

داشت. تصرف مصر که از لحاظ اقتصادی پیشرفته‌ترین کشور خاور نزدیک بوده، وسایل فراوان و نیروی جنگی عظیمی را در دسترس فاطمیان قرار داد. امامان فاطمی اسماعیلی برای تبلیغات و دعوت اسماعیلی در خارج از حدود قلمرو دولت خویش اهمیت بسیار قائل بودند. در مقر خلافت فاطمی مرکز تبلیغاتی به نام «دارالدعاة» تأسیس شد که از آنجا داعیانی به همه سرزمینهای اسلامی اعزام شدند. در فاصلهٔ قرنهاي چهارم و پنجم هجری در ایران سازمانهای مخفی فاطمیان اسماعیلی همه‌جا وجود داشته.

تأسیس خلافت فاطمی در ۲۹۸ ه. تفکیک میان اسماعیلیان فاطمیه و قرمطیان را موجب گشت و هر يك از این دو شاخه به فرقهٔ مستقلی مبدل شد. راست است که پیشوایان قرمطیان به منظور سیاسی گاه‌گاه روابطی با خلفای فاطمی برقرار می‌ساختند، ولی حکومت ایشان را قبول نداشتند و امامت آنان را هم نمی‌شناختند.

در فاصلهٔ قرنهاي سوم و چهارم هجری، پیشوایان قیامهای قرمطی یعنی حمدان قرمط و عبدالنور گویا از طرف رئیس پنهانی فرقه که «صاحب‌الظهور» نامیده می‌شده و محل اقامتش مجهول بوده عمل می‌کردند. پس از تأسیس دولت قرمطیان در بحرین که مرکز آن شهر لحسا بوده (۲۸۶ ه) ابوسعید حسن الجنابی که گویا از طرف «صاحب‌الظهور» یار رئیس مخفی فرقه به آنجا گسیل شده بوده، در رأس آن قرار گرفت. وی عملاً در حکومت خویش کمال استقلال را داشته. قرمطیان بحرین، که بیشتر از جنگجویان بدوی عرب بودند، خطر بزرگی برای خلافت عباسیان به‌شمار می‌رفتند. پس از مرگ ابوسعید حسن، فرزند او ابوطاهر سلیمان جانشین وی شد. (از ۳۰۲ تا ۳۳۲ ه. حکومت کرد). در زمان او قرمطیان بحرین بارها به عراق سفلی و خوزستان هجوم کرده، طرق کاروان‌دورا قطع نمودند. در ۳۱۷ ه. در روز زیارت حج قرمطیان ناگهان به مکه حمله کرده، شهر را متصرف شدند و غارت کردند و چندین هزار تن از زوار و ساکنان مکه را برخی، کشته و عده‌ای را به بردگی با خود بردند. و به این حد اکتفا نکرده، چون در میان اسماعیلیان از همه اصولی‌تر بودند و بیشتر تشریفات مذهبی سنیان را رد می‌کردند و زیارت کعبه را بت‌پرستی می‌شمردند، آن مکان مقدس اسلامی را غارت کرده و «حجر الاسود» مشهور را از دیوار کنده و به‌دو نیم کردند و با خود به لحسا بردند. و فقط پس از قریب بیست سال بر اثر وساطت خلیفهٔ فاطمی «حجر الاسود» را به مکه بازگرداندند.

سازمان اجتماعی که قرمطیان در بحرین پدید آورده بودند در نتیجهٔ شرحی که ناصر خسرو علوی، شاعر بزرگ اسماعیلی ایرانی - که خود در سال ۴۴۳ ه. در لحسا بوده - داده، معلوم است. مردم بحرین به‌طور کلی مرکب بودند از روستاییان و پیشه‌وران. شهر لحسا در حلقه‌ای از اراضی مزروع و نخلستانها قرار داشته. هیچ‌یک از ساکنان تحت هیچ عنوانی مالیات

نمی‌پرداختند. سلطان^۱ سی هزار بنده زر خرید از زنگیان و حبشیان داشت و اینان را بهرایگان در اختیار کشاورزان قرار می‌داد تا در کارهای زراعی و باغبانی و همچنین مرمت ابنیه و طاحونه‌ها ایشان را یاری کنند. آسیایی دولتی نیز وجود داشته که بهرایگان برای مردم گندم آرد می‌کرده. هر یک از کشاورزان محتاج می‌توانست از دولت کمک خرج بگیرد. چنانچه پیشه‌وری از نقاط دیگر به لحسابی آمد و مقیم می‌شد از دولت، برای خرید وسایل کار و به راه انداختن پیشه‌وی کمک خرجی بدون ربح به‌وی داده می‌شد، که هرگاه میل می‌داشت مسترد می‌کرد. رباخواری و هرگونه ربح ستاندن ممنوع بود. پس از ابوطاهر، در رأس دولت، هیئتی شش نفری از «سادات» و شش تن جانشینان ایشان که وزیر نامیده می‌شدند قرار داشت. این هیئت هر تصمیمی را می‌بایست به اتفاق آراء اتخاذ کند. این دولت لشکری مرکب از بیست هزار نفر داشت.^۲

این اساس را می‌توان کوششی شمرد برای احیای جماعت قدیمی آزاد کشاورزی و پیشه‌وری که (با این وصف) بر پایه برده دارای مبتنی بوده. ا. آ. بلیایف به‌حق می‌گوید که وجود برده‌داری در سازمان اجتماعی و اقتصادی جماعت‌های قرمطی به‌سبب ترکیب روستایی جماعت‌های مزبور بوده و «روستاییان که در خاور نزدیک در قرون وسطی علیه دولت فئودالی دست به اقدام می‌زدند، می‌کوشیدند سازمان جماعت را به‌همان شکلی که در دوران قبل از فئودالیزم وجود داشته احیا کنند. و در جماعت‌های کشاورزی دوره مزبور در کشورهای شرقی، برده‌داری وجود داشته»^۳. شایان توجه است که قرمطیان (مانند خرمدینان) ضمن تبلیغ برابری اجتماعی، این اصل مورد اعتقاد خویش را شامل حال بردگان نمی‌نمودند. قرمطیان منکر برده‌داری نبودند و فقط می‌خواستند به‌جای اشخاص و افراد، جماعت‌صاحب بردگان باشد. این دولت بندگان را به‌زر می‌خرید و با هنگام هجوم و دستبرد به سرزمینهای خلافت به‌اسارت می‌گرفت. قرمطیان بحرین زمینداری کلان و بهره‌کشی فئودالی را از میان برداشتند ولی برده‌داری جماعتی را به مثابه پایه و اساس رفاه و آسایش جماعت خویش حفظ کردند.

لیکن يك نکته مسلم است که قرمطیان بحرین بهره‌کشی فئودالی را از میان برداشتند و کوشیدند تا آرزوی غایی خویش یعنی استقرار جماعت آزاد را که بر کار بندگان مبتنی بوده جامعه عمل ببوشند. فرق بزرگ قرمطیان با اسماعیلیان فاطمی همانا در برنامه اجتماعی ایشان است، که در آن دوران فوق‌العاده اصولی و تند بوده است. ظاهراً اسماعیلیان فاطمی واجد يك برنامه اجتماعی معین و عملی نبودند و فقط آرزوها و مرام مبهمی درباره استقرار «سلطنت عدل»

۱- در اصل متن کلمه «سلطان» به معنی قدیمی کلمه یعنی «دولت و قدرت» به کار رفته است. ۲- رجوع شود به: سفرنامه ناصر خسرو، متن فارسی، ص ۸۲-۸۴، باید توجه داشت که سلطان در این مورد به معنی دولت و حکومت است. زیرا فرمانفرمایی واحد در آنجا و در آن زمان وجود نداشته. ۳- ا. آ. بلیایف «قرقه‌های اسلامی» ص ۵۹.

پس از استوار شدن «امام مهدی» بر سریر حکومت داشتند. عیدالله نخستین خلیفه فاطمی که خویشتر را مهدی اعلام کرده بود، کوشید تا به‌خبر مربوط به مهدی «که جهان را پر از عدل می‌کند» کلمات زیر افزوده شود: «و (امام مهدی) آن (زمین) را که زیر حکومت او در آمده پر از عدل کرده باقی را کسی که بعد از او خواهد آمد پر (از عدل) خواهد کرد»^۱. بدیهی است که عیدالله پس از اعلام خلافت خویش به‌هیچ اصلاح اجتماعی جدی دست نیازید. فقط اراضی ازدست‌صاحبان پیشین به‌در شد و به‌صاحبان تازه‌ای که از اطرافیان عیدالله بوده‌اند منتقل گشت. اکنون به‌اساس عقیدتی اسماعیلیه فاطمی می‌پردازیم. معتقدات ایشان به‌دو شاخه کاملاً متفاوت تقسیم می‌شده: یکی «ظاهری» یعنی تعالیمی که در دسترس عامه گنجانده شده و عامه افراد عادی آن فرقه از آن اطلاع داشتند. دیگر «باطنی» که فقط عده معدودی از افراد خاص و برگزیده و عالی‌درجه فرقه اسماعیلیه فاطمیه از آن آگاه بودند. تعلیمات و یا معتقدات «باطنی» در واقع «تأویل» یا تعبیر ابهاماتی که در تعالیم «ظاهری» وجود داشته شمرده می‌شده است. اصول کلی اسماعیلی چنین است: «هیچ ظاهری بدون باطن نیست و برعکس هیچ باطنی هم بدون ظاهر وجود ندارد». به‌عبارت دیگر برای هر ماده از تعالیم «ظاهری» تأویلی وجود داشته که معنی باطنی آن را معلوم می‌ساخته.

تعالیم «ظاهری» اسماعیلیه فاطمیه با معتقدات شیعه امامیه چندین تفاوتی نداشته، جز اینکه امام هفتم ایشان موسی‌الکاظم نبوده و محمدبن اسماعیل بوده و پس از وی ائمه مستور و پس از ائمه مستور خلفای فاطمی که مقام امامت نیز داشتند می‌آمدند. تعالیم «ظاهری» تقریباً همه مقررات تشریفاتی و حقوقی شریعت اسلامی و به‌ویژه نمازهای مقرر و غسل و وضو و رختن به مسجد و گرفتن روزه و غیره را برای عامه مؤمنان (به‌استثنای افراد درجه عالی و برگزیده فرقه) واجب می‌دانسته. فقه اسماعیلی - فاطمی که در قرن چهارم هجری در مصر توسط فقیه امامی - قاضی نعمان^۲ بدون گشته بود نیز جزء تعالیم «ظاهری» ایشان بوده. آنچه گفته شد در واقع معتقدات و مذهب رسمی بود که خلفای فاطمی در قلمرو دولت خویش متداول داشتند، ولی در عین حال شیعیان امامیه و پیروان مذاهب سنی (مالکیان و حنفیان و غیره) و مسیحیان اهل ذمه را مجبور به قبول آن نمی‌کردند. همه ایشان می‌توانستند آزادانه به‌شیوه خویش نماز گزارند.^۳

تعالیم «باطنی» مرکب از دو بخش بود: ۱/ «تأویل» یعنی تعبیر ابهامی قرآن و شریعت،

۱- س ۹، متن W. Ivanow. "The Rise of the Fatimids"... ۱. آ. برتلس، «ناصر خسرو و اسماعیلیان» س ۸۲. ۲- به‌ارسط فصل دهم این کتاب رجوع شود. ۳- به‌استثنای تمقیباتی که در عهد خلیفه حاکم (از ۳۸۶ تا ۴۱۲ هجری) صورت گرفت و دی نخست مسیحیان و یهود را بیرحانه مورد این قرار داد و در پایان حکومت خویش علیه سنیان نیز اقدام کرد. این تمقیبات پس از مرگ او موقوف شد. معتقدات رسمی فاطمیه در کتاب واپوانوف تحت عنوان "A Creed of the Fatimids" آمده است.

مثلاً «دوزخ» را ایهامی از حالت جهل که اکثر افراد بشر در آن غوطه‌ورند می‌دانستند و «بهشت» را ایهامی از دانش کامل، که بر اثر کسب تعلیمات باطنی اسماعیلیه و طی چند مرتبه حاصل می‌شود، می‌شمردند. ۲ / «حقایق» یا فلسفه و علوم و تلفیق آن با الهیات.

«حقایق» ایشان بر روی هم چندان بدیع و اصیل نیست و التقاطی است. بیشتر مطالب آن از فلسفه نوافلاطونی یونانی مأخوذ است. ولی به طوری که اکنون معلوم شده مستقیماً از مقالات نه‌گانه فلوطین (قرن سوم میلادی) گرفته نشده بلکه از روایات متأخر اخذ شده روایاتی که توسط مؤلفان مسیحی و یا یهودی دستکاری و با مطالب دیگر مخلوط شده است. اسماعیلیه نیز مانند عرفای مسیحی و یهود و صوفیان مسلمان فلسفه نوافلاطونی را کشف و قبول کردند... یعنی بخشی را که موجز و عصاره افکار توحیدی و تلفیق آن با بسیاری پدیده‌های مرئی است. اسماعیلیه مطالبی چند نیز از افلاطون (قرن چهارم میلادی) اخذ کرده‌اند (ولی نه مستقیماً بلکه پس از آنکه از چند ده دست گذشته). فلسفه طبیعی اسماعیلیه و تعلیمات مربوطه به‌دنیای آلی و غیر آلی آن بر فلسفه عقلی ارسطو مبتنی است. مؤلفان قرون وسطی می‌نویسند که اسماعیلیه معتقد به «تناسخ» یا انتقال روح از جسمی به جسم دیگر بوده‌اند (به یونانی تناسخ را *μετεμψιχσβίς* گویند) و شاید از سوفیثاغورثیان (آن هم نه مستقیماً) اخذ شده بوده. آ. ایوانوف می‌گوید که اسماعیلیه هرگز به تناسخ معتقد نبوده‌اند، ولی گمان نمی‌رود در این مورد حق با وی باشد. در معتقدات اسماعیلیه آثاری از مسیحیت (مؤلفان اسماعیلی بر خلاف مؤلفان سنی علی‌الرسم مطالبی از عهد جدید نقل می‌کنند) و آیین گنوسی یا عرفان مسیحی نیز دیده می‌شود. اما ظن نفوذ مسائلیت در معتقدات اسماعیلیه کمتر است، زیرا که اسماعیلیه واقعیت بدی و «اهریمن‌با بیس» را که مبنای اصول مسائلیان است رد می‌کنند. بر روی هم معتقدات فلسفی اسماعیلیان بیشتر جنبه عقلی و استنتاجی (راسیونالیزم) دارد، ولی برخی از عناصر عرفان و سحر نیز در آن مشاهده می‌گردد.

طبق تعالیم باطنی اسماعیلیه مبدأ واحد پدیده‌های کثیر جهان «الغیب تعالی» (عربی «راز اعلا» یا «نامرئی») و «احد» (عربی) و «حق» یا حقیقت مطلق است. او فاقد صفات است (۲۵۷) و مردمان از عهده معرفت و شناخت او بر نمی‌آیند و نمی‌توانند رابطه‌ای با وی داشته باشند. بدین سبب نماز گزاردن برای او نیز جایز نیست. در این مورد تعالیم باطنی اسماعیلی با تصوف

۱- البته برخلاف عقیده برخی از اسماعیلی‌تناسان از کیش بودا اخذ نشده. تعلیمات بودا درباره تجدید ولادت ماهیتاً هیچ‌وجه مشترکی با فکر تناسخ ندارد؛ کیش بودا مفهوم «روح» و «شخصیت» و «وحدت فکر» را رد می‌کند و جزء اشتباهات و اوهام می‌داند. کیش بودا به‌جای اینها «سیل فکر» را آورده. سیل فکر قطع می‌شود (مرگ) و بعد عناصر متفرق سیل به‌صورت تلفیق دیگری جمع می‌شوند. و این «تجدید ولادت» ادامه زندگی پیشین در جسم تازه نیست، بلکه زندگی تازه‌ای است که فقط عناصری از زندگی پیشین را شامل است.

و فلسفه نوافلاطونی اختلاف فاحش دارد زیرا که صوفیان و نوافلاطونیان می‌گفتند که آدمی می‌تواند شخصاً و عرّفاناً به آفریدگار پیوندد. بدین‌قرار اسماعیلیت کاینات‌شناسی (اصل منشأ عالم) را از نوافلاطونیان گرفته کوشیده است تا جنبه عرفانی (مستیک) را از آن دور کند. طبق کاینات‌شناسی اسماعیلیان آفریدگار مطلق در حالت آرامش ابدی قرار دارد. وی آفریننده بلاواسطه کاینات - آنچنانکه یهود و نصاری و سنیان می‌گویند - نیست. آفریدگار مطلق به وسیلهٔ يك عمل ازلی اراده یا «امر» (عربی به معنی «فرمان») جوهر آفرینش یا «عقل کل» را از خویشترن مترشح ساخت. این نخستین صدور خداوند بوده. عقل کل واجدهٔ صفات آفریدگار است. صفت اصلی آن دانایی است. نماز را باید بر او گزارد. او به نسبت‌های بسیار خوانده می‌شود، از قبیل: «اول» و «ساتر» و «روح» و «سابق» و غیره. از عقل کل صدور ثانی و مادون که «نفس کل» باشد سر زد. نفس کل کامل نیست و صفت اصلی آن، زندگی است. نفس کل که ناقص است می‌کوشد تا به کمال نایل آید و از خویشترن صدورات تازه‌ای مترشح می‌سازد. نفس کل مادهٔ بدوی یا هیولی را آفرید (هیولی کلمه‌ای است یونانی - عربی از لغت *Ullan* یونانی). هیولی زمین و سیارات بروج فلکی و موجودات زنده تولید کرد و بدین‌طریق «مبدع» است. ولی مادهٔ بدوی غیر فعال و بی‌حال و فاقد نیروی آفرینش است. بدین سبب فقط اشکالی رامی‌تواند آفرید که تقلیدی رنگ و بویی باشند از نمونه‌هایی که در عقل کل وجود دارند. فکر عقل کل و نفس کل از نوافلاطونیان گرفته شده است. و این اصل که محسوسات و اشیاء گذران فقط انعکاسی از «صور» و «افکار» ابدی است از تعلیمات افلاطون است که سخت دگرگون شده. اسماعیلیان می‌گویند که «انسان کامل» باید همچون تاجی بر تارک بشر وجود داشته باشد (در تعالیم افلاطون این نمونه همانا «صورت» و یا «فکر» انسان حساس است در عالم بی‌نقص). پیدایش و ظهور انسان همانا تجلی‌گرایش نفس کل است به سوی کمال.

هفت مرحلهٔ وجود عبارت است از: آفریدگار مطلق تعالی، عقل کل، نفس کل، مادهٔ بدوی، مکان، زمان و انسان کامل - که اینها در نظر اسماعیلیان «عالم علوی» را که سرچشمهٔ آفرینش و «دارالابداع» است تشکیل می‌دهند. دنیا «عالم کبیر» است و انسان «عالم صغیر». اصول باطنی اسماعیلیه به‌ویژه بر توازی و تطابق میان عالم صغیر و عالم کبیر و همچنین تطابق بین عالم محسوسات و «عالم علوی» تکیه می‌کند.

برابر، و انعکاس عقل در عالم محسوسات همانا انسان کامل یعنی پیامبر است، که به اصطلاح اسماعیلیه «ناطق» (عربی، به معنی «گویا») نامیده می‌شود. اما انعکاس نفس کل در عالم محسوسات معاون پیامبر است که «صامت» (معنی لغوی آن «خاموش» است) و یا

۱- یعنی کسی که از خود چیزی نمی‌گوید و فقط گفته‌های پیامبر را تفسیر و روشن می‌کند.

«اساس» خوانده می‌شود و وظیفه او این است که سخنان پیامبر را از طریق «تأویل» - معنی «باطنی» - تفسیر و گفته‌ها و نوشته‌های رسول را برای مردم روشن سازد. هر يك از پیامبران از این گونه معاونان داشته‌اند: مثلاً موسی ناطق بوده و هارون صامت وی، عیسی مسیح ناطق بوده و بطروس حواری صامت او، محمد (ص) ناطق بوده و علی (ع) صامت او^۱. ناطقان و صامتان به خاطر نجات آدمیان در روی زمین ظهور کرده‌اند. نجات عبارت است از رسیدن به علم کامل. بهشت خود اشاره و ابهامی است به این حالت کمال. چنانکه در عالم علوی مراحل صدور وجود دارد، زندگی آدمی نیز هفت دوره پیامبری را واجد است - که مدارج طریق وصول به کمال محسوب می‌شوند.

این ادوار جهانی - که هر يك از آنها به سبب ظهور ناطق و صامت او از دیگری ممتاز است - باید هفت باشد. شش دوره تاکنون به ظهور پیامبران مرسل مربوط بوده است - یعنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص). دوره هفتم بسا ظهور آخرین پیامبر بزرگ یعنی قائم - که پیش از پایان دنیا پدید خواهد آمد - آغاز می‌گردد. در هر دوره پیامبری، پس از ناطق، ائمه ظهور کرده‌اند. پایان عالم وقتی خواهد رسید که بشر به واسطه ناطقان و صامتان و امامان به کسب علم کامل نایل آید. و در آن هنگام بدی و شر، که جز جهل چیزی نیست، مفقود خواهد شد و عالم به سرچشمه خود یعنی عقل کل باز خواهد گشت.

عقیده شناسان مسلمان این فکر را به اسماعیلیان نسبت می‌دادند که هیچ نفسی محکوم به عذاب ابدی جهنم نخواهد بود، یا به عبارت دیگر هیچ کس به طور دائم در حالت جهل باقی نخواهد ماند. و نفس می‌تواند در طسی چند مرحله وجود، از طریق تناسخ، به علم و شناخت نایل آید. اظهار نظر درباره اینکه آیا این فکر از آن اسماعیلیان دوران متقدم بوده و یا بعدها پیدا شده، دشوار است. بهر تقدیر اسماعیلیان معتقد بودند که شناخت و علم کامل را می‌توان فقط از طریق شناسایی و قبول «امام زمان»، و یا به دیگر سخن تنها به وسیله ورود در جرگه اسماعیلیه به دست آورد.

اسماعیلیه فاطمیه به موازات سازمان وسیع و استوار خویش، سلسله مراتبی از درجات پیروان و یا مناصب مذهبی داشتند، بسدین شرح: «مستجیب» (عربی، به معنی «پذیرنده») یعنی تازه واردی که هنوز چیزی از اصول باطنی نمی‌داند. «مأذون» (عربی، به معنی «آن کس که مجاز است») (اصول باطنی را مطالعه کند) که بعضی از اصول باطنی به وی گفته می‌شده. «داعی» (عربی، به معنی «مبلغ»، «دعوت کننده») که اصول باطنی را مطالعه کرده بوده. داعیان در رأس سازمانهای محلی فرقه اسماعیلی قرار داشتند. «حجت» (عربی «حجة»، به معنی لغوی «دلیل

۱- ناطق و صامت انعکاس عقل کل و نفس کل هستند که تجسم (جلول) آنها و حال آنکه برخی به خطا شق اخیر را از معتقدات اسماعیلیه می‌شمرده‌اند.

