

تأثیرپذیری تصوف از اسماعیلیه

امیر جوان آراسته

اشاره:

عموم محققان معاصر معتقدند که تصوف متأثر از تعالیم اسماعیلیه بوده و در مباحث خدای ناشناختنی (غیب الغیوب)، قطب و مراد، ولایت و انسان کامل و گرایش‌های گنوسی از آنان بهره برده است. برخی محققان ابن عربی را در تمایلات نوفیثاغورسی، مسئله وحدت وجود، مسئله قطب و اوتاد متأثر از اسماعیلیه دانسته‌اند. نویسنده در این مقاله در پی آن بوده است که دیدگاه‌های محققان و صاحب‌نظران را جمع‌آوری نماید. شواهد تاریخی و مشابهت‌های اعتقادی، از عمده مستندات مدعیان تأثیرپذیری است، اما نمی‌توان در مورد مسئله‌ای مشخص در قالب بررسی تاریخی یا تطبیقی این تأثیرپذیری را در قالب یقینی نشان داد، اما به هر حال کثرت شواهد و مستندات ذکر شده در کلام محققان تأمل برانگیز و پژوهش‌خیز است.

مقدمه

محققان بسیاری در عصر ما به شیوه‌های گوناگون به بررسی، تحلیل و نقد تصوف پرداخته‌اند، و هر یک با نگاهی خاص، به تبیین جنبه‌ای پنهان یا شرح نکته‌ای غامض و یا ریشه‌یابی اندیشه و حرکتی در عالم گسترده تصوف، اقدام کرده‌اند؛ اما با این‌همه، ناگفته پیداست که هنوز پرسش‌های بی‌شماری فراروی پژوهشگر دنیای تصوف

و عرفان، وجود دارد که همواره ذهن او را مشغول خود می‌سازد و او را به کوششی نو فرامی‌خواند.

جست‌وجو در ریشه‌های پیدایش اصل تصوف^۱ و همین‌طور آموزه‌های عرفانی آن، از اولین مسائلی است که محققان اسلامی و مستشرقان را از دیرباز به خود مشغول ساخته است، مستشرقان بیشتر در پی آن بوده‌اند که خاستگاهی برون دینی برای تصوف اسلامی جست‌وجو کنند،^۲ و ریشه‌هایی نوافلاطونی، مسیحی، هندی و یا حتی زردشتی و... برای آن فرض کرده‌اند، اما بسیاری از دانشمندان اسلامی سخت بر این باور پای می‌فشارند که آموزه‌های اسلامی به گونه‌ای بوده است که این گرایش‌های صوفیانه را سبب شود، اگرچه شباهت‌هایی بین عرفان اسلامی با عرفان دیگر ادیان وجود دارد، اما این مسئله به معنای تأثیرپذیری نیست.^۳

اما در بُعد درون دینی، مسلماً فرقه‌های مختلف و گرایش‌های گوناگون موجود در عالم اسلام بر تصوف و آموزه‌های عرفانی آن تأثیرگذار بوده‌اند. یکی از این فرقه‌ها که تأثیر عمده‌ای بر جهان اسلام گذاشته، اسماعیلیه است. اسماعیلیه که از آنان با تعابیر باطنیه و قرامطه^۴ نیز یاد می‌شود، در فلسفی کردن جهان اسلام بیشترین تأثیر را بجا گذاشته‌اند و حتی به عقیده برخی، دیگر فرقه‌های اسلامی نیز که غالباً به مخالفت شدید با اسماعیلیه می‌پرداختند، از این تأثیرپذیری در امان نبودند. به عنوان مثال یکی از نویسندگان معاصر می‌گوید: «ابوحامد غزالی با این‌که با تمام همت خود در جهت مخالفت و دشمنی با اندیشمندان اسماعیلی سخن گفته است، در برخی موارد تحت تأثیر اندیشه آنان قرار گرفته و آن را در آثارش منعکس ساخته است».^۵

۱. اگرچه بسیاری از محققان بین تصوف و عرفان تفاوت‌هایی قائل شده‌اند. اما ما در این نوشتار همانند برخی دیگر از پژوهشگران این دو اصطلاح را مترادف هم به کار برده‌ایم. به عنوان نمونه رک: تاریخ المصوف الاسلامی که عبدالرحمن بدوی این نکته را از نیکلسون نقل می‌کند: مجله هفت آسمان، ش ۶. گفت‌وگو با دکتر یازوکی: نیز، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، دکتر یثربی، ص ۳۲.

۲. البته بعضی از دانشمندان غربی همانند: ماسینیون و کریس، پذیرفته‌اند که تصوف در قرآن ریشه دارد. رک: سه حکیم مسلمان، ص ۱۹۱.

۳. رک: درآمدی بر فلسفه افلاطون، ص ۱۲۲-۱۲۱ و نشأة الفکر الفلسفی، ج ۳، ص ۲۹-۳۵. البته این نکته مهم را نباید از نظر دور نگاه داشت که در میان دانشمندان اسلامی نیز، آن دسته که با تصوف مخالف بوده‌اند، بی‌اعتنا نیستند که تصوف را غیراسلامی بدانند.

۴. این عنوان (قرمطی) از سوی دشمنان اسماعیلیه بر آنان اطلاق شده و معمولاً در مورد گروهی خاص از آنان استفاده می‌شود، رک: راهنمای مطالعات قرمطی در مجموعه مقالات اسماعیلیه، مرکز ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸.

۵. دفتر عقل و آیت عشق، ص ۲۷۶.

