عبادات و اشیاء بر حضرت فاطمه (س)» را از چهار منظر واکاوی کند:
اول، توصیف باورهای نصیریه درباره شخصیت باطنی حضرت زهرا (س).
دوم، مستندات نصیریه برای این ادعا. آنان برای اثبات این تأویل به چه آیات یا روایاتی استناد می‌کنند؟

سوم، سازوکار توجیه و جایابی این آموزه در منظومه فکری نصیریه. نصیریه چگونه این باور را در نظام تثلیثی «معنا - اسم - باب» خود هضم کرده‌است؟ فاطمه (س) در کدام یک از این مراتب ثلاثه جای می‌گیرد؟ نسبت او با «عین» (علی)، «میم» (محمد) و «سلمان» (باب) چگونه تعریف می‌شود؟

2. Meir M. Bar-Asher, Aryeh Kofsky.

چهارم، چگونگی سازگاری این آموزه با دیگر باورهای چالش برانگیز نصیری، به ویژه «مسئله دم تأیث». نصیری به یک سو به پستی ذاتی زنان و ضرورت تناسخ آنان در قالب مردان برای نیل به کمال باور دارد، و از سوی دیگر برترین مقام کیهانی را به فاطمه زهرا (س) به عنوان یک زن (دست کم در ظاهر) نسبت می‌دهد. چگونه این تناقض آشکار را حل کرده‌است؟

پنجم، نقد این آموزه‌ها با استفاده از تعالیم ائمه.

حضرت فاطمه (س) به عنوان شخصیتی محوری در فرهنگ شیعی، همواره مورد توجه و تکریم بوده‌است. بنابراین، پژوهش درباره تصویر ارائه شده از ایشان در منابع نصیری و نقد آن از منظر امامیه، از یک سو به شناخت دقیق‌تر این فرقه کمک می‌کند و از سوی دیگر، مرزهای اندیشه ناب شیعی را در برابر جریان‌های غالی روشن‌تر می‌سازد. افزون بر آن می‌تواند الگویی برای مطالعه سایر باورهای مشترک میان فرق غالی باشد.

۲. شخصیت حقیقی حضرت فاطمه (س) در تأویلات نصیری

در فرهنگ نصیری حضرت فاطمه (س) به عنوان باطن و شخص^۳ بسیاری از موارد به کار رفته‌است. فاطمه (س) تنها در ظاهر انسان، زن و مادر «حائات» (حسن، حسین و محسن (ع)) است (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۴) بنا بر این اگر کسی ادعا کند که از نسل فاطمه و علی (ع) است جایگاهش آتش است (جعفی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۸) و فاطمیان فقط در ظاهر از نسل او هستند (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۵۱). او یکی از مظاهر الهی است که در ظاهر به صورت انسان ظاهر شده‌است. این آموزه با مسلمات تاریخی ناسازگار است و به نوعی منکر شخصیت حقیقی برای حضرت زهرا (س) است.

۳. جایگاه حضرت فاطمه (س) در نظام الوهیت و ظهور الهی

نصیری نظام الهیاتی خاصی دارد که بر پایه تثلیث «معنا - اسم - باب» استوار شده‌است. در این نظام، «معنا» ذات غیب و لایدرک الهی است که در مقام ظهور، نخستین تجلی او «اسم» و تجلی دوم «باب» است. نصیری این مراتب ثلاثه را بر شخصیت‌های مقدس تطبیق می‌کند: امیرالمؤمنین علی (ع) «معنا»، حضرت محمد (ص) «اسم» و سلمان فارسی «باب» هستند. سپس سلسله‌مراتبی از نجباء، نقباء، ایتام و ... تعریف می‌کنند که هر یک تجلی‌کننده بخشی از این انوار در ادوار مختلف تاریخی‌اند در این تفکر مقام علی (ع) بالاتر از مقام حضرت محمد (ص) است. این سه‌گانه معنا، اسم و باب در دوره‌های زمانی مختلف حضور داشته‌اند و در هر دوره به شکلی ظهور یافته‌اند (ن ک: اکبری، ۱۴۰۲: ۳۰۹-۳۰۴).

^۳ در فرهنگ نصیری، بسیاری از عبادات، زمانها، مکانها، اشیاء و مخلوقات باطنی دارند که در موارد بسیاری این باطن، یک شخص خاص است. در ادامه توضیحات بیشتری دربار این باور ارائه خواهد شد.

حسین بن حمدان خصبی (۳۴۶ یا ۳۵۸ ق) که در حقیقت نظام دهنده مکتب فکری نصیریّه است و کتاب المهدایة الکبری او در بین امامیه رواج یافته است در مقام برشمردن ظهورات «معنی» در اکوار و ادوار^۴ مختلف از زمان آدم تا دوره اسلام می نویسد:

«وآدم (در آن دوره) به صورت عبدالله (پدر پیامبر) ظاهر شد، پس محمد از او ظاهر شد و عبدالله (از دید) پنهان شد و «اسم» (= محمد) باقی ماند و از او پنج شخصیت او ظاهر شدند. و «معنی» (= علی (ع)) ظاهر شد (تولد حضرت علی (ع)). پس «میم» (= محمد (ص)) شامل پنج شخص شد: محمد، فاطر، حسن، حسین و محسن. همان گونه که در عهد لوط پنج شخص بودند: ابراهیم، اسماعیل، اسحاق، الیاس و قصى. و «معنی» (در آن دوره) به ذات خود ظاهر بود، نه با چیزی از مخلوقاتش. پس «میم» از عدد (ظاهری) پنهان گشت (منظور وفات حضرت رسول (ص) است) و آدم به صورت «فاء» (فاطمه) و «حاءات» (حسن، حسین، محسن) باقی ماند. و محسن که همان اسم پنهانی است که با آن دعا می شود، پنهان گشت (منظور سقط شدن ایشان است) و گفته می شود: «بارالها، از تو می خواهم به نام پنهانت که جز به سوی تو از تو خارج نشده است، زیرا چشمان منکران آن را ندیده است.» و «میم» به صورت «فاء» و دو «حاء» (حسن و حسین) باقی ماند. پس «فاء» پنهان شد (شهادت حضرت زهرا (س)) و دو «حاء» از «میم» باقی ماندند. و «معنی» (= علی (ع)) خواست که به غیر صورت ذاتاً مرئیش که همان «انزع البطین»^۵ (لقب پرکاربرد حضرت علی (ع) در میان نصیریّه و دارای بار معنایی خاص) است، ظاهر شود. پس حسن (ع) را کنار زد (پنهان کرد) و به مانند صورت او ظاهر شد (با شهادت حضرت علی (ع) ایشان به صورت امام حسن (ع) ظاهر شدند و از این تاریخ معنی منتقل به امام حسن شد در حالی که تا پیش از این معنی در صورت ظاهری امام علی بود و امام حسن و بقیه اهل بیت اشخاص اسم بودند) و «اسم» (حسین (ع)) باقی ماند و نیز علی بن الحسین باقی ماند، زیرا علی بن الحسین دو سال در عهد «انزع البطین» (= حضرت علی) ظاهر شد (امام سجاد (ع) دو سال پیش از شهادت حضرت علی (ع) متولد شد). سپس «معنی» که همان حسن (ع) است، حسین (ع) را کنار زد (پنهان کرد) و به مانند صورت او ظاهر شد (امام حسن (ع) شهید شد و امام حسین (ع) به امامت رسید) و «میم» علی بن الحسین شد. پس «معنی» که

^۴ از نگاه نصیریّه تاریخ شامل چرخه هایی تکرار شونده است، افراد مختلف پس از مرگ، وارد چرخه تناسخی شده و در دوره های مختلف که از آن به اکوار و ادوار تعبیر می شود به صورتهای مختلف ظاهر می شوند. درباره ائمه و ابواب برای حفظ حرمت از تعبیر تناسخ استفاده نمی شود و تعبیر «ظهور» به کار می رود (نک: اکبری، ۱۴۰۲: ۳۴۶-۳۶۴)

^۵ در روایات امامیه این صفت اشاره به دوری امام از شرک و علم فراوان ایشان دارد (صدوق، ۱۳۸۵-۱۹۶۶: ج ۱: ۱۵۹، طوسی، ۱۴۰۴: ج ۲: ۸۶۲) برخی از این تعبیر و صفت برای تقیص امام استفاده می کردند (ابن عساکر، ۱۴۱۵ هـ / ۱۹۹۵ م: ج ۴۲: ۴۰۹، ثقفی، ۲۵۳۵: ج ۱: ۱۰۸)

همان حسین (ع) است او (علی بن الحسین (ع)) را کنار زد (پنهان کرد) و به مانند صورت او ظاهر شد» (خصیبی الف، ۲۰۰۶م: ۵۲-۵۳).

اما «اسم» نیز در ادوار و اکوار مختلف به شکل‌های گوناگون ظاهر شده‌است:

«آدم، آنوش، ... لقمان-لوط-ابراهیم-اسماعیل-... عیسی-دانیال-اسکندر، اردشیر-سابور-لوی بن مرة-کلاب-قصی-عبد مناف-هاشم-عبد المطلب-عبد الله-محمد-الحسن ... محمد بن الحسن الحجة المهدی المنتظر. پس اینها شصت و سه نام برای «اسم» (= محمد) در مقام‌های رسالت و امامت است. و ما مقام «فاطر» و مقام «محسن» را ذکر نکردیم، در حالی که آن دو از مقامات اویند، زیرا آن دو مقامی هستند که «معنی» (= حضرت علی) آن‌ها را (با ظهور در مثالی دیگر) از میان نبرد، و مانند آن دو (نیز) ظاهر نشد. بلکه آن دو (فقط یک‌بار) ظاهر شدند و (سپس) پنهان گشتند. پس چون «فاء» (فاطر) پنهان شد، (معنی) ظهور را با «حاء» (امام حسن) آشکار کرد، زیرا او (معنی) به ذات خود امیرالمؤمنین بود. پس «حاء» (حسن و حسین) را (نیز) پنهان کرد و به مانند صورت آن‌ها ظاهر شد. و ظهورات با قدرت (الهی) در مقامات امامت، همان‌گونه جریان یافت که در مقامات پیشین جریان داشت» (خصیبی ب، ۲۰۰۶م: ۱۰۴-۱۰۵).