اثبات مدعا) علی‌الرسم در رأس شبکه سازمانهای يك ناحیه - مثلاً خراسان - قرار داشته. بدین طریق چون امام و صامت و ناطق را هم به حساب آوریم هفت درجه به دست می‌آید. افراد عامه مؤمنان علی‌العاده بالاتر از درجه اول - و ندرتاً درجه دوم ارتقا نمی‌یافتند. اعضای فرقه که به درجه سوم و چهارم نایل آمده بودند سران برگزیده و خواص اسماعیلیه را تشکیل می‌دادند. ولی بدیهی است که برای ایشان نیز راه وصول به سه درجه بالاتر - یعنی امام و صامت و ناطق - مسدود بود. نظامات شدیدی نیز در فرقه حکمفرما بوده است.

اساسی که قاضی نعمان برای شریعت اسماعیلی بنا نهاد بسط نیافت و تکامل نپذیرفت. ظاهر آید توجیه این پدیده چنین باشد که قواعد مزبور فقط برای افراد صنفی دو درجه پایین فرقه بدون گشته بوده. اعضای درجات عالی فرقه که از تعالیم «باطنی» اطلاع داشتند اهمیتی برای شریعت قائل نبودند. و برای ایشان نمازهای مقرر و ممنوعیهای شرعی و تشریفاتی و روزه و مراعات دیگر احکام «ظاهری» اجباری نبوده است.

تعالیم اسماعیلیه فاطمیه به قراری بود که شرح آن رفت. تعالیم قرامطه در مسائل ماهوی با اساس «باطنیت» نزدیکی و مشابهت داشته، ولی با تفاوت‌های مهمی. از جوهر الهی یا «نور علوی» نخستین صدور^۱ یا «نور شعشعانی» سر زد. و نور شعشعانی عقل کل و نفس کل و زان پس ماده بدوی را که همان «نور ظلامی» باشد آفرید. «نور ظلامی» کور و غیر فعال و بیجان و غیر واقع و محکوم به زوال است و ماهیتاً عدم است (فکر افلاطون).

فقط برگزیدگان یعنی پیامبران و امامان و اعضای مطلع و خاص فرقه می‌توانند به کمال و یا به عبارت دیگر به نجات رسند. اینان جرعه‌های «نور شعشعانی» هستند که در عالم ماده یا «نور ظلامی» پراکنده شده‌اند. فقط ارواح این برگزیدگان از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابند و دیگر آدمیان که جز «برگزیدگان نیستند شیجهای عدمند و بس».

درجات و مراتب قرمطیان، چنانکه روایت شده، توسط عبدان مقرر گشته بود. نخست شمار درجات هفت و بعد نه بوده و مؤلفان مختلف، اسامی این درجات را به طور متفاوت ذکر کرده‌اند، ولی به هر تقدیر این نامها غیر از اسامی درجات اسماعیلیه فاطمیه است. قرمطیان، چون یکی از اعضای فرقه ایشان به درجه چهارم می‌رسید، سوگند یاد می‌کرد که اگر اسرار فرقه را نزد کسی فاش کند زن خویش را مطلقه سازد. افراد فرقه از روی برنامه ویژه‌ای بسا اصول و تعالیم قرمطی آشنا می‌شدند. در این برنامه به ویژه پیش‌بینی شده بود که باید شکهایی در ذهن تازه وارد برانگیخت و زان پس طریق رفع آنها را به‌ویژه آموخت. تعالیم سری باطنیه مورد مطالعه پنج درجه عالی قرار می‌گرفته. و قرمطیان را به سبب وجود این برنامه منظم و

۱- صدور ترجمه Emanation است که در متون اسماعیلی آمده ولی شادروان فردوسی «اماناسیون» را «فیضان» ترجمه کرده است. م.

مدون «تعلیم» نوکیشان، «تعلیمیه» نیز می‌نامیدند.^۱

قرمطیه از لحاظ فلسفه با محفل فلسفی مشهور «اخوان الصفا» مربوط بوده‌اند و نظرهای ایشان در فلسفه فارابی (در حدود ۲۵۷ تا ۳۳۹ هـ) و دیگر فلاسفه مؤثر بوده است. پیشتر از ترکیب دموکراتیک جماعت‌های قرمطی و برنامه مساوات اجتماعی ایشان (که با برده‌داری جماعتی - یعنی جماعت صاحب برده بوده نه فرد - تلفیق شده بود) سخن گفتیم. ل. ماسینیون معتقد است که سازمان اصناف پیشه‌وران در معالک آسیای مقدم و بخصوص ایران و آسیای میانه تحت تأثیر شدید قرمطیان به‌وجود آمد.

قرمطیان در مسورد تشریفات ظاهری دینی و ممنوعیتها و فقه، بیش از اسماعیلیه فاطمیه سهل‌انگار و مداراگر و آزادفکر بودند. اسماعیلیه فاطمیه تشریفات دینی و فقه را برای اعضای درجات پایین اجباری می‌شمردند ولی افراد درجات پایین قرمطی نیز هیچ‌گونه تشریفات را مراعات نمی‌کردند. بنا به گفته ناصر خسرو علوی در شهر لحسا مسجد جامع و به‌طور کلی مسجد وجود نداشت (جز مسجد کوچکی که مسلمانی سنی - به‌ظن قوی برای خود - ساخته بود). ساکنان شهر لحسا نمازهای روزانه را نمی‌گزاردند و محرمات دینی را مراعات نمی‌کردند. گوشت همه حیوانات حتی گریه و سگ را می‌فروختند و می‌خوردند. ولی مانع از برگزاری مراسم دینی سنیان و افراد دیگر مذاهب (تجار)، که در میان ایشان زندگی می‌کردند، نمی‌شدند و اینان به‌رسم خویش نماز می‌گزاردند. این خبر ناصر خسرو مربوط به اواسط قرن پنجم هجری است و نشان می‌دهد که تعصبات دینی تا حدی از محیط قرمطیان رخت بر بسته بوده و حال آنکه در فاصله قرن سوم و چهارم هجری برعکس یکی از صفات ویژه ایشان تعصب شدید و عدم مدارا با پیروان مذاهب دیگر و علی‌الخصوص سنیان بوده است.

عدم موفقیت قیام‌های قرمطیان و تعقیب و ایداء ایشان در عهد نخستین سلاطین غزنوی و اختلافات و منازعات داخلی، جماعت‌های ایشان را ضعیف کرد. به‌طوری که ا. آ. بلیایف خاطر نشان ساخته «مبارزه شدیدی که قرمطیان علیه خلافت و سنیان به‌عمل می‌آوردند، هم از آغاز ویژگی و صورت یک نهضت مذهبی و فرقه‌ای را پیدا کرد. بدین سبب قرمطیان که متعصبان آشتی ناپذیری بوده‌اند لبه تیز سلاح خویش را نه تنها علیه خلافت سنیان و حکمفرمایان آنان متوجه ساختند، بلکه برضد هر کسی که تعالیم ایشان را نمی‌پذیرفته و وارد سازمان ایشان نمی‌گشته نیز اقدام می‌کردند... حملات دسته‌های مسلح قرمطی به مردم بی‌سلاح و مسالمت‌کار شهری و روستایی با قتلها و غارتها و تجاوزات تسوأم بوده است. قرمطیان هر کس را که زنده مانده بود به اسارت می‌بردند و برده می‌ساختند و در بازارهای پر جوش و خروش خویش با

۱- شرح الهیات و فلسفه قرمطیان را در کتاب "Karmates" L. Massignon. خواهید یافت.

دیگر غنایم می‌فروختند»^۱. قرمطیان با به‌کار بستن این شیوه‌های مبارزه متدرجاً از توده‌های بزرگ روستاییان جدا و منفرد شدند. شاید علت اصلی فرو نشستن نهضت قرمطی نیز همین بوده. در عراق و ایران نفوذ قرمطیان تقریباً بالکل از میان رفت.

در عوض اسماعیلیه فاطمیه در قرن پنجم هجری، نفوذ خویش را به‌خارج از مرزهای خلافت فاطمی بسط دادند، و حتی انشعاب بزرگی که در فرقه وقوع یافت و فرقه دروزیان، پیروان‌الدروزی یا دروزی (یکی از همراهان خلیفه‌الحاکم فاطمی) از ایشان جدا شدند، موجب ضعفشان نگشت. دروزها خلیفه‌الحاکم را به‌ناهنجارترین صورتی (یعنی «حلول») خدا می‌شمردند. کانون اصلی دروز در لبنان بوده و در ایران نفوذی نداشتند. در زمان خلیفه‌المستنصر (از ۴۲۸ تا ۴۸۷ هـ حکومت کرد) خلافت فاطمی ظاهراً در بحبوحه قدرت و عظمت سیاسی خویش بوده‌است. بدین سبب نفاذ کلام و اعتبار روحانی‌المستنصر نیز - به‌عنوان امام - در سطح عالی بود. داعیان بسیار که با مرکز تبلیغاتی اسماعیلیه در مصر مربوط بوده از آن مرکز وجوه دریافت می‌داشتند به‌اشاعه اسماعیلیت پرداخته، پیروانی در ایران به‌دست می‌آوردند. از تاریخ فتوحات سلجوقیان (۴۳۲ هـ) به‌بعد اسماعیلیان ایران می‌کوشیدند تا همه عناصر ناراضی از سلجوقیان را به‌سوی خویش جلب کنند، علی‌الخصوص که دودمان مذکور در حدود دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) به‌تسخیر سوریه همت گماشته و بلاواسطه با فاطمیان تماس و تصادم حاصل کرده بود. اما اینکه نفوذ اسماعیلیه فاطمیه در ایران و عراق عرب تا چه حد شدت یافته بود، از اینجا پیداست که در عراق عرب دوبار به‌منظور اعلام‌المستنصر به‌سمت خلیفه و امام و خطبه خواندن به‌نام او (به‌جای نام القائم، خلیفه عباسی) کوشش به‌عمل آمد.^۲ شرح تحسین‌آمیزی که ناصر خسرو علوی که در سال ۴۳۹ در قاهره بوده درباره دربار خلیفه فاطمی در سفرنامه خویش نقل کرده^۳ گواه بر تأثیر عظیمی است که قدرت امام و خلیفه مزبور در معاصران وی داشته‌است.

نخستین سلاطین سلجوقی که ایران را فتح کرده بودند سخت در منهد سنی تعصب می‌ورزیدند. و تعقیب و ایذاء شیعیان و به‌ویژه هر دو شاخه اسماعیلیه با جد زایدالوصفی دوام داشت. در دهه هشتم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) حسن بن صباح حمیری از میان اسماعیلیان قد علم کرد. به‌روایتی خاندان وی از شاهان حمیری بود که پیش از اسلام در یمن سلطنت داشتند. به‌روایت دیگر خانواده او از روستاییان خراسان بود. پدر او از کوفه به‌قم نقل مکان کرد و حسن در قم به‌دنیا آمد. سال تولد حسن معلوم نیست. وی نخست مانند پدر خویش

۱- آ. آ. بلبایف «فرقه‌های اسلامی» ص ۶۰. ۲- در سال ۴۴۸ هـ در واسط در سال ۴۵۰ هـ در بغداد. ۳- ناصر خسرو - سفرنامه، ص ۵۴، ۵۵.

در مذهب شیعه امامیه بود. وی را در جوانی، زمانی که شاگرد مدرسه بوده با یکی از داعیان اسماعیلی به نام امیر ضراب ملاقات دست داد و با وی بحثها می کرد و گرچه نخواست قانع شود، ولی معیناً پایه ایمانش متزلزل شد. زان پس حسن بن صباح با داعیان دیگر اسماعیلی - ایونجم ملقب به سراج و مؤمن و عبدالملک بن عطاش - نزدیک شد. عطاش مقام حجت داشت و در رأس همه سازمانهای مخفی اسماعیلیه در آذربایجان و عراق عجم قرار گرفته بود. مؤمن حسن بن صباح را به عضویت فرقه پذیرفت و ضمناً حسن علی الرسم سوگند وفاداری (بیعت) به امام و خلیفه فاطمی المستنصر یاد کرد. در حدود سال ۴۶۸ ه. حسن وارد اصفهان شد و دو سال در آن شهر و وظیفه معاونت ابن عطاش را به عهده داشت. و به دستور عطاش به قاهره سفر کرد و هجده ماه در پایتخت فاطمیان اقامت گزید. (از تابستان سال ۴۷۱ ه. تا اول زمستان سال ۴۷۳ ه.)

در آن زمان دو گروه در دربار المستنصر با یکدیگر در مبارزه بودند. گروهی میخواست فرزند ارشد المستنصر، یعنی نزار، خلافت و امامت را به ارث برد و گروه دیگر طرفدار پسر دوم خلیفه، المستعلی، بود. گروه دوم تفوق حاصل کرد. و چون حسن بن صباح جانب نزار را گرفته بود گروه فاتح وی را مجبور به ترک مصر کرد.^۱ حسن در تابستان سال ۴۷۴ ه. به اصفهان بازگشت و زان پس در یزد و کرمان و طبرستان و دامغان به نفع حق نزار نسبت به امامت، به تبلیغ و دعوت پرداخت و گویا در این باره اجازه محرمانه‌ای از المستنصر دریافت داشته بود.

چون مستعلی جانشین و وارث امامت و خلافت اعلام شد، این عمل انشعاب و انشعاقی میان اسماعیلیه فاطمیه برانگیخت. و دو فرقه فرعی نزاریه و مستعلیه تشکیل شد. نزاریه در ایران و سرزمینهای شرقی اسلامی تفوق یافتند و مستعلیه در مصر و کشورهای غربی مسلمان. به طوری که غالباً در این موارد پیش می آید دعوی فقط بر سر مدعیان امامت محدود نشد، مستعلیه نماینده بخش محافظه کارتر اسماعیلیان بوده و نزاریه عناصر و مطالب تازه‌ای وارد اصول و سازمان فرقه ساختند و تعالیم ایشان بدین سبب به نام «دعوت جدید» خوانده شد.

در سال ۴۸۳ ه. حسن بن صباح، اعتماد صاحب دژ غیر قابل وصول الموت^۲ (در کوههای البرز) را که شیعه‌ای زیدی و میانبرو بوده جلب کرد و همزمان مسلح خویش را وارد دژ

۱- رشیدالدین فضل الله «جامع التواریخ» - بخش تاریخ اسماعیلیه.

ص ۱۵۲-۱۵۱ (jami 'at - tawarikh, part of the Isma' ili History)

۲- «آله - الموت» در بعضی منابع این کلمه «آشیانه عقاب» ترجمه شده. ولی اینکه در یکی از لهجه‌های ایران «اموت» به معنی «آشیانه» باشد ثابت نشده. توجه دیگر که «الموت» در اصل «آله آموخت» باشد یعنی «آموزش عقاب» یا جایی که عقاب به عقابکان پریدن می آموزد، بیشتر به حقیقت نزدیک است. اسماعیلیه برای اینکه جمع اعداد «الموت» به حساب جعل ۴۸۳- یعنی سال تصرف قلعه الموت به دست حسن صباح - می شود اهمیت فوق العاده فائلند.

ساخت. ایشان به ناگهان صاحب مهمان‌نواز آن قلعه را مورد حمله قرار داده زنجیرش کردند. و در نتیجه دژ الموت به حمله مسخر اسماعیلیه نزاریه یا نو اسماعیلیان گشت. بدین طریق اساس دولت اسماعیلیان در ایران گذاشته شد. و آن دولت از ۴۸۳ هـ تا ۶۵۴ هـ باقی و برپا بود. فعالیت نو اسماعیلیان آنچنان شدید بود که در مدت کوتاهی، به زور و یا به حیل، بسیاری از دژها و قلاع استوار و شهرهای مستحکم نقاط کوهستانی ایران را به تصرف خویش درآوردند. گذشته از الموت این دژها عبارت بودند از: میمون‌دژ، لمبسر، دیره، استوناوند، وشم کوه و غیره در کوه‌های البرز و گردکوه در نزدیکی دامغان و طبس و تون و ترشیز و زوزن و خور و غیره در قهستان و شاه‌دژ و خان‌لجان نزدیک اصفهان و کلات تنبور و چند دژ دیگر در کوهستان فارس و کلات ناظر در خوزستان.

از فهرست بالا نیک پیداست که دولت نزاری واجد سرزمینی یکپارچه نبوده است. و متصرفات اصلی آن در نواحی کوهستانی البرز و کوهستان (قهستان) قرار داشته. این فرقه را عملاً داعی حسن بن صباح، به یاری شاگردان باهمت و جدی خویش یعنی رئیس مظفر وداعی - کیا بزرگ امید - که هر دو نقش فعال و نمایانی در تسخیر بسیاری از قلاع داشته‌اند، اداره می‌کرد. ولی رسماً در رأس نزاریان ایران داعی الدعاة ابن عطاش^۱ که مقر وی شاددز اصفهان بوده قرار داشت^۲. اسماعیلیان از این نقطه قلب دولت سلجوقیان را مورد تهدید قرار داده بودند. ابن عطاش جانشین امام «مستور» - که خود از پسران نزار بوده - شمرده می‌شد (نزار را مستعلیان در سیاهچال مصر معدوم ساخته بودند). تصرف دژها با قیامهایی که در بسیاری از شهرهای ایران علیه سلجوقیان صورت می‌گرفته توأم بوده است.

در دهه دهم قرن یازدهم میلادی (قرن پنجم هجری) نزاریان فعالیت عظیمی در سوریه آغاز کردند و گاه به وسیله دعوت و تبلیغ و گاه به وسیله قیام منظور خویش را عملی می‌کردند. و ناگزیر بودند در آن واحد با فتوایهای سنی و صلیبیان، که پس از نخستین لشکرکشی صلیبی (۱۰۹۶م - تا ۱۰۹۹م) در سوریه و فلسطین مستقر شده بودند، مبارزه کنند. در دهه چهارم قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) نزاریان در سوریه ده دژ مستحکم را به تصرف خویش درآوردند. در اواسط قرن سیزدهم میلادی (هفتم هجری) بنا به گفته رشیدالدین فضل‌الله، مورخ ایرانی، بیش از یک صد قلعه مستحکم و دژ در ایران در تحت سلطه ایشان قرار داشت.

درک طبیعت اجتماعی نزاریان و نهضت «دعوت جدید» در ایران و در فاصله قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری)، به سبب قلت اخبار و اطلاعات متون و منابع

۱- پسر عبدالملک بن عطاش، معلم حسن صباح. ۲- احمد عطاش داعی الدعاة نبوده. - م.

موجود، بسیار دشوار است. و. و. بارتولد عقیده دارد^۱ که نهضت نواسماعیلی «مبارزه دژها علیه شهرها بوده». این استنتاج که تا حدی مبهم و بر پایه استنتاجات مأخوذ از تاریخ اروپای غربی در قرنهای یازدهم و دوازدهم و سیزدهم مبتنی بوده (مبارزه شهرها که گرایش به خود-مختاری داشتند علیه فئودالیتهایی که در قصور مستحکم مستقر بودند) بعدها توسط و. و. بارتولد دقیق تر بیان شد. بدین شرح: اسماعیلیت نوین «آخرین نبرد پهلوانی (chevalerie) ایران علیه دوران نوین پیروزمند» و «الحاق اشراف زمیندار به توده‌های روستایی علیه شهرها»^۲ بوده است. و. و. بارتولد که با اصول علمی و اجتماعی مترقی آشنا نبوده سازمان جامعه فئودالی را به نحوی بسیار مبهم در نظر مجسم می‌ساخته. از وحدت منافع زمینداران و روستاییان و مبارزه مشترک ایشان علیه شهرها به طور کلی نمی‌توان سخن گفت (وحدت در چه زمینه‌ای؟) مگر اینکه تصریح شود که سخن از مبارزه علیه کدام لایه‌های مردم شهری در میان است^۳. نظر و. و. بارتولد تا حدی توسط آ. یو. یا کو بوسکی دقیق تر بیان شده است، به این شرح: نواسماعیلیان نماینده دهقانان یعنی بزرگان زمیندار قدیمی ایران بوده‌اند که پس از فتوحات سلجوقیان بخشی از اراضی خویش را در تحت فشار فئودالهای نورسیده‌ای که از بزرگان لشکری و صحرائین ترکمن بودند از دست داده بودند^۴. ولی بعدها آ. یو. یا کو بوسکی از این نظر دفاع نکرد، زیرا معتقد شد که حل موضوع طبیعت اجتماعی نواسماعیلیان هنوز زود است. اخیراً آ. آ. بلیایف مجدداً نظر و. و. بارتولد و آ. یو. یا کو بوسکی را احیاء کرده. به عقیده آ. آ. بلیایف اسماعیلیان در رأس مبارزه ضد فئودالی روستاییان قرار نگرفته، بلکه از آن مبارزه برای مقاصد خویش استفاده می‌کردند.^۵

آ. آ. برتلس نقدی به نظر بارتولد نوشته و بی‌پایگی آن را ثابت کرده است^۶. در واقع تنها مبنای نظر مزبور خبسر منابع قدیمه است دایر بر اینکه اسماعیلیان نزاری صاحب قلاع مستحکم بوده و در جریان مبارزه، گاه شهرها را ویران می‌ساختند. مؤلفان بعدی در حقیقت در پی و. و. بارتولد رفتند و فقط نظر او را اندکی دگرگونه تغییر کردند. آ. آ. برتلس به اتکای گفته‌های ابن اثیر و دیگر منابع به حق خاطر نشان ساخته که «قلاع مزبور ملک قدیمی داعیان اسماعیلی نبوده. و چنانکه از متون بر می‌آید دعوات دژها را به حمله یا به زور تصرف کردند»^۷. به عبارت دیگر «صاحبان اسماعیلی قلاع» (داعیان) به هیچ وجه از دهقانان قدیمی

۱- از آن جمله دوائر رایاد می‌کنیم. «پهلوانی (chevalerie) و زندگی شهری در عهد ساسانیان و اسلام» هم از او: «در تاریخ نهضت‌های روستایی در ایران». ۲- و. و. بارتولد «در تاریخ نهضت‌های روستایی در ایران» ص ۶۱. ۳- ما در این باره در مقاله‌ای تحت عنوان «زندگی شهری در دولت هلاکوئیان» «شرقشناسی شوروی» مجلد ۵، ۱۹۴۸، ص ۱۵۸ سخن گفته‌ایم. ۴- آ. یو. یا کو بوسکی «جامعه فئودالی آسیای میانه و بازرگانی آن با اروپای شرقی از قرن دهم تا یازدهم میلادی»، اسناد مربوط به تاریخ ازبکستان و تاجیکستان و ترکمنستان شوروی، بخش ۱، لنینگراد ۱۹۲۳، ص ۲۴-۳۵. ۵- آ. آ. بلیایف «فرقه‌های اسلامی» ص ۷۲-۷۰. ۶- آ. آ. برتلس، «ناصر خسرو و اسماعیلیان» ص ۱۴۲-۱۴۷. ۷- همانجا، ص ۱۴۴.

