



The Mystery of the ‘Beloved’ A Close Investigation of the Ambiguous Ending of Sa‘d al-Dīn Ḥamūya’s *Kitāb al-Maḥbūb*, and its Contested Shī‘ī Themes

Seyed Saleh Pezhman¹ 

1. PhD, Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada. Email: saleh.pezhman@mail.mcgill.ca

Abstract

Despite the pivotal importance of *Kitāb al-Maḥbūb* as the principal work of the eminent seventh-century Sufi, Shaykh Sa‘d al-Dīn Ḥamūya (d. 1251 AD), the representation of this text in modern scholarship remains obscure mainly and, in some respects, inaccurate. A close examination of several key manuscript copies reveals that the extant version of the text is incomplete, missing a substantial portion of its final chapter, which included significant discussions. This finding opens a crucial window for resolving some fundamental ambiguities surrounding Ḥamūya’s thought, particularly by explaining the absence of specific Shī‘ī themes that various Sufis across different periods have attributed to the *Maḥbūb*. In the absence of such an explanation, some modern scholars in recent decades have interpreted the apparent discrepancy between the accounts of figures such as ‘Azīz al-Dīn Nasafī, Sayyid Ḥaydar Āmulī, and Nūrullāh Shūshtarī—who refer to Ḥamūya’s Shī‘ī inclinations—and the currently available text of the *Maḥbūb* as evidence undermining the credibility of their claims. In some cases, they have gone further by casting doubt on, or at the very least minimising, the very idea of Shī‘ī affinities in Ḥamūya’s thought. This article, through a close textual analysis, argues that Nasafī’s remarks about Ḥamūya’s Twelver Shī‘ī leanings are not primarily based on the *Maḥbūb*. Moreover, the ambiguous state of the work’s concluding part prevents a definitive judgment regarding the reliability of Āmulī’s and Shūshtarī’s accounts. These findings call for a reassessment of the prevailing assumptions about the confessional aspects of Ḥamūya’s mystical legacy

Keywords: Sa‘d al-Dīn Ḥamūya, *Kitāb al-Maḥbūb*, Kubrawiyya, Sufism and Shī‘ism.

Introduction

The great Sufi of the seventh century AH, Sa‘d al-Dīn Ḥamūya (d. 649/1251), authored a major and significant work on the awaited Mahdi entitled *Kitāb al-Maḥbūb*. This text, however, is surrounded by certain ambiguities and requires a serious and precise philological examination. Firstly, despite the publication in recent years—especially in the West—of several essential studies on Ḥamūya’s thought, no critical or scholarly investigation into the explicit details of *Kitāb al-Maḥbūb* has yet been produced, and the general judgment of leading researchers in this regard contains several serious problems. Among these is the assumption that the extant version of *Kitāb al-Maḥbūb* represents the «complete» text. This assumption has, in turn, served as the basis for other substantial conclusions about Sa‘d al-Dīn Ḥamūya, resulting in a chain of arguments and theoretical claims that lack solid scholarly foundations. For example, considering the extant *Kitāb al-Maḥbūb* as «complete» has led some scholars to regard it as a reliable criterion for assessing the reports of various thinkers across the centuries concerning the *Maḥbūb* and Ḥamūya’s beliefs. Yet necessary and abundant evidence indicates that the surviving *Kitāb al-Maḥbūb* does not represent the complete work as intended by its author. Therefore, one cannot with certainty use it alone as the basis for judging the reliability of those historical reports.

Research Findings

According to the detailed table of contents that Ḥamūya himself provided at the beginning of the final section of the book—entitled the «Circle of the Hā’»—that section ought to have comprised



fifteen chapters. However, the extant version of *Kitāb al-Maḥbūb* ends in the middle of the very first chapter of this last section, with no trace of the remaining fourteen chapters. This evidence demonstrates beyond doubt that the *Kitāb al-Maḥbūb* Ḥamūya set out to compose contained much more material than what has survived. The precise reason for the loss of these final chapters, however, remains uncertain. Four possible explanations may be considered. Although scattered indications are supporting each of the first three possibilities—namely, that Ḥamūya abandoned the work, that he died unexpectedly, or that the concluding chapters were accidentally or deliberately lost—the fourth possibility must be taken most seriously: that Ḥamūya completed the work, but its ending was intentionally concealed by some of his close disciples. Regardless of which explanation is correct, the more significant conclusion is the incompleteness of the extant text. This incompleteness deprives it of sufficient authority to serve as the basis for judging the diverse reports transmitted throughout history regarding *Kitāb al-Maḥbūb*. For instance, in particular works by Sayyid Ḥaydar Āmulī (d. after 787/1385) and Qādī Nūrullāh Shūshtarī (martyred 1019/1610), there are references to Shīʿī-inclined themes within *Kitāb al-Maḥbūb* which, according to some modern scholars, do not correspond to the extant text. On these grounds, they are often deemed unusable in determining Ḥamūya's sectarian identity. Yet, in light of the above conclusion, even if we assume that such discrepancies between Āmulī's and Shūshtarī's reports on the one hand and the extant text of the *Maḥbūb* on the other are factual, the incompleteness of the text prevents us from dismissing their testimonies outright. We do not know whether the version of *Kitāb al-Maḥbūb* available to them contained additional material absent from the surviving manuscripts.

Similarly, the scepticism raised in recent decades concerning the reports of 'Azīz al-Dīn Nasafī (d. after 680/1281) about Ḥamūya's Twelver inclinations cannot be so readily accepted. The main reason offered to undermine Nasafī's testimony is the absence of his noted details in the available text of the *Maḥbūb*. Yet Nasafī nowhere explicitly refers to *al-Maḥbūb* in these passages, and thus the text cannot legitimately serve as the standard for judging the reliability of his report.

Conclusion

Acknowledging the incompleteness of the extant *Kitāb al-Maḥbūb* carries significant implications for our understanding of Sa'd al-Dīn Ḥamūya's Sufi thought. Chief among these is the weakening of the grand claims made by modern scholarship against Ḥamūya's Twelver tendencies. Despite the presence of multiple clear Shīʿī themes across Ḥamūya's diverse corpus, recent research—relying on the alleged incompatibility of Nasafī's, Āmulī's, and Shūshtarī's reports with the extant *Maḥbūb*—has tended toward denying or minimising his Shīʿī leanings, which reflects serious shortcomings in the reading of Ḥamūya's mystical legacy and calls for substantial correction and reassessment. The present article, along with its forthcoming continuation, demonstrates that contrary to the view of certain scholars, *Kitāb al-Maḥbūb* is in fact one of the most important of Ḥamūya's writings for establishing the significant Shīʿī influences within his Sufi thought.

Cite this article: Pezhman, S. S. (2025). The Mystery of the 'Beloved': A Close Investigation of the Ambiguous Ending of Sa'd al-Dīn Ḥamūya's *Kitāb al-Maḥbūb*, and its Contested Shīʿī Themes. *Religions and Mysticism*, 58 (1), 175-195. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.398883.630642>



Article Type: Research Paper
Received: 18-Jul-2025
Received in revised form: 7-Aug-2025
Accepted: 27-Aug-2025
Published online: 20-Sep-2025



معمای محبوب

تأملی دربارهٔ انجامهٔ مبهم و برخی مضامین شیعی کتب المحبوب سعدالدین حمویه

سید صالح پژمان^۱

۱. دانش‌آموختهٔ دکترا، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل، مونترال، کانادا. رایانامه: saleh.pezhman@mail.mcgill.ca

چکیده

با وجود اهمیت کلیدی کتاب المحبوب به عنوان عمده‌ترین نوشتهٔ صوفی بزرگ قرن هفتم، شیخ سعدالدین حمویه (د. ۶۴۹)، تصویر تحقیقات مدرن از آن تا حد زیادی مبهم و در جنبه‌هایی نادقیق است. بررسی متن کتاب المحبوب بر اساس چندین نسخهٔ خطی مهم باقی‌مانده از آن نشان می‌دهد که برخلاف تصور عموماً پذیرفته‌شده از سوی برخی محققین، آنچه که امروزه از متن این تصنیف در دسترس است صورت کامل آن نبوده و بخش قابل‌توجهی از فصل انتهایی آن که شامل مباحثی مهم بوده را در بر ندارد. این یافته در پیچه‌ای کلیدی می‌گشاید برای حل برخی ابهامات اساسی حول اندیشهٔ سعدالدین حمویه از جمله اینکه تبیینی ارائه می‌کند در خصوص چرایی فقدان برخی مضامین شیعی که افرادی از صوفیهٔ اعصار گوناگون به کتاب المحبوب نسبت داده‌اند. در نبود این تبیین در دهه‌های اخیر، دسته‌ای از محققین مدرن، عدم سازگاری ظاهری میان گزارش شخصیت‌هایی چون عزیزالدین نسفی، سیدحیدر آملی، و نورالله شوشتری از تمایلات شیعی حمویه و متن موجود از کتاب المحبوب را سندی در تضعیف وثاقت دعاوی آنها گرفته و فراتر از آن، اساس وجود تمایلات شیعی سعدالدین حمویه را مورد تشکیک قرار داده یا دستکم آنها را کوچک‌نمایی کرده‌اند. مقالهٔ حاضر از طریق بررسی متن‌شناختی چندجانبه نشان می‌دهد که از یک سو نکات مورد اشارهٔ عزیزالدین نسفی در خصوص تمایلات اثنی عشری حمویه اساساً متکی به کتاب المحبوب نیست، و از سوی دیگر وضعیت مبهم انجامهٔ کتاب المحبوب راه را برای رسیدن به یک ارزیابی قطعی در خصوص وثاقت گزارش‌های صوفیانی چون آملی و شوشتری می‌بندد.

کلیدواژه‌ها: سعدالدین حمویه، کتاب المحبوب، کبرویه، تشیع و تصوف.