تأثیرپذیری صوفیه از اسماعیلیه

شواهد تأثیرگذاری اسماعیلیه بر صوفیه را در جنبه‌های مختلفی می‌توان پیگیری کرد هرچند که محوری‌ترین مقوله در این‌گونه مباحث مصادیق و نمونه‌های مشخص تأثیرپذیری است. در این مجال ابتدا به حوزه‌های تأثیرپذیری و یا تعامل اشاره می‌شود و سپس شواهد و مؤیداتی را که محققان ذکر کرده‌اند متذکر شده، در پایان به جمع بندی مطالب ارائه شده خواهیم پرداخت.

۱. تأثیرپذیری و نمونه‌هایی از حوزه‌های آن

در منابع متعددی که در ذیل اشاره می‌شود و عموماً نوشته نویسندگان معاصر هستند، این مهم، مطرح شده است که صوفیه تحت تأثیر اسماعیلیه و تعالیم آنان قرار گرفته‌اند. البته این تأثیرپذیری با توجه به وضعیت خاص آن دوره زمانی عجیب جلوه نمی‌کند، چرا که اسماعیلیه با حکومت قدرتمند خود در مصر و دیگر نقاط کشورهای اسلامی، فضای فکر و اندیشه جامعه اسلامی را در دست گرفته بودند و تعالیم خود را به وسیله داعیان خویش در تمامی نقاط قلمرو اسلامی منتشر کرده بودند و در این راستا کتاب‌هایی که بزرگان اندیشمند و فلاسفه اسماعیلی به رشته تحریر درآوردند، بسیار مددکار آنان بود. دکتر زرین کوب می‌گوید: «درست است که عقائد و مذاهب غیراسلامی، اندک‌اندک و در طی قرن‌های دراز در تصوف اسلامی بیش و کم تأثیر بخشیده است، لیکن قسمت عمده‌ای از نفوذ این عقاید را باید تأثیر غیرمستقیم آنها و در واقع فقط نتیجه ارتباط مستقیم و مستمر صوفیه با فرقه‌های مختلف چون غلات، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آنها دانست که مکرز پیروانشان در طی قرون به تصوف می‌پیوسته‌اند. یا با متصوفه ارتباط و معاشرت داشته‌اند».^۱ و نیز می‌گوید: «باطنیه که گرایش به تأویل، آنها را به زندقه و مجوسیت متهم می‌داشته است، نیز بی‌شک در جریان تصوف، تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند».^۲ محقق دیگری می‌گوید: «وی (مقدس اردبیلی) در این کتاب (حذیقه الشیعه)^۳ از فرق تصوف به نام‌های حلولیه، اتحادیه، عشاقیه و واصلیه یاد می‌کند و آنها را از جمله غلات می‌شمارد و تصوف را با باطنیه و اسماعیلیه مربوط می‌داند».^۴

۱. ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴.

۲. جستجو در تصوف ایران، ص ۲۱.

۳. تحقیقات نشان می‌دهد که این کتاب از مقدس اردبیلی نیست. برای اطلاع بیشتر رک: حذیقه الشیعه یا کاشف الحق، مجله معارف، سال ۲، شماره ۳.

۴. محمد کاظم بوسلف پور، نقد صوفی، ص ۵۹.

شاید بهترین مرجع برای این مبحث، بلکه برای بررسی رابطه میان تصوف و تشیع - به طور عام - کتاب الصلة بين التصوف و التشيع باشد. کامل مصطفی شیبی تتبع فراوانی کرده است و حقیقتاً مطالب ارزشمندی را در این کتاب گردآوری کرده و ارائه نموده است، در این قسمت، از نوشتار آنچه را او و دیگر پژوهشگران در این باب گفته‌اند، نقل کرده، قضاوت نهایی را به خواننده محترم واگذار می‌نمایم.

یکی از حوزه‌هایی بحث تأثیرپذیری در آن مطرح شده تعداد نقبا و ائمه است: «یک گرایش شیعی اسماعیلی دیگر نیز به خدمت ولایت صوفیه آمد و به آن جرئت ظهور و اعتماد به نفس بخشید، به این صورت که اسماعیلیه همواره ائمه راهفت عدد می‌دانند که حکمشان، حکم نبوت است. و نقیبان تعداد مشخصی دارند، یعنی ۱۲، و این‌گونه است که اسماعیلیه ولایت را بر نقیبان خود گسترده و آنها را از انسانیت مادی به سوی روحانیت بالا برد. صوفیه این مسئله را نیز اخذ کردند و در جامعه خودشان تطبیق دادند و مثال‌های خود را در این قالب ریختند، آن‌گونه که می‌بینیم تصوف بعد از چند قرن صبغه اسماعیلی کامل می‌گیرد و قائل به منازل و چند درجه‌ای بودن معرفت و سلوک می‌شود».^۱ مصطفی شیبی این تعبیر را از ابن خلدون نقل می‌کند که: «بسیاری از صوفیه به حلول و اتحاد مطلق قائل شدند و در این مسئله با امامیه و رافضه هم‌رأی گشتند، چراکه قائل به خدایی ائمه و حلول خدا در آنها هستند و بسیاری از آنان در مورد قطب نیز سخن گفتند و کتاب‌های اسماعیلیه رافضی و صوفیه متأخر از مطالبی شبیه به این، در مورد فاطمی منتظر [مهدی موعود] پر شد».^۲ وی بحث انسان کامل را نیز متأثر از اسماعیلیه می‌داند و می‌گوید: تعبیر از انسان کامل با انسان فاضل - که با مدینه فاضله رسائل اخوان الصفا مرتبط است - بسیار نزدیک است.^۳ اگرچه وی خواسته است در اینجا ارتباطی را ترسیم کند، اما به نظر می‌رسد، این استنباط غیر قابل اثبات و بدون پشتوانه‌ای علمی است. وی در جای دیگری در رابطه با مبحث اتحاد و حلول در دیدگاه صوفیه می‌گوید: «و این‌گونه به نهایت درجه اتحاد و امتزاج و حلولی که در مد نظر صوفیه بوده است می‌رسیم، و حقیقت آن است که جیلی - حتی در این اندیشه عمیق صوفیانه - تحت تأثیر اسماعیلیه است که می‌گویند: قیامت برپا می‌شود و تکالیف برداشته می‌شود و سنن و شریعت‌ها

۲. همان.