ایرانی (یا به قول و. و. بارتولد «پهلوان» *chevalier*) نبوده، بلکه کسانی بودند که «دهقانان» را از قلاع بیرون رانده و برخی از ایشان را نابود کردند. بعد آ. ا. برتلس به حق خاطر نشان کرده، که «ارتداد» نواسماعیلی نه تنها در محیط روستاییان انتشار و رواج یافت (روستاییانی که شاید هنوز ممکن بود آلت دست «دهقانان» شوند) بلکه «میان مردم شهری و قشرهای پایین ایشان» نیز شایع شد.^۱ به آنچه گفته شد این نکته را می‌افزاییم که نواسماعیلیان علیه شهرها مبارزه نمی‌کرده بلکه بر ضد دولت سلجوقی نبرد می‌کردند. در جریان مبارزه مسلحانه بعضی از شهرها (که پادگانهای سلجوقی در آنها مستقر بودند) سخت‌زبان دیدند، ولی اسماعیلیان هرگز نابودی و ویرانی شهرها را هدف ویژه خویش قرار نداده بودند.

در نظر ما زمان حل این مشکل هنوز فرا نرسیده و فقط فرضیه زیر را که می‌توان مبنای مطالعه قرار داد پیشنهاد می‌کنیم. نهضت نواسماعیلیان در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و نیمه اول قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) به طور کلی نهضت روستاییان و قشرهای پایین شهری بوده. این نهضت ماهیتاً قیامی عام بوده علیه دولت فتودالی (در آن دوره دولت سلجوقی) و بزرگان فتودال اعم از دهقانان و نوریسندگان سلجوقی، ولسی پس از آنکه نواسماعیلیان قلاع و قصور و بلاد مستحکم بسیار را متصرف شدند (در قهستان - کوهستان) و اراضی فراوان به دست آوردند، سران ایشان (داعیان) به ناچار می‌بایست خود به فتودالهای تازه‌ای تبدیل یابند. و از اواسط قرن دوازدهم میلادی (ششم هجری) در میان نواسماعیلیان مبارزه دو گروه آشکارا مشهود است، که یکی از آن دو ظاهراً نماینده عامه فرقه بوده و گروه دیگر مدافع منافع نو فتودالان اسماعیلی. ل. و. استروویوا (از دانشگاه دولتی لنینگراد)^۲ موضوع را از نظر گاه فوق مورد مطالعه قرار داده است. این نکته هم به آنچه مذکور افتاد باید افزوده شود که در فاصله قرنهای یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم و ششم هجری) بسیاری از داعیان اسماعیلی از میان پیشه‌وران برخاسته بودند. اسامه بن منفذ فتودال عرب سوری در خاطرات خویش اسماعیلیان نزاری را روستایی و نداف (حلاج، پنه‌زن) می‌نامد.

در زمان سلطان برکیارق سلجوقی (از ۴۸۷ تا ۵۴۹۸. حکومت کرد) در سال ۵۴۹۰ قتل عام اسماعیلیان نیشابور صورت گرفت و در سال ۵۴۹۵. در بسیاری دیگر شهرهای ایران کشتار ایشان وقوع یافت.

سلطان محمد سلجوقی (از ۴۹۹ تا ۵۱۲ ه. حکومت کرد) اسماعیلیان را خطرناکترین دشمن دولت و امپراطوری خویش می‌دانست و با تمام نیرو می‌کوشید تا قیام ایشان را خاموش کند. در سال ۵۰۰ ه. شاهدز اصفهان را که در دست ایشان بود مسخر ساخت و در آنجا

احمد بن عطاش «داعی الدعاة» اسماعیلی به دست وی افتاد. «داعی الدعاة» را مورد تمسخر عامه قرار دادند و مصلوب و تیرباران کردند. جنازه او هفت روز بر دار بود. پس از آن، لشکریان سلجوقی هشت سال سرگرم نارت و ویران کردن پیرامون دژ الموت بودند و چند قلعه اسماعیلیان را تسخیر کرده سرانجام به محاصره الموت پرداختند. اسماعیلیان الموت نزدیک بود که بر اثر گرسنگی و قحطی ناگزیر تسلیم شوند که خبر مرگ سلطان محمد رسید. لشکریان سلطان به محض استحضار از درگذشت وی جنگهای خانگی و دودمانی را پیش بینی نموده بسی درنگ ترک محاصره قلعه کردند. با این وصف تعقیب و آزار اسماعیلیان در قلمرو سلجوقیان، در خارج از حدود متصرفات آن فرقه - دوام داشت. در سال ۵۰۷ ه. در حلب و در سال ۵۱۸ ه. در آمد به قتل عام ایشان دست زدند و هفت هزار اسماعیلی هلاک شد. ولی متصرفات اسماعیلیان از آن زمان تا هجوم مغول در معرض خطری واقع نشد. حسن بن صباح که هم در آن زمان در میان نزاریان نقش رهبری را داشته پس از مرگ ابن عطاش رسماً نیز با عنوان «داعی الدعاة» در رأس ایشان قرار گرفت. پس از مرگ حسن (۵۱۸ ه) کیا بزرگ امید که مردی جدی و صاحب همت بود جانشین وی گردید. و پس از درگذشت کیا بزرگ امید مقام «داعی الدعاة» در خانواده او موروثی شد. نزاریان پاسخ تعقیب و ایداء پیروان خویش را با قتل رجال سیاسی مخالف خود می دادند^۱.

اکنون می پردازیم به تعالیم و سازمان نزاریان (نواسماعیلیان). نزاریان تعداد قواعد «ظاهری» را که برای پیروان درجات پایین فرقه اجباری بوده تقلیل دادند. نزاریان در تحت تأثیر عرفان صوفیگری - که اسماعیلیان متقدم بالکل از آن بیخبر بودند - قرار گرفتند. نفوذ تصوف در آثار شاعر و فیلسوف بزرگ اسماعیلی ایرانی ناصر خسرو علوی (۴۹۸ تا ۵۸۴ ه) نیز بسیار محسوس است.

امامی که البته از اعقاب نزار بوده، پیشوا و رئیس فرقه شناخته می شده است. ولی از آنجایی که پس از نزار، همه امامان، «مستور» بودند و محل اقامت و نام ایشان برای عامه مؤمنان مجهول بوده، «ریاست و پیشوایی» ایشان نیز صرفاً اسمی بوده و خود ایشان نیز به موجودات افسانه‌ای مبدل شده بودند. پیشوای واقعی فرقه همان «داعی الدعاة» بود که جانشین امام «مستور» شمرده می شد و در دژ الموت نشسته بود. سومین داعی الدعاتی که پس از حسن ابن صباح به این مقام رسید و حسن دوم، ابن محمد بن کیا بزرگ امید نامیده می شد (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ ه حکومت کرد) اعلام داشت که گویی جد او کیا بزرگ امید خود از اخلاف نزار بوده (و حال آنکه خود کیا بزرگ امید چنین نسبی را برای خویش قائل نبوده). بنابراین

۱ - برای جزئیات این موضوع به بعد رجوع شود.

حسن لقب امام به خود گذارد و این مقام به وی حق می‌داد از اعضای فرقه طلب کند که همان اطاعتی را که می‌بایست در مقابل عقل کل ملحوظ دارند در برابر او نیز مراعات نمایند.

سلسله مراتب نزاریان از پایان قرن پنجم تا اواسط قرن هفتم هجری (از بالا به پایین) به شرح زیر بوده است: «امام»، «داعی الدعاء»، «داعی الاکبر»، «داعی»، «رفیق»، «لاصق» (عربی که معنی لغوی آن «وابسته» است)، «فدائی». اعضای دودرجه پایین فقط از احکام و قواعد «ظاهری» فرقه اطلاع داشتند و می‌بایست کورکورانه از مقامات بالاتر فرقه اطاعت کنند. عضو دودرجه دوم - یعنی «لاصق» - می‌بایست با امام بیعت کند، یعنی سوگند یاد کند. عضو درجه سوم یا «رفیق» تا حدی بر بعضی از اسرار «باطنی» فرقه واقف و از آنها مطلع می‌گشت. این سه درجه مراتب پایین شمرده می‌شدند. عضو درجه چهارم یا «داعی» کاملاً به تعالیم «باطنی» اسماعیلیت آشنا می‌شد. اعضای سه درجه عالی - یعنی «داعی» و «داعی الاکبر» و «داعی الدعاء» - سران برگزیده فرقه و اشراف حاکمه آن شمرده می‌شدند. و برای ایشان مراعات تعالیم «ظاهری» (نماز گزاردن و اجرای تشریفات دینی) و موازین حقوقی و مراعات اخلاقیات ابتدایی اجباری محسوب نمی‌شد. بدیهی است که درجه عالی یعنی «امامت» برای هیچ کس جز اعقاب علی (ع) و نزار (و از سال ۵۶۰ ه. برای اخلاف کیا بزرگ امید که رسماً از اعقاب نزار شناخته شده بودند) قابل وصول بوده. عامه افراد فرقه علی‌الرسم بالاتر از درجه اول و دوم ارتقا نمی‌یافتند.

گرچه اعضای درجات پایین که بیشتر روستایی و پیشه‌ور بودند به هیچ وجه از تعالیم «باطنی» فرقه اطلاع نداشتند، ولی درباره وجود آن چیزهایی شنیده و امیدوار بودند که روزی از آن اسرار و یا راز رازها خبر یابند و به شناخت کامل عالم کاینات نایل آیند. جذابیت و گیرایی اسرار و انتظامات شدید و ایمان به قدرت بی‌حد و حصر پیشوای فرقه (نه تنها از لحاظ عالم مادی بلکه عالم روحانی نیز) و سرانجام انتظار «روز قیامت» که با ظهور «القائم المهدی» مربوط بوده و انتظار نعمات و خوشبختیهای بهشت، همه اینها برای جوانانی که وارد صفوف فدائیان می‌شدند بسیار جالب توجه بود. این فدائیان جوانان صاحب اراده و با همتی بودند که با روح تعصب و نفرت نسبت به دشمنان فرقه و اطاعت نامحدود اعضای مافوق آن، پرورش یافته بودند. از میان این فداییان تروریستها و قاتلان دشمنان نزاریان و جاسوسان و منهبان برگزیده می‌شدند. این جوانان از میان توده فدائیان برجین می‌شدند و از طرف مریدان در معرض آزمایش قرار می‌گرفتند و زان پس هنر نهفتن کاردی و استتار را به ایشان تعلیم می‌دادند و به تحمل محرومیتها خوگوشان می‌کردند و به کاربردن اسلحه را می‌آموختند و گاه نیز زبانهای گوناگون را یادشان می‌دادند.

فدائیان نزاری به فرمان رئیس‌ان‌خویش، رجال سیاسی و دشمنان فعال نزاریان رامی‌کشند. علل این قتلها همیشه سیاسی بوده و مردمی را که دارای معتقدات دینی مختلف بودند به قتل می‌-

رسانند: مثلاً مسلمانان سنی و شیعیان امامیه و صلیبیان مسیحی (در سوره) و اسماعیلیه مستعلیه را در مصر. اگر کسی از خودیها هم‌مظنون به‌خیانت می‌شد کشته می‌شد. جوانانی که برای اجرای احکام قتل گسیل می‌گشتند علی‌العادة خود نیز کشته می‌شدند. اینان با این وصف ایمان راسخ داشتند که «فداکاری» ایشان در راه ایمان و اعتقاد، در بهشت و باغهای مصفا و کاخهایی با حوریان زیبا و همه لذایذ را به‌رویشان می‌گشاید. فدائیان که از عوام فرقه بودند نمی‌دانستند که تعالیم باطنی فرقه اسماعیلی بهشت را ایهامی از علم و لذایذ صرفاً روحانی می‌داند. البته شور و حرارت تروریستهای فدائی يك انگیزه طبقاتی دیگر نیز داشت، و آن تنفرو کینه‌ای بود که فرزندان روستاییان و پیشه‌وران نسبت به ملوک و بزرگان و توانگران و ثروتمندان داشتند. میان مسلمانان و مسیحیان عقیده استواری رایج بود که گویا سران اسماعیلی برای آماده کردن جوانان فدائی، آنان را با حشیش تخدیر می‌کنند تا رؤیای بهشت را در مخیله او برانگیزند و اراده‌اش را برای اجرای عمل قتل محکم سازند. ظاهراً این افسانه‌های بیش نیست.

با این وصف شاید همین افسانه بهانه‌ای شده که نزاریان ایران و سوره را در قرن ششم و هفتم هجری «حشاشین» بنامند. در ممالک اسلامی این لقب را هم در اصطلاح عوام و هم در کتب و تألیفات به‌کار می‌بردند (از آن جمله دو مورخ ایرانی - رشیدالدین و حمدالله مستوفی قزوینی آن را به‌کار برده‌اند)^۲. این اصطلاح به واسطه صلیبیان به‌صورت آساسن «*assassin*» و به‌معنی قاتل وارد زبانهای ایتالیایی و فرانسوی گشت. محققان توجهات دیگری نیز برای منشأ کلمه آساسن پیشنهاد کرده‌اند و از آن جمله کلمه «حسینون» است (به‌معنی پیروان حسن صباح). در ایران نزاریان را «باطنیه» و «بواطنه» نیز می‌خواندند ولی بیشتر «ملحد» شان (عربی، جمع آن «ملاحده») می‌نامیدند. کلمه «ملحد» به‌معنی «مرتد» است، ولی تقریباً منحصر به تسمیه همه شاخه‌های اسماعیلیه بوده. برعکس کلمه «رافضی» که آن هم به‌تقریب همان مفهوم «مرتد» را داشته (۲۵۸)، تقریباً فقط در مورد شیعیان میان‌نور و یعنی زیدیه و امامیه استعمال می‌شده. قتل‌های سیاسی از نسوازم تعالیم نزاریه حشیشیه نبوده. گذشته از این تروریزم و قتل مخالفان را حسن صباح ابداع نکرده بود و پیش از وی نیز اسماعیلیه ایران به‌این کار دست می‌زدند. ظاهراً تروریزم و قتل مخالفان، وسیله مبارزه علیه تعقیبات و اذناء و شکنجه و کشتاری بوده که از طرف سلجوقیان و دیگر امرا و سلاطین مخالف نزاریان برضد ایشان اعمال می‌شده. ولی از زمان حسن صباح ترور و قتل نفس از طرف نزاریان به‌میزان وسیعی به‌کار بسته شد.

۱- حشیش (بابنگه) مخدری است که از نوعی کنف (شاهدانه) گرفته می‌شود. درباره تهبه حشیش رجوع شود به: Cl. Huart. Beng. EI. T.I. در قریب‌های پنجم و ششم هجری هنوز در ایران از حشیش چندان اطلاعی نداشتند و این مخدر را همچون شیئی مرموز می‌دانستند و محدودی از آن آگاه بودند. ۲- در بخش تاریخ اسماعیلیه جامع‌التواریخ رشیدی و تاریخ‌گزیده حمدالله مستوفی قزوینی چنین چیزی دیده نشده. مؤلف اشاره‌ای به چاپ و شماره صفحه نسخه‌ای که در دست دارد نکرده. معلوم نیست این‌خبر را از کجا آورده - ۴.

یکی از نخستین کسانی که پس از تصرف قلعه الموت به دست حسن صباح، قسربانی نزاریان شد همانا وزیر شهیر ایرانی سلجوقیان، نظام‌الملک، بود که کتاب «سیاستنامه» به وی نسبت داده می‌شود. نظام‌الملک در سفر سلطان ملکشاه (از ۴۶۵ تا ۴۸۵ حکومت کرد) همراه وی بود و در منزلگاهی نزدیک نهاوند شبانه خواست به‌خیمهٔ زوجهٔ خود رود. جوانی دیلمی که به‌ظاهر می‌خواست عریضه‌ای تقدیم کند وزیر را متوقف ساخت و ناگهان کاردی به‌در کرد و ضربهای مهلک بر او وارد آورد (۱۰ رمضان سال ۴۸۵هـ). این شیوهٔ عمل برای فدائیان عادی بود. فخرالملک پسر نظام‌الملک نیز، که به‌وزارت رسیده بود به‌کین‌خواهی خون‌عده‌ای از اسماعیلیه به‌همین منوال مقتول گردید (۵-۵هـ). فدائیان غالباً پس از اجرای قتل نام‌پیشوای نزاریان را به‌زبان می‌آوردند.

در بخش دوم جامع‌التواریخ رشیدی (آغاز قرن هشتم هجری) در فصل مربوط به تاریخ اسماعیلیان الموت سه فهرست منقول است و اسامی مقتولان را به‌دست اسماعیلیان در عهد حسن صباح و کیا بزرگ‌امید و فرزندان او محمد اول، یعنی در فاصلهٔ سالهای ۴۸۵ و ۵۵۸هـ، به‌دست می‌دهد. اسامی فدائیان و رفیقانی که به‌این قتلها دست یازیدند نیز در فهرستهای مزبور آمده است.^۱ این فهرستها از یکی از متون نزاری تحت عنوان «سرگذشت سیدنا» که به‌دست ما نرسیده و مورد استفادهٔ رشیدالدین واقع شده، مأخوذ است.

در فهرستهای مقتولین (مجموعاً ۷۵ نفر) اسامی ۸ سلطان و خلیفه و اتابک (و از آن جمله خلیفهٔ فاطمی و امام مستعلیان آنامر، و خلقای عباسی مسترشد و پسر و جانشین او رشید، و داود نتیجهٔ ملکشاه و سلطان عراق) و ۶ وزیر و ۱۷ امیر و والی (حکام نواحی) و ۶ رئیس (سران شهر) و ۱۳ قاضی و مفتی نواحی مختلف (قزوین و همدان و اصفهان و ری و کرمان و گرگان و کوهستان و تبریز و تغلیس) و سران فرق منهبی مانند «مقدم» (پیشوای کرامیه) در نیشابور) و امام زیدیهٔ طبرستان، و درباریان و مأموران عالی‌مقام و دانشمندان و سادات و همچنین چند تن از نزاریان که به‌فرقهٔ خود خیانت ورزیده بودند (و میان ایشان یکی از داعیان

۱- رشیدالدین فضل‌الله (Jami at - tawarikh, part of Ismā'ili History) ص ۱۲۴-۱۲۷
 ۱۴۴-۱۴۵، ۱۶۰-۱۵۱. وضع اجتماعی تقریباً همهٔ مقتولین در این فهرستها قید شده ولی دربارهٔ موقع اجتماعی قاتلان ایشان سخنی نرفته است، مگر در موارد نادره، مثلاً: از حسن سراج (دو بار در صفحه ۱۴۶ و ۱۲۷) یاد شده و حسین سراج (ص ۱۶۰) و محمد سیاد (سیاد یرندکان و یاددان، ص ۱۳۶ و ۱۲۷) و سراجام «غلام روسی» که ابوالفتح دهستانی وزیر سلطان برکیارق سلجوقی را در ۴۰۰ هـ به‌قتل رسانید. «غلام روسی» در ایران ممکن است یکی از هزاران اسیران روسی بوده، که ترکان فیچاق (که در منابع روسی به‌نام «پالوتسی» از آنان یاد شده) به‌هنگام دستبردهای خویش به «روسیهٔ کیف» گرفته و یا خود برده بودند، زنان پس از طریق بنادر کریمه و برده‌فروشان، در کشورهای کیف آسیای مقدم به‌معرض فروش می‌گذاشته‌اند. «غلام روسی» یاد شده احتمالاً داوطلبانه به‌عز نزاریان الموت گریخته و تمالیم ایشان را پذیرفته بود. بهر تقدیر محققاً بالا راده و به‌میل خود وظیفهٔ فدائی و قاتل را پذیرفته بوده. در قابوس‌نامه (فصل ۲۳) نیز از غلامان روسی که در قرن پنجم در ایران وجود داشته‌اند یاد شده است.

پیشین نیز دیده می‌شود) ذکر شده است. تقریباً همه اشخاصی که نامشان در فهرستها آمده از سران لشکری و مأموران عالی مقام، یا روحانیان بلند پایه بوده‌اند. این فهرستها کامل نیستند؛ مثلاً اسامی قربانیان بعدی نزاریان و از آن‌جمله مارکی کونراد مونفرا، پیشوای صلیبیان سوریه (مقتول به سال ۱۱۹۲ م) و غیره در فهرست نیامده. از فهارس رشیدالدین پیداست که گاه قاتل واحدی مرتکب ۲-۳ قتل می‌شده، و بنا بر این پس از قتل اولی موفق به فرار شده هلاکش نکرده بودند. گاه که قتلی دشوار در پیش بوده سه یا چهار فدائی و رفیق، یا حتی عده‌ای بیشتر مأمور آن می‌شدند. مثلاً قتل خلیفه آمر فاطمی، پسر مستعلی، در سال ۵۲۵ ه. در قاهره به دست ۷ رفیق، و قتل مسترشد خلیفه عباسی در سال ۵۳۰ ه. نزدیک مسراغه توسط ۱۴ تن از رفیقان صورت گرفت.

علی‌الرسم این قتلها به خونخواهی نزاریانی که زنده سوزانده و یا اعدام شده بودند، یا ترضیقات و ایذایی که علیه ایشان اعمال می‌گردیده وقوع می‌یافته. ولی باید در نظر داشت که قتل‌های انفرادی شیوه مبارزه اصلی نزاریان محسوب نمی‌شده. و تبلیغات و مبارزه مسلحانه عام (قیام عام یا جنگ) در درجه اول اهمیت قرار داشته.

سران نزاری چون به اراضی وسیعی دست یافتند خود به فتودال مبدل شدند. از نیمه دوم قرن ششم هجری دو گروه در میان نزاریان پدید آمد: یکی از آنها، ظاهراً، نماینده اشراف فرقه بوده و گروه دیگر نماینده قشرهای پایین آن. حسن دوم، ابن محمد بن کیا بزرگ امید (از ۵۵۸ تا ۵۶۲ ه. حکومت کرد) سومین کسی که بعد از حسن صباح زمام امور را به دست گرفته بود کوشید تا بر گروه اخیر اندک تکیه کند. حسن دوم در سال ۵۶۰ ه. خود را خلف علی و فاطمه و محمد ابن اسماعیل و المستنصر و نزار اعلام کرده و بنا بر این درجه «معصومیت» برای خویشان قائل شد و آغاز عصر جدید یعنی پایان دنیا و «قیامت» و به عبارت دیگر «رستاخیز» را اعلام کرد. بنا به تعالیم اسماعیلیان فقط ایشان برای زندگی نوین «در بهشت روحانی» برخاستند و تعالیم «ظاهری» و نمازها و تشریفات و احکام شریعت از آن زمان برای عامه مؤمنان به آن مذهب غیر واجب شد. این عمل در واقع اعلام تساوی سران فرقه با افراد درجات پایین بوده است. حسن دوم پس از یک سال و نیم، محتملاً به تلقین سران فرقه، در قلعه لمبسر به دست برادر زن خود کشته شد. برادر زن وی فتودال توانگری از بازماندگان آل بویه و شیعه‌ای میان‌رو بوده است. محمد دوم، پسر حسن دوم، به خونخواهی پدر همه افراد خانواده قاتل را از دم تیغ گذراند. وی خط مشی پدر را تعقیب کرد و در نتیجه اعضای جدید بسیاری از میان قشرهای پایین خلق به صفوف فرقه وی پیوستند.