استناد: پژمان، سید صالح (۱۴۰۴). معمای محبوب: تأملی دربارهٔ انجامهٔ مبهم و برخی مضامین شیعی کتاب المحبوب سعدالدین حمویه. ادیان و عرفان، ۵۸ (۱)، ۱۷۵-۱۹۵.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۷

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۱۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵

انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.398883.630642>

مقدمه

نیمه اول قرن هفتم هجری اگرچه به خاطر وقوع حمله مغول و سقوط دستگاه خلافت دوره‌ای پرحادثه و سرشار از تلاطم برای سرزمین‌های غرب آسیا بود، از منظر میراث فکری صوفیانه یکی از مولدترین و مهمترین اعصار تاریخ تصوف محسوب می‌شود. در عهده‌ی که تصوف صحو‌ی توسط ارکانی همچون نجم‌الدین کبری (د. ۶۱۸) و شهاب‌الدین عمر سهروردی (د. ۶۳۲) ترویج می‌شد و تصوف سکری را افرادی چون روزبهان بقلی (د. ۶۰۶) و اوحدالدین کرمانی (د. ۶۳۵) نمایندگی می‌کردند، ابن عربی (د. ۶۳۸) و اتباعش نیز در سویی دیگر در حال طرح‌ریزی پایه‌های عرفان نظری بودند و شعر صوفیانه هم طالبی‌ترین شکوفایی خود را در منظومه‌های عطار (د. ۶۱۸) و جلال‌الدین بلخی (د. ۶۷۲) تجربه می‌کرد. به همین جهت، بی‌دلیل نیست که در طی دهه‌های گذشته، محققین حوزه تصوف، چه در ایران و چه در غرب، توجه بی‌بدیلی را به آراء و افکار مشایخ این دوره معطوف ساخته و هزاران پژوهش درشت و ریز را در چارچوب‌های بسیار گوناگونی سامان داده‌اند. باری، در فهرست بلندبالای صوفیان برجسته نیمه اول قرن هفتم نامی به چشم می‌خورد که با وجود بر جای گذاشتن میراثی سترگ، توجهی بس اندک‌تر از آنچه که سزاوارش بوده را دریافت نموده‌است: شیخ محمد بن مؤید جوینی معروف به سعد الدین حمویه (د. ۶۴۹) که از کبار شاگردان نجم‌الدین کبری و از اقران مشایخی در سطح ابن عربی بود.^۱

عمده‌ترین دلیل فقدان تحقیقات شایسته بر آثار و افکار سعد حمویه را احتمالاً بتوان به حساب ثقل مباحث و غموض بیش از حد زبان مورد استفاده او در نوشته‌هایش گذاشت.^۲ این پیچیدگی متمایز که بیش از هر چیز ناشی از تکیه شدید شیخ سعدالدین بر جنبه‌هایی از علوم غریبه و بالاتر از همه علم حروف است، تسلط پیشینی به برخی علوم را برای خواننده اقتضاء می‌کند که در دایره دانش

۱. برای اطلاعات بیشتر در خصوص زندگی، اندیشه، و نوشته‌های سعدالدین حمویه بنگرید به: (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۱۸؛ محمدی، ۱۴۰۰؛ س. حمویه، ۱۳۶۲: ۹-۵۱؛ Uy, 2025). برای اطلاعات بیشتر درباره خاندان معروف حمویه هم بنگرید به: (نفیسی، ۱۳۲۹: ۶-۳۹؛ Elias, 1994: 53-75).

۲. نکته جالب توجه اینکه دشواری آثار سعد حمویه به طور خاص در نوشته‌ها و گفته‌های صوفیان برجسته متعددی از اعصار گوناگون مورد اشاره قرار گرفته‌است. به طور دقیق‌تر، یکی از وجوه مشخصه از سبک نگارش غامض حمویه که مایه سردرگمی بسیاری از صوفیه معاصر و اسلاف او بوده آشنایی‌زدایی این صوفی بزرگ از مفاهیم معهود تصوف است. در این خصوص در المشیخه اشاره‌ای است به انتقاد برخی شاگردان شهاب‌الدین عمر سهروردی نسبت به «کلمات نامفهوم و نامتعارف» حمویه. و یا در مناقب اوحدالدین کرمانی، نویسنده در توصیف متن یکی از نامه‌های حمویه اشاره دارد به استفاده حمویه از «لغاتی عجیب و عمیق و غلیظ و مغلق و مشکل و غریب که عرب عربا را می‌باشد چنانکه هرکس را بر ادراک آن کم و قوف افتد، و شاید که [در] اغلب کتب و صحاح هم یافت نشود، و جماعت لغویان و ادبا هم فهم نکنند.» این حدس نویسنده قرن هفتمی مناقب اوحدالدین کرمانی قرن‌ها بعد توسط صوفی بزرگی همچون عبدالرحمن جامی که در فنون ادبی هم از کبار تاریخ تصوف محسوب می‌شود تصدیق شد چنانکه او به «عجز» خود از فهم کلمات حمویه اقرار کرد و اعتراف نمود که در مواجهه با مطالب مورد بحث شیخ سعدالدین «ما از احاطه به کنه آن قاصریم.» برای این اشارات به ترتیب نگاه کنید به: (المشیخه، ۱۳۹۵: ۱۸۵؛ مناقب اوحدالدین کرمانی، ۱۳۴۷: ۹۹؛ جامی، ۱۳۳۶: ۴۲۹؛ نظامی باخرزی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

تصوف‌پژوهی معمول نیست و لذا عموماً نتیجه‌ای جز عدم رغبت افراد به مطالعه و یا تصحیح نوشته‌های او ندارد. از این رو، اینکه عمده آثار شخصیتی با جایگاه سعد حمویه، جز در مواردی،^۳ حتی تصحیح نشده و همچنان تنها در شکل خطی باقی مانده است چندان جای تعجب ندارد. با این همه، با در نظر داشتن تأثیر اساسی آراء سعد حمویه بر تصوف طریقتی ایران و خصوصاً نقش کلیدی اندیشه او در فرایند گذار تدریجی تصوف سنی به عرفان شیعی، لازم به نظر می‌رسد که لااقل برای تدقیق درک ما از تاریخ فکر در ایران دوره میانی این اجمال در قبال مرده‌ریگ عرفانی او با تصحیحات و تحقیقاتی شایسته جبران گردد. خوشبختانه در سالهای اخیر، چند فقره پژوهش قابل توجه حول آثار و افکار حمویه در غرب به انجام رسیده^۴ که می‌تواند طلیعه مبارکی برای تحقیقات و تتبعات بیشتر در این زمینه، خصوصاً در ایران باشد. مقاله پیش رو هم، به یک معنا، به همین نیت نگاشته شده که از مسیر مشارکتی نو در نظریه‌پردازی‌های اخیر حول سعد حمویه، از یک سو تصوف‌پژوهان ایران را درگیر این تبادلات علمی جدید کند، و از سوی دیگر نقدهایی را در خصوص برخی ایرادات تحقیقات جدید غربی‌ها مطرح نماید.

در نوشتار حاضر کوشش نویسنده بیشتر معطوف به ارائه نکاتی نو در خصوص ابعاد گوناگونی از مهمترین نوشته شیخ سعدالدین، یعنی کتاب المحبوب^۵ است. این اثر حجیم حمویه که درباره مهدی موعود (ع) است^۶ و به زبان عربی^۷ نوشته شده، به چند دلیل نیازمند یک واریسی متن‌شناختی جدی و دقیق می‌باشد. اولاً، به نظر می‌رسد که بر خلاف باور رایج محققین، آنچه که به عنوان کتاب المحبوب در نسخ خطی متعدد این اثر باقی‌ست صورت کامل متن این اثر نباشد که چنانکه ذیلاً به تفصیل توضیح داده خواهد شد یافته‌ای بسیار مهم و تعیین‌کننده برای حل چندین معمای مرتبط با سعد حمویه است.

^۳ برای فهرستی سودمند از آثار چاپ شده و چاپ نشده حمویه بنگرید به: (Uy, 2021: 225-235).

^۴ جدیدترین مطالعه عمده روی زندگی و اندیشه سعدالدین حمویه کتاب سیریل اوی است که صورت بازبینی و تکمیل شده رساله دکترای او در دانشگاه براون آمریکا محسوب می‌شود. از طرفی، الیزابت الکساندرین دیگر محقق مهم فعلی در حیطه اندیشه حمویه در غرب محسوب می‌شود که در سالهای اخیر مقالاتی در خصوص این صوفی و به طور خاص کتاب المحبوب او منتشر کرده است. برای این تحقیقات رجوع کنید به: (Uy, 2025; Alexandrin, 2023: 155-191; Alexandrin, 2017: 69-93).

^۵ برای این اثر حمویه، عناوینی گوناگونی در نسخ خطی مختلف آن ضبط شده از جمله «محبوب المحبین و مطلوب الواصلین»، «محبوب الاولیاء»، و «محبوب القلوب». با این حال در اصل متن اثر، خود حمویه آن را «کتاب المحبوب» خوانده است. نگاه کنید به: (س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. چستر بیٹی: ۱۲ پ).

^۶ با اتکاء به فقرات متعددی از مطالب کتاب المحبوب، می‌توان مطمئن بود که تعبیر «محبوب» در عنوان این کتاب اشاره‌ایست به «ولی محبوب» که در تقریر حمویه همان منجی آخر الزمان است و شدیداً مورد تمجید و تعظیم او. مضاف بر دلالت‌های آشکار مطالب خود کتاب، در اشارات صوفیان قابل توجهی چون سید محمد نوربخش نیز این کتاب به عنوان اثری «در احوال امام موعود» توصیف شده است. نگارنده این سطور در حال نگارش مقاله‌ای مبسوط درباره کیستی «محبوب» در اندیشه سعدالدین حمویه نیز است که به طور مفصل و با شواهد متنی گوناگون به این موضوع می‌پردازد. در خصوص اشاره مذکور از سید محمد نوربخش بنگرید به: (Nürbakhsh, 2001: 108).

^۷ اگرچه زبان کتاب المحبوب به عربیست، این متن حاوی اشعار متعددی به فارسی و برخی فقرات ملمع عربی-فارسی نیز است که به نظر می‌رسد سراینده بسیاری از آنها خود حمویه باشد.

ثانیاً، مباحث کتاب المحبوب همواره در طی تاریخ به مثابه یکی از مهمترین عناصر پیوند دهنده سعد حمویه با تشیع دیده می‌شده، حال آنکه تحقیقات مدرن داوری کاملاً متفاوتی دارد و چنین نسبتی را تا حد زیادی رد می‌کند، که این نیز نیازمند یک ارزیابی دقیق است. و ثالثاً، غور در متن کتاب المحبوب، چنانکه بعداً توضیح داده خواهد شد، می‌تواند کلیدی برای رفع برخی ابهامات در خصوص دسته‌ای از نوشته‌های کوتاه و بی‌عنوان منسوب به حمویه باشد.