خصیبی بر این باور است که باطن و حقیقت عرش در آیه «وَيُخَمِّلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً» (حاقه، ۱۷)، «میم» (محمد (ص)) است و هشت فرشته کسانی هستند که به حقیقت او پی برده‌اند. منظور از استیلای «الرحمن» بر عرش نیز بر خلاف پندار اسحاق احمر و محمد بن سنان که آن را حسن (ع) می‌دانستند، علی (ع) است که بر دوش پیامبر رفت و بت‌ها را شکست. از نگاه خصیبی در آیه «قُلْ اِذْعُوا لِلّٰهِ اَوْ اِذْعُوا الرَّحْمٰنَ اَيَا مَا تَدْعُوْنَ فَلَهُ الْاَسْمَاءُ الْحُسْنٰى» (اسراء، ۱۱۰)، «اسماء الحسنی» همان «حاءات ثلاثه» است، و «الله» محمد (ص) است و «الرحمان» فاطر است. فاطر حروف «الرحمن» را به این گونه گرد آورد: حرف «ح» و «ن» از حسن، حسین و محسن، حرف «م» از محمد، حرف «الف» و «لام» از «الله»، اما حرف «ر» باقی ماند که آن را از «جعفر» گرفت چون در زمان امام جعفر صادق (ع) بود که ندای الوهیت علی (ع) که اکنون به صورت «جعفر» ظاهر شده بود به وسیله ابوالخطاب از مناره مسجد کوفه سر داده شد و به این صورت کلمه «الرحمن» شکل گرفت و بعد از آن حرف «ی» که «باب» (سلمان فارسی (ع)) است، در «الرحیم» وارد شد (خصیبی ب، ۲۰۰۶م: ۱۲۰-۱۲۱). این بخش اخیر حتی با تعالیم نصیریّه نیز ناسازگار است چون در الهیات نصیری حرف «س» نماد سلمان است و در کلمه سلمان حرف «ی» وجود ندارد.

اما چه دلیلی بر این تأویلات باطنی وجود دارد؟ آیا این برداشتها منشأ روایی دارند؟ خصیبی این شرح باطنی را توفیقی از ناحیه خدا دانسته و می‌نویسد:

«پس ما برای تو در این معنا چیزی را روشن ساختیم که هیچ‌یک از اهل توحید که ما آنان را با این رساله ویژه ساخته‌ایم، به آن تصریح نکرده‌است. [این را گفتیم] تا از کسانی نباشیم که خداوند درباره‌شان فرمود: «و هر کس بخل ورزد، تنها به خود بخل می‌ورزد» (محمد، ۳۸). و این از آن شرح باطنی است که جز به کسی که خداوند توفیقش دهد و هدایتش کند و خاص گرداند و برگزیند، آشکار نمی‌شود» (خصیبی ب، ۲۰۰۶م: ۱۲۱).

در نهایت به صراحت همه خلقت را منتسب به حضرت محمد (ص) کرده و می‌نویسد:

«الله همان محمد (ص) است ... و هر آنچه پس از پیدایش محمد (ص) حادث شده، به دست محمد (ص) و به فعل و تکوین اوست. ... و او برای افعالش افرادی از اهل مراتب و درجات ترتیب داده‌است ... هر یک از این افراد، مرتبه‌ای از این [افعال] را انجام می‌دهد» (خصیبی ب، ۲۰۰۶م: ۱۲۱).

ابوسعید میمون بن قاسم طبرانی (۴۲۶ق) پرکارترین مولف متقدم نصیری و صاحب کتاب «مجموع الاعیاد» می‌گوید: مؤخّذ کسی است که همه‌خمس را یکی بدانند: «المؤخّذ إذا جمع الخمسة وجعلهم واحد کان مؤخّداً أئنی محمد وفاطر والحسن والحسین ومحسناً، وكلهم محمد منه السلام، فهو مؤخّذ مؤمن» (طبرانی د، ۲۰۰۶م: ۲۰۰).

مضامین غالبانه مربوط به اتحاد این افراد و حلول خدا در آنها در آثار نصیری به وفور یافت می‌شود. ^۶ در گزارشی از شخصی به نام ذا الدور چنین آمده که وارد مسجد النبی شد و صحنه عجیبی دید:

«وارد مسجد شدم. چون به محراب نزدیک شدم، ناگاه تخت بزرگی از طلای سرخ، مرصع به انواع مروارید و جواهر، دیدم که بر آن پنج جایگاه بود و بر آنها پنج شخص نشسته بودند. در صدر، کرسی عظیمی بود و آن مرد سبزه‌پوش که (پیشتر) با چشم خود دیده بودم، بر آن نشسته بود. گفتم: گواهی می‌دهم که تو رب‌الارباب و إله‌الآلهه هستی. سپس به سوی آن پنج شخص توجه کردم، ناگاه آنها عبارت بودند از: محمّد، فاطر، حسن، حسین و محسن. گفتم: ای مولای من! اینان [هم] تویی و تو ایشانی. فرمود: ای صاحب دور! اینان صیغه من و بیت‌های من هستند. اگر من در زیر گنبدها (قبه‌ها = زمان‌های مشخص) درآیم، به (صورت) ایشان ظهور می‌کنم، در حالی که آنان به من ظهور نمی‌کنند، و من بر هر چیزی توانايم» (مجهول المؤلف، مجمع الأخبار، بی‌تا: ۳۹-۴۰).

^۶ نصیری برخی از مطالب خود را از مسیحیت اخذ کرده‌اند به عنوان نمونه محمد بن علی جلی در الرساله المسیحیه نمادهای مسیحی را شرح داده و مطالب بسیاری را از لوقا، نسطورس و دیگر شخصیت‌های مسیحی نقل می‌کند (اکبری، ۱۴۰۲: ۲۴۵). مستشرقین نیز به این مساله توجه کرده‌اند و برخی آموزه‌های نصیری از جمله آموزه تثلیث نصیری را وام گرفته از مسیحیت می‌دانند (Friedman, 2010: 225-230; Bar-Asher & Kofsky, 2002: 69-73).

آنچه گذشت به صراحت دلالت بر الوهیت حضرت زهرا (س) از نگاه نصیریّه دارد که با اصل اسلام سازگار نیست. علاوه بر اینکه اندیشه حلول روح الهی در اشخاص، اتحاد ذات الهی با اشخاص، تناسخ و ظهور یک شخص در قالب انسان‌های مختلف نیز مخالف آموزه‌های اسلامی است.

۴. فاطمه (س)، فاطر است

پرباربردترین تعبیر برای حضرت فاطمه در فرهنگ نصیری تعبیر «فاطر» است. این تعبیر از چند جهت برای نصیریّه حائز اهمیت است: یکی اینکه بر خلاف «فاطمه» که نام مؤنث است و علامت تأنیث دارد، فاطر صیغه مذکر است و برای تأکید بر این وجه در موارد بسیار از تعبیر «السید فاطر» استفاده می‌کنند (نصیریّه نگاه منفی نسبت به جنس مؤنث دارند و زن بودن حضرت فاطمه (س) را انکار می‌کنند. در ادامه به این مسأله بیشتر پرداخته خواهد شد). وجه دیگر اینکه فاطر یکی از اسمای الهی است.

«پس گواهی می‌دهم که فاطر همان فطرت الهی است که خداوند مردم را بر آن سرشته است و آنان را به سوی آن فراخوانده است. آن صفتی است جوشیده (از ذات حق) و عظمت او (که) برای هر بیننده‌ای به اندازه عقلش متشخص می‌گردد» (جلی ب، ۲۰۰۶: ۲۷۵).

او همچنین عزت و رحمت الهی است: «سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ... والعزة، فاطر، وهو محمد الحمد، وهو الحمد لله، والعزة لله» (طبرانی ج، ۲۰۰۶: ۱۶۹).

«و سمیت باسم الرحمة لظهور فاطر جوهرة الميم بالتأنيث، وفيها يقول الله عز وجل: «رَحِمْتُ اللَّهَ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ» ... وشاهده من كتاب الله جل اسمه: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» وهو السيد الميم الرسول وجوهرة ونفسه فاطر وهي الرحمة» (جلی الف، ۲۰۰۶: ۲۴۶).

در منابع روایی شیعه روایاتی که نام فاطمه (س) را مرتبط با فاطر می‌داند وارد شده است. از جمله در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ... شَقَّ لَكَ يَا فَاطِمَةُ اسْمًا مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ الْفَاطِرُ وَأَنْتِ فَاطِمَةٌ»؛ یعنی خداوند برای تو نامی از نام‌های خود مشتق کرده است، او فاطر است و تو فاطمه (صدوق، ۱۳۷۹ ش: ۵۶؛ ابن عیاش الجوهری، بی‌تا: ۸-۶؛ شاذان، ۱۴۲۳ ق: ۸۰-۸۳). این روایات همچنان بر اصل توحیدی تأکید دارند و مقام حضرت فاطمه (س) هرگز از مقام عبد، مخلوق و بنده خدا بودن خارج نمی‌شود و هرگز به وادی حلول یا اتحاد نمی‌رسد (درباره وجه اشتقاق نک: تبریزی انصاری، ۱۴۱۸ ق: ۱۰۳-۱۰۴).

در الهدایة الکبری که در زمره منابع عام^۷ نصیریّه است این روایات پرورده شده و طولانی‌تر از منابع امامی است (خصیبی، ۱۹۹۱م: ۳۷۵-۳۷۶) اما در آموزه‌های نصیریّه، این مفهوم دستخوش «تأویلی غالیانه» شده و از چارچوب توحیدی خارج گردیده‌است. آن‌ها در این نظام، فاطمه (س) را «فاطر» و گاه «جوهره المیم» می‌نامند و برای او مقام خالقیت و ربوبیت قائل می‌شوند که به وضوح نشان‌دهنده گذر از مفهوم «اشتقاق اسم» به «عینیت و حلول» است.

۵. فاطمه (س) یکی از کلمات نجات‌بخش

حسن بن علی بن شعبه حرانی (۳۶۸ق) که کتاب «تحف العقول» را از روی تقیّه و بر مبنای باورهای اهل ظاهر و امامیه نوشته‌است (اکبری، ۱۴۰۲: ۲۳۳-۲۳۸) در کتاب «حقائق اسرار الدین» می‌نویسد: اهل بیت همان کلماتی هستند که حضرت آدم برای آمرزش‌خواهی از پروردگار تلقی کرد.

«و روی عن أبي يعقوب عن أبي عبد الله في قوله: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ» قال: الكلمات هي: محمد وفاطر والحسن والحسين ومحسن الخفي لأنهم جوهر واحد، ومحمد في الباطن هو القرآن، وكلام محمد بأنه رسول الله هو غير محمد بل يجري على لسان محمد، وذلك الشخص هو نفس محمد ومحمد هو الله والنفس المحذرة» (جلی د، ۲۰۰۶م: ۲۰۰؛ نیز نک: ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۴۲).