در آن هنگام سران فرقه که ثروت و زمین بهم زده و به فتودال مبدل شده بودند، از شور و حرارت و فعالیت اعضای عادی آن بی‌مناک شدند. سران مزبور می‌خواستند اراضی و

قلاع و امتیازات را برای خویش حفظ و مسجل کنند. و بدین سبب تعالیم مربوط به نزدیکی «آخر الزمان» باب آنان نبود. اشراف نزاری در آن روزگاران می کوشیدند با فتوایهای سنی ایران نزدیک شوند و توده مردم را مهار کنند. حسن سوم، فرزند و جانشین محمد دوم، مبین این روحیه بوده است و به بهانه «بازگشت به صدر اسلام و زمان پیامبر» تعالیم «ظاهری» و اجرای احکام شریعت و نمازهای مقرر و روزه را مجدداً واجب اعلام کرد. وی مساجد را احیا نمود و رسم نماز جماعت و ایراد خطبه را که از دیرباز متروک شده بود، تجدید کرد. حسن سوم به سنیان تقرب جست و امر کرد تا نام خلیفه عباسی الناصر را در خطبه بیاورند. و مادر خود را به زیارت مکه گسیل داشت. سنیان بر اثر این اعمال وی به او لقب «نومسلمان» دادند.^۱

در زمان حسن سوم مبارزه داخلی در فرقه مزبور به صورت بسیار حادی درآمد. حسن سوم را در سال ۶۱۷ ه. زهر خوراندند. و پس از مرگ او تعالیم اسماعیلی مجدداً احیا شد. محمد سوم فرزند و جانشین وی سلطنت می کرد نه حکومت. در کاخ خویش در بهروی خود بسته بود. و هر دو گروه رقیب می کوشیدند از طرف او و به نام او عمل کنند. سران اشراف مسلک فرقه که می-خواستند قلاع و اراضی را از دست ندهند آماده فرمانبرداری از فاتحان مغول بودند. اما افراد عادی فرقه از «جهاد» با مغولان طرفداری می کردند. محمد سوم در حالت مستی مقتول شد. فرزند او خورشاه برای اجرای خواست هلاکو خان مغول فاتح ایران (مؤسس دولت ویژه مغولی در ایران) و نوه چنگیز خان موافقت کرد طوق اطاعت برگردن نهد و قلاع را ویران سازد و کلیدهای قصور و گنجینهها را تسلیم کند، ولی به سبب مقاومت افراد عادی فرقه نتوانست همه این مواعید را مجری سازد. سرانجام هلاکو خان الموت را محاصره و مسخر کرد. به خورشاه تأمین جانی داده شد و وی به اردوگاه هلاکو خان رفت (۶۵۴ ه). هلاکو خان خورشاه را به مغولستان، نزد خان بزرگ منکوقسا آن (برادر خویش) اعزام کرد و منکو فرمود تا خورشاه را به قتل رسانند. افراد عادی فرقه نزاری مبارزه را دنبال کردند. قلعه گردکوه سه سال پایداری کرد و قلاع و قصور مستحکم قهستان فقط در طی بیست سال به تدریج فرمانبردار و مسخر گشتند. ولی پیروان فرقه لااقل تا اواسط قرن نهم هجری در قهستان باقی ماندند.

اکنون اسماعیلیه نزاری (نواسماعیلیان) فقط در سوریه (در ناحیه مصیبه) و در حدود چند هزار نفر در عمان و در برخی نقاط ایران (در ناحیه کوهستانی محلات- نزدیک قسم) و شمال افغانستان باقی مانده اند. تقریباً همه ساکنان بدخشان (در شمال شرقی افغانستان کنونی) نزاریان هستند. تا دهه چهارم قرن بیستم همه مردم برخی از نواحی شرقی تاجیکستان شوروی و اهالی پامیر (که اکنون ناحیه خود مختار کوهستان بدخشان نامیده می شود) نزاری بوده اند.

۱- یعنی «مسلمانی که تازه اسلام آورده بود» زیرا که از مدتها پیش سنیان اسماعیلیان را مسلمان نمی شمردند.

کنون اصلی نزاریان به هندوستان منتقل شد. و مهاجرت ایشان به آن سرزمین از قرن سیزدهم میلادی آغاز گشت و به ویژه از قرن شانزدهم تا نوزدهم میلادی شدت یافت. رئیس ایشان که مقام خویش را عادتاً به ارث صاحب می‌شود و لقب آقاخان دارد در نزدیکی شهر بمبئی زندگی می‌کند. آقاخان اول در سال ۱۸۳۸ م. از ایران (ناحیه محلات) به هندوستان مهاجرت کرد. دودمان آقاخانها از اعقاب کیا بزرگ امید شمرده می‌شوند (و بنا بر این طبق افسانه موجود از طریق خاندان فاطمیه اصلشان به علی (ع) و فاطمه (ع) می‌رسد). نزاریان آقاخان کنونی (کریم) را (از سال ۱۹۵۷ م) چهل و هشتمین امام بعد از علی (ع) می‌دانند. کریم آقاخان زمینداری میلیونر است. همه نزاریان باید عشر در آمد خویش را به او پردازند. از ستاد او اکنون نیز داعیان و مبلغانی به اطراف اعزام می‌شوند، و ایشان هم اکنون در افریقا دارای تبلیغات شدید و پردامنه‌اند. جماعت‌های نزاری تا دریاچه تانگانیکا بسط و توسعه یافته‌اند. در هندوستان بیش از ۲۵۰ هزار نفر نزاری زندگی می‌کنند.

اکنون مستعلیان در یمن و هندوستان وجود دارند و ایشان به تدریج از مصر و یمن، از اوایل قرن یازدهم میلادی، به کشور اخیرالذکر مهاجرت کرده‌اند. در هندوستان (گجرات) بیش از ۱۵۰ هزار نفر مستعلیه اقامت دارند. ایشان را در آنجا «بهارا» یعنی «بازرگانان» می‌نامند (از کلمه *Vohoru* که در زبان گجراتی به معنی «تجارت» است) و این خود معرف ترکیب اجتماعی این فرقه در این ایام است.

هر دو شاخه اسماعیلیه امروزی مبدل به فرقه‌های مسالمت‌جویی شده‌اند و هیچ وجه مشترک و رابطه‌ای با نهضت‌های دموکراتیک و ضد استعماری کنونی ندارند. محمدشاه آقاخان چهل و هفتمین امام نزاری که اخیراً درگذشته (۱۸۷۷ - ۱۹۵۷ م) در انگلستان تحصیل کرده بود. وی خدمات بزرگی به حکومت و مقامات انگلیسی در هندوستان کرد و از طرف ایشان به لقب «سر» ملقب گشت.

فرق غلات شیعه بسیارند. همه ایشان به «طول» و «تناسخ»^۱ و همچنین تقسیم مؤمنان به خواص و عوام (به نام‌های مختلف) معتقدند و تشریفات دینی اسلامی و مراعات ممنوعیتها و حضور در مسجد دارد و نفی می‌کنند. غلات شیعه در عوض و به جای تشریفات مزبور از خود تشریفاتی ابداع و ایجاد کرده‌اند (که در فرقه‌های مختلف متفاوت است). و دیگر اینکه ایشان اصل «تقیه» و اختفای مذهب خویش و استتار عقیده را قبول کرده‌اند. غلات شیعه از ترس تعقیب عادتاً خویشان را سنی یا (در زمان صفویه) شیعه میان‌رو معرفی می‌کردند. گاه نیز صورت ظاهر جرگه‌های اخوت صوفیان همچون پرده استتاری مورد استفاده ایشان قرار می‌گرفته و خود

۱- به آغاز فصل یازدهم این کتاب رجوع شود.

را به آن محافل منتسب می نمودند. در اینجا فقط به شرح بعضی از «غلات» - یعنی آنهایی که در ایران وجود داشته اند - می پردازیم.

یکی از فرق «غلات» دوران متقدم، فرقه خطایه است که به نام ابوالخطاب محمدالاسدی مسمی گشته است. وی به امام ششم شیعیان، امام جعفر صادق (ع) نزدیک بود. و چون ابوالخطاب برای امام مزبور مقام الوهیت قائل شد امام جعفر صادق وی را از نزد خود راند. آنگاه ابوالخطاب فرقه ویژه ای تأسیس کرد و خویشترن را مظهر خداوند خواند. به گفته او محمد (ص) صفت و شایستگی پیامبری خویش را به علی (ع) داده و [به اعتقاد او] گویا امام جعفر صادق شایستگی خود را به ابوالخطاب تفویض کرده است. وی منکر وراثت علویان در مورد امامت بوده و می گفته که امامت علی (ع) و دیگران به سبب شایستگی روحانی ایشان بوده نه وراثت تنی و پیامبران و ائمه مظهر الهی هستند. ابوالخطاب و پیروان وی با سنگ و کارد علیه لشکریان امیر کوفه وارد نبرد شدند، و بدیهی است که منکوب و متفرق گشتند. ابوالخطاب دستگیر شد و شمع - آجینش کردند و زان پس جنازه اش را آتش زدند و سرش را به بغداد فرستادند (۱۳۹ یا ۱۴۳ هـ). فرقه خطایه کماکان پس از مرگ وی وجود داشته و چیزی نگذشت که در عراق و ایران و یمن پیروان آن به بیش از ۱۰۰ هزار تن بالغ گردید. اعضای این فرقه فقط پیروان مذهب خویش را برحق می دانستند و مانند خوارج، به هنگام قیام، همه مردان و زنان و کودکان دیگران را بیرحمانه معدوم می کردند. این فرقه در قرنهای ششم و هفتم هجری هنوز وجود داشته.

فرقه دروزان که در ربیع اول قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از اسماعیلیه منشعب شد، خلیفه فاطمی حاکم را خلای تعالی دانسته، و عقل کل و نفس کل را صدورات «حاکم» - خدا می شمرده، و به تعالیم اسماعیلی خیانت کرده به صورت فرقه علیحده از نوع «غلات» در آمد، و در واقع دین مستقل التقاطی ابداع کرد. چون فرقه دروز هرگز نفوذ قابل ملاحظه ای در ایران نداشته و بعدها در لبنان محدود گردیدند در اینجا از آن سخن نخواهیم گفت.

درباره فرقه «نصیری» (انصاریه، علویه) که منسوب به ابن نصیر بوده و در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از شیعه امامیه منشعب شده، باید همین نکته را تکرار کرد. نصیریه بعدها در شمال غربی سوریه متمکن گشتند. تعالیم نصیریه عبارت است از التقاط عناصر شیعه و مسیحیت و معتقدات مردم زمان پیش از اسلام. به عقیده ایشان خدا احدی است مرکب از سه لایتجزی به اسامی «معنی» و «اسم» و «باب»، این تثلیث به نوبت در وجود انبیاء مجسم و متجلی گشته. آخرین تجسم با پایه گذاری اسلام مصادف شد: و آن احد سه گانه لایتجزی در وجود علی (ع) و محمد (ص) و سلمان پارسی تجسم یافت. بدین سبب تثلیث مزبور با ترکیب حروف «عمس» معرفی می شود (که ع. م. س. حروف اول اسامی ایشان است). نصیریه تا سده را قبول دارند. نصیریه نیز مانند دروز که بعد از دست «روحانی» منقسم می گردند،

به دو طبقه تقسیم می‌شوند: یکی «عامه» و دیگری برگزیدگان یا «خاصه». «خاصه» از خود کتب مقدسی دارند و مضمون آنها را تأویل می‌کنند و برای عامه مکشوف نمی‌سازند. مراسم مذهبی را امامان شبانه بر بلندیا در بقاعی که «قبه» نامیده می‌شوند برگزار می‌کنند. قبه‌ها علی‌الرسم بر مقابر اولیاء الله قرار دارند. در مذهب نصیری به مأخوذ اتی (یا بهتر بگوییم بقایایی) از مسیحیان دیده می‌شود: از قبیل بزرگداشت عیسی همچون مظهر خداوند، بزرگداشت حواریون مسیح و عده‌ای از اولیاء الله و شهیدان مسیحی و اعیاد (تولد مسیح، عید فصیح و غیره) لیترجیا و تعمید و غیره.

در فاصلهٔ قرنهای چهاردهم و پانزدهم میلادی فرقه‌ای از غلات شیعه به نام «حروفیه» در ایران معروف شد. مؤسس این فرقه فضل‌الله استرآبادی بوده (متولد در حدود سال ۷۴۱ ه. و در سال ۷۸۸/۷۸۹ ه. به تبلیغ «وحی جدید» خویش پرداخت). به گفتهٔ برخی منابع، از طرف تیمور به شیروان تبعید شد و در آنجا میرانشاه پسر تیمور وی را در سال ۷۹۷ ه. به دست خود کشت. بدین سبب حروفیون کینه و نفرت خاصی به دودمان تیموریان و به ویژه میرانشاه داشتند و وی را «مارانشاه» می‌خواندند و معتقد بودند که دجال هم اوست. فضل‌الله استرآبادی ملقب به «حروفی» متفکری مستقل بوده و افکار تازه داشته و بیان کرده و نویسنده‌ای پرکار بوده است. از تألیفات او معروفتر از همه «جاویدان کبیر» است که بخشی از آن به لهجهٔ استرآبادی زبان فارسی و بخشی دیگر به زبان عربی نوشته شده.

نفوذ این فرقه به سرعت در سراسر ایران و آذربایجان و ترکیهٔ عثمانی و سوریه بسط یافت. شاگرد فضل‌الله به نام علی‌الاعلی (متوفی به سال ۸۲۲ ه.) در ترکیهٔ عثمانی پایهٔ تبلیغات حروفی را بنا نهاد. پیروان این فرقه بیشتر از پیشه‌وران و متوران شهری بسوده‌اند. وصفت خاص فرقهٔ حروفی همانسا شرکت مردم پیشرو و روشنفکر در فعالیت آن بوده است. نسیمی، شاعر آذربایجانی (که در سال ۸۲۰ ه. در حلب به سیاست دردناکی مقتول شد) و شاعران ترک زبان، تمنایی (که او هم اعدام شد) و رفیعی از اعضای این فرقه بوده‌اند. ظاهراً شاعر مشهور ایرانی سید قاسم ملقب به قاسم انوار (از ۷۵۷ تا ۸۳۷ ه.) که به زبانهای گیلکی و آذربایجانی نیز اشعاری داشته و در آغاز صوفی و شیعهٔ امامی بوده، با حروفیون مربوط بوده است. وی شاگرد شیخ صدرالدین اردبیلی (متوفی به سال ۷۹۵ ه.) نیای دودمان صفویه بوده. قاسم انوار در خانقاهی که در هرات تأسیس نموده بود اصل اشتراك اموال را معمول داشت و سفرهٔ عام گسترده.

نویسندگان حروفی میراث ادبی بزرگی از خود باقی گذارده‌اند و شش کتاب ایشان اصلی

شمرده می‌شوند و از آن جمله است: «جاویدان کبیر»، «محرم نامه» (در حدود ۸۲۹ هـ) که به لهجه استرآبادی نوشته شده، «عشق نامه» (در حدود سال ۸۳۴ هـ) و «هدایت نامه». دو کتاب اخیراً لذکر را فرشته زاده (متوفی به سال ۸۷۴ هـ) شاگرد فضل‌الله استرآبادی به زبان ترکی نوشته است. بعضی از رسالات حروفیون را کلمان‌هوار شرقشناس فرانسوی منتشر کرده است. متون با ترجمه فرانسوی و ملاحظات و حواشی^۱ و تحقیقی که دانشمند سرشناس ترک دکتر رضا توفیق (معروف به فیلسوف رضا) به زبان فرانسه نوشته است.^۲

اصول و مبادی معتقدات حروفیون در «محرم نامه» و دیگر رسالات آن فرقه بیان شده است، و بنا بر آن کاینات الی‌الابد موجود است. مبدأ الهی در آدمی و حتی در صورت او منعکس است و آدمی مانند خداوند آفریده شده. حرکت کاینات و تاریخ بشر دورانی ادواری دارند. و هر دوره با ظهور آدم آغاز می‌گردد و به «قیامت» پایان می‌یابد. مبدأ الهی در آدمیان به صورت ارتقاء تدریجی و به اشکال پیامبری و اولیائی^۳ و تجسم و حلول خداوند در آدمی و یا، در واقع، خدایی در می‌آید. آخرین پیامبر محمد (ص) و نخستین کس از اولیاءالله علی (ع) و آخرین نفر ایشان امام حسن عسکری امام یازدهم شیعه بوده است.^۴ فضل‌الله استرآبادی نخستین خدای مجسم است. حروفیون معنی عرفانی و باطنی حروف‌القبای عربی را از اسماعیلیان به‌وام گرفتند. و نام فرقه از آن مأخوذ است. حروف مظهر باطنی و عرفانی ادوار دوران عالم است. گذشته از این، اهل فرقه مزبور در حروف‌القبای علامات باطنی خطوط و اشکال صورت آدمی را می‌دیدند. حروفیون تحت تأثیر شدید صوفیگری نیز قرار داشتند.

چیزی نگذشت که فعالیت فرقه حروفیون با حفظ شکل مذهبی خود در مسیر ضد فئودالی افتاد و در عین حال رنگ خصوصیت شدید علیه دولت تیموریان داشت - یعنی مخالف قوی - ترین دولت فئودالی آن زمان بود. حروفیون می‌گفتند که «دجال» به صورت میرانشاه تیموری ظهور کرده و هلاک شده است و باید ظهور قائم را که مهدی نیز هست به‌همین زودبها منتظر بوده.^۵ او باید حکومت عدل و برابری عمومی را بروی زمین حکمفرما سازد و در زمان وی تجاوز و ظلم انسانی به‌حق انسان دیگر وجود نخواهد داشت. در رساله «محرم نامه» سابق‌الذکر در این باره چنین گفته شده است: «از دیرباز تا امروز آنان (حروفیون) چشم به‌راه قائم ائمه هستند که در حدیث نام دیگری هم برای وی آمده و مهدیش خوانده‌اند و آنها

۱- Textes houroufis, édités et traduits par Clément Huart. Leyden London 1909

۲- Dr. Riza Tewfiq (Feylesuf Riza) Étude sur la religion des Houroufis. (GMS.)

۳- در تعالیم سنیان پیامبران بالاتر از اولیاءالله هستند ولی برعکس حروفیون معتقدند که اولیاءالله در مقام مظهریت خداوندی بالاتر از پیامبرانند.

۴- حروفیون امام دوازدهم محمد را قبول نداشتند.

۵- میرانشاه در سال ۸۵۶ هـ (۱۴۵۸ م.) در تبرد سردرود، علیه لشکریان سلطان احمد جلایری و متحد او امیر قرايوسف

قره‌قویونلو، کشته شد. ۵- از این بیان مؤلف معلوم می‌شود حروفیون به امام قائم «امام دوازدهم» نیز معتقد بوده‌اند.

می‌گویند که او صاحب سیف است و درباره‌ی وی این حدیث آمده است. «یظهر فی آخر الزمان احد اولادی، اسمه اسمی و خلقه خلقی، یملأ الارض عدلا کما ملئت جوراً» - یعنی. در آخر الزمان یکی از فرزندان من ظهور خواهد کرد که نامش نام من و خلقش خلق من است و زمین را به داد می‌آکند چنانکه اکنون به ظلم و جور آکنده است. آنان معتقدند که وی با شمشیر ظلم را که تجاوز برخی از آدمیان به حقوق برخی دیگر است برمی‌اندازد.^۱ از این مطالب پیداست که سرنگون ساختن اساس ظلم (فتودالیزم) را حروفیون به صورت قیامی مسلحانه و پیروز در تحت رهبری مهدی در میخبله متصور می‌کردند.

در کتاب فارسی قرن نهم هجری به نام «مجمعل فصیحی» منقول است که در مسجد جامع هرات به جان سلطان شاهرخ تیموری (از ۸۰۸ تا ۸۸۵ ه. حکومت کرد) سوء قصد شد و شخصی مجهول زخمی به شکم او وارد آورد (در سال ۸۳۰ یا ۸۳۱ ه.). سلطان زنده ماند ولی تا آخر عمر از درد معده نالان بود. در آن گیرودار یکی از خدام سلطان، از فرط هیجان سوء قصدکننده را کشت و این خود تحقیق را مانع شد. معینا کلیدی در جیب سوء قصدکننده یافتند و به یاری آن خانهای را که وی اتاقی در آن کرایه کرده بود پیدا کردند و هویت او را معلوم ساختند. وی احمدلر نام داشت و یکی از حروفیون و مرید فضل‌الله استرآبادی بود. معلوم شد که محفل مخفی از حروفیون وجود دارد و نمایندگان برجسته متنورین محل در آن عضویت دارند. مولانا معروف خوشنویس را به حبس در برج قلعه اختیارالدین هرات محکوم نمودند و دیگر اعضای محفل را (که نوه فضل‌الله نیز در میان آنها بوده) اعدام کرده و اجسادشان را سوزانیدند.^۲ قاسم انوار شاعر ایرانی پیش‌گفته نیز مظنون واقع شد که به جرگه حروفیون بستگی دارد، ولی چون برای اثبات این اتهام دلیلی وجود نداشت شاعر مزبور را از خراسان تبعید کردند و وی به سمرقند رفت و همانجا درگذشت.^۳

چیزی نگذشت که حروفیون بر اثر تعقیبات و زجر و کشتار از صفحه خاکی ایران ناپدید شدند، ولی در ترکیه عثمانی ریشه دوآندند. گرچه در آنجا هم‌گاه و بیگانه مورد زجر و آزار قرار می‌گرفتند (به‌ویژه در زمان سلطان محمد دوم، ۱۴۵۱ - ۱۴۸۱/۸۸۶ ه.) حروفیون به استتار عقیده پرداختند و به پیروی از اصل تقیه همه جا خویش را گاه به صورت شیعه و گاه سنی و گاه صوفی معرفی می‌کردند. ایشان در ترکیه موفق شدند در میان سران فرقه درویشان بکناشی

۱- رجوع شود به: متون حروفیون، متن ص ۳۹، ترجمه فرانسه ص ۶۳. ۲- از نظر گاه سنیان سوزاندن آدمی یا جنازه او (و بنا بر این محروم ساختن او از تدفین به رسم مسلمانان) بزرگترین توهین شمرده می‌شد. هزیمی که بدین منظور آتش می‌کردند مظهر آتش جهنم بوده که چشم پناه روح مردمان بوده است.
۳- ا. ک. براون در شماره مخصوص مجله Museon چاپ Cambridge University press در سال ۱۹۱۵ ترجمه کامل این قطعه از مجمل فصیحی را نقل کرده است. رجوع شود نیز به: خواند میر، مجلوسوم بخش ۳، چاپ بمبئی، سال ۱۲۷۳ ه. ق. ص. ۱۲۷-۱۲۸.