۱. همان، ص ۳۷۹.

۳. همان، ص ۴۹۳.

از بین می‌رود و این حرکات فلکی و سنن شرعی، نفس را به حال کمال و نهایت بلوغش، به درجه عقل و اتحاد با آن می‌رساند و این همان قیامت کبراست و شکی نیست که اسماعیلیه این اندیشه را از نوافلاطونیان اقتباس کرده‌اند.^۱ بحث ولایت نیز از مباحثی است که کامل مصطفی به آن پرداخته^۲ و همین‌طور مباحث دیگری که ذکرش نوشته را از اختصار خارج می‌کند. پس از نقل شواهدی که کامل مصطفی برشمرده ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که اگر چه کار او بسیار ارزشمند است، به نظر می‌رسد که در برخی موارد همان‌گونه که اشاره شد راه افراط را پیموده و اموری را جزو مصادیق تأثیرپذیری صوفیه از اسماعیلیه برشمرده که شاید نتوان چنین ادعایی را پذیرفت یا بر صحت آن پای فشرد.

پس از نقل آرای کامل مصطفی در رابطه با حوزه‌های تأثیرپذیری مطالبی را از محققان دیگر ارائه می‌کنیم. حنا الفاخوری می‌گوید: «اسماعیلیه در تفسیر... نیز در فلسفه تصوف، کتبی به وجود آوردند که نشان آن را در کتاب‌های ابن عربی و غزالی و حلاج و غیره می‌بینیم».^۳ سامی النشار نیز در این باب اظهار نظر کرده و گفته است: «ارتباطات تشیع غالی کوفه با تصوف فلسفی در سطح بسیار بالایی است، مخصوصاً هنگامی که ابوالخطاب اسدی ظهور کرد و فرق اسماعیلی از او پیروی کردند، که اندیشه امام، نقبا و حجج وارد صوفیه شد، و در مسائل فراوانی چون اندیشه غوث، اقطاب و ابدال صوفیه فلسفی انعکاس پیدا کرد».^۴ ابن خلدون در مقدمه خود می‌گوید: «سلف صوفیه با اسماعیلیه متأخر یعنی کسانی که اهل رفض هستند و به حلول و خدا بودن ائمه اعتقاد دارند، آمیخته شدند. پس... کلامشان در هم آمیخت و عقائدشان به هم شبیه گشت و در کلام متصوفه قول به قطب آشکار شد».^۵ وی در جای دیگری نیز می‌گوید نظریه قطب و ابدال صوفیه اندیشه رافضه را در مورد امام و نقبا تداعی می‌کند.^۶

پس از بیان این موارد، ذکر این نکته لازم است که اگرچه موارد ذکر شده به عنوان حوزه‌های تأثیرپذیری مطرح شده‌اند، چه بسا صرف مشابهت میان دو اندیشه، این توهم را باعث شده باشد، و چه بسا هر دو تحت تأثیر عامل سومی باشند.

۲. رک: همان، ص ۴۷۸.

۱. همان، ج ۱، ص ۵۰۹.

۴. نشأة الفكر الفلسفی، ج ۳، ص ۲۶۸، ۲۶۷.

۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۱۸۴.

۶. همان، ص ۳۲۳.

۵. مقدمه ابن خلدون، ص ۴۷۳.

۲. ادغام اسماعیلیه نزاری^۱ در صوفیه، بعد از الموت

یکی از دوره‌هایی که در بررسی رابطه تاریخی میان تصوف و اسماعیلیه بسیار جالب و حائز اهمیت است، دوره بعد از شکست اسماعیلیه در الموت است. اسماعیلیه بعد از این دوران، چون دیگر نمی‌توانستند در قالب و مذهب پیشین خود ظاهر شوند، به فکر افتادند که در ظاهری متفاوت به حیات خود ادامه دهند. بهترین گزینه، تصوف بود و به نظر می‌رسد در این انتخاب جهات متفاوتی مد نظر بوده است؛ مثلاً تقارب اندیشه‌ها، چرا که اسماعیلیه و صوفیه در گرایش به باطن و امور مربوط به آن مشترک‌اند. از سوی دیگر معمولاً حکام و پادشاهان متعرض صوفیه نمی‌شده‌اند و این مجال مناسبی را برای فعالیت اسماعیلیه شکست خورده ایجاد می‌کرد.

در ذیل برخی از موارد این ادغام را بررسی می‌کنیم:

الف) تلفیق آرای اسماعیلی با اندیشه‌های صوفیانه و تداخل ادبیات اسماعیلیه و صوفیه یکی از جلوه‌های جالب و قابل تأمل این ادغام، آمیخته شدن اسماعیلیه با ادبیات صوفیه و استفاده از آن برای تبیین اندیشه‌های اسماعیلی است.