بر این اساس، در مقاله حاضر کوشش اصلی بر آن بوده که یافته‌هایی جدید و سودمند در ارتباط با دسته‌ای از این ابهامات گوناگون حول کتاب المحبوب ارائه شود. در عین حال باید توجه داشت که مطالب مورد بحث در این نوشتار منعکس‌کننده تمام نکات مدنظر نگارنده در خصوص کتاب المحبوب نیست، چراکه صورت اولیه مقاله مشتمل بر مباحث کلیدی و مهم دیگری نیز بود که به دلیل فراتر رفتن حجم آن از حد مجاز مجله، نهایتاً به دو نیم تقسیم گشت و بنا شد نیمه دوم آن به زودی به صورت تکمله‌ای در مقاله‌ای مجزا به چاپ رسد. از این رو، برای دریافت تصویری کامل از مجموعه استدلالاتی که نگارنده این سطور بنا دارد در خصوص کتاب المحبوب ارائه کند، از نظر گذرانیدن هر دو قسم حاضر و دنباله آن توصیه می‌شود.

متن موجود از کتاب المحبوب: صورت نهایی و کامل اثر، یا نوشته‌ای ناقص و بی‌انجامه؟

ابتدا باید توجه داشت که در حال حاضر نزدیک به بیست نسخه خطی از کتاب المحبوب در جهان شناسانده شده که در گنجینه‌های کتابخانه‌هایی در ایران، ترکیه، مصر، آلمان و ایرلند نگهداری می‌شوند.^۸ به باور الیزابت الکساندرین-که از محققین پیشتاز غربی در پژوهش حول سعد حمویه محسوب می‌شود-حداقل چندین مورد از نسخ مذکور، حاوی متن «کامل» محبوب هستند (Alexandrin, 2023: 159). با این حال، بررسی دقیق‌تر متن موجود محبوب، در کنار برخی ملاحظات نسخه‌شناختی، قرائنی را ظاهر می‌سازد که احتمالاً می‌تواند باور محققینی همچون الکساندرین به کامل بودن متن موجود این اثر را به طور جدی به چالش بکشد.

اولین قرینه در این باب را می‌توان در عدم سازگاری میان فهرست مطالب کتاب المحبوب از یک سو، و محتویات موجود در صورت فعلی این اثر از سوی دیگر مشاهده کرد. کتاب المحبوب، به طور کلی، متشکل از چندین بخش بزرگ است و هر یک از این بخش‌ها که در تقسیم‌بندی سعد الدین حمویه یک «دایره» محسوب می‌شود، عنوانش را از حرفی از الفبای عربی به عاریت گرفته. آخرین «دایره» در متن موجود محبوب، «الدائرة الهائية» معرفی می‌شود که بر اساس فهرستی که خود حمویه در ابتدای آن آورده می‌بایست پانزده فصل می‌داشته (س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. چستر بیٹی:

^۸. برای اطلاعات بیشتر در خصوص این نسخ رجوع کنید به: (درایتی، ۱۳۹۰-۱۳۹۴، ج ۲۸: ۴۳۹-۴۴۰؛ Uy, 2021: 229-230; Alexandrin, 2023: 159, n. 11& 187-188).

۱۷۵پ). نکته حائز اهمیت در این میان اما این است که در متن فعلی این اثر که از دید برخی محققین «کامل» تلقی می‌شود، تنها قسمتی از فصل یکم «الدائرة الهائية» وجود دارد و خبری از چهارده فصل دیگر نیست. به طور دقیقتر، در فهرست ابتدای «الدائرة الهائية»، حمویه صریحاً اشاره می‌کند که فصل اول این دایره در باب «الاهیات» است و متضمن چهل و چهار بحث. با این وجود، متن فعلی محبوب در پایان (و یا شاید در میانه) بحث بیست و هشتم از فصل یکم به پایان می‌رسد.

با در نظر داشتن این نکته، آنچه که با قطعیت می‌توان گفت این است که متن فعلی محبوب را نمی‌توان صورت کاملی از آنچه که حمویه تصمیم به نوشتنش داشته محسوب کرد. اما آیا این قرینه می‌تواند ما را مطمئن سازد که مسوده اصلی مؤلف الزاماً دنباله‌ای داشته که در نسخ فعلی محبوب ناموجود است؟ متأسفانه با شواهد موجود فعلی ارائه پاسخی مطمئن به این پرسش ممکن نیست چراکه همزمان چهار احتمال مختلف را می‌توان در نظر گرفت. احتمال اول اینکه شاید حمویه شخصاً پس از رسیدن به اواسط فصل یکم در دایره هائیه بنا بر برخی دلایل از تکمیل کتاب منصرف یا بازداشته شده، و لذا متن فعلی محبوب با وجود نداشتن پاره‌ای از مطالب، منعکس‌کننده صورت نهایی آن چیزی است که شخص مؤلف به ناچار آن را به عنوان کتاب محبوب خود پذیرفته بوده.

احتمال قابل تصور دوم، مفقود شدن غیرعمدی یا معدوم شدن عامدانه آن بخش از کتاب محبوب است. چنانکه پایینتر توضیح خواهیم داد، بخش انتهایی کتاب محبوب ظاهراً حاوی مطالبی حول موضوع خلافت بوده و بنابراین دور از تصور نیست که نارضایتی برخی در مواجهه‌شان با تقریر حمویه از بحث خلافت باعث شده باشد که سعی در امحاء آن بخش نموده، و یا دستکم آنها را به عدم استنساخ بخش پایانی واداشته باشد. با در نظر داشتن تمایلات شیعی حمویه^۹ و انعکاس احتمالی آن در مباحث ذیل موضوع خلافت، دخیل بودن انگیزه‌های فرقه‌ای در وضعیت مبهم کتاب محبوب و حتی برخی دیگر از آثار شیخ را نمی‌توان به کلی نادیده گرفت.^{۱۰}

^۹. در خصوص تمایلات شیعی سعدالدین حمویه بنگرید به: (Pezhman, 2024: 56-84).

^{۱۰}. شایان توجه است که در جایی از رساله در بیان ولایت و نبوت و نیز موضعی از کتاب مقصد القصی، عزیزالدین نسفی ذیل تبیین دیدگاه استادش سعدالدین حمویه درباره موضوع ولایت و ظهور حضرت مهدی (ع) تصریح می‌کند که شیخ سعدالدین «در حق این صاحب الزمان کتابها ساخته و مدح وی بسیار گفته است» که گزارش مهمی به حساب می‌آید، چراکه اگرچه نسفی به جزئیات نام و محتوای این آثار اشاره نمی‌کند، با در نظر داشتن این گزارش او و لحاظ کردن مضامین آثار موجود از سعدالدین حمویه می‌توان حدس زد که به احتمال زیاد تعدادی از آثار حمویه در ارتباط با حضرت مهدی (ع) از میان رفته باشد. این گمان وقتی تبدیل به یقین می‌شود که در نظر آورده شود که از کتاب مهم حمویه در خصوص امر ظهور حضرت مهدی (ع) با عنوان «مشاهدة الآيات في اشراط الساعة وظهور العلامات» که مورد استناد فرزندش صدرالدین ابراهیم بوده خبری در نسخ باقی‌مانده از آثار شیخ نیست. در خصوص اشارات نسفی و سید محمد نوربخش به آثار متعدد حمویه درباره حضرت مهدی (ع) بنگرید به: نسفی، ۱۳۷۱: ۳۲۱؛ نسفی، (۱۳۵۱: ۴۴). (Nürbakhsh, 2001: 108) در خصوص اشاره صدرالدین ابراهیم به کتاب «مشاهدة الآيات» و نقل قول مستقیم او از بندگی بسیار مهم از آن اثر که رنگ و بوی قابل توجه شیعی دارد بنگرید به: (ص. حمویه، ۱۳۵۷، ج ۲: ۳۰۸-۳۰۹). ←

احتمال دیگری که می‌توان در اینباره طرح کرد فرضیه فوت ناگهانی مؤلف در خلال نگارش اثر و پیش از به پایان بردن بخش دایره هائیه است. نکته جالب توجه اینکه در انتهای نسخه برلین کتاب المحبوب- که یکی از نسخ «کامل» این اثر محسوب می‌شود- یادداشتی از کاتب به چشم می‌خورد که تا حدی به محتمل بودن این فرضیه قوت می‌بخشد. در برگ ۳۰۶ نسخه برلین، بلافاصله پس از جمله «فقد وجدوه فی دار الدنيا خیراً و فی دار الآخرة أعظم أجراً» که انجامه متن کتاب المحبوب تلقی می‌شود، کاتب نسخه عنوان می‌دارد «لما انتهی کلام المصنف الی هنا، استأثر الله به فالحق بجوار رحمته و رضوانه و انتقل الی دار کرامته و احسانه و کانت وفاته لیلة السبت الثانی عشر من ذی الحجة سنة تسع واربعم و ستمائة...» (س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. برلین: ۳۰۶). بنا بر این ادعای کاتب نسخه برلین، سعد الدین حمویه هیچگاه مجال تکمیل متن کتاب المحبوب را پیدا نکرد و در سال ۶۴۹ هجری درگذشت. اگرچه در فوت حمویه در سال ۶۴۹ تردیدی نیست،^{۱۱} اما پذیرش اینکه درگذشت او حین نگارش کتاب المحبوب رخ داده باشد تنها با اتکا به این گزارش واحد از سوی کاتب نسخه، خالی از بی احتیاطی نیست. تا جایی که نگارنده این سطور کاویده، متأسفانه تاریخ مشخصی از زمان شروع یا پایان نگارش کتاب المحبوب در منابع قابل اتکاء- همچون مراد المریدین غیاث الدین حمویه- ذکر نشده که بتوان به کمک آن صحت گزارش فوق را سنجید.^{۱۲} مضافاً باید در نظر داشت که کاتب نسخه برلین زمان فوت حمویه را «شب شنبه ۱۲ ذی الحجة» گزارش کرده که اولاً ناسازگار با گزارش موثق حنفی شیخ، غیاث الدین است که آن را «شنبه ۱۸ ذی الحجة» ذکر کرده (غ. حمویه، ۱۳۸۹: ۱۶۶)، و ثانیاً بر اساس محاسبات، دوازدهم ذی الحجة مطابقت تقویمی با شنبه ندارد و

← از سوی دیگر بخش‌های مفقود برخی آثار خود نسفی هم تأمل برانگیز است. مثلاً در کتاب کشف الحقایق او، مطابق با فهرستی که خودش در ابتدای اثر آورده، بنا بوده که رساله دهم کتاب درباره «صاحب شریعت و قائم قیامت» باشد و خاتمه آن در تبیین «ختم نبوت و ختم ولایت». این در حالیست که هر دوی این بخش‌های کتاب کشف الحقایق- که به احتمال زیاد دارای مطالبی با رنگ و بوی شیعی بوده‌اند- در نسخ موجود اثر مفقود هستند. مورد قابل تأمل دیگر نسخه‌ای از مجموعه رسائل نسفی موسوم به کتاب الانسان الکامل در کتابخانه مجلس است که در آن دقیقاً همانجا که بحث نسفی به توصیفش از عقاید اثنی عشری حمویه در باب ولایت می‌رسد، متن پرشی دارد تا انتهای آن بحث درباره ماهیت ولایت ائمه شیعه (ع) که با توجه به نبود افتادگی فیزیکی در آن نسخه امری عجیب و پرسش‌برانگیز به نظر می‌رسد و شاید بینه‌ای باشد در تقویت احتمال انگیزه‌های فرقه‌ای در عدم کتابت آن مباحث شیعی. متن آن بند خاص را کمی پایین‌تر در مقاله حاضر مورد بحث قرار داده‌ام. برای رؤیت پرش مذکور در متن نسخه مجلس و تفاوتش با متن تصحیح شده رسائل نسفی نگاه کنید به: (نسفی، ۱۳۷۱: ۳۲۰-۳۲۲؛ نسفی، منازل السائرین، تهران، ک. مجلس: ۱۵۵).