نفوذ کنند. این فرقه به روایتی در آغاز قرن هشتم هجری، توسط خواجہ بکتاش که تاحدی وجودی افسانه‌ای است تأسیس گشته بود. در اویش بکتاشیه در سراسر ترکیه و شهر قسطنطنیه نفوذ فراوان داشتند، زیرا با صنف مقتدر لشکری بنی چریها مربوط بوده‌اند. فرقه بکتاشیه رسماً سنی و صوفی بوده ولی میان اعضای برگزیده و خواص آن، اصول مخفی صوفیگری از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شده و اصول مزبور جز تعالیم - اندکی دگرگون شده - حروفیون چیز دیگری نبوده^۱.

ظاهراً پیدایش یکی دیگر از فرق غلات شیعه (به عقیده و. ف. مینورسکی) که در ایران و سرزمینهای همسایه آن و میان آذربایجانیان و ترکان و کردان و فارسی زبانان رواج و افریافت مربوط به قرن نهم هجری بوده است. اهل این فرقه خویشتن را «اهل حق» می‌نامیدند. ولی ایرانیان شیعه آنان را علی‌اللهی می‌خواندند. فرقه مزبور به چندین فرقه فرعی تقسیم می‌شود که در هر محل به نامی مسمی شده است: در ترکیه به نام «قرلباش» (به خاطر شرکت آن در نهضت قرلباش در قرنهای نهم و دهم هجری)^۲ و در آذربایجان به نام قره قویونلو (به نام اتحادیه قبایل ترکمن که ظاهراً فرقه مزبور در میان ایشان به وجود آمد) و گورنلر (ترکی - یعنی «بینندگان»)، و در ناحیه رضائیه به نام «ابدال بی»، و در قزوین به نام «کاکاوند» و در مازندران به نام «خوجهوند» و غیره.

عده‌ای از محققان روسی و شوروی نیز معتقدات و تشریفات مذهبی فرقه مزبور را مورد مطالعه قرار داده‌اند^۳. فرقه علی‌اللهی تاکنون نیز در سراسر ایران بسط دارد، گرچه اعضای آن عقیده خویش را پنهان می‌دارند و رسماً جزو شیعیان امامیه شمرده می‌شوند. افراد فرقه علی‌اللهی یا اهل حق بیشتر از روستاییان و صحرانشینان (ایلات) و در شهرها پیشه‌وران و سوداگران خرده‌پا هستند. این فرقه از لحاظ منشأ، ارتدادی بوده که از محیط خلق ریشه گسرفته و در طی قرنهای نهم و دهم هجری فعالانه قرلباشان شیعه را علیه دولتهای سنی - آق قویونلو و امپراطوری عثمانی - یاری می‌کرده است. در سراسر قرن شانزدهم و آغاز قرن هفدهم میلادی، ترکان آسیای صغیر که از غلات شیعه بوده‌اند علیه امپراطوری اخیر الذکر (عثمانی) دائماً علم عصیان برمی - افراشتند. اکنون این غلات به فرقه مسالمت کاری تبدیل یافته‌اند و مرکز عمده ایشان کرمانشاه است، ولی عده اعضای فرقه در تهران و دیگر شهرها و نقاط روستایی نشین ایران و آذربایجان

۱- برای شرح مفصل مربوط به حروفیه رجوع شود به:

E. G. Browne. "A Literary History of Persia" T. III ۲۶۵-۲۷۵، ۴۴۹-۴۵۲ ص

E. J. Gibb. "A History of Ottoman poetry" T. I. London 1901 ۲۲۶-۲۸۸ ص

رجوع شود به تالیف یاد شده رضا توفیق لیز، ۳- به فصل هشتم رجوع شود. و. آ. ژوکوسکی

«فرقه اهل حق در ایران»؛ و. ف. مینورسکی «مدارکی برای مطالعه فرقه ایرانی «اهل حق» یا «علی‌اللهی»

(همچنین در دیگر تالیفات همین مؤلف)؛ و. آ. کاردلوسکی، «قره قویونلو».

و کردستان نیز اندک نیست.

برخی از مؤلفان اروپای غربی فرقه علی‌اللهی و نصیری را یکی دانسته‌اند. ولی پس از تحقیقاتی که پژوهندگان روسی به‌عمل آورده‌اند باید این نظر را مردود شمرد. آنچه «اهل حق» و «نصیری» را متحد می‌سازد همانا خدا دانستن علی (ع) است که ویژگی مشترک همه فرق غلات شیعه است. ولی این دو فرقه (اهل حق و نصیری) در کاینات شناسی و اصول عقاید و تشریفات مذهبی به‌هیچ وجه یکسان نیستند.

ظاهراً اهل حق برخی از تعالیم اسماعیلیه را حفظ کرده‌اند: عالم و آدمی نتیجه پنج صدور (یا فیضان) متواتر باری تعالی است. خداوند کاینات را با وجود خود انباشته. خداوند با علی (ع) که از ازل وجود داشته پیوستگی ناگسستگی دارد. علی (ع) به‌طور لاینقطع نه تنها در آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد (ص) تجسم یافته (و بیشتر فرقی که از نوع غلات بودند چنین فکر می‌کردند)، بلکه در وجود همه انبیا و زنان پس در ائمه و اولیاء‌الله حلول کرده است. ضمناً شاه اسماعیل مؤسس دولت صفوی را تجسم «علی-الله» می‌شمارند (و در زمان حیات او هم می‌شمردند). شخصی به‌نام شاه محمد (محمد) - که مروی است و در فاصله قرن یازدهم و دوازدهم هجری می‌زیسته - آخرین تجسم «علی-الله» بوده. «علی-الله» یاری دیگر در وجود امام دوازدهم - مهدی - که باز خواهد آمد، حلول خواهد نمود.

و. آ. گاردلوسکی تعالیم این فرقه را چنین وصف می‌کند: «مطلب اصلی تعالیم اهل فرقه عبارت است از شناخت لاینقطع الوهیت علی و آمد و شد علی بر زمین... علی نه تنها شخصاً خداست، بلکه به‌طور کلی مبدأ الهی است که همه جا هست و همه چیز را به‌خویشتن انباشته می‌کند. فقط در میان عامه خالق افکار انتزاعی فلسفی به‌شکل الوهیت علی مجسم می‌گردد»^۱.

طبق تعالیم «اهل حق» دو مبدأ در وجود آدمی در حال مبارزه هستند، یکی «عقل» و دیگر «نفس» (به‌معنی «شور» و «احساس» - که یکی از معانی آن است) حیات بعد از مرگ وجود ندارد و بهشت و دوزخ ایمازی است به معرفت و علم (به‌معنی دینی آن) و جهل. آدمی را پس از مرگ تناسخ در انتظار است. موازین اخلاقی همانا پیروزی مبدأ عقلی است بر نفس و همچنین رحم و همدردی به آدمیان. همه اهل حق تعدد زوجات را رد می‌کنند و با یک زن می‌سازند و طلاق را جایز نمی‌دانند. زنان با صورت گشاده در رقصه‌هایی - که ظاهراً جنبه تشریفات مذهبی دارد - شرکت می‌کنند.

در رأس این فرقه فرعی «پیران» که مقامشان موروئی است قرار دارند و «خادمان» دینی در برگزاری تشریفات مذهبی ایشان را یاری می‌کنند. بزرگداشت و پرستش بیشه‌های مقدس و

۱- و. آ. گاردلوسکی «قره قویولوق» ص ۱۵.

مراقد اولیاء الله در میان اهل این فرقه رواج دارد. در مجالس مخفی که عادتاً شبانه برگزار می‌شده «قربانی» به عمل می‌آمد، سفره عام بر حسب تشریفات مذهبی گسترده می‌شد و شیرینی و دوغ و گاه پنیر و برنج و گوشت ذبیحه گاو نر و گوسفند و یا خروس صرف می‌گشت. شاید این سفره تشریفاتی از «آگاپه» («شب محبت» که بعدها لیترجیا از آن به وجود آمد) دوران متقدم مسیحیت اخذ شده بوده، منتهی نه مستقیماً بلکه به واسطه سفره تشریفاتی اخوتی که فرمطیان می‌گسترند. به عقیده اهل این فرقه، این سفره عام ذرات مبدأ الهی را به شرکت کنندگان منتقل می‌کند. گاه پیش از گستردن سفره عام سماع می‌کردند که «ذکر جلی» درویشان و ترقص و سماع خلیستوفهای^۱ روسیه را به خاطر می‌آورد. اینجا هم این ترقص و سماع و حال و شور با فریادهای «علی» و «حق» و حرکات تشنج‌آمیز و خودآزایی (اخگر سوزان در دهان نهادن و غیره) به آهنگ آلات موسیقی زهی توأم بوده است.^۲

اهل این فرقه کتب مقدسی دارند که پنهان می‌کنند. و از آن میان کتاب اصلی «سرانجام» نام دارد که ظاهراً در ناحیه کرمانشاه نوشته شده. میان اهل فرقه گونه‌های از منظومه‌های مدحیه به افتخار «الله علی» و برخی از «تجسم»‌های وی شایع است. اعضای این فرقه تاریخ خویش را خیلی قدیم تر از آنچه در منابع و متون آمده می‌دانند. و می‌گویند که شاعر نامی خلق با بابا-ظاهر عریان (در فاصله قرن چهارم و پنجم هجری) به فرقه ایشان منتسب بوده است.

۱- فرقه‌ای مسیحی که در اواسط قرن هفدهم در روسیه به وجود آمد و جنبهٔ میسٹیک داشت و معتقد به تجدید حیات ابدی مسیح بود. در اواخر قرن نوزدهم به عنوان فرقه‌ای مستقل از میان رفت. ۲- برای آشنایی با سماع اهل حق گذشته از تألیفات پیش‌گفته رجوع شود به: یو. ن. مار، «سماع فرقه اهل حق» ص ۲۴۸-۲۵۴.



عرفان در اسلام (تصوف و درویشی)

از کلمه عرفان («مستیک» یا میستیسزم) از کلمه یونانی *Μυστικός* که به معنی «مرموز، پنهانی، مخفی» است و به فارسی «عرفان» ترجمه شده) عادتاً جهانبینی دینی خاصی مفهوم می‌گردد که امکان ارتباط مستقیم و شخصی و نزدیک (و حتی پیوستن) و وصل آدمی را با خداوند، از طریق آنچه اصطلاحاً «شهود» و «تجربه باطن» و «حال» نامیده می‌شود، جایز و ممکن‌الاحصول می‌شمارد. جریان‌ات عرفانی و فلسفه‌های ایدآلیستی که از عرفان متأثر شده‌اند و در تحت لافافه ادیان مختلفه، به‌ویژه در عهد فتودالیزم، پدید آمدند، از این گونه‌اند:

- فلسفه نوافلاطونی، در دین التقاطی «یونانی-رومی» (از قرن سوم میلادی)
- در عالم مسیحیت شرقی از قرن چهارم تا هفتم میلادی. یفرم سیرین، اسحق سیرین، یوآن لستویچنیک و غیره.
- مجمع دیونیس کاذب در قرن چهاردهم (که فلسفه نوافلاطونی را دستکاری کرده با روح مسیحیت سازش داد) یا ایسی‌خاستها.
- در روسیه قرنهای پانزدهم و شانزدهم میلادی. نیل سورسکی و پیروان او که به اصطلاح «بی‌طمعان» نامیده می‌شدند.
- در عالم مسیحیت غربی در قرن نهم میلادی، - یوآن اسکوت اریگنس، در قرنهای سیزدهم، چهاردهم و پانزدهم فرانسیس داسیز، رایموند لولی، میستراکهارت، ریسبروک اعجوبه، تائولر، سوزو، توماس کمپی، و غیره.
- در میان یهودیان قرون وسطی - کابالیستها که پیروانی میان مسیحیان نیز داشته‌اند.
- در کیش هندی از قرن نهم به بعد - شان کاراچاریا و فلسفه «ودانتا» یا «آدویتا» (توحید) که وی پدید آورده بوده.

به‌رغم اختلافی که در معتقدات دینی وجود دارد، جریانات عرفانی که در چارچوب ادیان مزبور پدید آمده‌اند بسیار متشابه به‌نظر می‌رسند. توجه این مشابهت کمتر مربوط به مأخوذات فرق و جریانات مزبور است از یکدیگر، و بیشتر به‌طریق مشترک تکامل داخلی معتقدات مذهبی در شرایط و محیط جوامع قنودالی بستگی دارد. عرفا غالباً چندان اهمیتی برای شکل ظاهر دین (اسلام و یا مسیحیت و غیره) و تشریفات آن قائل نبودند و بدین سبب گاه مورد بدگمانی و حتی دشمنی روحانیان رسمی دین قرار می‌گرفتند. جریانات عرفانی تقریباً همیشه با زهد و فکر «دست شستن از دنیا» (به‌بعد رجوع شود) مربوط و توأم بوده‌اند.

عرفان در اسلام بیش از مسیحیت اهمیت و انتشار یافت. در سرزمینهای اسلامی نهضت عرفانی به‌نام و عنوان کلی صوفیگری معروف است. به‌عقیدهٔ بیشتر اسلام‌شناسان کلمهٔ صوفیگری (عربی = تصوف) از لغت «صوف» که به‌معنی «پشم» است (یا لباس خشن پشمی) می‌آید. (عربی در باب ۵، از «صوف» - «تصوف» ساخته شده به‌معنی «لباس پشمینه یا صوف در بر کردن» که اصطلاحاً «صوفی شدن و صوفیگری» است) استعمال کلمهٔ «طریقه» (عربی، به‌معنی لغوی «راه» و اصطلاحاً «راه عرفان» «اسلوب و اساس عرفان»، کلمهٔ عربی-فارسی «طریقت» از ریشهٔ عربی «طریق» که یکی از معانی آن «رفتن و به‌راه افتادن» است) به‌جای «تصوف» نیز رایج است. اصطلاحات «طریقه» و «طریقت» به‌معنی آماده کردن فرد برای پیمودن راه صوفیگری، و همچنین مکاتب مختلف صوفیگری که با یکدیگر قرابت دارند، و جرگه‌های اخوت درویشان که به‌آنها مربوط هستند، نیز هست.

تألیفات تحقیقی به زبانهای اروپای غربی در بارهٔ تصوف بسیار وسیع است. در ظرف دهه‌های اخیر تألیفات علمی به زبانهای شرقی نیز پدید آمده. تحقیقاتی که روسها قبل از انقلاب در تصوف به‌عمل آورده‌اند عبارت است از آثار معدود و.آ. ژوکوسکی و آ.ا. کریمسکی و آ.ا. اشمیدت. در واقع تألیفات خاصی در تجزیه و تحلیل معتقدات و ریشه‌های اجتماعی و تاریخ جریانهای مختلف صوفیه فعلاً وجود ندارد، مگر کتابی که شادروان ا.ا. برتلس^۱ در این باره نوشته و همچنین آثار معدودی که به‌طور ضمنی رابطهٔ جریانات گوناگون تصوف را با نهضت‌های خلق در کشورهای مشرق زمین مورد بازدید قرار داده‌اند.

محققان غربی (و پژوهندگان روسی پیش از انقلاب) نسبت به تاریخ تصوف علاقهٔ عظیمی^۲ ابراز داشته و می‌دارند، ولی این علاقه به‌مطالعهٔ معتقدات و اصطلاحات صوفیه و تاریخ فلان یا بهمان شاخهٔ آن، و بیش از همه بررسی مسائل مربوط به منشأ و ریشه‌های افکار صوفیه محدود

۱- رجوع شود به. ا. برتلس «تصوف و تألیفات مربوط به صوفیگری» مسکو ۱۹۶۵. ۲- تاحدی این علاقه بر اثر بازگشت دینی و گرایش به سوی ایدئالیزم و عرفان در قشرهای بالای جوامع سرمایه داری غرب در طی ۶۰-۷۵ سال اخیر تقویت شده‌است.

می‌شود. ضمناً غربیان موضوع منشأ و تاریخ را بدون در نظر گرفتن رابطه آن با تضادها و نهضت‌های اجتماعی کشورهای شرقی مورد مطالعه قرار داده‌اند.^۱

باری به‌رغم علاقه‌ای که در مغرب زمین به این موضوع ابراز می‌شود، عجالتاً تحقیقات به‌مسائل جزئی و خصوصی تاریخ تصوف محدود شده‌است. تاریخ تصوف در چهار قرن نخست هجری بالنسبه بهتر و عمیق‌تر مورد بررسی قرار گرفته. تاکنون يك تألیف علمی در تاریخ تصوف که استنتاج کلی در آن به‌عمل آمده باشد وجود ندارد. سبب این فقدان پیچ در پیچی فوق‌العاده موضوع است، مثلاً تاکنون منابع و متون بسیاری که در عرفان - نه تنها به‌عربی و فارسی و ترکی بلکه در السنه یونانی و سریانی و قبطی و عبری و سانسکریت و اردو و غیره وجود دارد - که به‌طور کامل مورد مطالعه قرار نگرفته و حال آنکه مطالعه تصوف بدون بررسی مرابطات فرهنگی و عقیدتی اسلام با دیگر ادیان و فلسفه‌ها کاری عبث است، دیگر اینکه تاکنون شاخه‌های متعدد تصوف مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی نشده است. دیگر اینکه برخی از محققان که پیرو فلان و یا بهمان فلسفه ایدئالیستی بوده‌اند، در ضمن پژوهش‌های خویش از خود مطالبی آورده‌اند و کوشیده‌اند در معتقدات صوفیان کمتر آنچه را که تصوف واقعاً واجد است مشاهده کنند و بیشتر آنچه را که خود می‌خواهند در آن ببینند.

آرتور آربری شرقشناس انگلیسی ضمن تذکر این نکته که تاریخ علمی تصوف تاکنون نوشته نشده و «*Der Wahre Meister*» (استاد حقیقی) محقق واقعی تصوف هنوز به‌دنیانیا آمده، عقیده دارد که در مرحله کنونی پژوهش علمی موضوع، محال است چنین تألیفی به‌وجود آید و تحریر آن وظیفه محققان آینده خواهد بود.^۲

بدیهی است که در این فصل مختصر نمی‌توان شرح جزئیات معتقدات صوفیان و تاریخ طرائق تصوف را - حتی به‌وجه ایجاز نیز - بیان کرد. می‌کوشیم تا فقط ضروری‌ترین اطلاعات را درباره صوفیگری و نقش آن در تاریخ ایران در اینجا نقل کنیم.

اکثر محققان غربی (در قرن نوزدهم میلادی، و تا حدی در روزگار ما) و روسی پیش از انقلاب، متمایل به‌آنند که تصوف را پدیده‌ای بیگانه از اسلام و نتیجه «اخذ و استقرار» و «رسوبی از افکار دیگران» بشمارند، و ظهور آن را بر اثر نفوذ تعالیم دینی و فلسفی غیر اسلامی بدانند. ف. آ. تولوک که یکی از نخستین محققان غربی - که درباره تصوف تحقیق کرده‌اند - بوده است و نخست صوفیگری را «میراث مجوسان» (زرتشتیان) می‌شمرده، بعدها از این فرض بی‌دلیل خویش عدول کرده و به‌این عقیده شده که ریشه‌های تصوف را باید در صدر اسلام و حتی

۱- یکی از مستثنیات نادر عبارت است از: F. Babinger. "Schejch Badr ed-din...".
ص ۶۱-۵۸. A. J. Arberry. "An Introduction to the history of sufism".

در شخص محمد(ص) جست. محققان بعدی نظریه‌های دیگری دربارهٔ پیدایش صوفیگری ابراز داشتند. آ. مرکس، ادوارد براون، د. ب. ماکدونالد، م. آسین پالاسیوس، آ. بن‌زینک، ف. س. مارچ، مارگارت اسمیت و دیگران منشأ تصوف را از زهد و عرفان مسیحیت شرقی و فلسفهٔ نوافلاطونی - که توسط راهبان سوری دستکاری شده و با مسیحیت سازگار گشته - دانستند. آسین پالاسیوس بویژه نفوذ مسیحیت را بالصراحه ذکر کرده و غالباً در این طریق، راه مبالغه می‌رود و مضامین ساده و متشابهی را که در تألیفات صوفیان وجود دارد دلیل آورده می‌گوید که متصوفه آن را از پیروان مسیح به‌وام گرفته‌اند.^۱

ر. دوزی سرچشمه‌های تصوف را در نفوذ ایران (زرتشتیگری و مانویت) و «واکنش آریائی (= ایرانی) علیه عربیت و اسلام که دین اعراب سامی بوده می‌داند. در این مورد انعکاس ضعیفی از نظریهٔ نژادپرستی را در تاریخ ادیان می‌بینیم. کارا - د - و نیز به‌چنین راه حلی تمایل دارد. وی معتقد است که مبنای «فلسفهٔ اشراق» صوفیان همانا فلسفهٔ نوافلاطونی است که از دست «خردمندان ایرانی» گذشته و دستکاری شده است، یعنی زرتشتیان و یا به‌ظن اقوی مانویان به این عمل دست‌یازیده‌اند.

بعضی از محققان (ریخاردهارتمان و ماکس هورتن و دیگران)^۲ تصوف را از منابع هند و (کیش هندوان، فلسفهٔ ودانتا یا بودایی) مأخوذ می‌شمارند. به عقیدهٔ ر. هارتمان زمینه‌ای که محل تلاقی زرتشتیگری و کیش بودا و اسلام بوده همانا آسیای میانه است، و از آسیای میانه نفوذ عرفان هندوان و زهد عملی ایشان به واسطهٔ ایرانیان در اسلام رخنه کرده. و. آ. گاردلوسکی دانشمند روسی نیز از این نظر پشتیبانی می‌کرده. ولسی این نیز صرفاً فرض و اندیشه‌ای بوده که هرگز به‌وسیلهٔ واقعیت و مدارک ثابت نگشته. اینجا هم باری دیگر همان تأثیر نظریهٔ نژادپرستی مشاهده می‌شود، به این معنی که تصوف «واکنش آریایی (هند و ایرانی) است علیه عربیت». ماکس هورتن نفوذ کیش بودا و شکل متقدم ودانتا را در تصوف می‌بیند. بدین طریق سه نظر دربارهٔ پیدایش تصوف پدید آمد که می‌توان نظر «منشأ مسیحی (یا مسیحی - نوافلاطونی)» و «منشأ ایرانی» و «منشأ هندی» نامید. آ. فون کرمر نظریهٔ پیچ در پیچ‌تری دربارهٔ پیدایش و سیر تکاملی تصوف، که گویا از دو منبع سرچشمه گرفته، پیشنهاد کرد. فون کرمر چنین می‌گوید: به نظر می‌رسد که تصوف دو عنصر متفاوت را به‌خود جذب کرده: یکی متقدم‌تر که همانا عنصر زهد مسیحی است که هم از آغاز اسلام تأثیر شدیدی در

۱- اینکه مؤلف مزبور تا چه حد دربارهٔ نفوذ مسیحیت غلو و مبالغه می‌کند، از عنوان کتاب او یعنی «اسلام مسیحی شده» (El Islam cristianizado 1931) پیداست. مؤلف در این کتاب حتی تعالیم صرفاً وحدت وجودی ابن‌العربی (قرن هفتم هجری) را مستقیماً از منابع مسیحی مأخوذ می‌شمارد. ۲- به فهرست کتابشناسی رجوع شود.