هانری کربن می‌گوید: «مذهب اسماعیلی در ایران پس سقوط الموت، در کسوت تصوف به حیات خود ادامه داد و از آن پس در ادبیات صوفیانه نوعی ابهام وجود داشته است. از شعر پر اهمیت شیخ محمود شبستری رایحه‌ای اسماعیلی به مشام می‌رسد^۲ و بر بخشی از گلشن راز شرحی اسماعیلی نوشته شده است. همین‌طور ادبیات نزاری سنت الموت، اغلب به صورت رساله‌های منظوم ادامه پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که قهستانی (در گذشته حدود ۷۲۰ق) نخستین کسی بود که از اصطلاحات صوفیانه برای بیان مضامین اسماعیلی استفاده کرد».^۳ وی در جای دیگری باز هم در رابطه با گلشن راز و

۱. پس از فوت مستنصر در ۴۸۷ق، پسرانش نزار و مستعلی برای رسیدن به امامت با هم درگیر شدند. این قضایا و مناقشات، تفصیلی دارد که در کتب تاریخ اسماعیلیه مذکور است. پیروان نزار به نزاریان و پیروان مستعلی به مستعلویه مشهور شدند. و ایران پایگاه نزاریان بود.

۲. مناسفانه ایشان این نکته را به صورت مجمل بیان کرده‌اند و مشخص نشده کدام قسمت این اشعار رنگ و بوی اسماعیلی دارد.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶۰. وی یک شاعر و کارگزار دولتی از اهالی بیرجند بوده است، وی شاید نخستین نویسنده دوره بعد از الموت باشد که زبان شعر و تعبیرات و اصطلاحات صوفیان را برای پنهان داشتن عقاید خود، برگزیده است. و این شیوه را نویسندگان بعدی نزاری ایران به خوبی تقلید کردند (تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ص ۵۰۱).

شرح‌های اسماعیلی آن می‌گوید: «این مثنوی (گلشن راز) نوعی مونس صوفیان ایرانی بوده است؛ اما این اثر در واقع به زبانی رمزی سروده شده و بدون استفاده از شرح‌ها، بسیاری از اشارات آن تقریباً غیر قابل درک خواهد بود، شمار این شرح‌ها به بیست می‌رسد، که برخی از آنها شیعی امامی و برخی اسماعیلی‌اند».^۱ کتاب تاریخ و عقائد اسماعیلیه شاید یکی از بهترین منابعی باشد که بتوان به تفصیل در رابطه با این موضوع در آن مطالبی یافت. فرهاد دفتری، نویسنده کتاب، در مورد این موضوع می‌گوید: «روایات اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی، گواهِ بر آن است که پس از سقوط الموت، کیش نزاری در ایران به تدریج با تعالیم صوفیه و اصطلاحات آنها مزج شد و زمینه این کار نیز در دوره الموت نهاده شده بود... به هر تقدیر در نتیجه رابطه نزدیک میان نزاریه و صوفیه در ایران، اغلب دشوار است که به یقین بگوییم، یک رساله فارسی که بعد از دوره الموت نوشته شده است، تألیف یک نویسنده نزاری است که تحت تأثیر تعالیم و زبان صوفیه قرار گرفته، یا حاصل یک محیط صوفیانه سرشار از اندیشه‌ها و عقائد اسماعیلی است، مثلاً این وضع در باب رساله صوفیانه معروف گلشن راز و تفسیر بعدی آن به وسیله یک نویسنده نزاری صادق است».^۲ این ادعا بسیار مهم است، اما متأسفانه این شرح‌های اسماعیلی در بیان این نویسنده محقق، دقیقاً مشخص نشده‌اند. وی در جای دیگری باز هم در تأیید همین مضمون می‌گوید: «نزاریان بدخشان کتاب مجهول المؤلف ام‌الکتاب، آثار اصلی و جعلی ناصر خسرو و آثار نزاری فارسی دوره الموت و بعد از الموت، از جمله رسالاتی را که تلفیق آرای اسماعیلی با اندیشه‌های صوفیانه را نشان می‌دهد... برای ما محفوظ داشته و منتقل ساخته‌اند».^۳ نویسنده دیگری در این زمینه چنین می‌گوید: «مشابهت میان عبارات خواجه (نصیر) و شبستری را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا این مشابهت حاکی از قسمی ارتباط میان اسماعیلیان ایران و عارفان ایرانی نیست... اگر زمینه این جریان از قبل فراهم نمی‌بود، بسیار دشوار بود، که نزاریان ایران بدان سادگی خویشتن را به ظاهر صوفیان درآورند. از طرف دیگر، برخی از منابع اسماعیلی، شبستری را صریحاً از باطنیان محسوب داشته‌اند... نکاتی از این دست، حاکی از قسمی ارتباط و مراوده معنوی میان اندیشه‌های اسماعیلیان ایران و

۲. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۷.

۱. همان، ص ۴۳۳.

۳. همان، ص ۵۰۳.

عارفان ایرانی است».^۱ این که نقطه آغاز این همراهی و هماهنگی بین صوفیه و اسماعیلیه چه چیزی بوده هنوز بر محققان پوشیده است، البته باطن‌گرایی هر دو گروه مسلماً از محوری‌ترین مسائلی است که این ارتباط را باعث شده است. هانری کربن می‌گوید: «پیوند اسماعیلیه و تصوف که بعدها در الموت انجام گرفت، ما را به مسئله‌ای می‌کشاند که هنوز مبادی آن تاریک است».^۲ فرهاد دفتری نیز در همین مورد می‌گوید: «التقاط و درهم آمیختن کیش نزاری و تصوف در ایران نیز، از اوائل دوره بعد از الموت آغاز می‌شود، اصل و سرمنشأ تحول اولیه این همبستگی بغرنج در اثر فقدان مطالعات و بررسی‌های کافی هنوز روشن نیست».^۳ وی در جای دیگری به وجه مشترک این دو گروه یعنی تأویل باطنی اشاره کرده، می‌گوید: «مشایخ و متفکران صوفیه که مانند اسماعیلیه به تأویلات باطنی نظر داشتند، آهسته آهسته، شروع به استفاده از افکار و اندیشه‌هایی که بیشتر به اسماعیلیان منسوب بود کردند».^۴