^{۱۱} قابل اتکاءترین منابع موجود درباره زندگی شیخ سعدالدین، از جمله کتاب‌های مراد المریدین و المشیخه، هر دو فوت حمویه را در ذوالحجة سال ۶۴۹ ضبط کرده‌اند. در این خصوص رجوع کنید به: (غ. حمویه، ۱۳۸۹: ۱۶۶؛ المشیخه، ۱۳۹۵: ۱۸۰). همچنین مطابق با گزارش الیاس از متن اجازه‌نامه‌ای نوشته شده توسط فرزند حمویه، یعنی صدرالدین ابراهیم، او نیز فوت حمویه را در ذوالحجة سال ۶۴۹ می‌دانسته است. بنگرید به: (Elias, 1994: 60).

در خصوص دیگر تاریخ‌های مورد اشاره در منابع تاریخی در خصوص فوت حمویه رجوع کنید به: (نفیسی، ۱۳۲۹: ۱۸-۱۹).
^{۱۲} البته شایان ذکر است که در جایی از کتاب المحبوب اشاره‌ای به واقعه‌ای به تاریخ ۲۸ شوال سال ۶۴۱ است که نشان می‌دهد که نگارش این کتاب دست‌کم تا سال ۶۴۱ به پایان نرسیده بوده است. نگاه کنید به: (س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. برلین: ۱۹).

مصادف با یکشنبه است. لذا اگرچه این بی‌دقتی به خودی خود دلیل موجهی برای خدشه به وثاقت تمام گزارش کاتب نیست، ما را نسبت به پذیرش آن تا حدی محتاط می‌سازد.

دلیل مهمتری که مانع از پذیرش چشم‌پسته ادعای کاتب نسخه برلین می‌شود وجود نسخه مهم دیگری از کتاب المحبوب است که انجامة متفاوتش معمای کامل بودن یا نبودن این اثر سعد الدین حمویه را پیچیده‌تر می‌کند. در کتابخانه چستر بیتی ایرلند، یکی از مهمترین نسخ موجود از کتاب المحبوب نگهداری می‌شود که در نیمه شعبان سال ۶۶۳ هجری توسط شخصی به نام محمد بن محمد بن احمد ماهان سمنانی، در بحرآباد جوین، کتابت شده‌است (س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. چستر بیتی: ۲۱۶). نکته جالب توجه و کلیدی در خصوص این ماهان سمنانی این است که او نه تنها از شاگردان برجسته سعد الدین حمویه بوده، بلکه تنها چند ماه پیش از فوت شیخ، یعنی در ربیع الثانی سال ۶۴۹ هجری، موفق به دریافت خرقة از او در شهر آمل شده بوده که گواهیست بر ارتباط نزدیکش با شیخ تا اندکی پیش از درگذشتش.^{۱۳} حال با در نظر داشتن این نکات، انتظاری که از نسخه چستر بیتی می‌رود این است که یکی از کاملترین نسخ ممکن از متن نهایی محبوب را در اختیار ما بگذارد، چراکه علاوه بر نزدیکی قابل توجه کاتبش به مؤلف اصلی اثر، کتابتش حدود ۱۴ سال بعد از فوت حمویه انجام شده و از انتها فاقد افتادگی‌ست. علاوه بر آن، نفس حضور ماهان سمنانی در قریه بحرآباد در زمان اتمام استنساخ نسخه هم از وجهی دیگر بر اصالت متن نسخه می‌افزاید، چراکه این روستا مدفن شیخ سعد الدین و تا سالها پایگاه مریدان او بوده^{۱۴} و از این وجه مستبعد نیست که ماهان سمنانی در آنجا به مسوده شخص مؤلف از کتاب المحبوب دسترسی داشته بوده باشد. بالاتر از آن، در بخش انتهایی نسخه چستر بیتی دستنویسی دو صفحه‌ای وجود دارد در توصیف کتاب المحبوب که نگارنده آن یکی دیگر از بزرگترین و مهمترین شاگردان سعد الدین حمویه، یعنی عزالدین ابراهیم بن محمد بن ابی المکارم طاووسی است.^{۱۵} این یادداشت خود شاهد مهم دیگری در تقویت اعتبار متن محبوب در این نسخه محسوب می‌شود چراکه مطابق با مرقومه طاووسی- که حدود از یک ماه پس از کتابت محبوب توسط ماهان سمنانی، یعنی در رمضان سال ۶۶۳ نگاشته شده (همان: ۲۱۷ر)- می‌توان مطمئن بود که او نسخه چستر بیتی محبوب را از نظر گذارنده بوده‌است. با همه این اوصاف، وقتی این نسخه شخصی ماهان سمنانی را مثلاً با نسخه برلین مقایسه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که

^{۱۳}. برای جزئیات خرقة‌ای که ماهان سمنانی از حمویه دریافت کرد نگاه کنید به: (غ. حمویه، ۱۳۸۹: ۳۵، ۱۶۶).

^{۱۴}. در این خصوص، به جز استقرار نسل‌های متمادی از احفاد صوفی مسلک شیخ در بحرآباد (چنانکه از وقایع زندگی صدرالدین و غیاث‌الدین حمویه فهمیده می‌شود)، چندین شاهد متنی متقن نیز در دسترس داریم که حضور و رفت و آمد شاگردان برجسته شیخ در بحرآباد پس از فوت او را نشان می‌دهد. نگاه کنید به: (ص. حمویه، ۱۳۵۷، ج ۱: ۶۴، ۱۳۷، ۴۲۱؛ سمرقندی، ۱۳۷۲، ج ۱، د ۱: ۱۷۴؛ خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵۹؛ میرخواند، ۱۳۳۸، ج ۵: ۶۰۵؛ حافظ ابرو، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۸؛ نسفی، ۱۳۷۱: ۸۰؛ نسفی، ۱۳۹۳: مقدمه ۲۴؛ س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. چستر بیتی: ۲۱۶ر).

^{۱۵}. در بخش دوم مقاله حاضر که بناست به صورت تکلمه‌ای مجزا منتشر گردد به طور مفصل به عزالدین ابراهیم بن محمد بن ابی المکارم طاووسی و جزئیات ارتباطش با سعدالدین حمویه نیز پرداخته خواهد شد.

آنچه را که ماهان سمنانی در پایان نسخه با تعبیر «تمت؛ هذا المحبوب من تصانیف ... سعد الحق والملة والدين» توصیف کرده، حدود ده صفحه انتهایی نسخه برلین - که خودش نیز ناتمام به نظر می‌رسد - را در بر ندارد.^{۱۶} حال سوالی که پیش می‌آید این است که چطور می‌شود نسخه‌ای با این قدمت که زیر دست دو نفر از ممتازترین مریدان سعد حمویه بوده و فاقد افتادگی ست، بخش و یا حتی شاید بخش‌هایی از متن اصلی را نداشته باشد؟ آیا ممکن است بخش پایانی نسخه برلین که در نسخه چستر بییتی مفقود است، از افزوده‌های دیگران باشد؟ آنطور که از سبک و سیاق مباحث این بخش و مقایسه آن با سایر مطالب محبوب می‌توان فهمید، احتمال محصول تصرف بودن آن بسیار بعید به نظر می‌رسد. لذا جواب این معما را شاید بتوان در احتمال چهارمی که درباره «ناتمام» بودن متن محبوب قابل تصور است پیدا کرد.

تردیدی نیست که در تاریخ تصوف موضوع پرده‌پوشی و کتمان اسرار یکی از اساسی‌ترین ارکان در آداب سلوک صوفیه بوده است. اهمیت این امر در میان صوفیان به حدی بوده که برای حفظ اسرار عالم باطن، گاهی به کلی از دست به قلم شدن پرهیز می‌کرده، و یا در مواردی به معدوم ساختن مصنفات خویش مدتی پس از نگارش آنها دست می‌یازیده‌اند. با این وجود، در مواردی که نگارش برخی آثار حاوی رموز ضرورت تأمل‌ای داشته، مشایخ بزرگ مراقبت از اسرار حق را دست‌کم از طریق محدود ساختن دسترسی نامحرمان به آن نوشته‌ها پی می‌گرفته‌اند. حال با در نظر داشتن این نگاه خاص صوفیه، احتمالاً می‌شود فرضیه‌ای هم درباره انجامه مبهم متن کتاب المحبوب - که اتفاقاً یکی از آثار پر رمز و راز تصوف ایران محسوب می‌شود - ارائه کرد: دور از ذهن نیست که سعد حمویه پس از اتمام احتمالی محبوب، انتشار بخش‌های پایانی آن را به دلیل اشتغال بر برخی مباحث حساس، بر خلاف رعایت کتمان و مصلحت یافته و مریدان را از استنساخ آن منع کرده باشد.^{۱۷} این احتمال اگرچه یک حدس است و متکی به بیینه قاطعی نیست، اما در سازگاری با برخی قرائن است که در نسخ موجود از کتاب المحبوب مشاهده می‌کنیم. افزون بر آنچه که بالاتر بحث شد، نکته اولی که می‌توان در تقویت این حدس ذکر کرد اشاره مختصری ست که خود حمویه، در همان ابتدای دایره هائیه، به ماهیت سری برخی مطالب این بخش کتابش دارد. او در وصف دایره هائیه می‌گوید «وهی تشتمل علی خمسة عشر فصلاً، یتبطن کل فصل منها أصولاً، ویظهر من نفسه علی أهله فصولاً، تنقل أبوابها إلا علی أهلها

^{۱۶}. خاتمه متن کتاب المحبوب در برگ ۲۱۶ر نسخه چستر مقایسه شود با برگ ۳۰۰پ در نسخه برلین. توجه شود که در برگ ۳۰۰پ از نسخه برلین، چند کلمه از جمله‌ای که به عنوان انجامه نسخه چستر محسوب می‌شود در هامش نوشته شده است.