در میراث امامیه دو دسته روایت درباره آیه ۳۷ سوره بقره و کلماتی که حضرت آدم دریافت کرد وجود دارد (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱: ۱۹۱-۱۹۸). دسته اول این کلمات را دعاهایی شامل توحید و استغفار دانسته‌است (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۸: ۴۷۲) و دسته دیگر بیان می‌کند که خداوند به آدم آموخت که به حق اهل بیت او را قسم دهد از جمله:

«حدثني أبو سعيد المدائني يرفعه في قول الله عز وجل: «فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ» قال: سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام» (صدوق، ۱۳۷۹ش: ۱۲۵؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳ش: ۱۱).

نصیریّه این روایت با بر اساس باورهای خود تغییر داده‌اند نام امام علی (ع) را از آن حذف کرده و نام محسن را به آن افزوده‌اند، نام حضرت فاطمه (س) را به صورت فاطر ثبت کرده‌اند. بخش پایانی درباره حضرت محمد (ص) و باطن قرآن نیز افزوده‌هایی هماهنگ با باورهای نصیریّه است.

^۷ منابع خاص، منابع سری فرقه است که تعالیم اصلی نصیریّه در آنها بیان شده و باید به صورت سری محافظت شود و از نشر عمومی آن پرهیز می‌شود. منابع عام آثاری هستند که عالمان نصیری آنها را برای استفاده عمومی شیعیان امامی نوشته‌اند و با توجه به تقیّه شدید، سعی شده آموزه‌های خاص نصیری به صراحت در آن بیان نشود از جمله این کتابها می‌توان به الهدایه الکبری خصیبی و تحف العقول ابن شعبه اشاره کرد (اکبری، ۱۴۰۲: ۱۶۹-۱۷۲).

۶. فاطمه و «ام‌الکتاب»

محمد بن علی جلی (۳۹۹ق) جانشین خصیبه و معروف به الشیخ الثقه که آثار مهمی چون «باطن الصلاه»، «الرساله المسیحیه» و «رساله الاندیه» را در تبیین باورهای نصیری به نگاشته‌است (اکبری، ۱۴۰۲: ۲۴۸-۲۴۴)، در بیان تأویل اینکه چرا در نماز پیش از هر سوره‌ای باید سوره فاتحه خوانده شود و نماز بدون آن کامل نمی‌شود و چرا آن را «ام‌الکتاب» نامیده‌اند می‌نویسد:

«سید فاطر جوهر میم است و او ام‌الکتاب است، و کتاب همان حاءات [=حسن، حسین و محسن (ع)] هستند و او مادر آنان است، و ظهورشان و امامت‌دهی آنان به سوی معرفت حقّ علیّ کبیر از اوست. ... و تمام قرآن شخص «میم» [=محمد] است و کلام او بر سلمان واقع شده‌است. و «میم» والاتر و برتر است. همان‌گونه که نمازی جز با قرائت حمد کامل نمی‌شود، همچنین توحید معنا [ذات الهی = علی (ع)] جز با معرفت سید فاطر کامل نمی‌گردد. و هر سوره‌ای از قرآن، دلیل بر شخص دیگری از اشخاص «میم» است — یعنی همان سطری (مسیر و طریقی) که امامت در آن جاری است — و او در ظاهر برای همه آنان مادر است و در باطن هدایت‌گر آنان به سوی معرفت «عین» [=علی (ع)] است و آنان را بر او دلالت کرده‌است» (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۴۱).

در قرآن منظور از «ام‌الکتاب» آیات محکم، در برابر متشابهات (آل عمران، ۷)، و لوح محفوظ در برابر لوح محو و اثبات است (رعد، ۳۹؛ زخرف، ۴). در روایات علاوه بر موارد فوق «ام‌الکتاب» بر سوره حمد نیز اطلاق شده‌است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱: ۹۶-۹۸).

درباره سوره حمد نیز برخی آیات آن به اهل بیت مرتبط شده‌است. صراط مستقیم امام علی (ع) دانسته شده‌است (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱: ۴۱۷) و «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ» به پیامبر و اهل بیتش تأویل شده یا به صورت «شیعة علی الذین أنعمت علیهم بولاية علی بن أبی طالب» تفسیر شده‌است (بحرانی، ۱۴۱۵ق: ج ۱: ۱۱۵) که معنای مقبول و تفسیری متعارف در حد بیان مصداق کامل آیه تلقی می‌شود.

تنها در یک روایت مربوط به آیات محکم، «ام‌الکتاب» بر ائمه تطبیق داده شده‌است:

«الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَوْزَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَسَّانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع وَالْأَيُّمَةُ: (وَ أَوْخَرُ مُتَشَابِهَاتٍ) قَالَ فُلَانٌ وَفُلَانٌ: (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) أَصْحَابُهُمْ وَأَهْلُ وَلايَتِهِمْ (فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع وَالْأَيُّمَةُ ع» (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱: ۴۱۴).

این روایت همان گونه که علامه مجلسی بیان کرده است از نظر سندی ضعیف است (مجلسی، ۱۳۶۳ ش: ۵: ۱۸-۱۹). معلی بن محمد بصری «مضطرب الحديث والمذهب» (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۴۱۸) و محمد بن اورمه متهم به غلو (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۳۲۹) است. نجاشی درباره علی بن حسان بن کثیر می نویسد: «ضعیف جداً، ذكره بعض أصحابنا في الغلاة، فاسد الاعتقاد له كتاب تفسير الباطن، تخطيط كله» (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۲۵۱). او از عمویش عبدالرحمن بن کثیر که «ضعیف و جاعل حدیث» (نجاشی، ۱۴۱۶ ق: ۲۳۵) است روایات زیادی نقل می کند.

ملا صالح مازندرانی بر این باور است که در این امت گروهی هستند که در ظاهر و باطن و علم و عمل محکم هستند و به منزله آیات محکمت هستند و عده ای برخلاف آنها در ظاهر مسلمان و در باطن کفر و نفاق دارند (مازندرانی، ۱۴۲۱ ق: ج ۷: ۵۹). علامه مجلسی می نویسد: آیات نازل شده درباره امام علی و ائمه (ع) از آیات محکم است که اهل زیغ آنها را در حق ائمه خودشان تأویل می کنند و این بهترین وجه توضیح روایت است. شاید هم تشبیه ائمه به آیات محکم و تشبیه شیعیان ایشان به افرادی که از آیات محکم تبعیت می کنند و همچنین تشبیه دشمنانشان به متشابهات از این جهت که امر آنها بر مردم مشتبه شده است و تشبیه پیروان آنها به کسانی که دنبال فتنه هستند، مد نظر باشد. در نهایت این روایت را از اخبار متشابه می داند (مجلسی، ۱۳۶۳ ش: ۵: ۱۸-۱۹).

در نهایت به فرض پذیرش این روایت، به نظر می رسد این دست روایات دستمایه ای برای نصیری شده اند تا با تغییر آنها به بیان باورهای خود بپردازند. در این روایت «همه ائمه» به عنوان «ام الکتاب» و «آیات محکم» معرفی شده اند اما نصیری «امام علی (ع)» را از این میان خارج کرده و در مقام الوهی نشانده و «ام الکتاب» را منحصر در حضرت فاطمه (س) کرده اند و هر سوره ای را مربوط به امامی خاص می دانند.

۷. فاطمه (س) باطن و شخص زمانها، مکانها و عبادات

طبرانی انواع تقویمها را چنین برمی شمارد: اول سال ایرانی فروردین ماه، اولین ماه رومی کانون ثانی (ژانویه) و اولین ماه سالهای عربی محرم است و اول سال موحدان یعنی طایفه خصبیه ماه رمضان است (طبرانی ه، ۲۰۰۶ م: ۲۴۲).

از نگاه نصیری باطن «سال» حضرت محمد (ص) است و از سویی هر ماهی از ماههای سال هم باطن و شخصی دارد. به عنوان نمونه ابراهیم، طاهر و قاسم پسران رسول خدا باطن ماههای جمادی الثانی، رجب و شعبان هستند (خصیبی الف، ۲۰۰۶ م: ۸۰؛ طبرانی ه، ۲۰۰۶ م: ۲۳۶-۲۳۷). باطن شخصی ماه رمضان عبدالله بن عبدالمطلب پدر حضرت محمد (ص) است (طبرانی ه، ۲۰۰۶ م: ۲۴۲). از سویی حضرت محمد باطن و شخص عید فطر هم محسوب می شود (طبرانی ه، ۲۰۰۶ م: ۲۴۴).

حضرت فاطمه (س) باطن شخصی زمان‌های مقدسی مانند لیلۃ‌القدر^۸ (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۲۳۹؛ نیز نک: خصیبی الف، ۲۰۰۶م: ۸۱)، نیمه شعبان (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۴۲)، عرفه (طبرانی د، ۲۰۰۶م: ۱۹۷)، سه‌شنبه (جعفی ب، ۲۰۰۶م: ۳۴) و جمعه است:

«ويقال أيضاً إن الجمعة دليل على شخص الفاء لأنها اجتمعت الأنوار فيها، ومنها سب الفضل ظاهراً وباطناً، وسمي نسلها الفاطميون في الظاهر» (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۵۱).

همچنین منظور از ضحی فاطر است و باطن «اللیل اذا سجد» محسن است (طبرانی الف، ۲۰۰۶م: ۱۴۹).

۷-۱. باطن مکان‌های مقدس

فاطر باطن شخصی مکان‌های مقدسی است. مکه در ظاهر ام‌القری خوانده می‌شود و «السید فاطر» ام‌الحاءات، و حاءات همان قرای محمود هستند و او در ظاهر مادر آنهاست، پس فاطر همان باطن شخصی مکه است (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۴). او همچنین عرفات (جلی ج، ۲۰۰۶م: ۲۰۶)، عمره و زمزم (طبرانی د، ۲۰۰۶م: ۱۹۹) است. محمد کعبه است و او به همراه حسن، حسین و محسن (ع) چهار رکن خانه کعبه هستند (طبرانی الف، ۲۰۰۶م: ۱۵۱؛ نیز نک: ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۱۷۴). باطن «السماء»، سلسل (سلمان = باب) و باطن «الطارق» فاطر است (طبرانی الف، ۲۰۰۶م: ۱۴۹). فاطر همچنین باطن «إرم ذات العماد» است (طبرانی الف، ۲۰۰۶م: ۱۴۹). محمد باطن کهف و فاطر باطن «رقیم» است (جلی ج، ۲۰۰۶م: ۲۰۶).