مجتبی مینوی نکته دیگری را مورد عنایت قرار داده و این ارتباط را در جای دیگری یافته، می‌گوید: «پس از آنکه هولاکو قلاع ایشان (اسماعیلیه) را گرفته و ویران کرد، پادشاهی و قدرت آن فرقه از میان رفت، منتها مذهبشان به جا ماند. قرن‌ها پیش از اینها، یکی از دعوات ایشان که صدرالدین نام داشت، به هند سفر کرد و جمعی از پیشه‌وران اهل ناحیه سند علیا را به مذهب خود درآورد. کم کم عدّه ایشان از دیاد یافت و تا بمبئی نیز پراکنده شدند و حتی مذهب خود را به زنگبار نیز بردند، عقائد ایشان مخلوط عجیبی است از افکار هندی و تصوف شیعی ایران».^۵

ب) زندگی برخی از امامان نزاری قاسم شاهی در زئی صوفیه

نکته جالب دیگری که در بررسی این رابطه با آن روبه‌رو می‌شویم، استفاده بزرگان و امامان نزاریان قاسم شاهی از کسوت پیران صوفیه است. همانطور که پیش‌تر گفتیم این قالب به راحتی اسماعیلیه را در عملکردشان آزاد می‌گذاشت. فرهاد دفتری می‌گوید: «به عنوان بخشی از این التقاط و درهم آمیزی، اسماعیلیان نزاری از جنبه ظاهری نیز، شیوه زندگی صوفیان را در پیش گرفتند. از اینجاست که روایت کرده‌اند، شمس‌الدین محمد و

۱. صمد موحد، شیخ محمود شستری، ص ۸۷.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۴۳.

۳. همان.

۴. تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ص ۵۱۷.

۵. نشریه دانشکده الاهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره سوم، تابستان ۱۳۵۱، مقاله باطنیه اسماعیلیه.

جانشینان بلافصل او در سلاله قاسم‌شاهی اغلب در اختفا و به صورت پیران صوفیه می‌زیستند و پیروانشان نیز، عنوان مرید، که از عناوین بارز صوفیه است، برخورد می‌نهادند» و در ادامه در بیان علت این امر می‌گوید: «تردید نیست که این کار تا حدی به خاطر تقیه انجام می‌شد، زیرا امامان و پیروان آنها را قادر می‌ساخت تا در آن اوضاع و احوال خصمانه، ناشناخته و زنده بمانند. با وجود این، اگر میان این دو سنت و طریقه باطنی، زمینه مشترکی وجود نداشت، بسیار دشوار بود که نزاریان بدان سادگی خویشتن را به ظاهر صوفیان درآورند.»^۱ مکرر می‌بینیم که نویسندگانی که به ارتباط و تأثیرپذیری و تداخل صوفیه با اسماعیلیه اشاره کردند به زمینه‌های مشترک این دو گروه پرداخته‌اند. هانری کربن هم در این مورد چنین می‌گوید: «مفهوم شخصیتی که در تصوف، همان قطب و قطب الاقطاب است و نیز ولایت نمی‌توانند به نفی اصل شیعی خود بپردازند. اگر ریشه مشترک آغازینی وجود نمی‌داشت، سهولتی که با آن اسماعیلیان، پس از سقوط الموت (مانند اسماعیلیان سوریه پیش از آن) خرقة صوفیان به تن کردند، غیر قابل توضیح می‌بود.»^۲

ج) به وجود آمدن برخی از فرق صوفیه بعد از الموت

در بررسی مسئله تاریخی پیوند میان تشیع اسماعیلی و تصوف، یکی از نکاتی که بسیار جالب و حائز اهمیت است، پیدایش برخی از فرق صوفیه بعد از دوره الموت است، یعنی فرقه‌هایی که تا قبل از شکست اسماعیلیه وجودی نداشتند و نامی از آنها در میان نبود، اما بعد از الموت، آشکار شده، پیشرفت قابل توجهی کردند، برخی از محققان معتقدند این فرقه‌ها در رواج اندیشه‌ها و گرایش‌های شیعی در ایران، قبل از روی کار آمدن صفویه بسیار تأثیرگذار بوده‌اند و فرقه نعمت‌اللهیه را از فرقه‌هایی می‌دانند که بعد از الموت، تشکّل یافته است.^۳ مسلماً این فرضیه که اسماعیلیه بعد از شکست خود اندیشه‌هایشان را در قالب چنین فرقه‌هایی تبلیغ می‌کرده، انتشار می‌دادند به ذهن هر محقق‌ی خطور می‌کند، مخصوصاً این‌که می‌بینیم این فرقه‌ها بر خلاف گذشته صوفیه که با تسنن آمیخته بود، از مذهب شیعه حمایت می‌کنند، یا معتقداتشان آمیزه‌ای از

۱. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۴۹۷ و ۵۱۶ و ۵۱۷.

۳. رک: تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۹.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۸.