^{۱۷}. جالب اینکه در خوابی که شاگرد حمویه، عزیزالدین نسفی، در ابتدای کتاب کشف الحقایق نقل کرده عنوان می‌کند که در خلال گفتگویش با پیامبر اکرم (ص) در این خواب، ایشان به نسفی فرمودند که «امروز شیخ سعدالدین از تو حکایت می‌گزارد و خاطر او نگران حال تو می‌بود، حکایت این بود که می‌گفت که هر معانی که من در چهارصد پاره دفتر از صغار و کبار جمع کرده‌ام، عزیز آن جمله را در ده رساله جمع کرده‌است و هرچند من در اخفاء و پوشیده کردن سعی کرده‌ام، او در اظهار و گشاده کردن سعی کرده‌است. اندیشه می‌کنم که نباید که از این راه‌گذر از تاجنسی آزاری به خاطر او رسد». این روایت نسفی نشان می‌دهد که لااقل از دید او استادش در تعلیم صوفیانه‌اش شدیداً سعی بر کتمان و اخفاء اسرار داشته‌است. بنگرید به: (نسفی، ۱۳۹۱: ۶).

و أحببها، وتتسَد فروجها إلّا على باسط فروشها وأسابها» (همان: ۱۷۵ پ). این عبارت نشان می‌دهد که حمویه به طور خاص تمهیداتی برای عدم دسترسی نااهلان به لبّ مطالب این بخش، آن هم از طریق مغلق نویسی، اتخاذ نموده بوده است. با این حساب، مستبعد نیست که مثلاً پس از اتمام نگارش دایره هائیه، به دلیل حساسیت برخی مطالب، مغلق نویسی را تمهیدی کافی نیافته و برای احیای بیشتر دستور به مخفی نگاه داشتن برخی مباحث داده باشد.

مضاف بر این، قرینه مهمتری که فرضیه فوق الذکر را تقویت می‌کند وجود پاره‌نوشته‌های گوناگونی از سعد حمویه است که در انتهای چندین مورد از نسخ موجود کتاب المحبوب همچون تکلمه اثر کتابت شده شده‌اند. بحثی مفصل در خصوص برخی از این پاره‌نوشته‌ها را به یاری خدا در تکلمه مقاله حاضر به زودی منتشر خواهیم کرد. اما فی الحال باید توجه داشت که نکته کلیدی در این خصوص این است که این نوشته‌های کوتاه، که برخی محققین آنها را «رساله» خوانده‌اند، از یک سو عموماً فاقد شاکله آثاری مستقلند، و از سوی دیگر ساختاری بسیار نزدیک به مباحث کتاب المحبوب دارند. به عنوان مثال در متن کتاب المحبوب، موارد بسیار متعددی وجود دارد که حمویه بحثش در آغاز یک بخش را با ذکر بسم الله و خطبه‌ای دو سه خطی آغاز کرده که از وجوه صوری و محتوایی شباهتی تام دارد به شیوه نگارش چندین مورد از این پاره‌نوشته‌ها در انتهای نسخ گوناگون محبوب. از سوی دیگر، بررسی متن محبوب نشان می‌دهد که پربسامدترین کلیدواژه حمویه برای گذار از یک بحث به بحث بعد از آن، فعل امری «فاعلم» است و معمولاً حجم متنی که در میان دو «فاعلم» قرار گرفته هم چیزی در حد سه چهار صفحه بیشتر نیست. این نیز در تطابق کامل است با ساختار پاره‌نوشته دیگری از حمویه درباره ظهور «خاتم الاولیاء» که در انتهای نسخه ایاصوفیه کتاب المحبوب آمده (س. حمویه، رساله فی ظهور، ک. ایاصوفیه: ۲۰۶-۲۰۷ پ)، از این حیث که متن آن نیز بدون هیچ مقدمه‌ای با «فاعلم» شروع شده، محتوایی همچون یک بحث در خلال یک فصل بزرگتر دارد، و طول آن هم حدود چهار صفحه بیشتر نیست. افزون بر تمام این نکات، اینکه بیشتر این پاره‌نوشته‌ها به کلی فاقد نام و عنوان هستند شاهدی دیگر است بر اینکه به احتمال زیاد آنها از سوی مؤلف، یعنی سعد حمویه، به عنوان آثاری مستقل تصنیف نشده بوده‌اند. و نهایتاً، نفس اینکه این پاره‌نوشته‌ها مشخصاً همراه با کتاب المحبوب استنساخ یا بعدتر به آن افزوده می‌شده‌اند نیز این تلقی را ایجاد می‌کند که ظاهراً کاتبانشان آنها را همچون مکمل مباحث محبوب لحاظ می‌کرده‌اند. با این حساب، آیا ممکن است این پاره‌نوشته‌ها درواقع بخش‌های پراکنده‌ای از قسمت مفقود دایره هائیه کتاب المحبوب باشند؟ آیا امکان دارد آن بخش مفقود کتاب در اختیار برخی خواص اصحاب حمویه بوده باشد و بعضی مباحثش به صورت موردی نشر پیدا کرده باشد؟ اگرچه چنین حدسی یک احتمال قابل ملاحظه است، اما با شواهد موجود فعلاً نمی‌توان آن را با اطمینان تمام پذیرفت. در عین حال، آنچه در این میان مهمتر است این است که این حدس، راه را برای حل احتمالی یکی دیگر از معماهای بزرگ حول کتاب

المحبوب می‌گشاید: یعنی تشکیکی که برخی محققین نسبت به انعکاس عقاید اثنی عشری حمویه در کتاب المحبوب وارد ساخته‌اند که ذیلاً به آن خواهیم پرداخت.

وارسی گزارش‌های برخی صوفیه در خصوص مضامین شیعی کتاب المحبوب

ابتدا باید در نظر داشت که مهمترین و موثق‌ترین گزارشی که در خصوص برخی باورهای اثنی عشری سعدالدین حمویه در دست است، روایت شاگرد شهیر او عزیزالدین نسفی (د. بعد از ۶۸۰) است. در فصل ششم از رساله در بیان ولایت و نبوت، نسفی توصیف جالبی از برخی آراء استادش در باب چگونگی ظهور مفهوم ولایت به عنوان یکی از اختصاصات دین اسلام به دست داده که بخشی از آن رنگ و بوی غلیظ دوازده‌امامی دارد. مطابق با گزارش نسفی، حمویه بر این باور بوده که پس از پنج پیامبر اولوالعزم اول:

چون کار به محمد رسید، فرمود که بعد از من پیغمبر نخواهد بود تا خلق را به دین من دعوت کنند. بعد از من کسانی که پیرو من باشند، و مقرب حضرت خدا باشند، نام ایشان اولیاء است. این اولیاء خلق را به دین من دعوت کنند. اسم ولی در دین محمد پدید آمد. خدای تعالی دوازده کس را از ائمه محمد برگزید، و مقرب درگاه خود گردانید، و به ولایت خود مخصوص کرد، و ایشان را نایبان حضرت محمد گردانید که «العلماء ورثة الانبیاء». در حق این دوازده کس فرمود «علماء ائمتی کانبیاء بنی اسرائیل». به نزدیک شیخ ولی در ائمه محمد همین دوازده کس بیش نیستند، و ولی آخرین که ولی دوازدهم باشد خاتم اولیاء است و مهدی و صاحب زمان نام او است (نسفی، ۱۳۷۱: ۳۲۰-۳۲۱).

در صورت صحت گزارش نسفی، این نکات معنای دیگری جز باور سعد حمویه به برخی اعتقادات اساسی امامیه ندارد، چراکه در خلال این نکات، شیخ آموزه‌هایی همچون انحصار ولایت در ائمه اثنی عشر (ع)، انتخاب و اختصاص آنها از سوی خداوند، وراثت ایشان از علم نبوی، نیابت ایشان از شخص پیامبر اکرم (ص) در امر هدایت خلق، و نهایتاً مهدویت امام دوازدهم (ع) را تصدیق نموده‌است. لذا تعجیبی ندارد که قاضی نور الله شوشتری همین گزارش نسفی را به عنوان یکی از مستندات تشیع حمویه در مجالس المؤمنین ذکر کرده (شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲: ۷۶-۷۷)، و محققینی همچون فریتز مایر، ماریژان موله، هانری کربن، و عبدالحسین زرین‌کوب هم با اتکاء به آن یا سایر قرائن، شیخ را شیعی‌مذهب تلقی کرده باشند.^{۱۸}

^{۱۸} برای فقراتی از مباحث یا اشارات محققین در ارتباط با مذهب سعدالدین حمویه نگاه کنید به: (Meier, 1957: 62; Molé, 1961: 74-76; Corbin, 1972, vol. 3: 150; Corbin, 1993: 71, 298). زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۱۷.

با این وجود، در دهه‌های اخیر، استناد به گزارش نسفی درباره عقاید امامی حمویه جای خود را به تشکیک درباره وثاقت مطالب او داده‌است. به عنوان مثال، هرمان لندلت یکی از اولین کسانی بود که با تکیه بر فقدان لفظ «صاحب الزمان» در آثار موجود حمویه، گزارش فوق‌الذکر نسفی را حاوی تعبیری دانست که مخصوص خود اوست و به نوعی قابل‌پذیرش بودن برخی اجزاء گزارش او را به چالش کشید (Landolt, 2005: 132, 136).^{۱۹} پس از او، جمال الیاس بود که ذیل تشکیک نسبت به مذهب شیعی سعد حمویه، یک گام فراتر رفت و گزارش مذکور (و برخی مطالب مشابه نسفی در مقصد اقصی) را «برداشت» شخصی نسفی از بحثی مرتبط با موضوع ولایت در کتاب *المحبوب حمویه* دانست (Elias, 1994: 72). با این حال، نکته عجیب در خصوص این ادعای الیاس-که در مطالعات محققینی همچون لوید ریجن و سیریل اوی نیز مورد توجه همدلانه قرار گرفت (Ridgeon, 1998: 171-174; Uy, 2021: 190-195)-این است که او هیچ بینه‌ای در اثبات ادعایش ارائه ننموده‌است. به طور دقیقتر، مشخص نیست که از دید الیاس، کدام قسمت از متن موجود کتاب *المحبوب* توسط نسفی با عینکی اثنی عشری خوانده و در آثارش توصیف شده‌است. آنچه که پذیرش ادعای الیاس را با مشکل جدی مواجه می‌کند این است که اولاً نسفی چه در رسائل خود و چه در مقصد اقصی، هیچ اشاره‌ای به کتاب *المحبوب* نکرده. ثانیاً در متن موجود از کتاب *المحبوب*، مطلبی در باب ولایت که کلیتی مشابه با نکات نسفی داشته باشد و اثبات کند نسفی صورت امامی‌مآبانه آن را ارائه داده به چشم نمی‌خورد. به نظر می‌رسد این ادعای الیاس برخاسته از خوانش نادقیق او از برخی مطالب قاضی نورالله در *مجالس المؤمنین* باشد که ذیلاً توضیح می‌دهم. پیش از آن اما لازم است اشاره‌ای داشته باشم به دو بینۀ دیگری که ادعای الیاس را به چالش می‌کشد.