۷-۲. باطن گلها و میوه‌ها

او باطن شخصی بعضی از گلها و گیاهان مانند نیلوفر (طبرانی ب، ۲۰۰۶م: ۳۴-۳۵)، بقله الدجله (طبرانی د، ۲۰۰۶م: ۱۹۸) و ثمر (طبرانی الف، ۲۰۰۶م: ۱۵۳) است.

۷-۳. باطن نماز

محمد همراه با فاطر، حسن، حسین و محسن (ع) باطن نمازهای پنجگانه هستند. برخی منابع غالیانه پیشا نصیری او را باطن نماز مغرب و همان صلاة الوسطی دانسته‌اند (جعفی ب، ۲۰۰۶م: ۳۴) اما منابع نصیری او را نماز عصر دانسته‌اند (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۲۷). نافله نماز ظهر هشت رکعت است و آنها «القاسم الطاهر عبد الله، زينب، رقية، أم كلثوم، أمانة وفاطمة الزهراء أبناء رسول الله صلعم وعلى آله من خديجة وإبراهيم من مارية القبطية» هستند (کتاب المشیخة، ۲۰۰۸م: ۱۷۳). البته این افراد نه نفر هستند، نه هشت نفر و ظاهراً نویسنده توجه به این

^۸ در منابع امامیه هم روایاتی با این مضمون وارد شده است (کلینی، ۱۳۶۳ش: ج ۳: ۴۰۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۸۱؛ شرف الدین حسینی، ۱۴۰۷ق: ج ۲: ۸۱۸). مقایسه برداشت امامیه و نصیری از این روایات در پژوهشی مستقل در دست انتشار است.

نکته نداشته‌است، شاید هم منظور او فقط هشت نفر اول بوده که منتسب به حضرت خدیجه هستند و ابراهیم را که از نسل ماریه بوده را محسوب نکرده‌اند. نکته دیگر اینکه در منابع فرزندی به نام آمنه برای پیامبر ثبت نشده‌است، آمنه نام مادر ایشان بوده‌است. از سویی طاهر، لقب عبد الله بوده‌است. بنا بر این اطلاعات ارائه شده در این بخش با منابع تاریخی ناسازگار است.

هر رکعت از نماز هم باطنی دارد. محمد، فاطر، الحسن و الحسین هر کدام باطن یک رکعت از نمازهای ظهر، عصر و عشا هستند و در نماز مغرب که سه رکعت است حسین (ع) حضور ندارد (خصیبی الف، ۲۰۰۶م: ۷۲-۷۳). خصیبی محمد و فاطر را باطن دو رکعت نماز صبح می‌داند (خصیبی الف، ۲۰۰۶م: ۷۳) در حالی که از نگاه ابن شعبه جعفر بن محمد (ع) و فاطمه (س) باطن هر یک از رکعات نماز صبح هستند (ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۱۱۴). خصیبی همین مطلب را در قصیده‌ای سروده‌است (خصیبی ب، ۲۰۰۶م: ۹۲-۹۳). اجزای نماز هم باطنی دارند و فاطمه (س) باطن تشهد اول است همان‌گونه که معرفت سلمان، باطن قنوت است (ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۱۱۲).

علت اینکه سه نماز با صدای بلند خوانده می‌شود این است که معنی در این سه شخص با شمشیر ظاهر شده‌است (محمد، حسن و حسین) و حجاب (محمد) معنی را آشکارا اعلان کرده‌است اما دو نمازی که آهسته خوانده می‌شود اشاره به سکوت فاء و الحاء الاکبر دارد (جعفی ب، ۲۰۰۶م: ۳۵). این تأویل که در منابع غالبانه پیشانصیری آمده با اینکه فاطمه (س) باطن نماز مغرب باشد سازگار نیست مگر اینکه باطن نماز عصر بودن را بپذیریم. در این صورت حسن (ع) باطن نماز مغرب می‌شود که به خاطر صلح و سکوت باید آهسته خوانده شود اما با صدای بلند خوانده می‌شود. مشکل دیگر اینکه محمد (ص) باطن نماز ظهر است اما آهسته خوانده می‌شود. در نماز جمعه باطن خطبه «میم» است و باطن نماز، «فاطمه (س)»؛ از این رو اول باید خطبه خوانده شود و سپس نماز (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۵۱).

۴-۷. باطن وضو و غسل

برخی از اعمال و اجزای ظاهری وضو و غسل نیز در باطن، فاطمه (س) است. مسح سر محمد (ص) و مسح پاها فاطمه (س) است (ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۱۱۱) او در وضو باطن انگشت ابهام دست راست است (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۲) و انگشت‌های پای راست در باطن پنج یتیم فاطر هستند و مسح آنها یعنی شناخت رتبه آنها (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۴). در هنگام گرفتن ناخن‌ها اصل انگشت کوچک (خنصر) است که همان فاطمه است: «والخنصر هو الأصل، وهو فاطمة، ومن عندها انفجرت عیون الکبریاء، وعلی معرفتها دارت القرون الأولى» (جعفی الف، ۲۰۰۶م: ۲۷۴). ایتم فاطر عبارتند از: فضة، ریحانة، أسماء بنت عمیس، زینب الحولاء، وفاخته (طبرانی ج، ۲۰۰۶م: ۱۷۱).

غسل نیمه شعبان هم به معنای تنزیه فاطمه از تأیید است (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۵). از مفضل نقل شده که باطن و شخص «المحصنة» فاطمه است و وجه دیگر این است که «المحصنة» مؤمن است و هر کس به او تهمت زند یا به تهمت زندگان کمک کند در حقیقت مرتکب «قذف المحصنة» شده است (ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۱۶۱).

۷-۵. باطن حروف معجم

خصیبی از ۲۸ نفر با عنوان «اصول الاشخاص» یاد می‌کند که در حقیقت همان حروف معجم هم هستند و اینها اصل هر چیزی هستند. که شامل ایتم خمسه (مقداد، ابوذر، عبدالله بن رواحه، عثمان بن مظعون، قنبر)، دوازده نقیب (ابوالهیثم مالک بن تیهان، براء بن معرور انصاری و ...) و یازده ستاره است (خصیبی الف، ۲۰۰۶م: ۴۴). یازده ستاره‌ای که یوسف در خواب دید در قبه هاشمیه اینان هستند: «القاسم و الطاهر و عبد الله و ابراهیم و زینب و رقیه و أم کلثوم و هی آمنه و فاطمه الزهراء طالب، و عقیل و جعفر الطیار». این ۲۸ شخص اصل حروف «ا ب ت ث ...» هستند که در اکوار و ادوار و ظهورات با اسمائی غیر از این اسماء و انساب ظاهر می‌شوند (خصیبی الف، ۲۰۰۶م: ۴۵؛ نیز نک: طبرانی ب، ۲۰۰۶م: ۲۲).

بر اساس قرآن یازده برادر یوسف غیر از بنیامین افرادی مذموم و نکوهیده هستند اما در این تأویل افرادی ستوده هستند از جمله حضرت فاطمه (س).

۷-۶. باطن و ظهور اشخاص دیگر

در فرهنگ نصیری باطن و شخص «انگشتر سلیمان» محسن (علیه السلام) است. و همان‌گونه که در ظاهر چنین وانمود شد که [دیو] آن را از سلیمان ربود، همچنین در «قبه محمدیه» چنین به نظر رسید که محسن به صورت سقط از فاطمه ظهور کرد و غایب شد (طبرانی د، ۲۰۰۶م: ۲۰۱). برخی منابع نصیری ذکر کرده‌اند که مریم دختر عمران در قبه محمدیه فاطر بود (نمیری، ۲۰۰۶م: ۹۵) اما طبرانی آن را رد کرده و بر این باور است که اینکه سید محمد صلعم به او گفت «مرحباً بام اییها» از آن رو بود که او «ام الحاءات» است و «ام السید محمد» آمنه است که در قبه مسیحیه مریم بود و مسیح از او ظاهر شد (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۶۲).

۷-۷. باطن برخی عبادات دیگر

نصیری درباره معنای باطنی آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰) سه وجه بیان کرده‌اند: «عدل» علی (ع)، «احسان» فاطمه (س) و «ذوی القربی» حسن و حسین (ع) هستند. وجه دیگر «عدل» رسول خدا (ص) و «احسان» فاطمه (س) است. وجه سوم اینکه «عدل» امیرالمؤمنین (ع) است و «فحشاء و منکر و بغی» (اشاره به) اولی، دومی و سومی است (جنبلانی، ۲۰۰۶م: ۲۶۷).

۷-۸. نقد اندیشه باطن شخصی

باور به شخص و باطن برای عبادات در عمل منجر به اباحی‌گری و ترک محرمات می‌شود و عبادات را که از نظر قرآن برای یاد خدا (طه، ۱۴)، تقوا (بقره، ۲۱؛ ۱۳۸) و ... وضع شده‌است از محتوا خالی کرده و تبدیل به «نماد» می‌کند. این اندیشه را غالیان پیشا نصیری نیز ترویج می‌کردند و ائمه به شدت با آن مخالفت کرده‌اند. امام صادق (ع) در نامه‌ای به ابوالخطاب این اندیشه را که منظور از خمس، زنا، نماز و روزه افرادی هستند، نقد کردند (صفار، ۱۳۶۲ ش: ۵۵۶).

حبیب خثعمی گوید: نزد امام صادق (ع) از عقاید ابوالخطاب یاد کردم. فرمود: برخی از سخنان او را برایم بازگو کن. گفتم: درباره سخن خدای عزوجل: «وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ...» (زمر، ۴۵)، او گوید: منظور از «إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ» امیرالمؤمنین (ع) است، و منظور از «وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ» فلان و فلان (خلفا) هستند. امام صادق (ع) فرمود: هر کس این را بگوید، مشرک است، مشرک است، من از او بیزارم، بیزارم، بیزارم. بلکه خدا به این آیه، ذات خود را اراده کرده، بلکه خدا ذات خود را اراده کرده‌است. سپس ادامه دادم: در آیه «ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ» (غافر، ۱۲) او گوید منظور امیرالمؤمنین (ع) است. امام صادق (ع) فرمود: هر کس این را بگوید مشرک است، من از او بیزارم، بیزارم، بیزارم. بلکه خدا ذات خود را اراده کرده‌است (صفار، ۱۳۶۲ ش: ۵۵۶).