عقاید شیعه و صوفیه است. فرهاد دفتری در مورد جنبش حروفیه و نقطویه هم چنین دیدگاهی دارد وی می‌گوید: «در همان ایام، چند جنبش افراطی با گرایش‌های شیعی در ایران پدید آمد، در این ارتباط، به ویژه باید به جنبش حروفیه که تاریخ ابتدای آن نیمه دوم قرن هشتم است، اشاره کرد، این جنبش که برخی از معتقدات آن مأخوذ از عقائد صوفیه و اسماعیلیه در ایران بود، به وسیله مردی به نام فضل‌الله استرآبادی تأسیس گشت. فضل‌الله در علم تعبیر خواب استاد بود و مانند اسماعیلیان به نظریه ادواری بودن در تاریخ عقیده داشت: حروفیه گرایش‌های شدید گنوسی و کابالیستی داشتند و به روش تأویل باطنی متمایل بودند. از حروفیه چند گروه منشعب شدند که از میان آنها نقطویه یا اهل نقطه بودند که روابط نزدیک با صوفیه و نزاریه ایران داشتند. نقطویان در آرای خود تحت تأثیر عقائد نزاری دوره الموت قرار گرفته بودند. حداقل بعضی از نقطویان نامبردار، تواند بود که مخفیانه اسماعیلی بوده باشند.»^۱ آمیخته بودن عقائد حروفیه و نقطویه با اندیشه‌های اسماعیلی در نظر بسیاری از محققان روشن و قابل اثبات است، کامل مصطفی می‌گوید: «لازم است به بخش فلسفی عقاید حروفیه که به افلاک و طبایع و نفوس و عناصر و غیره مربوط می‌شود، اشاره کنیم که یقیناً از اسماعیلی‌گری بدان راه یافته، به علاوه بسیاری از جزئیات و تفصیل حروفی‌گری از نوشته‌های اسماعیلی نشت کرده، خصوصاً از رسائل اخوان‌الصفا که به نوبه خود حلقه‌ای از تاریخ [تطور] فن حروف و ارقام در اسلام بوده است. چنان‌که پیداست حروفیان بر این مرجع بسیار تکیه می‌کردند».^۲

۳. تأثیر اسماعیلیه بر ابن عربی

با توجه به جایگاه ویژه ابن عربی در تصوف و عرفان، مخصوصاً عرفان نظری، مسلماً بررسی رابطه میان ابن عربی و اسماعیلیه بسیار مهم و سرنوشت ساز است. ابن عربی در اثر جاودانه خود فتوحات نامی از اسماعیلیه به میان نیآورده است، اما تعبیر باطنیه را آورده و آنها را ضالّ و مضلّ دانسته است. البته باطنیه در نظر او کسانی هستند که تمامی احکام ظواهر را ترک کرده و تنها به باطن تمسک کرده‌اند، می‌توان گفت باطنیه در نظر او همان

۱. همان، ص ۵۲۰-۵۱۹.

۲. تشیع و تصوف، ص ۲۲۷. مؤلف در این قسمت از کتاب، عقائد برگرفته حروفیه از اسماعیلیه را به تفصیل برمی‌شمارد.

قرامطه به معنای خاص آن هستند. وی می‌گوید: «گروه سومی پیدا شدند که گمراه شدند و گمراه کردند، آنها احکام شرعیه را به باطن برمی‌گرداندند و هیچ حکمی برای شریعت در ظاهر باقی نمی‌گذاشتند، که اینان باطنیه نامیده می‌شوند».^۱ حال بینیم آیا می‌توان شواهدی یافت که تأثیرپذیری ابن عربی را تأیید کند.

الف) استفاده ابن عربی از آموزه‌ها و منابع اسماعیلی

این مسئله نیز در منابع متعدد و مختلفی مورد تاکید قرار گرفته که ابن عربی از منابع و تعالیم اسماعیلیه بهره برده است، در این مجال به برخی از شواهد این تأثیرپذیری اشاره می‌کنیم:

دکتر نصر می‌گوید: «تأثیر نوشته‌های هر مسمی اسلامی قدیم‌تر، مانند آثار جابربن حیان و رسائل اخوان الصفا و تمایلات نوفیثاغورسی ایشان و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان نیز در تألیفات ابن عربی مشهود است».^۲ هانری کربن در این زمینه فرضیه قابل توجهی را ارائه می‌کند. او برای این پرسش که چگونه اندیشه‌های ابن عربی به راحتی وارد تشیع شده است پاسخی جست و جو کرده که در خور تأمل است. وی می‌گوید: «آثار حیدر آملی از این نظر دارای اهمیت است که به علت اصلاحی که در مسئله امامت و نبوت در تعلیمات ابن عربی وارد می‌نماید، ما را در برابر سؤالی قرار می‌دهد که چگونه تعلیمات ابن عربی که در نوشته‌هایی با ابعاد بسیار بزرگ طرح شده به راحتی در اندیشه شیعی ادغام شده است ... این مسئله پرسشی درباره آموزش‌های آغازین و منابع ابن عربی در اندلس طرح می‌کند، این مسئله به نفوذ تشیع اسماعیلی و امامی در عرفان اندلس و به ویژه ابن مسرّه و مکتب المرایا توجه دارد که آسین پالاسیوس توانست با توجه به نقل قول‌های ابن عربی اساس تعلیمات آنان را بازسازی نماید. احساس می‌شود که دایره بزرگی وجود داشته است، اندیشه شیعی که تا مرز دنیای اسلامی نفوذ پیدا کرده بود توسط ابن عربی به مشرق باز آورده شد و علت آن این بود که در اندلس، شرایط مساعدی برای زیستن اندیشمندان اهل حکمت وجود نداشت».^۳ شبیبی نیز مثل همیشه که شواهد متعددی برای این تأثیر و تأثرها برمی‌شمارد،

۲. سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۰.

۱. الفتوحات المکبه، ج ۱، ص ۳۳۴.

۳. جامع الاسرار، مقدمه، ص پانزده.