عزیزالدین نسفی در رساله در بیان ولایت و نبوت، بلافاصله پس از بندی که در آن آراء استادش مبنی بر انحصار ولایت در ائمه اثنی عشر (ع) را بیان می‌کند، توضیحات تکمیلی مهمی ارائه کرده که از منظر فرامتنی برطرف‌کننده برخی تردیدها درباره وثاقت گزارش اوست. مهمترین چیزی که در این توضیحات به چشم می‌خورد اشاره‌ایست که نسفی درباره تمجیدات بی‌کران استادش از مقام و مرتبۀ حضرت مهدی (ع) عنوان می‌دارد. او می‌گوید سعد حمویه آنچنان در تعظیم جایگاه و علم و قدرت خاتم اولیاء اصرار و ابرام می‌ورزید که در فقراتی درک آن فضایل از فهم شاگردانش فراتر می‌رفت و حتی کسی مثل خود نسفی را به سوال و تشکیک در توصیفات شیخ وامی‌داشت. از جمله روایت می‌کند که در خلال جلسه‌ای در محضر حمویه، نسفی که نگران از سوء استفاده برخی افراد از پیش‌بینی استادش در باب قریب الوقوع بودن ظهور حضرت مهدی (ع) بوده به او عرضه داشته:

^{۱۹}. سالها بعد، الیزابت الکساندرین هم استناد همدلانه‌ای به این دیدگاه هرمان لندلت داشته‌است. بنگرید به: (Alexandrin, 2017: 85).

یا شیخ! کسی که نیامده است، در حق وی این همه مبالغت کردن مصلحت نباشد، شاید که نه چنین باشد. شیخ برنجید؛ ترک کردم و بیش ازین نوع سخن نگفتم (نسفی، ۱۳۷۱: ۳۲۱).

۲۰

این روایت، دو موضوع کلیدی را برای ما روشن می‌سازد. اول اینکه مشخص می‌کند که موضوع هویت و شئون خاتم اولیاء یا مهدی از جمله مسائلی بوده است که مکرراً بین حمویه و شاگردانش بحث و گفتگو می‌شده. این نکته از این وجه واجد اهمیت است که ما را مطمئن می‌سازد آشنایی نسفی با تقریر حمویه از «خاتم اولیاء» صرفاً از مسیر قرائت آثار شیخ نبوده و او توضیحات استادش از کیستی مهدی را شخصاً و حضوراً نیز دریافته بوده. لذا این نکته، فرضیه افرادی چون الیاس که گزارش نسفی از آراء شیخ درباره «خاتم اولیاء» را برداشت شخصی و احتمالاً شیعی مآبانه او تلقی کرده‌اند تا حدی زیادی بلاموضوع می‌کند. این بدان دلیل است که صوفی متورعی همچون نسفی که از یک سو التفات دقیق به ریز نظرات استادش در حیطه ولایت داشته، و از طرفی بی‌تعصبی‌اش در امر مذهب به طور خاص به اذعان محققین مدرن رسیده،^{۲۱} خیلی بعید است که تحریفی به این آشکاری را در گزارش نظرات استادش وارد ساخته باشد. نکته دومی که از مناقشه فوق‌الذکر نسفی در مقابل استادش می‌توان فهمید این است که دقیقاً بر خلاف برداشت برخی محققین، او به دنبال ایجاد هاله‌ای از تشیع حول سعد حمویه نبوده، چرا که یکی از علل اعتراضش به حمویه را تعیین وقت برای امر ظهور ذکر کرده است. به طور دقیقتر، نسفی می‌گوید حمویه در خصوص ظهور «خاتم اولیاء» بر این باور بوده که «در این وقت که ما در اوییم بیرون آید» حال آنکه از دید خود نسفی «وقت بیرون آمدن وی معلوم نیست» (نسفی، ۱۳۵۱: ۴۴). این تضاد دیدگاه نشان می‌دهد که در این مناقشه، نسفی باور رسمی شیعه در باب نامعلوم بودن زمان ظهور را نمایندگی می‌کرده و اتفاقاً استادش به خاطر تعیین وقت مورد سوال قرار گرفته بوده است. بنابراین، اگر نیت نسفی بر ساختن تمایلات شیعی برای استادش می‌بود، ذکر چنین ماجرای بر خلاف هدفی بود که در نظر می‌داشت.

^{۲۰} نسفی در ادامه می‌گوید که «شیخ [سعدالدین] هر چه فرماید از سر دید فرماید، اما بسیار کس باین سخن زیان کردند و می‌کنند و بسیار کس سرگردان شدند و می‌شوند. مراد من ازین سخن آن است که من در عمر خود چندین کس را در خراسان و کرمان و پارس دیدم که این دعوی کردند که این صاحب زمان که خبر داده‌اند ماییم، و این احوال که خبر داده‌اند بر ما ظاهر شد، و نشد و در این حسرت مردند. و بسیار کس دیگر آیند و این دعوی کنند و درین حسرت میرند.» جالب اینکه این پیش‌بینی نسفی در رسائل که در مقصد اقصی او هم آمده عیناً به واقعیت پیوست و قرون هشتم و نهم چندین مدعی پرمناقشه مهدویت، از جمله سید محمد نوربخش کبروی را به خود دید که تحت تأثیر تعالیم و آراء آخرالزمانی حمویه نیز بودند. برای اشاره مشابه نسفی در مقصد اقصی بنگرید به: (نسفی، ۱۳۵۱: ۴۴-۴۵).

^{۲۱} عبدالحسین زرین کوب به طور خاص «سعه مشرب و تسامح فکری» و نیز «آزاداندیشی و بی‌تعصبی» نسفی در آثارش را مورد تمجید قرار داده و قائل است که به خاطر «سعه مشرب [نسفی] در باب اختلاف مذاهب در شریعت» باید او را از «از پیشروان طریقه تحقیق علمی در مسائل مربوط به عقاید» به حساب آورد. از طرفی، نسفی شناس برجسته‌ای چون هرمان لندلت نیز شیخ عزیزالدین را دارای «استقلال معنوی-صوفیانه قابل توجه و حریت» توصیف کرده است. برای این دو دیدگاه بنگرید به: (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۰، ۱۶۳-۱۶۴). (Landolt, 2005: 137).

اما بازگردیم به واکاوی مبدأ ادعای الیاس که ظاهراً ریشه در خوانش نادقیق او از مدخل سعد حمویه در مجالس المؤمنین دارد.^{۲۲} در اواسط این مدخل، قاضی نور الله شوشتری می‌گوید:

و آنچه تلمیذ او شیخ عزیز نسفی در رسایل خود از او نقل نموده از صحت عقیده او خبر می‌دهد. و کتاب المحبوب او کتابیست مشتمل بر علم حروف و اشارات حروفیه در ضمن دوایر و غیر آن که حواله حل آن به حضرت امام محمد مهدی صاحب الزمان نموده، و در آنجا فرموده که اطلاق اسم ولی بعد از حضرت پیغمبر (ص) مطلقاً و مقیداً بر کسی جایز نیست الا بر حضرت امیر المؤمنین و اولاد معصومین او علیهم السلام (شوشتری، ۱۳۵۴، ج ۲: ۷۶).

با مقایسه این بند از مجالس بابندی که سابقاً از رسائل نسفی نقل شد، به نظر می‌رسد که جمال الیاس آن دو را خلط کرده و نتیجه گرفته که گزارش نسفی بر اساس خوانش این صوفی از بخشی از کتاب المحبوب حمویه بوده‌است. این تسامح، که از قضا اخیراً در پژوهش سیریل اوی هم رخ نموده (Uy, 2021: 172)، ناشی از فهم نادقیق عبارت «در آنجا فرموده» در بند فوق‌الذکر مجالس المؤمنین است، چراکه بر خلاف برداشت الیاس و اوی، منظور قاضی حریفست که حمویه در محبوب زده، و نه مطالبی که نسفی در رسائل عنوان کرده. لذا می‌توان گفت که برای ارتباطی که الیاس میان گزارش نسفی در رسائل و محتوای کتاب المحبوب حمویه مدعی شده فعلاً هیچ شاهد و بینة قطعی‌ای وجود ندارد. گزارش نسفی می‌تواند بر اساس مباحثی از کتاب المحبوب بوده باشد، یا نه مثلاً خلاصه‌ای از ملفوظات حمویه باشد که او اختصاراً در خلال توضیحاتش در خصوص مفهوم ولایت آورده‌است. بنابراین، فقدان آن باورهای اثنی‌عشری منسوب به حمویه در متن موجود از کتاب المحبوب را نمی‌توان حمل بر دروغ‌گویی نسفی کرد یا به حساب جرح و تعدیلات شیعی مآبانه او از کتاب المحبوب گذاشت. از طرفی، باید توجه داشت که توصیف کوتاه و مهمی که قاضی از محتوای کتاب المحبوب عرضه داشته، نه بر اساس گزارش نسفی، بلکه احتمالاً بر اساس مطالبی‌ست که سید حیدر آملی (د. بعد از ۷۸۷) در جامع الاسرار خود آورده. به طور دقیقتر، ذیل بحثی که سید حیدر در خصوص ارتباط طریقتی و تعلیمی میان صوفیه بزرگ تاریخ و معصومین (ع) دارد، گریزی هم به سعد حمویه می‌زند و تصریح می‌کند:

و كذلك الشيخ الأعظم سعد الدين حموي، لأنه قال «لا يجوز إطلاق اسم الولي، بعد رسول الله، مطلقاً ومقيداً إلا على علي وأولاده.» وكتب في ذلك كتاباً سمّاه بالمحسوب وهو مشتمل

^{۲۲} بر اساس ارجاعات مورد اشاره در پاورقی شماره ۹۸ در صفحه ۷۲ مقاله جمال الیاس مطمئن هستیم که او مدخل مجالس المؤمنین درباره سعد حمویه را دیده بوده‌است (Elias, 1994: 72, n. 98).