در برابر این واکنش‌های امامان، غالیان کوشیده‌اند وجهی برای انجام فرائض بیان کنند. ابن شعبه

حرانی

می‌نویسد:

«و اسحاق (احمر) در کتاب «الصراط» گفت: محمد بن عبدالله از صالح بن عقبه، از پدرش عقبه، از پدرش از امام صادق (ع) برایم حدیث کرد که مردی بر آن حضرت وارد شد و گفت: «آیا تو هستی که می‌گویی: «چون معرفت پیدا کردم، باکی ندارم از اینکه نماز نخوانم»؟ فرمود: «اینگونه نیست»، بلکه نمازها [در باطن، همان] آنان (پنج تن) هستند، و ما از نماز برتریم. ما نماز را برای [مردم عادی] مانند لباسی قرار دادیم. پس اگر کسی نماز را ترک کند، [مردم] عریان می‌شود. آیا برای هیچیک از شما شایسته‌است که عریان باشد و در بازارها راه برود؟ تمام واجبات ظاهری برای اهل ظاهر لازم است و بر آنان به صورت الزام‌آور و بندها و زنجیرها [و] اعمالی که خدا آن را از جاهلان به خدا و ناآشنایان به او نمی‌پذیرد، واجب شده‌است. و این [واجبات] بر اهل باطن و عارفان به خداوند سبحان، به جهت تأدیب و تقیه و برپا داشتن ظاهر آنها واجب است. پس هر کس آنها را ترک کند و برپا داشتن آنها را به این معنا ضایع گرداند، بی‌تردید از حدی از حدود خدا تجاوز کرده و فریضه‌ای از فرائض او را که [همان] تقیه لازم و ادب مأمور به است، ضایع ساخته‌است. و توفیق تنها از جانب خداست، مگر اینکه تو از کسانی باشی که در این زمینه پیش از ما [چنین رخصتی] داشته‌اند، کسانی که منزلتی مانند ابوالخطاب و دیگر صاحبان مراتب [عالی] دارند» (ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶ م: ۱۰۸-۱۰۹).

در نقد این دیدگاه باید گفت:

اولاً، تأویل نماز به اشخاص، در قرآن و سنت معصومان (ع) هیچ پشتوانه‌ای ندارد. ثانیاً، تفکیک میان اهل ظاهر و اهل باطن در انجام فرایض، با اصل عمومیت تکلیف در اسلام ناسازگار است. در قرآن، همه مکلفان بدون تمایز به نماز فرمان داده شده‌اند (بقره، ۴۳). ثالثاً، در این متن نماز اهل ظاهر نوعی جریمه و نماز اهل باطن از روی تقیه است و این با روح و فلسفه عبادت در تعارض است.

رابعاً، استثنا کردن افرادی مانند ابوالخطاب که از سوی امام صادق (ع) لعن شده‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۳) و در فرهنگ نصیری هم «باب» شمرده می‌شود، به نوعی بالاتر بردن شأن او از امام است.

این توجیه نه تنها با قرآن و سنت قطعی در تضاد است، بلکه با سیره عملی ائمه (ع) که خود پابندترین افراد به عبادات بودند، همخوانی ندارد. ائمه (ع) با وجود بالاترین مراتب معرفت، نماز را با اشتیاق و خضوع کامل به جا می‌آوردند.

۸. مسأله تأیید و مقام حضرت فاطمه (س)

در فرهنگ نصیری زنان جایگاه پستی دارند، زنان اصل هر شری هستند و از گناه ابلیس آفریده شده‌اند و در صورتی که زنی مطابق تعلیم نصیری عمل کند و به کمال برسد با تناسخ به صورت یک مرد ظاهر می‌شود (در این باره نک: اکبری، ۱۴۰۲ش: ۳۵۸-۳۶۴). اما چالش مهم این تفکر وجود زنان شاخصی مانند حضرت زهرا (س) است. طبرانی در تأویل سوره قدر می‌نویسد:

«و قوله تعالى: «و ما أدراك ما ليلة القدر» لان العالم المنكوس لم يقولوا الا انها امراه و انها جرت في الاصلاب و ظهرت من الارحام، فكذب الله قولهم فقال: «و ما أدراك ما ليلة القدر»؟» (طبرانی، ۵، ۳۰۰۶م: ۳۴۴).

مسأله محوری این است که مؤنث بودن چگونه با مقامات باطنی حضرت فاطمه (س) قابل جمع است؟

۸-۱. توجیه فلسفی و الهیاتی ظهور در قالب مؤنث

معمولاً دو توجیه برای این مسأله مطرح شده‌است:

۸-۱-۱. ظهور به صورت مؤنث برای اتمام حجت

محمد بن علی جلی می‌نویسد:

«اما صلاة العصر فشخصها السيد فاطر، انفطرت من الميم و هي عند جميع اهل التوحيد جوهره الميم و عند العامه و المقصره افضل ولد له و اعلاهم عند الله منزله، حورية انسيه، و هذه الصلاه لا تنفصل عن صلاه الظهر عند اهل الشيعة الا بسبعين تسبيحه و قيل بمائه و لا يؤذن لها بل يقام لصلاتها اقامه، كل ذلك دليل على ان الفاء متصله بالميم غير منفصله

عنه اذ كانت صفوه السيد الميم و جوهرة، و كان ظهورها بالتانيث لاقامه الحجة على الاناث كما اقيمت على الذكور عدلا من الازل جل ثناؤه، و لخروج الثلاث حاءات منها على جهة التلييس و التخيل و السبب في ترك الاذان فيها للفرق بين ظهور الحجاب بالذكور و ظهوره بالاناث»

اما نماز عصر، پس شخص آن سید فاطر است که از میم منفک شده است. فاطمه نزد همه اهل توحید [= نصیریّه]، جوهره میم است و نزد عامه [= اهل سنت] و مقصره [= امامیه] بهترین فرزند او و والامقام ترینشان در نزد خداوند است؛ حوریّه ای انسی است. و در نزد شیعیان این نماز از نماز ظهر جدا نمیشود مگر با هفتاد تسبیح و گفته شده با صد تسبیح [با هم خوانده می‌شوند]، و برای آن اذان گفته نمی‌شود، بلکه برای نمازش اقامه گفته می‌شود. همه اینها دلیل است بر اینکه «فاء» [= فاطر] به «میم» [= محمد] متصل است و از آن جدا نیست، زیرا او (فاطمه) برگزیده و جوهره سید میم است؛ و ظهور او به صورت مؤنث برای اقامه حجت بر زنان بود، همچنان که بر مردان نیز حجت اقامه شد، از روی عدل الهی از ازل و نیز برای ظهور سه «حاء» [حسن، حسین و محسن (ع)] از او از روی تلییس و تخیل و علت ترک اذان در آن برای تفاوت میان ظهور حجاب از طریق مردان و ظهور آن از طریق زنان است. (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۲۷).

۸-۱-۲. ظهور به صورت مؤنث به عنوان حجاب و تخیل برای دنیای منکوس^۹

بر این اساس برای مشتبه شدن امر بر مردمان غافل از باطن، و برای آزمودن آنها، سید فاطر که در باطن مذكر است در این دنیا به صورت مونث ظاهر شده است. به همین دلیل مردم عادی و بی‌خبر از حقایق امور می‌پندارند که او مونث است.

«و انما ظهرت بالتانيث لظهور المقامات تنها^{۱۰} تلييسا على الخلق المنكوس» (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۴۳). «و انما ظهرت بالتانيث تلييسا على هذا العالم المنكوس، انكارهم الحق و التلييس واقع بهم، و ذلك حيرة لهم، لا يسال عما يفعل و هم يسالون» (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۴۴).

^۹. خليل بن احمد فراهیدی می‌نویسد: نکس: نکسته أنکسه نکسا: قلبته. والنکس من القوم: المقصر عن غاية النجدة والکرم (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵: ۳۱۳) بر این اساس منکوس یعنی زیر و رو شده و همچنین فرد دون پایه ای که توان رسیدن به مجد و کرم را ندارد. نصیریّه از این معنا استفاده کرده و برای اشاره به مردم عادی و غیر نصیری که از نگاه آنها فریفته شده و گرفتار ظاهر هستند و از باطن امور بی‌خبر هستند از تعبیرهایی مانند الخلق المنکوس، العالم المنکوس و ... استفاده می‌کنند. در روایات امامیه منظور از قلب منکوس، قلبی است که پذیرش خوبی و خیر را ندارد یا قلب مشرک است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲: ۴۲۳ و ج ۵: ۵۳۶). در سند این روایات چهره‌هایی مانند مفضل بن عمر و ابوحمزه ثمالی وجود دارند که بسیار مورد توجه غالیان بوده‌اند از این رو حتی همین روایات نیز ممکن است از فرهنگ غالیان متأثر باشد. تعبیر «الخلق المنکوس» نیز گاهی به کار رفته است (ابن قولویه، ۱۴۱۷: ۴۶۳).

^{۱۰}. در نسخه منتشره به همین صورت آمده اما به نظر می‌رسد اصل «منها» بوده است.

بر اساس این گزارشها دلیل ظهور مونث گونه فاطر، تلبیس امر بر خلق منکوس است.

۸-۲. نفی جنسیت زنانه از فاطر و تأکید بر ذات ملکوتی و ذکوریت حقیقی

رویکرد دیگر نصیرییه رد زن بودن حضرت فاطمه (س) است و به چند صورت این موضوع را مطرح می‌کنند:

۸-۲-۱. تأکید بر مذکر بودن ایشان مانند ملائکه ذکور

محمد بن علی جلی درباره غسل نیمه شعبان می‌نویسد:

«اما الغسل فی لیلہ النصف من شعبان هو تنزیهک شخص هذه الليلة الذي هو السيد فاطر عما يقول الجاحدون من حد التانیث و ولاده الموالی علی ذکرهم السلام. ... والغسل فيها تبرؤک الی الله ممن يقول انهن نساء، بل ملائکه ذکران» (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۵).

استفاده از تعبیر «السید فاطر» نیز تأکیدی بر مسأله ذکوریت دارد.

«و انما ظهرت بالتانیث تلبیسا علی هذا العالم المنکوس، انکارهم الحق و التلبیس واقع بهم، و ذلک حیره لهم، لا یسال عما یفعل و هم یسالون» (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۴۴).
«هذه الآية تشير لشخص فاطر قوله تعالى: وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانًا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتَكُنَّ شُهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ» (مجهول المؤلف، (بی‌تا) مجمع الأخبار: ۱۳۴).