معتقد است که ابن عربی مسئله قطب و اوتاد و... را از اسماعیلیه اخذ کرده است،^۱ مسئله مهدویت، حقیقت محمدیه و اندیشه نور را از دیگر اقتباس‌های محیی‌الدین از شیعه به حساب می‌آورد.^۲ دکتر دینانی هم بر این تأثیرپذیری تأکید کرده و معتقد است ابن عربی رسائل اخوان‌الصفاء و تعلیمات اسماعیلیه را مدنظر داشته است.^۳ هاجسن هم می‌گوید: «آیین‌های وحدت وجود و انسان کامل (قطب) صوفیان سنی در واقع به وسیله ابن عربی که هیجده سال کوچک‌تر از محمد دوم بود به شکوفایی رسید. در واقع ابن عربی از مفاهیم و اصطلاحات اسماعیلی مدد جست، ولی از آیین قیامت آنها استفاده نکرد».^۴

ب. اسماعیلیه و وحدت وجود

وحدت وجود یکی از جنجالی‌ترین مباحث عرفانی است که با برخوردهای کاملاً متضادی روبه‌رو شده است، برخی آن را تا حد شرک بالا برده و برخی آن را عین توحید و حقیقت آن دانسته‌اند، البته به نظر می‌رسد بسیاری از موضع‌گیری‌های منفی، مولود فهم نادرست حقیقت نظریه وحدت وجود است.

نگاهی اجمالی به مسئله توحید در اسلام نشان می‌دهد که تا پیش از آمیخته شدن عقائد توحیدی مسلمانان با اندیشه‌های عرفانی-فلسفی، مباحثی همچون وحدت وجود که یقیناً مبحثی فلسفی است، در مباحث توحیدی جایگاهی نداشته است. در تبیین دیدگاه‌های توحیدی بزرگان صوفیه قبل از ابن عربی که تقریباً معاصر پیدایش و رشد اسماعیلیه‌اند، مبحث توحید، مبحثی بسیط بوده که در آن خداوند با ذکر اوصافی، توصیف می‌شده است، بالاترین مقامی که برای سالک در این دوره ترسیم می‌شده، مقام فنا بوده، یعنی عبد در ربّ فانی می‌شود و این خداست که دیگر دست و زبان و اعضا و جوارح او می‌شود. پر واضح است که این مقام با وحدت وجود ابن عربی بسیار فاصله دارد، بلکه می‌توان گفت تفاوتی ماهوی در این مجال یافت می‌شود.

بسیاری از محققان در پی آن بوده‌اند که اثبات کنند ابن عربی وحدت وجود خود را از اخوان‌الصفاء و اسماعیلیه بهره‌برده است. شیبی در مواردی ادعا می‌کند که به خاطر

۱. الصلوة بین التصوف والتشیع، ج ۱، ص ۴۰۷. ۲. همان، ص ۴۰۶، ۴۰۷.

۳. رک: مقدمه شرح فصوص جندی، ص پانزده.

۴. اسماعیلیان در تاریخ، ص ۳۱۷ مؤلف بحثی را در رابطه با موضوع مورد نظر ما، یعنی آیین اسماعیلی و تصوف مطرح کرده است که نکات قابل استفاده‌ای دارد.

نظریه وحدت وجودی که از منابع فلسفی و اسماعیلی در تصوف به وجود آمده، عقائد نوپدایی در تصوف آشکار گشته است.^۱ وی تصریح می‌کند که ابن عربی این اندیشه را از اخوان الصفا اقتباس کرده است: «و آن‌گاه به ابن عربی و نظریه نونش در وحدت وجود می‌رسیم که اساس آن بر مجاهده و سلوک نیست و بیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد به ذکر و مجاهده و جنبه‌های عملی تصوف پردازد نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است، شک نیست که ابن عربی این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالا مال از فلسفه بافی است اقتباس کرده و از اینجاست که می‌بینیم مانند اخوان الصفا به بحث در انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می‌پردازد.»^۲ ابوالعلاء عقیفی هم دقیقاً همین دیدگاه را دارد.^۳ تأثیرات حلاج بر ابن عربی را در این زمینه نباید از نظر دور نگه داشت، چرا که احتمال تأثیرپذیری ابن عربی در وحدت وجود از وحدت شهود حلاج، احتمالی مستند به شواهد و قرائن است؛ در ادامه این نوشتار در مبحثی مستقل به بررسی رابطه حلاج و ابن عربی پرداخته می‌شود.

ج) اسماعیلیه و غیب الغیوب

ساحت ذات و احدیت الاهی به هیچ روی تحت معرفت آدمی در نمی‌آید و شایسته آن مقام، تنزیه محض است و این مقام همان جایگاهی است که عرفا در مورد آن می‌گویند، لا اسم و لا رسم و لانت و لا وصف. یعنی بنده در مورد آن هیچ نمی‌تواند بگوید و هیچ عنوانی را نمی‌تواند بر آن اطلاق کند. اصولاً تعبیر غیب الغیوب نیز با همین عنایت اطلاق شده، یعنی غیب مضاعف، یعنی کاملاً پوشیده. در این ساحت صوفیه با اسماعیلیه کاملاً هم‌رأی هستند، چرا که اسماعیلیه نیز هیچ صفتی را برای او حتی عنوان وجود را هم به کار نمی‌برند^۴ و این همان مفهوم تنزیه محض است.

هانری کربن می‌گوید: «در کانون نظام ابن عربی مانند همه عرفان‌ها، سر ذات واحد، که غیر قابل شناخت و بیان است قرار دارد. سیلان تجلیات از این غیب الغیوب صادر شده و نظریه اسمای الاهی از آن ناشی می‌شود. در این مورد ابن عربی با حکمت اسماعیلی و شیعی امامی موافقت کامل دارد که هر دو به دقت به قانون و نتایج تنزیه

۱. الصلة بين التصوف والشيع، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۲. تشیع و تصوف، ص ۸۹.