آن داشته و دیگر در دوران متأخر که همانا عنصر مشاهده بودایی است که بر اثر نفوذ دایم التزاید ایرانیان در اسلام به تصوف راه یافته. ای. گولدتسیهر نظر کرم را با جزئی تغییر می‌پذیرد و پیشنهاد می‌کند برای تصوف دو عنصر را قائل شویم: یکی «زهد» و دیگر عرفان به معنی اخص یا تصوف. به گفته گولدتسیهر زهد صرف به اسلام نزدیکتر و سرچشمه آن نفوذ رهبانیت مسیحیان شرقی بوده و حال آنکه عرفان تصوف بر فلسفه عقلی و استنتاجی مبتنی است - یعنی در دوران متقدم خویش بر فلسفه نوافلاطونی وزان پس بر فلسفه بودایی متکی بوده.

نظریه جدید مربوط به پیدایش تصوف را، در نیمه اول قرن بیستم، رینولد نیکلسون و لوئی ماسینیون پدید آوردند. تألیفات ایشان پیش از آثار اسلام‌شناسان پیشین بر تحقیقات وسیع و دقتانده منابع و متون مبتنی است. محققان یادشده تصوف را لایه‌ای که از خارج آورده و به اسلام پیوند زده باشند ندانسته، بلکه برعکس پدیده‌ای اصیل می‌شمارند که در زمینه اسلام پدید آمده. این نظریه را باید اسلامی نامید. ر. نیکلسون معتقد است که عرفان تصوف دنباله سیر تکاملی طبیعی گرایشهای زاهدانه‌ای بود که در قرن اول هجری در اسلام وجود داشته. نیکلسون منکر اینکه زهد مسیحیت نیز اندک اثری داشته نیست. ولی معتقد است که زهد صوفیه به طور کلی، و همچنین عرفانی که از آن برخاسته، پدیده‌ای است اسلامی، و فلسفه عقلی و استنتاجی تصوف نتیجه نفوذ فلسفه نوافلاطونی است که در تحت نفوذ مسیحیت دگرگونی یافته بوده، و افکار وحدت وجودی متصوفه افراطی بر اثر نفوذ هندوان - نفوذی که به واسطه ایرانیان اعمال شده بوده - پدید آمده و تکامل یافته.

نظریه اسلامی پیدایش تصوف به نحو پیگیر تری توسط ل. ماسینیون، در بسیاری از تألیفات وی شرح و بسط یافته است. ماسینیون نظر کسانی را که پیدایش صوفیگری را بیگانه از اسلام می‌دانند به وجه معقول و مقنعی انتقاد کرده است. به طوری که ماسینیون می‌گوید، فقط ذکر اینکه مثلاً ممکن است در آسیای میانه و یا ایران پیروان اسلام و فلسفه هندوان تلاقی کرده باشند، برای اثبات تأثیر نفوذ هندی در تصوف، کافی نیست. برای قبول این نظر باید به استناد مدارک دقیق ثابت کرد که واقلاً مبادله افکار بین اسلام و هند، در فلان یا بهمان دوران، صورت گرفته. ماسینیون خاطر نشان می‌کند که ضمناً اثبات وقوع تأثیر غیر اسلامی در تصوف فقط از طریق مطالعه آثار اصیل نمایندگان دوران متقدم صوفیگری، یا به عبارت دیگر با به کار بستن اسلوب تاریخی وفقه اللغوی مقدور و میسر است.^۱

ماسینیون خاطر نشان کرده که برای تشخیص سرچشمه‌های تصوف، مطالعه لغات و اصطلاحات تألیفات صوفیه واجد اهمیت است، و اثر اساسی خویش را وقف مآخذ و منابع

۱- درباره تألیفات ر. نیکلسون ول. ماسینیون رجوع شود به فهرست کتابشناسی.

لغتنامه فنی و اصطلاحی صوفیان کرده است.^۱ ماسینیون منابع زیر را برای اصطلاحات صوفیان مشخص ساخته است: ۱ / لغات قرآن. و ضمناً صوفیان در مورد جاهای مبهم قرآن... یا «متشابهات»، از خود تعابیر جدیدی آورده اند. ۲۰ / لغات دانش عربی در نخستین قرنهای اسلامی. ۳ / لغات مکاتب الهیات اسلامی. ۴۰ / گونه‌های «زبان آزاد» یا *Lingua franca* که ویژه عناصر تحصیلکرده آن زمان بوده و بیشتر از لغات آرامی - سریانی و تاحدی یونانی و پهلوی تشکیل شده بوده، و در طی شش قرن اول بعد از میلاد از طریق النقاط حکمت شرقی مکنون گشته است.^۲

ماسینیون به آیاتی از قرآن اشاره کرده که تعبیر آنها را با روح زهد و عرفان جایز می‌توان شمرد. وی تصوف را نتیجه سیر تکاملی درونی اسلام می‌داند و می‌گوید که صوفیگری در خاک اعراب پدید آمده است، اگر چه افکاری چند از محیط غیر عربی (یهود و نصاری) در آن رخنه کرده باشد... ماسینیون چنین نتیجه می‌گیرد: «در واقع عرفان اسلامی - در آغاز خویش و در طی تکامل خود - پدید آمده از قرآن است، قرآنی که دائماً می‌خواندندش و درباره آن به تفکر می‌پرداختند و در زندگی دستوراتش را به کار می‌بستند. عرفان اسلامی مبتنی بر تراوت و نقل دائم متن کلام مقدس بوده و ویژگیها و جوانب خاص خویش را از آنجا مأخوذ داشته»^۳. ماسینیون منکر جزئی تأثیری از عرفان مسیحی شرقی و زان پس فلسفه نوافلاطونی در تصوف، که به طور مستقل از اسلام و در زمینه تعالیم اسلامی پدید آمده بوده، نیست ولی تأثیر مزبور را بسیار محدود می‌شمرد.

به طور کلی می‌توان این نکته را ثابت شده شمرد، که صوفیگری بر زمینه اسلامی و بسر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام در شرایط جامعه فئودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیر اسلامی موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته (از قرن سوم هجری به بعد) - به ویژه فلسفه نوافلاطونی. این اندیشه که تألیفات فلوطین و فرفور یوس (شاگرد فلوطین) و دیگر نمایندگان فلسفه نوافلاطونی توانسته بودند تأثیری مستقیم در صوفیان داشته باشند، مشکوک و مستبعد به نظر می‌رسد. به ظن اقوی این افکار نوافلاطونی نخست توسط التقاطیون متأخر مسیحی اسکندرانی - و شاید گندی شاپور نیز^۴ - و یا عرفای مسیحی شرقی (دیونیسیان کاذب و غیره) دستکاری شده بوده و بعد به دست متصوفه اسلامی رسیده است.

۱- L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane" ۲- همانجا، ص ۲۲-۲۹. ۳- همانجا، ص ۸۴. ۴- گندی شاپور (به عربی «جندی سابور» و به سریانی «بت‌لاها» - شهری در خوزستان که شاپور اول (۲۷۲-۲۴۱ م) بنا کرده و اسیران سوری و یونانی را در آنجا مسکن داده بود. این شهر مرکز تعلیمات مسیحی (اسطوری) در ایران شد. در قرن ششم در گندی شاپور مدرسه عالی طب سریانی تأسیس یافت.

از آن جمله صوفیان افراطی وحدت وجودی فکر «صدور» (Emanation) کاینات را از آفریدگار از فلسفه نوافلاطونی گرفتند.

ظاهراً مدتها بعد، و پس از آنکه اسلام به هندوستان رخنه کرد، فلسفه وحدت وجودی «و داننا»ی هندی در برخی از شاخه‌های تصوف افراطی اثر گذاشت. اما راجع به فرضیه دیگر - یعنی امکان تأثیر بوداییگری در تصوف (اعم از اینکه این تأثیر در هر یک از ادوار تکامل تصوف صورت گرفته باشد) - قبول آن مورد تردید است. فکر اصلی تصوف یکتایی خداوند است (حال به هر صورت شده باشد، به صورت توحید دینی یا توحید وحدت وجودی) و امکان رابطه شخص آدمی با آفریدگار. اما بوداییگری از فکر خدای یکتا و بویژه خدای یکتایی آفریننده بیگانه است. بوداییگری همیشه از فکر خلقت عالم توسط آفریدگار و فکر صدور عالم از باری تعالی بیگانه بوده - و چه فلسفه کثرت مبدأها (پلورالیزم) که بوداییگری در آغاز بر آن قرار داشته، و چه صورت عامیانه کیش مزبور بودا و بوداهای فراوان زن و مرد آن، با این افکار سروکار نداشته. بوداییگری یا در جهت نفی امکان معرفت کاینات و آگنوستی بسط یافت و یا در مسیر آنتیزم و بی‌دینی (مکتب هی نایانا) و یا تعددخدایان و پولی تیزم قرار گرفت و به کیش و پرستش تان تربزمی هندوان باستان^۴ و کیشهای عامیانه کشورهای خاور دور (مکتب ماها یانا) گرایش پیدا کرد، ولی به هیچ وجه و در هیچ زمان در جهت توحید و یا وحدت وجود سیر نکرد. گذشته از این، فرضیه نفوذ بوداییگری در تصوف - گرچه عده کثیری هواخواه داشته، ولی هرگز با مدارک مثبت و دلایل واقعی ثابت نگشته.

اگر بخواهیم از تأثیر زهد و عرفان مسیحیت در سیر تکاملی تصوف سخن گوئیم، دلایلی در دست است که از تأثیر متقابل (متأخر) تصوف در عرفای مسیحی - بویژه بعد از غزالی و ابن‌العربی - گفتگو به میان آید و بدان اشاره کنیم. و این تأثیر متقابل را م. آسین پالاسیوس ثابت کرده.

نظر خود صوفیان درباره تصوف به افسانه آمیخته است. مؤلفان صوفی نه تنها محمد (ص) و علی (ع) را صوفی می‌دانند، بلکه پیامبران پیش از اسلام از قبیل ابراهیم و موسی و عیسی را نیز در شمار صوفیان می‌شمارند. غزالی عیسی را یک شیخ تمام عیار و کامل صوفی و نمونه‌ای شایسته تقلید می‌دانسته. بویژه خضر پیامبر را - که غالباً با الیاس نبی (خضر - الیاس) یکی اش می‌دانند - صوفی می‌شمردند و بزرگداشت خضر در میان صوفیان رواج فراوان دارد. اکنون از افسانه گذشته به تاریخ می‌پردازیم. از لحاظ تاریخ اگر بگوئیم که تصوف به

۱- رجوع شود به اداسط فصل نهم این کتاب. ۲- تان تربزمی تاملیم دینی و فلسفی هندوان باستانی که در آغاز با پرستش خدایان زن و تشریفات ساحری و تأمین حاصلخیزی و بقای نسل توأم بوده است. - م.

تقریب از لحاظ قدمت به پایه اسلام می‌رسد گزاف نگفته‌ایم. روحیه زاهدی ظاهراً نه تنها در برخی از صحابه (ابوهریره) وجود داشته، بلکه در متن قرآن نیز دیده می‌شود. بهر تقدیر از پایان قرن اول هجری از تصوف - همچون جریان ویژه‌ای در درون اسلام - می‌توان سخن گفت. حسن بصری (از ۵۳ تا ۱۱۰ هـ) یکی از صوفیان نامی دوران نخستین تصوف بوده. وی پسر اسیری مسیحی بوده که عربان به مدینه آورده بودند. او در آن شهر اسلام آورد. حسن بصری به‌گرد آوری احادیث مشهور بود و جسورانه خلفای اموی، یزید و عبدالملک و حجاج مهیب را دم می‌کرد. حسن به‌ویژه و پیش از همه به‌زهد بسیار خود شهرت پیدا کرده، محفلی از پیروان را در بصره گرداگرد خویش جمع کرده بود. روایت است که او همیشه حدیثی از ابوهریره به شرح زیر نقل می‌کرده: «اگر آنچه که من (محمد ص) می‌دانم می‌دانستید خنده را از یادم بردید و بسیار می‌گریستید». این روحیه بدبینی و انکار همه چیز دنیایی در قرن دوم هجری، میان مسلمانان سخت رواج یافت. به‌طوری که‌ای. گولدتسهر ثابت کرده^۱، زهد و انکار آنچه دنیوی است و یا به‌قول اعراب «الفرار من الدنيا» و در عین حال محکوم کردن ثروت و زندگی تجملی و اهمال و حیات بی‌هدف سران خلافت، محتوی اصلی تصوف در دوران نخستین آن بوده. در مورد محکومیت ثروت و تجمل طبقه حاکمه از طرف صوفیان روحیه اعتراض آمیز لایه‌های پایین جامعه منعکس شده بوده ولی این اعتراض کاری نبوده است. براین پایه کیش فقر پرستی همچون کمال مطلوبی که «نجات روح» را تأمین کند پدید آمد. حتی یکی از ویژگی‌های صوفیان زهد پیشه دوران نخستین تصوف، همانا تبلیغ اصل «دست از دنیایی شستن» و قبول اختیاری فقر بسوده. و بدین مناسبت اصل «توکل» (عربی، به معنی «امیدواری»، از «وکل» به معنی (به کسی) امید داشتن) پدید آمد. اصل «توکل» عبارت از آن است که شخص کاملاً به خداوند امید داشته باشد و در اندیشه «رزق» مقسوم نباشد. قاعده زهاد سائل (که بعدها، فقرا و یا «درویشان» نامیده شدند) این بود که فقط برای رزق يك روز سؤال کنند، زیرا که پس انداز پول، یا آذوقه نقض اصل «توکل» شمرده می‌شده. ای. گولدتسهر می‌گوید «این نکته شایان توجه بسیار است که در سخنان زاهدانه (صوفیان) غالباً کلمات انجیل^۲ درباره «مرغان هوا، که نه می‌کارند و نه می‌دروند و نه در انبارها ذخیره می‌کنند و پدر آسمانی ایشان را می‌پروراند»، تقریباً کلمه به کلمه منقول است، و مهمترین مقام را در این اصل توکل اشغال می‌کند^۳. صوفی باید زندگی خویش را با باکار خود و یا سؤال و پرسه زدن تأمین کند.

۱- ای. گولدتسهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۳۶ و بعد. ۲- انجیل متی، باب ۶، ۲۴-۲۵، انجیل لوقا، باب ۱۲، ۲۲-۲۵. ۳- ای. گولدتسهر «دروس در باره اسلام» ص ۱۴۱-۱۴۵ رجوع شود به: D. B. Macdonald, "Development of Muslim theology" ۱۷۹-۱۸۵ ص.

رسم زاهد در پوشیدن جامه «صوف» - که در آغاز پوشاک مستمندان و توبه‌کاران بوده - از زمان خلیفه عبدالملک مرعی می‌گشته.^۱ و از اینجا اصطلاح «تصوف» برای طریقت زهد در اسلام و کلمه «صوفی» (یعنی کسی که جامه پشمینه خشن برتن دارد) برای شخص زاهد، پدید آمد. ولی این کلمات بعدها اصطلاح و علم شدند، والا بیشتر اعراب برای این مفاهیم همان کلمه «زاهد» را به‌کار می‌بردند. به‌رغم عقیده طرفداران نظر «واکنش آریایی علیه اسلام»، تصوف در محیط عربی تکوین یافته - (گرچه نه در عربستان اصلی بلکه در سوریه و عراق و مصر).

سیر تکاملی زهد، به‌عرفان منتهی شد، یعنی گرایش و کوشش برای رابطه فردی و شخصی با خداوند و عشق بدو. شاید اینکه اندیشه عشق به‌خداوند بانبروی عجیبی در میان زنان تجلی کرد تصادف صرف نباشد. رابعه عدویه (متوفی به‌سال ۱۳۵ هـ) که در رأس محفلی از زنان زاهده مسلمان در بصره قرار داشته به‌انشاء اشعار عاشقانه، خطاب به‌آفریدگار مشهور است. به‌ویژه کلمات زیر را به‌او نسبت می‌دهند: «آتش عشق به‌خدا دل را می‌سوزاند» ولی این هیجان و حرارت در میان مردان نیز هواخواهان فراوان پیدا کرد. معینا این نکته جالب توجه است که زهد (و متعاقب آن عرفان) در اسلام طرفدارانی اعم از مرد و زن پیدا کرد. گذشته از رابعه سابق - الذکر، که صوفیان بسیار بزرگش می‌دارند، می‌توان عایشه دختر امام جعفر صادق (امام ششم شیعیان در قرن دوم هجری) و نفیسه (در فاصله قرن دوم و سوم هجری) از خاندان علوی که در علم الهیات مشهور بوده و فاطمه نیشابوری (متوفی به‌سال ۲۲۴ هـ) و دیگران را نام برد. باری بعد از آن زهد و عرفان، جزء عناصر اصلی جهان‌بینی صوفیان شمرده شدند.

اکثریت قتیهان با زهد و عرفان سخت دشمنی و مخالفت می‌ورزیدند. روحیه ضد زهد به‌ویژه در نخستین قرون اسلامی در میان گردانندگان دستگاه امویان رواج داشته. ای. گولدتسیهر^۲ و ل. کائانی و آ. لامنس از ثروتهای کلانی که بر اثر شرکت اعراب در «جهاد به‌خاطر ایمان» پدید آمده بوده سخن گفته‌اند. فتوحات بزرگ و کسب غنائیم جنگی کلان اندیشه لزوم تیرت ثروت اندوزی را از لحاظ اخلاقیات و به‌عنوان پاداش شرکت در «جهاد» پیش آورد. بدیهی است که فکر توجیه ثروت از نظر گاه دینی، در درجه اول، از طرف بزرگان عرب که اندک اندک به‌فئودال تبدیل می‌یافتند، دفاع و حمایت می‌شد، ولی حتی در میان مجاهدان عادی وصفی راه‌دین نیز امید به‌کسب ثروت از طریق تحصیل غنائیم جنگی که مورد تقدیس و تصدیق قرآن نیز باشد (سوره هشتم) باعث شد که عده‌ای از ایشان روحیات ضد زهد را تقویت و تأیید کنند. مسلمانانی زاهد پیشه در پاسخ این روش گفتند که خداوند کسانی را که به‌خاطر «جیفه دنیوی» در جهاد شرکت جستند نمی‌پسندد؛ بلکه کسانی را دوست می‌دارد که به‌خاطر زندگی آن جهانی «به»

۱- ای. گولدتسیهر، «دروس درباره اسلام» ص ۱۴۲.
۲- درباره روحیه ضد زهد عصر اموی رجوع شود به
ای. گولدتسیهر «دروس درباره اسلام» ص ۱۲۷-۱۳۶.

جهاد دست زده باشند.

مخالفان زهد، به ویژه واغلب، حدیثی را که به محمد (ص) نسبت داده شده دایر بر اینکه «لارهبانیه فی الاسلام»^۱ دلیل می آورند. صوفیان در پاسخ می گفتند که این حدیث مربوط به راهبان مسیحی است و حال آنکه صوفیان راهب نیستند. صوفیان ضمن عمل زاهدانه و ترک استفاده از «خوشیهای این جهانی» نذر استکاف از مزاجت نمی کردند. صوفیان ازدواج (با این قید که به خاطر دفع شهوت نبوده بلکه برای تولید فرزندان باشد) و خانوادگی را متناقض آرمان زندگی خویش نمی شمردند. رسمی میان صوفیان معمول و استوار گشت که تا در خانقاه می زیسته و یا به سیر و سیاحت می پرداختند می بایست از مزاجت استکاف ورزند^۲. مدتی بعد میان برخی از صوفیان عادت رایج شد که پس از تولد نخستین فرزند، مباشرت با زوجه را موقوف سازند. روایت است که در قرن هشتم هجری شیخ بهاء الدین محمد نقشبند، مؤسس نامی سلسله صوفیه نقشبندیه، چنین کرد. وی را در سن ۱۷ سالگی داماد کردند، ولی او پس از تولد نخستین فرزندشان، بدون آنکه زن را طلاق گوید با وی همچون خواهر خویش زندگی می کرد. غزالی می گوید که به طور کلی ازدواج بر همه مسلمانان واجب است مگر کسانی که زندگی خویش را وقف خدمت خدا کرده باشند (صوفیان).

بهرغم روحیه ضد زاهدانه‌ای که در طی قرنهای دوم و سوم در اسلام حکمفرما بود، تصوف پیشرفت می کرد و بسط و انتشار می یافت. متوقف شدن فتوحات و بالنتیجه بند آمدن سیل غنائیم جنگی و پیشرفت جریان گرایش به سوی فئودالیزم و تیز شدن آتش تضادهای طبقاتی تا حدی به پیشرفت تصوف کمک کردند، زیرا که صوفیان، به صورت غیرجدی هم که شده، ثروت و تجمل را محکوم می کردند و این عمل خود تا حدی انعکاسی از روحیه لایمهای پایین اجتماع بود. در شهرها تصوف بیشتر در میان پیشه‌وران، اعم از عرب و ایرانی رواج یافت. در فاصله قرنهای دوم و سوم هجری، نام دو تن از صوفیان نامی ایرانی الاصل مشهور است. یکی ابراهیم بن ادهم بلخی (متوفی به سال ۱۶۰ ه) و دیگر بشر الحافی (حافی عربی، بمعنی «پای برهنه») که اصلاً از مردم حوالی مرو بوده (۱۵۰ تا ۲۱۷ ه) ولی دایره عمل این هر دو تن خارج از ایران بوده است، به این معنی که اولی در سوریه و دومی در بغداد فعالیت می کرده. و ضمناً در باره هر دو ایشان فقط داستانهای افسانه‌گونه‌ای به ما رسیده است. با این حال در طی قرنهای سوم و چهارم هجری تصوف در ایران رواج فراوان یافت و خراسان یکی از کانونهای اصلی صوفیگری بود.