علی علم الحروف والاشارات الحرفیة، بالدوائر و غیر الدوائر، وأحال کشفها وحلها الی المهدی علیه السلام (آملی، ۱۳۸۴: ۴۳۱).

سوال مهمی که در اینجا پیش می‌آید این است که آیا آنچه که سید حیدر آملی و قاضی نور الله درباره مضامین شیعی کتاب المحبوب عنوان داشته‌اند، قابل تطبیق با محتویات متن موجود از این کتاب است یا خیر؟ تا جایی که از تتبع نگارنده این سطور و برخی دیگر از پژوهندگان متن کتاب المحبوب برمی‌آید،^{۲۳} تعبیر مورد اشاره آملی درباره اختصاص اسم «ولی» برای امام علی (ع) و ابناء ایشان، لا اقل با آن صراحت، در متن باقی‌مانده از این کتاب قابل ردیابی نیست. اما دو نکته مهم وجود دارد که لحاظ کردنشان شاید معمای این عدم سازگاری ظاهری میان گزارش آملی و محتوای محبوب را حل نماید. نکته اول این است که اساساً شاید نفس جستجو به دنبال عبارت فوق‌الذکر آملی در متن کتاب المحبوب غلط باشد، چرا که او بر خلاف قاضی نور الله مأخذ آن جمله حمویه را کتاب المحبوب ذکر نکرده، و تنها مدعی شده که آن باور سعد حمویه، در کتاب المحبوب و در خلال مطالب حروفی آن به صورت رمزگونه‌ای منعکس شده که کشف و حل آن تنها از عهده حضرت مهدی (ع) برمی‌آید. و اما نکته دوم اینکه همزمان، احتمال قابل توجه دیگری نیز وجود دارد و آن اینکه شاید آن باور سعد حمویه، در بخش مفقود از کتاب المحبوب، یعنی در جایی از بخش ناموجود دایره هائیه، طرح شده باشد که در متن فعلی این کتاب در دسترس نیست. این احتمال وقتی قوت بیشتری می‌یابد که در نظر داشته باشیم که مطابق با فهرست ارائه شده توسط سعد حمویه در ابتدای دایره هائیه، فصل پنجم این دایره مشخصاً حاوی مباحث او در باب «خلافت، امامت، صدیقیات، و ولایات» بوده است (س. حمویه، کتاب المحبوب، ک. چستر بییتی: ۱۷۵ پ). این فصل پنجم، شوربختانه، در نسخ باقی‌مانده از محبوب ناموجود است، با این حال، به نظر، محتمل‌ترین بخش از کتاب المحبوب است که جمله نقل شده سیدحیدر آملی از حمویه می‌توانسته در آن عنوان شده باشد.^{۲۴} بنابراین، با در نظر داشتن این احتمال که شاید بخش مفقود محبوب واقعاً توسط حمویه نوشته شده بوده و بنا به ملاحظات به طور رسمی منضم به اصل کتاب نبوده، باید گفت که متن فعلی موجود از محبوب را نمی‌توان به عنوان معیاری قطعی برای ارزیابی گزارش آملی و حتی گزارش قاضی نور الله قرار داد. ممکن است که آملی و شوشتری به نسخه کاملتری از کتاب دسترسی داشته بوده باشند که امروزه

^{۲۳}. در مکاتبه‌ای که مدتی قبل با دو نفر از محققین غربی آشنا با آثار سعد حمویه داشتم، هر دو نفر عنوان داشتند که عبارت فوق‌الذکر یا مضمونی نزدیک به آن را در متن موجود از کتاب المحبوب ندیده‌اند.

^{۲۴}. جالب اینکه در برخی از دیگر نوشته‌های حمویه، نکات متفرقی وجود دارد که نشان می‌دهد بخش مفقود «خلافت، امامت، صدیقیات، و ولایات» در کتاب المحبوب چقدر می‌توانسته در توضیح تقریر او از موضوع ولایت و تدقیق درک ما از تمایلات شیعی او کلیدی باشد. مثلاً در رساله فارسی شرح بسم‌الله شریف حمویه اشاره می‌کند که نفس مهدی موعود-که از او با تعبیر «یسی» نام می‌برد- «محل جمع نبوت و ... امامت و خلافت و صدیقیت و ولایت باشد.» بنگرید به: (س. حمویه، شرح بسم‌الله، ک. سلیمانی: ۶۷). درباره جنبه‌هایی از تقریر حمویه از موضوع مهدویت و نیز شخصیت «یسی خاتم الاولیاء» که در آثار او به کرات مورد اشاره است، در دنباله مقاله حاضر (که به زودی منتشر خواهد شد) توضیح داده شده است.

موجود نیست. با این حساب، در شرایطی که متن فعلی محبوب به احتمال بسیار زیاد ناقص است، و از طرفی در نظر داشتن اینکه سه صوفی برجسته مرتبط با طریقت کبروی، یعنی نسفی (شاگرد مستقیم شیخ)، آملی (مرید با واسطه شیخ)،^{۲۵} و شوشتری (در مقام شیخی با تعلقات کبروی-نوربخشی)،^{۲۶} مدعی اعتقاد حمویه به انحصار ولایت در ائمه اثنی عشر (ع) بوده‌اند، انصاف علمی اقتضا می‌کند تا زمان پیدا شدن شواهدی قطعی در رد گزارش ایشان، به مدعای ایشان اعتماد شود. افزون بر این، اینکه فرزند ارشد حمویه، یعنی صدرالدین ابراهیم جوینی (د. ۷۲۲)، نیز مذهبی امامی داشته^{۲۷} و در کتاب فرائد السمطین اش عیناً و صراحتهً به امامت انحصاری دوازده پیشوای شیعیان (ع) اقرار می‌کند، از وجهی دیگر ادعای اعتقاد حمویه به ولایت خاص ائمه اثنی عشر (ع) را قابل‌پذیرش می‌نماید، و بیش از پیش گمان جعلی یا نادقیق بودن گزارش سه شخصیت اخیرالذکر را نامحتمل می‌سازد.

نتایج

بررسی دقیق‌تر متن کتاب‌المحبوب نشان می‌دهد که برخلاف تلقی برخی محققین متأخر، خصوصاً در غرب، آنچه که امروزه از این اثر باقی مانده است به احتمال قریب به یقین صورت کامل و بی‌کم‌وکاست این تصنیف نیست. اگرچه اینکه دلیل فقدان بخش بزرگی از آخرین فصل این کتاب، یعنی «دایره هائیه»، کدامیک از چهار احتمالی‌ست که بحث شد شاید در حال حاضر با قطعیت قابل تعیین نباشد، اما نفس پذیرش ناقص بودن صورت موجود متن کتاب‌المحبوب دارای پیامدهای مهمی در درک ما از اندیشه صوفیانه سعدالدین حمویه خواهد بود. یکی از این پیامدها که در مقاله حاضر مورد بحث قرار گرفت تضعیف استدلال‌ات کبروی‌پژوهان متأخر بر ضد گزارش‌های افرادی چون عزیزالدین نسفی، سیدحیدر آملی، و نورالله شوشتری در خصوص تمایلات اثنی عشری سعدالدین حمویه و انعکاس آن عقاید در مباحث کتاب‌المحبوب است. چنانکه به طور مبسوط بحث شد، فقدان عبارتی دال بر اعتقاد حمویه به امامت دوازده امام (ع) در کتاب‌المحبوب هیچ خللی در اعتبار گزارش نسفی در خصوص اعتقادات شیعی مابانته شیخ سعدالدین ایجاد نمی‌کند. از طرفی دلایل قابل‌توجهی وجود دارد که مضامین شیعی‌ای که شخصیت‌هایی همچون آملی و شوشتری به کتاب‌المحبوب منسوب کرده‌اند شاید در بخش مفقود «دایره هائیه» بوده باشد که این نیز دآوری منفی محققین نسبت وثاقت دعاوی آملی و شوشتری را تا حد زیادی تضعیف می‌کند. بر این اساس، رشته استدلال‌اتی که توسط پژوهشگران، خصوصاً در دهه‌های اخیر، در انکار یا کوچک‌نمایی تمایلات شیعی سعدالدین حمویه طرح شده را نمی‌توان به راحتی پذیرفت. از طرفی، مواردی در میان این استدلال‌ات به چشم می‌خورد

^{۲۵}. در خصوص سند خرقة آملی و ارتباطی که برخی محققین میان او و سعد حمویه نشان داده‌اند بنگرید به: (پازوکی، ۱۳۸۲، ج ۷: ۳۹۴). (Kars, 2022: 159, n. 92).

^{۲۶}. در خصوص انتساب شوشتری به طریقت نوربخشیه نگاه کنید به: (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۱۸۶).

^{۲۷}. در خصوص تشیع صدرالدین ابراهیم حمویه بنگرید به: (Pezhman, 2024: 88-107).

که از قضا نه تنها نمی‌تواند بینه‌ای در ردّ تمایلات شیعی حمویه محسوب شود، بلکه از مهمترین دلایل اثبات پیوند عمیق او با سنت فکری تشیع است. فقرات مهمی از این مباحث را به زودی در دنباله مقاله حاضر منتشر خواهیم ساخت.