۸-۲-۲. نفی تأنیث و زائد بوده علامت تأنیث در آخر اسم فاطمه

حتی کلمه «فاطمه» نیز مونث نیست بلکه مذکر است و حرف تأنیث در آخر این کلمه زائد است

«صلاة العصر: شخص فاطر وهي أربع ركعات، وعدد حروف إسمه أربعة أحرف لأنّ الهاء في آخر الإسم (عند العارفين) لا حقيقة لها لخروجها عن حدّ التانیث» (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۴۱).

بر همین اساس در برخی متون نصیری نام ایشان با حذف «ه» و به صورت فاطم آمده است:

«والتشهد الأول فاطم والقنوت معرفة سلمان» (ابن شعبه حرانی، ۲۰۰۶م: ۱۱۲).
«لأنّ فاطم أصل مقامات النساء به فمن عرفها حق معرفتها كان نبيا، وأخلاق الأنبياء مقامات الأنبياء» (جعفی الف، ۲۰۰۶م: ۲۸۳).
«تقليم الأظافر يمنع الداء الأعظم ویدار الرزق كما في الآية: «وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا» معناه معرفة النواطق العشرة التي قال الله سبحانه فيها: «تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ» وهي مناطق فاطم، ونفي الأضداد...» (جعفی الف، ۲۰۰۶م: ۲۸۳).

نصیریّه با صراحت، درک عرفی از حضرت فاطمه (س) به عنوان یک «زن» معمولی را رد می‌کند. به باور آنان، عامه مردم «العالم المُنکوس» به دلیل گرفتاری در ظواهر، او را انسان و زن می‌بینند (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۴۴). این نگاه، حقیقت ملکوتی او را نادیده می‌گیرد. در پاسخ، نصیریّه اعلام می‌کند که ظهور فاطر در قالب مؤنث، یک مکر الهی است (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۴۴). تأیید، پوشش و نقابی است که حقیقت متعالی فاطر را از دید کسانی که شایستگی درک آن را ندارند، می‌پوشاند. این پوشش دو هدف دارد: یکی امتحان و جدا کردن اهل معرفت از عامه و دیگر آنکه همان‌گونه که حجت بر مردان با ظهورهای مذكر اقامه شده، حجت بر زنان نیز با این ظهور مؤنث تمام می‌شود (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۲۷).

۸-۳. ظهور به صورت مرد

طبرانی می‌نویسد: «و ترى الارض بارزه فاطر (فاطمه) تظهر بصورة الرجال» (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۲۳۳). این آیه اشاره به وقایع قیامت دارد و بیان می‌کند که در آستانه قیامت کوهها جابجا شده و زمین را هموار و آشکار می‌بینی (کهف، ۴۷) طبرانی بر این باور است که منظور از «آشکار دیدن زمین» این است که فاطمه (س) را به صورت مردان می‌بینی که دیگر نیاز به پوشش و حجاب ندارد یا اینکه از حالت تأیید که نوعی پوشش و حجاب بوده خارج شده و به صورت اصلی خودش که مردانه است دیده می‌شود.

۸-۴. پذیرش مقام مادری

مریم دختر عمران در قبه محمدیه آمنه بنت وهب است که مادر سید محمد است و بعضی ذکر کرده‌اند که آن فاطر علی ذکرها السلام است چون سید محمد (صلعم) در حالی که او پیش می‌آمد به او گفت «مرحباً بام اییها ادخلی». طبرانی علت این تعبیر را چنین بیان می‌کند:

«و انما اشاره اليها الرسول بهذا القول لانها ام الحاءات الحسن و الحسين و محسن و لم تكن ام السيد محمد الا آمنه ابنة وهب لانها كانت فى القبة المسيحية مريم، اظهر السيد المسيح الظهور منها، و كذلك اظهر السيد محمد الظهور من آمنه بنت وهب» (طبرانی ه، ۲۰۰۶م: ۳۶۲).

محمد بن علی جلی می‌نویسد:

«فالحمد لله السيد فاطر جوهرة الميم وهي أم الكتاب والكتاب هم الحاءات وهي أمهم، ومنها ظهورهم وأمتهم إلى معرفة الحق العلي الكبير» (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۴۱).

سید فاطر جوهره میم است. در اینجا تعبیر سید را به صورت مذکر به کار برده است اما بلافاصله با ضمیر «هی» به او اشاره کرده و او را ام‌الکتاب دانسته است. بعد اشاره می‌کند که کتاب همان حاءات هستند یعنی حسن، حسین و محسن (ع).

۸-۵. پذیرش تأیید ظاهری فاطر و تأثیر آن بر سایر شخصیت‌ها

طبرانی پنج زن را به عنوان ایتم فاطر معرفی کرده و می‌نویسد این افراد به این دلیل به صورت مؤنث ظاهر شده‌اند که سید فاطر بر خلاف قبه‌های قبلی در این قبه [دوره زمانی] به صورت مؤنث ظاهر شده. در این صورت لازم است سلمان که باب اسم است برای هماهنگی و اطاعت از اسم [محمد که اشخاص متعددی دارد از جمله شخص فاطر] که خالق اوست ظهور مؤنث‌گونه‌ای داشته باشد، ام‌سلمه ظهور مؤنث سلمان است و جوهره باب [=سلمان] است همان‌طور که فاطر جوهره میم [محمد] است.

«و خمسة أیتام فاطر وهم فضة وريحانة وأسماء بنت عمیس، وزینب الحولاء، وفاختاه وإنما ظهوروا بالتأیید لظهور السید فاطر منه السلام فی هذه القبة دون غيرها من سائر القباب بالفرج والوفرة تخییلاً وتلبیساً لظهور الحاءات من الفاء. فلما ظهر شخص فاطر بالتأیید وجب لسلمان أن یظهر بالتأیید طوعاً لخالقه ومبیدیه، ومکونه ومنشیه، فظهر بأم سلمه وهي جوهرة الباب كما أن فاطر جوهرة المیم، وأقام لها خمسة أیتام بإزاء أیتام فاطر، وهم: میمونه، وأمة الله ابنة خالد، وأم إسحاق، وأمنة ابنة الشرید، وأم مالک» (طبرانی ج، ۲۰۰۶: ۱۷۱).

شگفت این‌که در جایی دیگر حتی مؤنث بودن ام‌سلمه هم انکار شده است:

«و اما غسل الدخول الی مدینه رسول الله فهو دلیل علی زوجته فی الظاهر و هی ام سلمه الخیریة و الغسل عند الدخول الیه تبرؤک الی الله من الزوجات الرجسات اللواتی کن له فی الظاهر و تنزهک ایه عن ملامسه النساء و لام سلمه عن التأیید» (جلی الف، ۲۰۰۶: ۲۶۵-۲۶۴).

غسل ورود به مدینه نشانه ای بر ام سلمه است که در ظاهر زوجه رسول خداست. غسل هنگام ورود به مدینه در حقیقت اعلام برائت از همسران ناپاکی است که در ظاهر همسر رسول خدا بودند و به منزله منزله دانستن رسول خدا از آمیزش با زنان است و منزله دانستن ام سلمه از مؤنث بودن است.

۸-۶. نقد منکرین ظهور در قالب تأیید

طبرانی در کتاب «المسائل» سؤال و جوابی را به صورت زیر مطرح کرده است:

«مسألة فی أي وقت قال محمد بن سنان الزاهري نظرت محمد الحمد فی سبعین مقام فلم أشک فیہ حتی ظهر بالفرج والوفرة فی المقام المحمدي. فغضضت کالشاک طرفي فحجبت.

الجواب: إن محمد بن سنان هو في القبة المحمدية البراء بن مغرور الأنصاري واحتجابه في وقت الصادق منه السلام في المقام السادس وهو محمد بن سنان من العالم العلوي الذين يظهرون لظهور المعنى ويغيبون لغيبته، وأما قوله فغضضت طرفي به فحجبت، فذلك منه تأديب للمؤمنين كي لا يكون عندهم ظهور الميم إليه التسليم في التأنيث وهو ظهوره بفاطمة الزهراء» (طبرانی الف، ۲۰۰۶م: ۱۵۲).

شخصی سوال می‌کند که در چه زمانی محمد بن سنان گفت به محمد در هفتاد موضع و مقامش نگرستم و در او شک نکردم تا اینکه در مقام محمدی به صورت مونث ظاهر شد. آنگاه چشمانم را بستم و در حجاب شدم؟ در پاسخ اعلام می‌شود که محمد بن سنان در قبه محمدی همان براء بن معرور انصاری است که در ششمین مقام در زمان امام صادق (منه السلام) به صورت محمد بن سنان ظاهر شده است.

این گزارش با انتساب پذیرش ظهور در قالب تأنیث به محمد بن سنان که از متقدمین پیشا نصیری، نصیربان است در صدد بیان این نکته است که این باور مدتها پیش از محمد بن نصیر وجود داشته و محمد بن سنان (۲۲۰ق) آن را پذیرفته است. در این گزارش محمد بن نصیر در قبه محمدی به صورت براء بن معرور بوده که وقتی دید محمد به صورت مونث ظهور کرد، چشمانش را بست. ابن سنان در دوره‌های مختلف در صورتها و حجابهای مختلفی بود تا اینکه در دوره امام صادق (ع) با حجاب و عنوان محمد بن سنان ظاهر شد.

۸-۷. تأثیر باور به نفی تأنیث بر احکام عملی

چنان که گذشت غسل نیمه شعبان در حقیقت تنزیه فاطمه (س) از مؤنث بودن و ولادت موالی از ایشان و براءت از کسانی است که او را زن می‌دانند (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۵). غسل ورود به مدینه نیز اعلام براءت از همسران ناپاک رسول خدا و منزله دانستن پیامبر از مباشرت با زنان و از مؤنث بودن ام سلمه است (جلی الف، ۲۰۰۶م: ۲۶۴-۲۶۵). اخذ شارب که نظافت بدن است در حقیقت جدا کردن پیامبر از همسران ناشایسته اوست، اما شارب محمود هم وجود دارد:

«وأما الشارب المحمود: فاطر، فالشارب من أخلاق الأنبياء، فالشارب في هذا الموضع محمود يقول إن في معرفه فاطر به نجاته النبيون، فتنبأوا به وبلغوا الملكوت الدائم لأن فاطم أصل مقامات النساء فمن عرفها حق معرفتها كان نبياً، وأخلاق الأنبياء مقامات الأنبياء» (جعفی الف، ۲۰۰۶م: ۲۸۳).