از قرن سوم هجری، مرحله نوینی در سیر تکامل تصوف آغاز شد. روحیه زهد و عرفانی

۱- یعنی در آیین اسلام رهبانیت نیست. ۲- ولی در بسیاری از موارد نیز شیوخ به اعتقاد خانوادگی در خانقاه زندگی می کردند.

که در مرحله نخست حکمفرما بود اندک‌اندک به صورت تعالیم استنتاجی منطبق ظاهری طرفینهای مختلف درآمد، و به مرور زمان طرائق بسیار پیدا شد. وحدت تصوف از میان رفت. و مفهوم تصوف شامل جریانات گوناگون عرفان و باطنیت اسلامی-ساعم از «سنی» و «مرتد» گشت که گاه با یکدیگر خوبی داشته و گاه هم بسیار دور بودند. ر. نیکلسون از منابع کتبی و متون موجوده تا قرن پنجم هجری ۷۸ تعریف برای مفهوم تصوف و محتوای آن را گرد آورده و این خود نشان می‌دهد که طرائق یاد شده تا چه حد از یکدیگر دور شده بودند.

طرائق تصوف هنوز چنانکه باید و شاید مورد مطالعه قرار نگرفته و طبقه‌بندی آنها کما-هو حقه به عمل نیامده است. فقط می‌توان ملاکهای کلی چندی برای چنین طبقه‌بندی ارائه داد. مثلا در مورد بعضی از صوفیان (بشر الحافی، ومحاسبی متوفی به سال ۲۴۳ هـ) بسی شك زهد ایشان بر عرفان نشان برتری داشته و از طریق مذهب «حقیقه» اسلامی هیچ‌گاه خارج نشدند. اما برخی دیگر در درجه اول عارف بودند ولی عارفی میان‌رو (معتقد به توحید نه وحدت وجود). اینان نیز از حدود مذهب «حقیقه» اسلامی پای بیرون نهادند (مثل معروف کرخی متوفی به سال ۲۰۰ هـ. و شاگرد او سری السقطی متوفی در حدود سال ۲۵۷ هـ. و برادر زاده سری به نام جنید که از مردم نهانوند و ایرانی بوده و در سال ۲۹۸ در بغداد درگذشته و شاگرد جنید، رویم متوفی به سال ۳۰۲ هـ. و شاگرد دیگر جنید به نام شبلی متوفی به سال ۳۳۵ هـ. و محمدا لصدفی متوفی به سال ۲۶۶ هـ). همه اینان مراعات شدید شریعت اسلامی و تشریفات و معنویتهای آن را واجب می‌دانستند. و فقط می‌کوشیدند به مذهب فقهی اسلامی روحی بدمند و از صورت دین اطاعت و انقیاد محض خداوند در آورندش و به دین قلب و محبت به خدا مبدلش سازند و به طوری که خود می‌گفتند: تشریفات خشک را که «با اعضای بدن انجام می‌گرفته» به «عملی که با قلب صورت گیرد» تبدیل نمایند.

ذوالنون مصری که اصلا قبطی یا نوبه‌ای بوده و در مصر به دنیا آمده و در حدود سال ۲۴۶ هـ. در آنجا وفات یافته و از بسیاری جهات شخص مسر موزی بوده، اندکی از ایشان برکنار است. وی با معلومات مکتب متأخر یونانی اسکندرانی آشنا بوده و از علوم غریبه و کیمیا اطلاع داشته. و در عین حال روایت است که چون ذوالنون در محکمه متوکل حاضر شد وی را پیرو مذهب سنی شناختند. ذوالنون نخستین کسی شمرده می‌شود که «حال» عرفانی را تعریف کرده. در روایات صوفیان آمده که وی در تبدیل صوفیگری به تعالیم فلسفی استنتاجی و عرفانی سهم و اهمیت فوق‌العاده داشته. تعالیم وی فقط در تألیفات مؤلفان بعد از او (جامی قرن نهم هجری و دیگران) منقول است^۱. بعضی از محققان (ادوارد براون، ر. نیکلسون) ذوالنون

۱- درباره تألیفاتی که به ذوالنون مصری نسبت داده شده، رجوع شود به:

C. Brockelmann. « Geschichte der arabischen Literatur » T.I. ۱۹۸-۱۹۹ ص.

را عامل نفوذ فلسفه نوافلاطونی وحدت وجود در تصوف می‌دانند، ولی صحت این استنتاج محل تردید است.

گروه دیگری از صوفیان، بدون اینکه مستقیماً شریعت اسلامی را منکر شوند، برای اجرای آن اهمیت چندان قائل نبودند و یا حتی مراعات آن را برای «عارفان»، که به عقیده ایشان امکان رابطه با خداوند را کسب کرده بودند، واجب نمی‌شمردند. این گونه صوفیان بر روی هم چندان اهمیتی برای ظواهر دین-اعم از دین اسلام یا مسیحیت یا یهودیت و غیره- قائل نبوده معتقد بودند که شکل ظاهر فقط برای کسانی که هنوز مراحل (طریق عرفان) را نپیموده‌اند مهم است. میان صوفیان نافذالکلام این گروه شیخ بایزید بسطامی (ابو یزید طیفور بن عیسی ملقب به سلطان العارفین) که ایرانی و از مردم بسطام بوده و در همانجا در حدود سال ۸۲۶۲ هـ. در گذشته، مقام نخستین را حایز است. افکار وی را مؤلفان صوفی متأخر (قشیری، جلابی هجویری قرن پنجم هجری، غزالی. آغاز قرن ششم، و فریدالدین عطار قرن ششم و آغاز قرن هفتم هجری، و جامی، قرن نهم هجری) که پیرو او بوده‌اند شرح داده و در عالم تصوف ایران طریقه مخصوصی که به طیفوریه معروف است پدید آوردند.

ابوالمغیث حسین بن منصور ملقب به حلاج (این لقب معرف حرفه نخست او است) که از مردم فارس و نواده مردی زرتشتی و شاگرد جنید بوده مقبولیت و محبوبیتی بسیار در میان صوفیان دارد. معتزله وی را به ارتداد متهم نمودند و ظاهریان و امامیه لعنش کردند و دوبار از طرف عباسیان بازداشت شد و سرانجام در سال ۳۱۰ هـ. رسماً مرتدش شناختند و سیاستی بیرحمانه در حقش در بغداد مجری ساختند.^۲ در سال ۳۲۴ هـ. یک فرد برجسته دیگر گروه مزبور صوفیان که شلمغانی نام داشت در بغداد به اتهام ارتداد اعدام شد.

از یک سو در میان صوفیان این گروه اعمال زهد صوفیانه و تشریفات آن به شکل «ذکر» (عربی، به معنی لغوی «یاد آوری، یاد بود» از «ذکر» - یاد کردن، اصطلاحاً به معنی «دعایی ویژه در بزرگداشت خداوند» با کلمات مشخص و معین، یکجا و به صدای بلند و یا آهسته و در دل^۳) و از دیگر سو، و بلاشک، اقتباس عناصر فلسفه نوافلاطونی (مأخوذ از نایان متأخر که فلسفه نوافلاطونی را با روح مسیحیت دستکاری کرده بودند) مشاهده می‌گشته. صوفیان این گروه کمابیش تمایل و گرایش به طرف اصل وحدت وجود داشتند و آن را به صورت عرفانی درک می‌کردند که هنوز به صورت تعالیم مدون و منتظم و تمام و کاملی در نیامده بوده.

۱. او را نخست در ملاعام تازیانه زنده زنان پس دستهایش را از میج قطع کردند و سرکون به دارش آویختند و سنگسارش کردند و سرانجام سرش را از تن جدا کردند و تنش را سوزاندند. درباره نظرهای او به بعد رجوع شود.

۲. کتاب ویژه‌ای درباره حلاج:

L. Massignon. "La passion d'al-Halladj, martyre mystique de l'Islam"

۳. درباره ذکر و اعمال صوفیان به بعد این فصل رجوع شود.

در تألیفات صوفیان مرسوم است که شیخ با یزید بسطامی را نخستین تدوین کننده مهمترین اندیشه تصوف یعنی «فنا» بدانند («فنا» کلمه‌ای است عربی، به معنی «نابودی» «خاموشی»، «هلاک» از «فنی» به معنی «ناپدید شدن»، «نابود شدن» و از این کلمه است: «دارالفنا» به معنی «جهان خاکی گذران» (یعنی رسیدن صوفی به حالت «کمال» تا همچنانکه مقرر بوده اراده شخصی و امیال دنیوی و صفات آدمی را در نهاد خویش بکشد، و بدین طریق از درک عالم محسوس رها شود و به کمال عرفانی برسد و شایسته پیوستن و ارتباط با «یکتا» یعنی خداوند گردد. صوفیان مختلف بعدها مفهوم «فنا» را به‌انحاء گوناگون درک کردند، و بر روی هم می‌توان به دو صورت اصلی فنا اشاره کرد: یکی فنای مبتنی بر توحید و دیگر مبتنی بر وحدت وجود. در زیر به این دو صورت و موضوع منابع و مآخذ این فکر اشاره خواهیم کرد. در قرنهای چهارم و پنجم هجری، خراسان به یکی از بزرگترین مراکز تصوف مبدل شد. در آن سامان، از يك سو، شاگردان شیخ با یزید بسطامی سرگرم فعالیت بودند که به «حال» دعوت نموده «سکر عشق الهی» را تبلیغ می‌کردند و از دیگر سوشاگردان شیخ چنین بغدادی «حال» و «سکر» را خطری برای صوفی می‌دانستند. زیرا که معتقد بودند چون صوفی به‌طور مصنوعی خویش را برانگیزد، تخیلات خورش را و افعال تباط با خداوند نخواهد شمرد. شاگردان چنین معتقد بودند که تنها طریق درست در برابر صوفی، همانا حالت «صحو» (عربی) و هشیاری و «ذکر خفی» و با توجه است. در خراسان طریقت دیگری از تصوف استوار شد و آن طریقت «ملامتیه» (از کلمه عربی «ملامه» که جمع آن «ملامات» می‌شود. به معنی «سرزنش، مذمت»، «لجن مال کردن»، از «لام» به معنی «سرزنش کردن، ملامت کردن») بود. هوخواهان این طریقت عقیده داشتند که از لحاظ «نجات روح» و دستگیری صوفی، بزرگترین خطر در آن است که بر اثر کامیابی در زهد و عرفان از خود راضی و مغرور شود. صوفی برای احتراز از این خطر و اجتناب از برانگیختن تحسین دیگران باید «کامیابیهای» خویش را در طریق زهد و عرفان پنهان دارد و بکوشد تا خود را بدتر از آنچه هست بنماید، حتی چنان رفتار کند که ملامت و عصبانیت دیگر آدمیان را برانگیزد. چنین رفتاری عملاً و غالباً به صورت تسامح و بی‌اعتنایی به قواعد و موازین معمول معاشرت با مردم درمی‌آمد و به بلاهت ظاهر و قاحت می‌گرایید. صوفیان درویشان خانه بدوش که «فیلسوفان قاحت پیشه» عهد عتیق و بله‌ای مسیحی را به یاد می‌آوردند - از این زمره بودند.

در قرن پنجم هجری، مؤلفان کتب مدونی، در معتقدات صوفیه، از خراسان برخاستند. به شرح زیر: ابوالقاسم قشیری مؤلف «الرسالات القشیریة» به زبان عربی (متوفی به سال ۴۶۵ هـ) عبدالملک جوینی (امام الحرمین، متوفی به سال ۴۷۸ هـ)، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی -

۱- این جریان و طریقه در عراق و در محفل شاگردان چنین پدید آمد، ولی در خراسان رواج خاصی پیدا کرد و از آنجا به آسیای میانه بسط یافت.

الهیجویری^۱ مؤلف کتاب جامعی در تصوف به نام «کشف المحجوب» بسیار مشهور است و به زبان فارسی نوشته شده. جلالی هجویری در این کتاب به تدریج «آنچه در پرده است آشکار می‌سازد» و مطالب عمده تصوف میانرودان با روح طریقت جنید، شرح می‌دهد. ضمناً اطلاعاتی درباره طرائق گوناگون صوفیه و شیوخ نامی صوفیه در سوریه و آذربایجان و ایران و آسیای میانه به دست می‌دهد. امام ابو حامد محمد غزالی، بزرگترین عالم الهیات سنی و بانی طریقتی از خود در تصوف (به بعد رجوع شود) نیز از خراسان برخاسته بود.

در فاصله قرن دوم و چهارم هجری، به موازات صوفیان منفردی که به «تمرین» و «مراقبه» زهد و عرفان پرداخته و در عین حال از مشاغل دائمی خویش (پیشه‌وری و کسب کوچک و داد و ستد و غیره) دست نکشیده بودند، صوفیان حرفه‌ای گدایشه و مسائل نیز زیاد شدند. از آن زمان، مانند روزگار ما ایشان را «فقیر» (عربی، که معنی لغوی آن «مستمند» است، از «فقر» به معنی «مستمند بودن») و یا به لغت مترادف فارسی آن «درویش» می‌خواندند. درویش به معنی خاص و محدود «زاهد - عارف» سائلی را گویند که دارای ملک خصوصی نیست و خانه بدوش است، یا در خانقاه و زاویه درویشان زندگی می‌کند. ولی کلمات «درویش» و «فقیر» به معنی وسیعتر به مفهوم مترادف «صوفی» به کار می‌رود. بسیاری از درویشان دائماً و یا موقتاً در خانقاه مشترک فقرا زندگی می‌کنند.^۲ اینجایها نامهای مختلف دارند. از قبیل خانقاه (فارسی)، «زاویه» (عربی به معنی لغوی «گوشه»، «حجره») تکیه (عربی، به معنی لغوی «جایی که بدان تکیه کنند» «تکیه‌گاه»)، «لنگر» (فرانسوی - فارسی به معنی لغوی «لنگر کشتی» و اصطلاحاً به معنی «پناهگاه»^۳)، «رباط» (عربی). در خانقاههای درویشان آیین رهبری روحانی ملون گشت. جوانان تحت ریاست پیری که علی‌الرسم در رأس خانقاه قرار داشته و «شیخ» (عربی - که جمع آن «شیوخ» یا «مشایخ»^۴ به معنی «پیر» «بزرگ» و «کدخدای» یا «پیر» (مترادف فارسی «شیخ») قرار داشتند. شیخ در برابر «مرید» (عربی به معنی «جوینده»، «پیرو»، «شاگرد» از «راد» که به معنی «جستن»، «فحص کامل کردن» است) سمت «میرشد» («میرشد» عربی به معنی «رهبر»، «مری» از «رشد» به معنی «رفتن در راه (راست)» داشته است. از همین ریشه است. «ارشاد» (به معنی «هدایت به راه (راست)»، «رهبری روحانی») یا «استاد» (فارسی، به معنی «آموزگار،

۱- سال تولد و مرگ او معلوم نیست. ۲- برخی از مؤلفان اروپایی این مساکن مشترک یا خانقاه را «سومعه» خوانده‌اند. ولی این تعریف و تسمیه دقیق نیست. زیرا که درویشان با وجود زهد خویش هرگز سوگند عدم مزاجت نخورده‌اند و می‌توانند از خانقاه خارج شده ازدواج کنند، یا به خانواده خویش که قبلاً رها کرده بودند بازگردند. ۳- از کلمه فرانسوی L'ancre ظاهراً این کلمه از زمان جنگهای صلیبی رواج یافته و جامی (قرن نهم هجری) آنرا به معنی خانقاه و زاویه درویشان بکار برده. ۴- «مشایخ» جمع بلاواسطه «شیخ» است، بلکه جمع الجمع است، یعنی جمع «مشیخه» است و مشیخه جمع شیخ. ۵- در زبانهای ترکی و آذربایجانی «میورید» گویند و از آنجا به زبان روسی آمده و «میورید» نیز از همین ریشه است.

استاد در فن «استاد پیشه»^۱. مرید می‌بایست در تحت رهبری و هدایت شیخ و مرشد خویش راه دراز زهد و تفکر و مشاهده را طی کند تا «در طریقت به کمال رسد».

مرید پس از مدت کما بیش دراز آزمایش^۲، به جرگه اخوت درویشان راه یافته پذیرفته می‌شد. و در این موقع شیخ به مرید «خرقه» می‌پوشانید («خرقه» کلمه‌ای است عربی به معنی «پوشاک سوراخ سوراخ»، «ژنده، پاره پاره»، از «خرق» که یکی از معانی آن «سوراخ کردن و دریدن» است) و صوفی می‌بایست این خرقه را مادام‌العمر بر تن داشته باشد. درویش پس از خرقه‌پوشی، «حجره» ای نیز در خانقاه می‌داشت. رابطه‌ی او با شیخ و مریش در همه‌مدت زندگی باقی و برقرار بود. مرید اراده‌ی خویش را نادیده انگاشته کاملاً مطیع خواست شیخ و مرشد خود می‌شده و وی را در برابر خویش گونهای از جانشین خدا می‌دانسته. مریدان منظمأ در محضر شیخ به گناهان (گناهانی هم که در عالم اندیشه تصورش را کرده بسودند) اعتراف و در برابر او «توبه» می‌کردند. («توبه» کلمه‌ی عربی از «تاب» به معنی «ابراز پشیمانی کردن»). غزالی توبه را «باب طریق عرفان» می‌دانسته و معتقد بوده است که توبه باید لاینقطع باشد، زیرا که معصومیت کامل در مورد انسان محال است. وی به مریدان توصیه می‌کرده که گناهان خود را هرروزه در دفتری (الجریده) یادداشت کنند و روزانه در محضر شیخ اعتراف نمایند و توبه را با مراقبه و محاسبه (تمرینات روحانی: پژوهش و آزمایش [و جلدان خویش]) و «تفکر» و راز و نیاز دونی (به لاتینی *meditatio*) و «خلوة» (عربی، «انزوا جستن»، «تنها ماندن» و همچنین به معنی «حجره»، «محل مخفی»، معادل عربی- فارسی آن «خلوت» است) توأم سازند. اما چگونگی این «تمرینات روحانی» یا «مراقبه» را می‌توان از شرح زندگی شیخ مشهور صوفیان خراسان، یعنی ابوسعید فضل‌الله بن ابی‌الخیر المهنوی (۳۷۶ تا ۴۴۱ هـ) دریافت. ابوسعید در زمانی که مریدی جوان بوده در خانقاه مرشد خود ابوالفضل حسن می‌زیسته. ابوسعید حکایت می‌کند که «وهفت سال بنشستیم و می‌گفت الله، الله، الله. هرگاه که نعستی یا غفلتی از بشریت به‌مادر آمدی، سیاهی با حربه آتشین از پیش محراب ما بیرون آمدی، بسا هینتی و سیاستی هرچه تمامتر و بانگ برما زدی و گفتی یا با سعید، قل‌الله! ما شبانروزی از هول و سهم آن سوزان و لرزان بودیمی و نیز با خواب و غفلت نرسیدیمی»^۳. ذکر و «دعا در عالم اندیشه»

۱- در آسیای میانه «ایشان» (فارسی) نیز گویند که اصطلاح احترام آمیزی است برای استاد. ۲- در جرگه اخوت درویشی که مولانا جلال‌الدین رومی شاعر نامی فارسی زبان (در بازه‌ی وی به‌بعد رجوع شود) تأسیس کرده بود، آزمایش مرید یک‌هزار و یک روز به‌درازا می‌کشید. از این مدت مرید ۴۰ روز شغل مهتری اسبان خانقاه را انجام می‌داد، ۴۰ روز مزبله و مستراح را پاک می‌کرد، ۴۰ روز آبکشی می‌کرد، ۴۰ روز حیاط را جاروب می‌کرد، ۴۰ روز هیزم می‌کشید و ۴۰ روز آشنی می‌کرد. هدف انجام کارهای سخت ریست این بود که غرور مرید در هم شکند و میزان اطاعت و فرمانبرداری و آمادگی او در اجرای اوامر شیخ و خدمت به‌خانقاه مورد آزمایش قرارگیرد. ۳- محمدبن منور، ص ۲۶، «حالات و سخنان» ص ۱۲.

عبارت از این بود که مرید در حجره در به‌روی خویش ببندد و سر را بپوشاند و متصل کلمه «الله» یا «هو» (عربی. معادل عربی-فارسی آن «هو» است) و یا یکی از صفات خداوند و یا کلمات «لااله الاالله» را تکرار نماید و دقت و توجه خویش را کاملاً در این سخنان متمرکز سازد، تا آنکه زبان و لبان دیگر صوت را احساس نکند و کلمه در قلب وی جای گیرد. معتقد بودند که در نتیجه این تمرین نام خداوند تا ابد در ذهن صوفی منقور خواهد شد.

صوفی «ذکر» نام خدا را، به این صورت، مبتنی بر قرآن می‌دانسته: «قل، الله» (بگو، الله) و «یا ایها الذین آمنوا اذکروا الله ذکر اکثیراً و سبحوه بکرة واصیلاً» یعنی «ای مؤمنان خداوند را بسیار یاد کنید (یا ذکر «الله» را بسیار بگویید) و بامداد و بگاه و شبانگاه تسبیحش کنید»^۱ ذکر بر دو گونه بوده: یکی «ذکر جلی» (عربی = آشکار) و دیگر «ذکر خفی» (عربی)، غزالی ذکر جلی را که با سرایش و موسیقی یا «سماع» (عربی = به معنی لغوی «گوش فرا دادن»، «هم آهنگی»، اصطلاحاً به معنی «سرور درویشان») توأم بوده و در خانقاه ایشان انجام می‌شده^۲، چنین تعریف می‌کند: «همه جماعت صوفیان بدون حضور اغیار و بیگانگان که ممکن بود روحیه ذکر کنندگان را متزلزل سازند، و بدون حضور نومردان، گرد هم جمع می‌شوند.»^۳ (قوال) (عربی اصطلاحاً به معنی «سراینده»، از «قال» «گفتن») در مرکز مجلس قرار می‌گیرد و سرودهایی به اوزان متفاوت می‌خواند و سرایش را نغمه آلات موسیقی مجاز (که رسم و عادت مجاز ساخته) همراهی می‌کنند از قبیل دایره زنگی و طنبور و قره‌نی و غیره. مستمعان بی‌حرکت و سر به‌سوی زمین نشسته، می‌کوشند تا بلند نفس نکشند و از هر گونه حرکتی که تمرکز توجه و ذهن مجاوران ایشان را مختل تواند کرد احتراز می‌کنند و منتظر بروز «حال» می‌شوند. به ناگاه در یکی از «اخوان»، «حال» بروز می‌کند و بانگ برمی‌آورد و کف می‌زند و می‌رقصد. همه حاضران در مجلس با حرکات خویش به او تاسی می‌کنند تا «حال» متوقف گردد. اشعار غنائی عرفانی که با همراهی آلات موسیقی و از آن سازهای زهی‌خسوانده می‌شود، در روح صوفی اثر می‌کند و او را به هیجان می‌آورد و این حالت را علی‌الرسم «حال» گویند (عربی، به معنی لغوی «وضع و حالت» و اصطلاحاً به معنی «سرور و شغف عرفانی و آنچه در زبانهای اروپایی «اکستاز» نامیده می‌شود»، از «حول» که یکی از معانی آن «دگرگون شدن و مبدل گشتن (به چیزی)» است).