منابع

- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۴). جامع الاسرار. به تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- المشیخه: کنز السالکین (۱۳۹۵). به کوشش سید محمد طباطبایی بهبهانی. تهران: میراث مکتوب.
- پازوکی، شهرام (۱۳۸۲). تصوف. در دانشنامه جهان اسلام. زیر نظر غلامعلی حداد عادل. تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۳۶). نفحات الانس. به تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران: محمودی.
- حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله (۱۳۷۹). زبدة التواریخ. به تصحیح سید کمال حاج سیدجوادی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حمویه، سعدالدین. رسالة فی ظهور خاتم الولاية. استانبول، کتابخانه ایاصوفیه، نسخه شماره ۲۰۵۸.
- _____ شرح بسم الله شریف. استانبول، کتابخانه سلیمانیه، مجموعه علی پاشا نسخه شماره ۴۴۵.
- _____ کتاب المحبوب. برلین، کتابخانه دولتی برلین (SBB)، نسخه شماره Or. 4084.
- _____ کتاب المحبوب. دوبلین، کتابخانه چستر بیٹی، نسخه شماره Ar. 4159.
- _____ (۱۳۶۲). المصباح فی التصوف. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
- حمویه، صدرالدین ابراهیم (۱۳۵۷). فرائد السمطین. به تصحیح محمد باقر المحمودی. بیروت: مؤسسة المحمودی.
- حمویه، غیاث الدین (۱۳۸۹). مراد المریدین. به تصحیح علی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-دانشگاه مک گیل.
- خواندمیر، غیاث الدین (۱۳۸۰). حبیب السیر. به تصحیح جلال الدین همایی. تهران: خیام.
- درایتی، مصطفی (۱۳۹۰-۱۳۹۴). فهرستگان نسخه های خطی ایران (فنخا). تهران: سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- سمرقندی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). مطلع سعدین و مجمع بحرین. به تصحیح عبدالحسین نوایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوشتری، نورالله (۱۳۵۴). مجالس المؤمنین. به تصحیح سید احمد عبد منافی. تهران: اسلامیه.

محمدی، کاظم (۱۴۰۰). سعدالدین حموی: زندگی، سلوک و اندیشه. تهران: نجم کبری.

مناقب اوحدالدین کرمانی (۱۳۴۷). به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.

میرخواند، محمد بن سید برهان الدین (۱۳۳۸). روضة الصفاء. به تصحیح عباس پرویز. تهران: خیام.

نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۳). کشف الحقایق. به تصحیح احمد مهدوی دامغانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۹۱). کشف الحقایق. به تصحیح سید علی اصغر میرباقری فرد. تهران: سخن.

_____ (۱۳۷۱). مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل. به تصحیح ماریژان موله. تهران: طهوری.

_____ (۱۳۵۱). مقصد اقصی. به تصحیح حامد ربانی. تهران: کتابخانه علمیة حامدی.

_____ منازل السائرین. تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، نسخه شماره ۱۵۹۴/۱۹.

نظامی باخرزی، عبدالواسع (۱۳۷۱). مقامات جامی. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نی.

نفسی، سعید (۱۳۲۹). خاندان سعدالدین حموی. کنجکاوی های علمی و ادبی ۸۳، ۶-۳۹.

References

Alexandrin, Elizabeth (2023). Reading and Reciting the Qur'an: Calligraphic Spaces in Sa'd al-Dīn Ḥamūyeh's (d. 649/1252) *Kitāb al-Maḥbūb*. In *Visualizing Sufism: Studies on Graphic Representations in Sufi Literature (13th to 16th Century)*. Edited by Giovanni Maria Martini. Leiden: Brill.

----- (2017). Seals and Sealing of *Walāyah* in Ṣūfī and Shī'ī Texts: The Cases of al-Ḥakīm al-Tirmidhī and Sa'd al-Dīn Ḥamūyah. In *Philosophy and Intellectual Life in Shī'ah Islam: Symposium 2015*. Edited by Sajjad Rizvi and Saiyad Nizamuddin Ahmad. Leiden: Brill.

Āmulī, Sayyid Ḥaydar (2005). *Jāmi' al-asrār*. Edited by Henry Corbin and Uthman Yahya. Beirut: Mu'assissat al-Tārīkh al-'Arabī.

Corbin, Henry (1972). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard.

----- (1993). *History of Islamic Philosophy*. Translated by Liadain Sherrard. London: The Institute of Ismaili Studies.

Derayati, Mojtaba (2001). *Fihristgān-i nuskha-hā-yi khaṭṭī-yi Īrān (FANKHĀ)*. Tehran: Sāzmān-i Asnād wa Kitābkhāna-yi Millī-yi Jumhūrī-yi Islāmī-yi Īrān. (in Persian)

Elias, Jamal J. (1994). The Sufi Lords of Bahrabad: Sa'd al-Din and Sadr al-Din Hamuwayi. *Iranian Studies* 27 (1-4), 53-75.

Hāfiẓ Abrū, ‘Abdullāh ibn Luṭfullāh (2000). *Ḥabīb al-siyar*. Edited by Seyed Kamal Haj Seyed Javadi. Tehran: Sāzmān-i Chāp wa Intishārāt-i Wazārat-i Farhang wa Irshād-i Islāmī. (in Persian)

Ḥamūya, Ghiyāth al-Dīn (2010). *Murād al-murīdīn*. Edited by Seyyed Ali Asghar Mirbaqeri Fard and Zohreh Najafi. Tehran: The Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch.

Ḥamūya, Sa‘d al-Dīn. *Kitāb al-maḥbūb*. Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin (SBB) , MS Or. Fol. 4084.

----- . *Kitāb al-maḥbūb*. Dublin, Chester Beatty Library, MS Or. Fol. 4084.

----- (1983). *al-Miṣbāḥ fi al-taṣawwuf*. Edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Mawla. (in Persian)

----- . *Risāla fi zuhūr Khātam al-walāya*. Istanbul, Süleymaniye Library, Ayasofya MS 2058.

----- . *Sharḥ bismillāh sharīf*. Istanbul, Süleymaniye Library, Ali Paşa Collection, MS 445.

Ḥamūya, Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm (1978). *Farā‘id al-simṭayn*. Edited by Mohammad Baqer al-Mahmudi. Beirut: Mu‘assisat al-Mahmudi.

Jāmī, Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān (1958). *Nafaḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quḍs*. Edited by Mahdi Tohidipour. Tehran: Mahmoudi. (in Persian)

Kars, Aydogan (2022). Ismā‘īl al-Qaṣrī, Kubrawiyya, and Sufi Genealogies: «Deep-Dark Transmissions» in Medieval Iran. *Iranian Studies* 55 (1) , 143-176.

Khwāndmīr, Ghiyāth al-Dīn ibn Humām al-Dīn (2001). *Ḥabīb al-siyar*. Edited by Jalaluddin Homaei. Tehran: Khayyam. (in Persian)

Landolt, Hermann (2005). Le paradoxe de la «face de Dieu»: ‘Azīz-e Nasafī (VII/XIII siècle) et le «monisme ésotérique» de l’Islam. In *Recherches en spiritualité iranienne: Recueil d'articles*. Tehran: Institut Français de Recherche en Iran.

Manāqib Awḥad al-Dīn Kirmānī (1969). Edited by Badiuzzaman Forouzanfar. Tehran: Bungāh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitāb. (in Persian)

al-Mashyakha: Kanz al-sālikīn (2016). Edited by Seyed Mohammad Tabatabaie Behbahani. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.

Meier, Fritz (1957). *Die Fawā‘ih al-ḡamāl wa-fawātiḥ al-ḡalāl des Naḡm ad-Dīn al-Kubrā eine Darstellun mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr.* Wiesbaden: F. Steiner.

Mīrkhwānd, Muḥammad ibn Sayyid Burhān al-Dīn (1960). *Rawḍāt al-ṣafā*. Edited by Abbas Parviz. Tehran: Khayyam. (in Persian)

Mohammadi, Kazem (2021). *Sa'd al-Dīn Ḥamawī: Zindagī, sulūk, wa andīsha*. Tehran: Najm Kubrā. (in Persian)

Molé, Marijan (1961). Les Kubrawiyya entre sunnisme et shiisme aux huitième et neuvième siècles de l'Hégire. *Revue des Études Islamiques* 29, 61-142.

Nafisi, Saeed (1950). Khāndān-i Sa'd al-Dīn Ḥamawī. *Kunjkāwīhā-yi 'Ilmī wa Adabī* 83, 6-39. (in Persian)

Nasafī, 'Azīz al-Dīn (2012). *Kashf al-ḥaqā'iq*. Edited by Seyed Ali Asghar Mirbaqeri Fard. Tehran: Sokhan. (in Persian)

----- (2014). *Kashf al-ḥaqā'iq*. Edited by Ahmad Mahdavi Damghani. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī wa Farhangī. (in Persian)

----- . *Manāzil al-sā'irīn*. Tehran, Majles Library, MS 1594/19.

----- (1972). *Maqṣad-i aqṣā*. Edited by Hamed Rabbani. Tehran: Kitābkhāna-yi 'Ilmiyya-yi Ḥāmidī. (in Persian)

----- (1993). *Rasā'il: Kitāb al-insān al-kāmil*. Edited by Marijan Molé. Tehran: Tahuri.

Nizāmī Bākhārzi, 'Abd al-Wāsi' (1992). *Maqāmāt-i Jāmī*. Edited by Najib Mayel Heravi. Tehran: Ney. (in Persian)

Nūrbakhsh, Sayyid Muḥammad (2001). The *Risālat al-hudā* of Muḥammad Nūrbakṣ (d. 869/1464): Critical Edition with Introduction. Edited by Shahzad Bashir. *Rivista degli studi orientali* 75 (1-4) , 87-137.

Pazuki, Shahram (2003). Taṣawwuf. In *Dānishnāma-yi jahāni-i Islām*. Edited by Gholam Ali Haddad Adel. Tehran: Bunyād-i Dā'irat al-Ma'ārif-i Islāmī. (in Persian)

Pezhman, Seyed Saleh (2024). From 'Alidism to Spiritual Shī'ism: The Kubrawiyya Sufi Order's Creedal Evolution in Late Medieval Persia. *PhD dissertation*. Supervised by Rula Jurdi Abisaab. Montreal: McGill University, Institute of Islamic Studies.

Ridgeon, Lloyd V. J. (1998). *'Azīz Nasafī*. Richmond: Curzon.

Samarqandī, 'Abd al-Razzāq (1993). *Maṭla' -i sa'dayn wa majma' baḥrayn*. Edited by Abdolhossein Navayi. Tehran: Mu'assisa-yi Muṭālī'āt wa Taḥqīqāt-i Farhangī. (in Persian)

Shūshtarī, Nūrullāh (1975). *Majālis al-mu'minīn*. Edited by Seyyed Ahmad Abd Manafī. Tehran: Islāmiyya. (in Persian)

Uy, Cyril V. (2021). Lost in a Sea of Letters: Sa'd al-Dīn Ḥamūya (d. 1252) and the Plurality of Sufi Knowledge. *PhD dissertation*. Supervised by Shahzad Bashir. Providence: Brown University, Department of Religious Studies.

----- (2025). *Lost in a Sea of Letters: Sa'd al-Dīn Ḥamūya and the Plurality of Sufi Knowledge*. Leiden: Brill.

Zarrinkoub, Abdolhossein (2002). *Dunbāla-yi justujū dar taṣawwuf-i Irān*. Tehran: Amirkabir. (in Persian)