۹. جمع‌بندی و تحلیل

نظام تأویلی نصیری درباره حضرت فاطمه (س)، نمونه‌ای از غلو بی‌ضابطه و تأویل‌های افراطی است که با چالش‌های اساسی زیر مواجه است:

۱-۹. بحران معیار در تأویل

نصیری به بدون ارائه قواعد ادبی، عقلی یا روایی معتبر، هر چیزی (زمان، مکان، عبادات، اشخاص) را بر حضرت فاطمه (س) تطبیق می‌دهد. این روش دین را با برداشت‌های ذوقی و شخصی آمیخته کرده و راه را برای انحراف می‌گشاید. هر کسی می‌تواند برداشت و تشخیص خود را دریافت درونی و باطنی قلمداد کند. ائمه برای پاسبانی از حریم دین، اصحاب خود را به شدت از عمل به ظن و گمان و نظر شخصی و ابراز نظرات بدون پشتوانه محکم علمی برحذر می‌داشتند (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱: ۴۰-۴۸) و برخی معیارهای ناقص مانند قیاس را هم نمی‌پذیرفتند (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱: ۵۴-۵۹) و توصیه آنان برای دین‌شناسی مراجعه به قرآن و روایات بود (کلینی، ۱۳۶۳ ش: ج ۱: ۵۹-۶۲).

۲-۹. تناقضات درونی و عدم انسجام

در منابع نصیری، تناقضات فراوانی در تعیین باطن نمازها، اجزای عبادات، و حتی نسبت‌های میان شخصیت‌ها دیده می‌شود. این تعارضات نشان می‌دهد نظام فکری نصیری محصول ذهن‌های مختلف در دوره‌های گوناگون است و مستند به اصول و روش‌های مقبول و قابل دفاع نیست.

۳-۹. نفی تاریخت و واقعیت عینی

نظریه «تلبیس» (صحنه‌سازی و وانمودسازی) در نصیری، وقایع مسلم تاریخی مانند شهادت حضرت زهرا (س) و سقط محسن (ع) و به طور کلی شهادت همه معصومان را انکار کرده‌است و در این فرهنگ تاریخ بی‌اعتبار می‌شود. از نگاه نصیری ائمه در ظاهر انسان هستند و زاده شده، زیسته و از دنیا رفته‌اند در حالی که درواقع آنها اسمائی هستند که در صورت انسانی ظاهر شده‌اند [= تولد] زیسته‌اند و معنی در آنها ظاهر شده [= به امامت رسیدن هر امام] و در نهایت غایب شده‌اند [= شهادت امامان] و معنی وارد صورتی دیگر شده‌است. اما مردم غافل، فقط ظواهر آنها را دیده‌اند و پنداشته‌اند که آنها هم انسانند (نک: اکبری: ۱۴۰۲: ۳۰۴-۳۸۹). در این صورت هر شخصی می‌تواند وقایع تاریخی را به نفع خود مصادره و تأویل کند.

۴-۹. غلو در شخصیت‌ها (الوهیت بخشی)

انتساب صفات خالقیت و ربوبیت به حضرت فاطمه (س) با عناوینی چون «فاطر»، «جوهره المیم» و «أم‌الکتاب»، مرز توحید را درمی‌نوردد و با قرآن و سنت قطعی که خداوند را «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» معرفی می‌کند، ناسازگار است. ائمه از این باورها بیزار بوده و شیعیان را حتی از معاشرت با غالیان برحذر می‌داشتند و یکی از دلایل این سخنان سخیف را کوچک‌شمردن خدا می‌دانستند (صدوق، بی‌تا: ۳۶۴).

۹-۵. بی‌اعتنایی به شریعت و تبدیل عبادات به نماد

در نظام نصیریّه، نماز، روزه، حج و دیگر عبادات به نمادهایی از اشخاص مقدس تبدیل شده و محتوای اصلی آن‌ها (مانند: ذکر خدا و تقوا) نادیده گرفته شده‌است. این دیدگاه با نگاه قرآن که عبادات را برای یاد خدا و تربیت انسان واجب کرده، در تضاد است.

۹-۶. تناقض در مسأله تأیید

از یک سو زنان موجوداتی پست و شریر معرفی می‌شوند و از سوی دیگر، حضرت فاطمه (س) به عنوان یک زن (در ظاهر) به بالاترین مقامات کیهانی می‌رسد. نصیریّه برای گریز از این تناقض، یا تأیید او را به «تلبیس» تأویل می‌کند یا اساساً زن بودن او را انکار می‌نماید. این راه‌حل، الگوبودگی حضرت فاطمه (س) برای زنان را ابطال می‌کند و نشان‌دهنده عمق بحران در این نظام فکری است.

۹-۷. ارتقای مقام محسن (ع)

در نظام فکری نصیریّه مقام حضرت محسن (ع) ارتقا یافته و هم‌سطح با حسنین (ع) قرار گرفته‌است. همزمان با خارج کردن امام علی (ع) از این جمع و نشان دادن ایشان در مقام الوهیت و معنا، تصویری دیگر از پنج تن ارائه می‌شود که شامل حضرت محمد، حضرت فاطمه و سه فرزند ایشان است، در حالی که در فرهنگ امامیه، محسن (ع) فاقد مقام امامت بوده و مقام او هرگز قابل مقایسه با مقام حسنین (ع) نیست و در تعالیم امامیه به ندرت از او یاد می‌شود.

نتایج

۱. نظام الهیاتی نصیریّه بر پایه تثلیث «معنا، اسم، باب» و انطباق آن‌ها با (امام علی (ع)، حضرت محمد (ص) و سلمان) بنا شده‌است و حضرت فاطمه (س) جوهر و متحد با حضرت محمد (ص) دانسته شده‌است.
۲. انتساب صفات الوهیت، خالقیت و ربوبیت به حضرت فاطمه (س) در منابع نصیریّه، با اصول مسلم توحید اسلامی در تعارض آشکار است.
۳. در فرهنگ نصیریّه حضرت زهرا به عنوان باطن زمان‌ها (سه‌شنبه، نیمه شعبان، عرفه)، مکان‌ها (مکه، عرفات)، گل‌ها (نیلوفر)، اشخاص (مریم، یکی از یازده ستاره)، عبادات (نماز عصر، مسح پاها) معرفی شده‌است.
۴. نصیریّه با ارتقای جایگاه حضرت زهرا از انسان به مقام الوهیت، وقایع تاریخی را ظاهرسازی به منظور «تلبیس» و «تخییل» امور بر مردم می‌داند و به این صورت تاریخ را بی‌اعتبار نشان می‌دهد.
۵. یکی از تعارضات درونی نصیریّه ناسازگاری میان تکریم حضرت فاطمه (س) و تحقیر ذاتی زنان در نظام فکری نصیریّه است که علی‌رغم تلاش برای سازگار نشان دادن این آموزه‌ها، نتوانسته‌است راه به جایی ببرد.

۶. نصیری به برخی آموزه‌های خود مانند وجه تسمیه حضرت فاطمه (س) را از شیعیان اقتباس کرده‌اند اما آنها را وارد نظام فکری خود کرده و تصویری غالیانه از آن آموزه‌ها ارائه داده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم (۱۴۰۸ق). الفتاوى الكبرى. دار الكتب العلمية.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳ش). تحف العقول عن آل الرسول (ع). غفاری، مصحح و معلق (چاپ ۲). انتشارات اسلامی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۲۰۰۶م). حقائق أسرار الدين (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۴). دار لأجل المعرفة.
- ابن عساکر، علی بن الحسن (۱۴۱۵ق/۱۹۹۵م). تاریخ مدينة دمشق. دار الفكر.
- ابن عیاش الجوهری، احمد بن عبید الله (بی تا). مقتضب الاثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر (س. هـ رسولي محلاتی، محقق). مكتبة العلامة المجلسی.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۴۱۷ق). كامل الزيارات. نشر الفقاهة.
- اكبرى، عمیدرضا (۱۴۰۲ش). نصیریہ: تاریخ، منابع و عقاید. انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۴۱۵ق). البرهان فی تفسیر القرآن. مؤسسة البعثة.
- تبریزی انصاری، محمد علی بن احمد (۱۴۱۸ق). اللعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراء. نشر الیهادی.
- ثقفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۵۵ش). الغارات (س. ج. محدث ارموی، محقق). چاپخانه بهمن.
- جعفی، مفضل بن عمر (منسوب) (۲۰۰۶م-الف). آداب عبد المطلب (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۶). دار لأجل المعرفة.
- جعفی، مفضل بن عمر (منسوب) (۲۰۰۶م-ب). الحجب و الأنوار (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۶). دار لأجل المعرفة.
- جلی، محمد بن علی (۲۰۰۶م-الف). باطن الصلاة (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۲). دار لأجل المعرفة.
- جلی، محمد بن علی (۲۰۰۶م-ب). حاوی الاسرار (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۲). دار لأجل المعرفة.
- جلی، محمد بن علی (۲۰۰۶م-ج). رسالة البيان (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۲). دار لأجل المعرفة.

جلی، محمد بن علی (۲۰۰۶م-د). رسالة النعمانية (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۲). دار لأجل المعرفة.

جنبلائی، السيد الجنان (۲۰۰۶م). إيضاح المصباح الدال على سبيل النجاح (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۱). دار لأجل المعرفة.

خصیبی، حسین بن حمدان (۱۹۹۱م). الهدایة الكبرى (چاپ ۴). مؤسسة البلاغ.

خصیبی، حسین بن حمدان (۲۰۰۶م-الف). رسالة الرستبانية (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۲). دار لأجل المعرفة.

خصیبی، حسین بن حمدان (۲۰۰۶م-ب). فقه الرسالة الرستبانية (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۲). دار لأجل المعرفة.

شاذان بن جبرئیل القمی (۱۴۲۳ق). الفضائل (ع. شکرچی، محقق). انتشارات دلیل ما.

شرف الدین حسینی (۱۴۰۷ق). تأویل الآیات (مدرسه امام مهدی، محقق). مدرسه امام مهدی.

صدوق، محمد بن علی (بی تا). التوحید (س. ه. حسینی تهرانی، مصحح). مؤسسة النشر الإسلامی.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م). علل الشرائع. المكتبة الحیدریة.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹ش). معانی الأخبار (ع. غفاری، مصحح). النشر الإسلامی.

صفار، محمد بن الحسن (۱۳۶۲ش). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ح. کوچه باغی، مصحح). انتشارات اعلمی.