میان صوفیان طرائق گوناگون مباحثات پرشوری در گرفته جریان داشت که آیا فقط «ذکر خفی» در خاموشی با توجه جایز است یا «ذکر جلی» با سرایش و موسیقی (سماع) و

۱- قرآن، سوره ۱۶، آیه ۹۱. ۲- قرآن، سوره ۲۳، آیه ۴۱ و ۴۲. ۳- قطعه مربوطه از ربع چهارم «احیاء علوم الدین» که ترجمه انگلیسی آن منتشر شده:
D.B. Macdonald. "Emotional religion in Islam as affected by music and singing"

(رقص) «حال» نیز مجاز است.

خانقاههای درویشان به سرعت ازدیاد یافتند. وهم در آستانه قرن چهارم و پنجم هجری، در خراسان بیش از دویست خانقاه و زاویه وجود داشته. جلایی فقط در خراسان قریب سیصد تن از افراد «شایسته و دلیر» «سپاه خراسانی مردان خدا» دیده بوده و عقیده داشت که «خورشید عشق (عرفانی) و پیشرفت طریقت در طالع خراسان است.^۱» در خراسان به ویژه خانقاههای مشهور شیخ ابوسعید فضل الله مهنوی - که از او پیشتر یاد کردیم^۲، و شیخ ابوالحسن خرقانی قرار داشته^۳. گذشته از درویشانی که دائماً و یا مدتی مدید در خانقاهها مسکن داشتند، بسیاری از درویشان خانه بدوش نیز فقط در موسم زمستان در آن امکانه منزل می گزیدند. شیخ سری - السقطی خطاب به صوفیان چنین می گفت: «بهار آمد و درختان جامه برگ برتن کردند و شما را باید به سیر جهان پردازید!» درویشان جهانگرد و خانه بدوش صدقه می طلبیدند و این کار کاملاً مشروع و حتی برای نمو و علو روح ایشان سودمند شمرده می شده (زیرا که می بایست غرور و خویشتن خواهی را در نهاد ایشان بکشند) - به شرطی که فقط به قدر حاجت يك روزه سوال کنند. ولی مباشر امور معاشی خانقاه، حق داشت برای درویشانی که در آن خانه مشترك صوفیان زندگی می کردند، برای آینده نیز صدقه طلب کند و آذوقه و سوخت ذخیره نماید.

در خانقاه درویشان نیز مانند صومعههای مسیحیان و بوداییان، تنفر زهد آمیز نسبت به تن و آنچه جسمانی است و ریاضت اختیاری ارج فراوان داشت. روایت است که بایزید بسطامی خطاب به تن خویش چنین می گفته: «نه، نه، ای ظرف همه بدیها! ای تن پلید، سی سال گذشت و تو پاك نشده ای و فردا باید در برابر آنکه پاك است (خدا) ظاهر شوی»^۴ شیخ ابوالحسن خرقانی مریدان خویش را چنین تعلیم می داد: «در گرسنگی چندان بکوش و اگر ورد یکی روز داری سه روز و اگر سه روز داری چهار روز و می فرای تا چهل روز یا به سالی آنگاه چیزی پیدا آید...»^۵ نیز شیخ مزبور چنین می گفته: «پس گفت شب شود و خلق بخسبند، تو این تن را غل و پلاس و تازیانه چرمین دار، کی خدای تعالی برین تن مهربانی دارد»، گوید: «بنده من ازین تن چه می خواهی» بگو: «الهی، تو را خواهم»، گوید: «بنده من دست ازین بیسچاره بدار، من از آن توام»^۶

۱- جلایی هجویری، ص ۲۱۶. ۲- و. آ. زوکوفسکی شرح زهدی اودا به زبان فارسی منتشر کرده (SPB ۱۸۹۹) به شرح زیر: «حالات و سخنان شیخ ابوسعید» از مؤلفی مجهول و دیگر * اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید» تألیف محمد بن منور (هر دو تألیف در نیمه دوم قرن دوازدهم میلادی - ششم هجری، نوشته شده). ۳- سرگذشت او را (که مؤلف و زمان تألیف آن معلوم نیست ولی از قرن دوازدهم میلادی به این طرف نباید باشد) ۱. ا. برتلس از روی تنها نسخه خطی موزه بریتانیا منتشر کرده. (رجوع شود به فهرست کتب مربوط به فصل دوازدهم این کتاب - ذیل کلمه «خرقانی») ۴- خرقانی، متن فارسی، ص ۱۸۸. ۵- همانجا، ص ۱۷۱. ۶- همانجا، متن، ص ۱۸۲.

تصوف عقیده مشترک همه درویشان بوده، به صورت طرائق گوناگون آن. شیخ ابو الحسن خرقانی در پاسخ این سؤال که «درویشی چیست؟» چنین می‌گفت: «دریایی است از سه چشمه، یکی پرهیز، دوم سخاوت، سوم بی‌نیاز بودن از خلق خدای عزوجل»^۱. مفهوم «بی‌نیاز بودن از خلق خدا» در نظر ایشان چنین بوده که صوفی نباید به کسی از آدمیان دلبستگی پیدا کند، زیرا که قلب او می‌باید مشحون از يك عشق باشد، عشق به آفریدگار، به «دوست‌یکتا» (یار، دوست) یعنی خدای عزوجل. صوفی می‌باید فقط نسبت به خلق خدا سخی باشد. مفهوم پرهیز تنها زهد و فقر نبوده، بلکه به معنی ترك اراده شخصی و «من» خویش نیز بوده است. شیخ بایزید بسطامی از خداوند می‌خواست که: خدا یا وجودم را ناموجود کن. تا کی میان من و تو «من» من خواهد بود؟ زهد به خودی خود هدف و مقصود نبوده، بلکه وسیله‌ای شمرده می‌شده است برای پاک شدن و مصفا گشتن از دلبستگی به جهان محسوسات و ترك امیال خویش، ترك عشق به «من» خویش و بالنتیجه آماده کردن خود برای وصول به حالت «حال» و رسیدن به لحظات شیرین ارتباط شخصی با آفریدگار. در عین حال صوفیان معتقد بودند که امکان وصول به «حال» برای صوفی تنها به ساعی وی و «فداکاریهای روحانی» او مربوط نبوده، بلکه بیش از همه چیز به خواست خدا ارتباط دارد. صوفی نباید چشمداشت پاداش «آن‌جهانی» داشته باشد و عشق او به «دوست» می‌باید کاملاً خالی از غرض باشد. شیخ ابو الحسن خرقانی گوید: «الهی، خلق تو شکر نعمتهای تو کنند، من شکر بودن تو کنم، نعمت بودن تو است». شیخ گفت: «خداوند بر دل من ندا کرد: بنده من چه بایدت، بخواه گفتم: الهی، مرا بودن تو نه بس که دیگر بخواهم»^۲.

در طرائق گوناگون تصوف اصل مراحل مختلف «کمال روحانی» که غالباً «مقامات» خوانده می‌شود (عربی، جمع «مقام» که معنی لغوی آن «جای اقامت، وضع، محل توقف» است و اصطلاحاً به معنی «جای اقامت یا منزل (= مرحله) در طریق عرفان» است، از «قام» به معنی «برخاستن، وارد اقدام شدن و غیره») تکوین یافت. شمار و نام این مقامات در طرائق مختلف تصوف متفاوت است. غالباً از چهار مرحله یا مقام یاد می‌کنند به شرح زیر:

۱ / «شریعت» یا «قانون» یعنی زندگی طبق موازین و احکام دینی که برای همه مسلمانان واجب و مشترك است. از لحاظ صوفیان این مرحله یا مقام فقط تدارکی بوده برای گام نهادن در طریق عرفان.

۲ / «طریقت» (عرفانی)، که عبارت بوده از فقر اختیاری و چشمپوشی از اغراض و مطامع نفسانی و ترك این‌جهانی و ترك اراده و مسن خویش. صوفی می‌بایست سرید شیخ و مرشد برگزیده گردد و کاملاً مطیع اراده او شود و تحت نظارت وی درآید و تحت هدایت او

۱- همانجا، ص، ۱۸۵. همین تعریف در تألیف فرهادالدین عطار نیز آمده، فقط ترتیب منابع، دیگر است.
۲- همانجا، متن، ص ۱۷۹.

در خانقاه و یا در خانه تمرین (مراقبه) زهد و «زندگی روحانی» کند.

۳ / «معرفت» یا شناخت (عرفانی). در این مقام یا مرحله، صوفی که امیال حسی و نفسانی را ترک گفته مستعد برای بعضی عوالم «حاله» و ارتباط موقت و یا «وصال» با «یکتا» - خداوند - شناخته می‌شود («وصال» کلمه‌ای است عربی، معنی لغوی آن «پیوستگی» است، از «وصل» که یکی از معانی آن «متحد کردن و مربوط ساختن» (با کسی) است). صوفی در این مقام با اجازه شیخ خویش، خود می‌توانست مرشد و مربی مریدان گردد.

۴ / «حقیقت»، به قول کافه مؤلفان صوفیه، این مرحله فقط برای عده معدودی از صوفیان قابل وصول است. و در صورتی دست می‌دهد که صوفی رابطه دائم و نزدیک با «حق مطلق» - یعنی خداوند - پیدا می‌کرده. برای وصول به این مقام می‌بایست شخص کاملاً از تأثرات عالم محسوسات رها گردد و به حالت «فنا» (به‌ماقبل رجوع شود) برسد. فریدالدین عطار^۱ مقام (طریق عرفان) و غزالی^۲ مقام ۹ بر می‌شمرد (بعما بعد رجوع شود).

فکر «فنا» از نیمه دوم قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) از متون معلوم است. برخی از اسلام‌شناسان (به ویژه ای. گولدتسیهر و حتی ر. نیکلسون) «فنا» را صورت دگرگون شده نیروانای بوداییان دانسته‌اند.^۱ ولی صرف نظر از اینکه مؤلفان صوفی آن دوران اطلاعی بسیار ناچیز از فلسفه هندی به‌طور عموم و کیش بودا بخصوص داشته، مشابهت میان نیروانا و «فنا» سطحی است. در واقع فنا هیچ وجه مشترکی با نیروانا ندارد. «فنا» از فکر رابطه وصال خدا (اعم از نظرهای اهل توحید و یا هواخواهان و وحدت وجود) و روح انسانی غیر قابل انفکاک است، و حال آنکه بوداییگری از فکر خدای یکتا بیگانه است و حقیقت وجود روح و شخصیت را نمی‌شناسد. اصل خداوند - آفریدگار و یا صدور عالم کاینات و آدمی از خداوند و معاد روح و پیوستن آن به خداوند بالکل دور و بیگانه از بوداییگری است. تصوف نیز به‌نوبه خود از اصل تناسخ و نیروانا - که همچون نجات از سلسله تناسخهاست - بیگانه است. جوانب توحیدی و یا وحدت وجودی فکر فنا را به‌هیچ وجه نمی‌توان از کیش بودا استخراج و استخراج کرد.

با اینکه «فنا» در طریقات گوناگون صوفیه مفاهیم متفاوت دارد، با این وصف می‌توان به دو صورت کلی و اصلی آن اشاره کرد: یکی صورت توحیدی که مربوط به صوفیان میان‌ه‌رو است و دیگر صورت وحدت وجودی که نظر صوفیان افراطی است. در مورد اول کلمه «فنا» مبین حالتی است که روح، استعداد درک عالم محسوسات را از دست داده است و بنابراین می‌تواند «خدا را بشناسد» و با او مربوط شود. به گفته هجویری^۲ روح در این حال فقط صفات

۱- ب. کارا دو، و. م. آسین پالاسیوس منشأ فکر «فنا» را در عرفان مسیحیت شرقی می‌دانند. - ۲ جلالی هجویری، ص ۳۱۶.

خویش را از دست می‌دهد یعنی وجود تجربی را فاقد می‌گردد، ولی جوهر خود را حفظ می‌کند و شخصیت خویش را فاقد نمی‌شود. ارتباط با خداوند به معنی امتزاج با وجود باری نیست، زیرا طبیعت آدمی نمی‌تواند به طبیعت الهی تبدیل یابد. اما در نظر معتقدان به وحدت وجود، جهان کاینات و ارواح آدمی نه از لحاظ وجود تجربی خود، بلکه از لحاظ جوهر خویش الهی هستند. بدین سبب، رهایی تدریجی روح از تأثرات تجربی، و وجود حسی «و عدم اشتغال روح (به عالم)» - چنانکه صوفیان گویند - و نفسی «من» تجربی و اراده خویش می‌بایست صوفی را به حالت «فنا» - به معنی حل کامل روح و شخصیت در خداوند که «من» عالم است و امتزاج با آن - واصل گرداند. و با این حال نظر طرفداران وحدت وجود و صوفیان افراطی درباره خداوند، همچون جوهر کل، به هیچ وجه ناقض شناخت وجه شخصیتی برای خداوند نبوده است.

فکر ارتباط و وصول به خداوند در حالت «حال»، اصل «اشراق» را پدید آورد («اشراق» کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «درخشش» از «شرق» که یکی از معانی آن «درخشیدن» است). این اصل را برخی از حکمای اشراقی و از آن جمله شیخ یحیی سهروردی که در سال ۵۸۷ هجری به اتهام ارتداد اعدام شد (و بدین سبب به لقب «مقتول» ملقب گردید)، مدون ساخته‌اند. پدیده‌ای روانی که ل. ماسینیون^۱ مورد مطالعه قرار داده و «شطح» نامیده می‌شود (کلمه‌ای است عربی به معنی لغوی «برون شدن» و اصطلاحاً «خروج از من خویش» و «بیهوش شدن» معنی می‌دهد، از «شطح» به معنی «رفتن، ره گم کردن») با اصل «حال» و «اشراق» مربوط است. در این حالت چون صوفی «حال» کند و شناخت «من» خویش را از دست دهد - گویی با «دوست - خداوند» معاوضه و وظیفه کرده و از طرف او سخن می‌گوید. مثلاً روایت است که شیخ بایزید بسطامی به کسانی که از او می‌پرسیدند: در خانه است یا نه، می‌گفت: «زیر این سقف جز خدا کس نیست». منصور حلاج، که پیشتر از وی یاد کردیم، متهم بود که در حالت «حال» انالحق می‌گفت (یعنی من - حقم «خدایم») و بدین خاطر کشته شد. این کلمات در نظر مسلمانان سنی، خویشان را خدا دانستن، شمرده می‌شده یعنی «بی‌ایمانی» محسوب می‌گردیده. ولی صوفیان افراطی کلمات حلاج را جز «شطح» نمی‌دانستند و وی را همچون شهید و اولیاء الله بزرگ می‌داشتند.

بر روی هم باید در نظر داشت که تا پایان قرن ششم هجری، فقط گرایش به سوی وحدت وجود پیدا بوده و در افکار صوفیان تمایل به وحدت وجود دیده می‌شده و هنوز فلسفه وحدت وجود تصوف به وجود نیامده بوده و چنین فلسفه‌ای فقط از زمان ابن‌العربی (به بعد

۱- L. Massignon. "Essai sur les origines du lexique..." ص ۹۵ و بعد.

رجوع شود) پدید آمد.

اگر قبول کنیم که معتقدات صوفیه نتیجه شرایط اجتماعی و تاریخی و سیر تکامل طبیعی افکار دینی در جامعه فتودالی باشد، پس پدیده‌های صوفیانه «حال» و «شطح» و «فنا» چیست و چه معنی دارد؟ در این مورد با پدیده‌های روانی سروکار داریم.... «ذکر» و سماع یعنی سرایش و موسیقی، ادراکی غیر طبیعی را در ایشان برمی‌انگیخته. «حال» با توهمات سمعی توأم بوده. غزالی این حالات و توهمات سمعی را «خطف» می‌نامیده (کلمه‌ای است عربی بمعنی لغوی «رباینده» «گیرنده» از «خطف» که «گرفتن» و «ربودن» معنی می‌دهد) و آن را زبان موجودات غیر زنده‌ای می‌دانسته که سخن ایشان به گوش عارف می‌رسد و او نمی‌داند که این اصوات از کجا می‌آیند.

د. ب. ماکدونالد، «خطف» را با «ابلیس» (دایمون *daimon* یونانی) سقراط که در «حال» خلاقیت به نظر آن حکیم می‌آمده، مقایسه می‌کند. محتملاً آنچه اصطلاحاً «توهم کاذب» نامیده می‌شود و نخستین بار مورد مطالعه و. خ. خاندینسکی دانشمند و پزشک روانشناس روسی قرار گرفته مربوط به همین حالت است، به این معنی: شخص توهم‌زده صداهای درونی می‌شنود و با «بینش درونی (شهود)» تصاویر موهومی می‌بیند و غیره. غزالی «بینش تجربی» را در حالت «حال» فوق‌العاده روشن و واضح می‌شمرده و با شراره برق و نور ملایم ماه در حال بدر و نور کورکننده تیغ‌های صیقلی قیاس می‌کند. البته نباید تصور کرد که همه صوفیان بیمار عصبی بوده‌اند. ولی سماع یا سرایش و موسیقی و ضرب و وزن نغمه‌ها و حضور در جرگه کسان عصبانی و برانگیخته (چنانکه به‌نگام ذکر پیش می‌آید) حتی در طبیعی‌ترین اشخاص نیز تأثیر شدیدی داشته و فعالیت عقلی و عمل نیروی تصور را برمی‌انگیخته و تشدید می‌نموده. و باقی مراتب - یعنی «حال» و تصورات و حالات شعف و شور مربوط بدان - را می‌توان با پرورش خاص و شیوه زندگی زاهدانه تدارک و تلقین کرد.

در طرائق گوناگون تصوف پرستش فقر - به‌مثابه کمال مطلوب صوفی - مقام مهمی داشته. بسیاری از صوفیان، مانند ارواحیون مسیحی فرانسیسکن (قرن سیزدهم میلادی) فقر را برای «نجات روح» کمال مطلوب می‌شمردند و ثروت را همچون سرچشمه همه گناهان و خویشتن‌خواهی و حالتی که بلاشک مانع از «نجات» است محکوم می‌کردند.

برای آشنایی با این نظر ایشان، داستان صوفی شدن فریدالدین عطار (مقتول به سال ۶۲۸ هـ) شاعر نامی وحدت وجودی ایرانی بسیار جالب توجه است. این داستان به افسانه می‌ماند ولی روحیه اعتراض غیرجدی صوفیان و محکوم کردن ثروت را از طرف ایشان - که با مستمنان شهری مربوط بوده‌اند - نیک می‌نماید. عطار در جوانی دکه‌ای «عطاری» در شادباخ - حومه - نیشابور داشت.

«روزی خواجه‌وش بر سر دکان نشسته بود و پیش او غلامان چالاک کمر بسته، نساگاه دیوانه‌ای، بلکه درطریقت فرزانه‌ای، به‌در دکان رسید و تیز تیز در دکان او نگاهی کرد، بلکه آب در چشم گردانیده آهی کرد. شیخ، درویش را گفت: چه‌خبره می‌نگری، مصلحت آن‌است که زود درگذری؟ دیوانه گفت: ای‌خواجه من سبکبارم و بجز خرجه هیچ ندارم... من زود ازین بازار می‌توانم گذشت. تو تدبیر انتقال و احمال خود کن و از روی بصیرت فکری به حال خود کن. گفت: چگونه می‌گذری؟ گفت: اینچنین، و خرجه از بر کنده زبر سر نهاده جان به‌حق تسلیم کرد. شیخ از سخن مجذوب، پردردگشت و دل او از خشکی بوی مشک گرفت. دنیا بردل او همچو مزاج کافور سرد شد و دکان را به‌تاراج داد و از بازار دنیا بیزار شد. بازاری بود با زاری شده، در بند سودا بود سودا در بندش کرد^۱، نه که این سودا موجب اطلاق‌است و مخرب بارنامه و طمطراق. القصة ترك دنیا و دنیاوی گرفته... و به‌مجاهدت و معاملات مشغول شد...»

وی‌م‌ب‌دی‌کی از شیخان صوفیه گشت و زان پس در زی‌درویشی سائل، در اکتاف‌جهان‌سیر کرد. در شرح زندگی غزالی نیز گفته شد، که وی پس از ورود به‌جرگه صوفیان از ثروت دنیوی امتناع کرد. شیخ بدرالدین سماوی (بعدها در ترکیه عثمانی در سال ۸۱۹ هـ در رأس قیام روستایان قرارگرفت) که در قاهره در سلك صوفیان درآمد، امسال خویش را به مستمنان تقسیم کرد و کتب فقهی را که بیشتر مشغولش می‌داشتند در رود نیل افکند.

اغلب محققان، آغاز دوره سوم تاریخ تصوف را به‌قرن ششم هجری مربوط می‌سازند و ویژگیهای دوره مزبور نکات تازه زیر بوده:

۱- روحانیان رسمی سنی (و به‌دنبال ایشان روحانیان شیعه) با تصوف میانه‌رو آشتی کردند. و افکار عمومی «اجماع» علماء، بر اثر مساعی غزالی، صوفیان معتدل را پیرو مذهب «حقی» شمرد. مضاف بر این تصوف میانه‌رو در جهان‌بینی اسلامی به‌نحوی استوار جای خود را گشود و به‌تدریج اسلام به‌افکار صوفیانه آغشته‌گشت.^۲

۲- تصوف در این دوره به‌ویژه در شهرهای بیشتر انتشار یافت. دیگر صوفی بودن و یا لااقل نام صوفی داشتن نشانه خوش‌سلیقگی بوده. و نه تنها افراد قشرهای پایین شهری و روستایان صوفی، یا مرید فلان یا بهمان شیخ می‌شدند، بلکه فتودالها و بازرگانان کلان و جز آنان نیز در زمره مریدان ایشان در می‌آمدند. و فی‌المثل اکثر ساکنان شهر اردبیل در شمار مریدان شیخ صفی‌الدین اردبیلی^۳ - نیای دودمان صفویان (متوفی به‌سال ۵۷۳۵ هـ) بوده‌اند. بدیهی‌است

۱- جناس؛ «بازاری» و «با زاری» ۲- دولتشاه ص ۱۷۷ - ۱۸۸ (در سرگشت عطار). ۳- رجوع شود به: D. B. Macdonald. «The religious attitude and life in Islam» ص ۱۵۵
 ۴- نزعة التلویب حمداش مستوفی قزوینی، ص ۸۱. عمای از فتودالها و از آن جمله وزیر و مورخ معروف رشیدالدین و پسران او فیات‌الدین محمد و امیر احمد رشیدی و امیر چوپان منول و غیره در شمار مریدان شیخ‌صنی بودند.