طبرانی، ابوسعید میمون بن قاسم (۲۰۰۶م-الف). الدلائل فی المسائل (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۳). دار لأجل المعرفة.

طبرانی، ابوسعید میمون بن قاسم (۲۰۰۶م-ب). الرسالة الجوهريّة (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۳). دار لأجل المعرفة.

طبرانی، ابوسعید میمون بن قاسم (۲۰۰۶م-ج). الرسالة المرشدة (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۳). دار لأجل المعرفة.

طبرانی، ابوسعید میمون بن قاسم (۲۰۰۶م-د). مجموع الأعیاد (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۳). دار لأجل المعرفة.

طبرانی، ابوسعید میمون بن قاسم (۲۰۰۶م-ه). المسائل الخاصة (ابوموسی و الشيخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۳). دار لأجل المعرفة.

- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۰۴ق). اختیار معرفة الرجال (معروف به رجال کشی) (م. استرآبادی، معلق؛ م. رجائی، محقق). مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- فرات کوفی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). تفسیر فرات الکوفی (م. الکاظم، محقق). وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). العین. دار الهجرة.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳ش). الکافی (ع. غفاری، مصحح). دار الکتب الإسلامية.
- مازندرانی، ملا صالح بن احمد (۱۴۲۱ق). شرح الکافی (الأصول و الروضة) (م. شعرانی، معلق؛ ع. عاشور، مصحح). دار إحياء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳ش). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول. دار الکتب الإسلامية.
- مؤلف مجهول (بی تا). کتاب مجمع الأخبار (سلسلة التراث العلوی، ج ۸). دار لأجل المعرفة.
- مؤلف مجهول (۲۰۰۸م). کتاب المشیخة (ابوموسی و الشیخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۹). دار لأجل المعرفة.
- نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی (۱۴۱۶ق). رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشيعة) (م. شبیری زنجانی، محقق). مؤسسة النشر الإسلامية.
- نمیری، محمد بن نصیر (۲۰۰۶م). کتاب الأدوار النورانية و الأدوار الروحانية (ابوموسی و الشیخ موسی، محققان؛ سلسلة التراث العلوی، ج ۱). دار لأجل المعرفة.

References (including transcribed/translated titles)

Holly Quran.

Akbārī, Amidreza (1402 Sh). *Nuṣayriyya: Tārīkh, manābi‘ va ‘aqāyid*. Intishārāt-i Dānishgāh-i Adyān va Mazāhib. (in Persian)

Anṣārī Tabrīzī, Muḥammad ‘Alī b. Aḥmad (1418 AH). *al-Lam‘a al-baydā’ fī sharḥ khuṭbat al-Zahrā’*. Nashr al-Hādī. (in Arabic)

Baḥrānī, Hāshim b. Sulaymān (1415 AH). *al-Burhān fī tafsīr al-Qur’ān*. Mu’assasat al-Bi‘tha. (in Arabic)

Bar-Asher, M. M., & Kofsky, A. (2002). *The Nuṣayrī-‘Alawī religion: An enquiry into its theology and liturgy*. Brill.

Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1410 AH). *al-‘Ayn*. Dār al-Hijra. (in Arabic)

Friedman, Y. (2010). *The Nuṣayrī-‘Alawīs: An introduction to the religion, history and identity of the leading minority in Syria*. Brill.

Furāt Kūfī, Abū al-Qāsim (1410 AH). *Tafsīr Furāt al-Kūfī* (M. al-Kāẓim, Ed.). Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. (in Arabic)

Ibn 'Asākir, 'Alī b. al-Ḥasan (1415 AH/1995). *Tārīkh Madīnat Dimashq*. Dār al-Fikr. (in Arabic)

Ibn 'Ayyāsh al-Jawharī, Aḥmad b. 'Ubayd Allāh (n.d.). *Muqtaḍab al-athar fī al-naṣṣ 'alā al-a'imma al-ithnay 'ashar* (S. H. Rasūlī Maḥallātī, Ed.). Maktabat al-'Allāma al-Majlisī. (in Arabic)

Ibn Qulawayh, Ja'far b. Muḥammad (1417 AH). *Kāmil al-ziyārāt*. Nashr al-Fiqāha. (in Arabic)

Ibn Shu'ba Ḥarrānī, Ḥasan b. 'Alī (1363 Sh). *Tuḥaf al-'uqūl 'an āl al-Rasūl* ('A. Ghaffārī, Ed.) (2nd ed.). Intishārāt-i Islāmī. (in Arabic)

Ibn Shu'ba Ḥarrānī, Ḥasan b. 'Alī (2006). *Ḥaqā'iq asrār al-dīn* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 4). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Ibn Taymiyya, Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm (1408 AH). *al-Fatāwā al-kubrā*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyya. (in Arabic)

Janbalānī, al-Sayyid al-Jannān (2006). *Īdāh al-miṣbāḥ al-dāll 'alā sabīl al-najāh* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 1). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Jillī, Muḥammad b. 'Alī (2006a). *Bāṭin al-ṣalāt* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 2). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Jillī, Muḥammad b. 'Alī (2006b). *Ḥāwī al-asrār* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 2). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Jillī, Muḥammad b. 'Alī (2006c). *Risālat al-bayān* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 2). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Jillī, Muḥammad b. 'Alī (2006d). *al-Risāla al-Nu'māniyya* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 2). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Ju'fī, Mufaḍḍal b. 'Umar (attributed) (2006a). *Ādāb 'Abd al-Muṭṭalib* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 6). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Ju'fī, Mufaḍḍal b. 'Umar (attributed) (2006b). *al-Ḥujub wa-l-anwār* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-'Alawī, Vol. 6). Dār li-Ajl al-Ma'rifa. (in Arabic)

Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (1991). *al-Hidāya al-kubrā* (4th ed.). Mu'assasat al-Balāgh. (in Arabic)

Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (2006a). *Risālat al-Rustabāshiyya* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-‘Alawī, Vol. 2). Dār li-Ajl al-Ma‘rifa. (in Arabic)

Khaṣībī, Ḥusayn b. Ḥamdān (2006b). *Fiqh al-Risāla al-Rustabāshiyya* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-‘Alawī, Vol. 2). Dār li-Ajl al-Ma‘rifa. (in Arabic)

Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb (1363 Sh). *al-Kāfi* (‘A. Ghaffārī, Ed.). Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)

Majlisī, Muḥammad Bāqir (1363 Sh). *Mir‘āt al-‘uqūl fī sharḥ akhbār āl al-Rasūl*. Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (in Arabic)

Māzandarānī, Mullā Ṣāliḥ b. Aḥmad (1421 AH). *Sharḥ al-Kāfi (al-Uṣūl wa-l-Rawḍa)* (M. Sha‘rānī, Annot.; ‘A. ‘Āshūr, Ed.). Dār Ihya‘ al-Turāth al-‘Arabī. (in Arabic)

Mu‘allif-i Majhūl (n.d.). *Kitāb Majma‘ al-akhbār* (Silsilat al-Turāth al-‘Alawī, Vol. 8). Dār li-Ajl al-Ma‘rifa. (in Arabic)

Mu‘allif-i Majhūl (2008). *Kitāb al-Mashyakha* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-‘Alawī, Vol. 9). Dār li-Ajl al-Ma‘rifa. (in Arabic)

Najāshī, Abū al-‘Abbās Aḥmad b. ‘Alī (1416 AH). *Rijāl al-Najāshī (Fihrist asmā’ muṣannifi al-Shī‘a)* (M. Shubayrī Zanjānī, Ed.). Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Numayrī, Muḥammad b. Naṣīr (2006). *Kitāb al-Adwār al-nūrāniyya wa-l-adwār al-rūḥāniyya* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-‘Alawī, Vol. 1). Dār li-Ajl al-Ma‘rifa. (in Arabic)

Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī (n.d.). *al-Tawḥīd* (S. H. Ḥusaynī Tihrānī, Ed.). Mu‘assasat al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī (1385 AH/1966). *Ilal al-sharā‘i*. al-Maktaba al-Ḥaydariyya. (in Arabic)

Ṣadūq, Muḥammad b. ‘Alī (1379 Sh). *Ma‘ānī al-akhbār* (‘A. Ghaffārī, Ed.). al-Nashr al-Islāmī. (in Arabic)

Ṣaffār, Muḥammad b. al-Ḥasan (1362 Sh). *Baṣā‘ir al-darajāt fī faḍā’il āl Muḥammad* (H. Kūchabāghī, Ed.). Intishārāt-i A‘lamī. (in Arabic)

Shaqafī, Ibrāhīm b. Muḥammad (1355 Sh). *al-Ghārāt* (S. J. Muḥaddith Urmawī, Ed.). Chāpkhāna-yi Bahman. (in Arabic)

Shādhān b. Jibrā’il al-Qummī (1423 AH). *al-Faḍā’il* (‘A. Shukarchī, Ed.). Intishārāt-i Dalīl-i Mā. (in Arabic)

Sharaf al-Dīn Ḥusaynī (1407 AH). *Ta’wīl al-āyāt* (Madrassa-yi Imām Mahdī, Ed.). Madrasa-yi Imām Mahdī. (in Arabic)

Ṭabarānī, Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim (2006a). *al-Dalāʿil fī al-masāʿil* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-ʿAlawī, Vol. 3). Dār li-Ajl al-Maʿrifa. (in Arabic)

Ṭabarānī, Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim (2006b). *al-Risāla al-jawhariyya* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-ʿAlawī, Vol. 3). Dār li-Ajl al-Maʿrifa. (in Arabic)

Ṭabarānī, Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim (2006c). *al-Risāla al-murshida* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-ʿAlawī, Vol. 3). Dār li-Ajl al-Maʿrifa. (in Arabic)

Ṭabarānī, Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim (2006d). *Majmūʿ al-aʿyād* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-ʿAlawī, Vol. 3). Dār li-Ajl al-Maʿrifa. (in Arabic)

Ṭabarānī, Abū Saʿīd Maymūn b. Qāsim (2006e). *al-Masāʿil al-khāṣṣa* (Abū Mūsā & al-Shaykh Mūsā, Eds.; Silsilat al-Turāth al-ʿAlawī, Vol. 3). Dār li-Ajl al-Maʿrifa. (in Arabic)

Ṭūsī, Muḥammad b. al-Ḥasan (1404 AH). *Ikhtiyār maʿrifat al-rijāl (maʿrūf bih Rijāl-i Kashshī)* (M. Astarābādī, Annot.; M. Rajāʾī, Ed.). Muʿassasat Āl al-Bayt li-Iḥyāʾ al-Turāth. (in Arabic)