۳. رک: مقدمة فصوص الحکم، ص ۷.

۴. برای آشنایی با توحید اسماعیلی رک: مقاله خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان، مجموعه مقالات اسماعیلیه.

نظر دارند». ^۱ نویسنده دیگری می‌گوید اسماعیلیه هم تعبیر غیب الغیوب را برای ذات باری تعالی به کار می‌برند: «اسماعیلیان ذات باری تعالی را برتر از وهم و عقل و فکر می‌دانستند و آن را با نام‌هایی چون غیب الغیوب می‌خواندند، خداوند از دیدگاه آنان بالاتر از حدّ صفات است. با هیچ صفت و تعین نمی‌توان از او سخن گفت، نه چیز است، نه ناچیز؛ نه محدود است و نه نامحدود؛ نه موصوف است و نه ناموصوف...» ^۲ اگرچه این نویسنده محترم اشاره کرده‌اند که اسماعیلیه عنوان غیب الغیوب را برای این ساحت به کار می‌برند، اما به نظر می‌رسد که در آثار ایشان جز در رساله الجامعة که انتساب آن به اخوان الصفا محل تردید است، از این تعبیر استفاده نشده باشد. البته اثبات این مطلب برای ما نتایج ارزشمندی به دنبال خواهد داشت، چرا که عرفای معاصر اسماعیلیه از این تعبیر استفاده نکرده‌اند و تنها بعد از این دوره است که ما این تعبیر را در آثار ابن عربی و دیگران شاهد هستیم و این اصطلاح از جمله تعابیری است که صوفیه آن را خاص خود می‌دانند.

د) تأثیر مکتب ابن مسرّه بر ابن عربی

در منابع متعددی این نکته مهم مطرح شده است که ابن عربی مسلماً با آثار ابن مسرّه آشنا بوده و از آنها بهره برده است، ابن مسرّه نیز یا باطنی بوده و یا از آموزه‌های اسماعیلی تأثیر پذیرفته بوده است. در مورد مذهب و گرایش‌های اعتقادی وی نوشته‌اند: «ابن مسرّه (۳۱۹) بخشی از دوران تحصیل خود را در قیروان گذراند، آن هم در دوره‌ای که دولت فاطمی دوران رشد سیاسی و تبلیغی خود را می‌گذراند، مستشرق بزرگ اسپانیایی (آسین پالاسیوس) خاطر نشان کرده است که آرای ابن مسرّه -مانند این نظر او که نبوت می‌تواند اکتسابی باشد و اساساً اختصاصی نیست- از آموزه‌های باطنی الهام گرفته است. به گمان من هم این سخن ابن مسرّه که تدبیر عالم را به عرش بازگردانده، متأثر از عقائد اسماعیلی است، همچنین است بسیاری دیگر از آموزه‌هایی که ابن مسرّه از نگرش نوافلاطونی یا از مدارس معتزلی از طریق باطنی‌ها فرا گرفته است. شاگردان ابن مسرّه این آموزه‌ها را تداوم بخشیدند» ^۳. برخی نیز صراحتاً به باطنی بودن ابن مسرّه اشاره کرده‌اند. ^۴

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۱۶.

۲. شیرین دخت دققیان، نودانی به آسمان، ص ۴۰۶.

۳. تشیع در اندلس، ترجمه رسول جعفریان، ص ۳۰.

۴. رک: سالم بیوت، ابن حزم والفکر الفلسفی بالمغرب والاندلس، ص ۲۵۴.

اما در باب تأثیرپذیری ابن عربی از ابن مسرّه سید حسین نصر بر آن است که: ورود ابن عربی به تصوف به هنگامی برمی‌گردد که ابن عربی به المرّیه سفر کرده است. المرّیه هم مرکز مکتب ابن مسرّه بوده است^۱ و در جای دیگر می‌گوید: «بایستی ارتباطی اساسی میان ابن عربی و ابن العریف و از طریق وی با ابن مسرّه وجود داشته باشد، گرچه نمی‌توان همه نظریات ابن عربی را از این اسلاف وی دانست»^۲. وی معتقد است که ابن عربی از آرا و آثار ابن مسرّه بسیار استفاده کرده است.^۳ هانری کربن نیز بر این نکته مصرّ است که ابن عربی از ابن مسرّه تأثیرپذیری داشته است.^۴ دینانی نیز در این رابطه می‌گوید: «محقق نامدار اسپانیایی، آسین پالاسیوس، که بسیاری از سال‌های عمر خود را به تحقیق و بررسی در آثار هم‌وطن خود محیی‌الدین عربی اختصاص داده است، عقیده‌ای ابراز داشته که براساس آن گفته می‌شود در قرن چهاردهم میلادی در کشور اسپانیا نوعی عرفان به نام عرفان پریسیلین^۵ رواج داشته که اصول آن در مکتب عرفانی ابن مسرّه موجود است. اصول تعلیمات ابن مسرّه به وسیله شاگردان و پیروان وی ادامه پیدا کرده و محیی‌الدین عربی از جمله کسانی است که سخت تحت تأثیر این تعلیمات قرار گرفته است»^۶. آن‌ماری شیمل نیز می‌گوید: «مسلماً ابن عربی آثار ابن مسرّه قرطبی را که در حدود سال‌های ۹۰۰ میلادی از اشراق‌پاک‌کننده سخن گفته و در زمره عرفای فیلسوف طبقه‌بندی شده بود، مطالعه کرده بود»^۷.

ابن عربی خود در فصوص در فص ابراهیمی از ابن مسرّه جیلی نام می‌برد و نظر او را مطرح می‌کند.^۸

همچنین در سه مورد در کتاب عظیم خود فتوحات نیز از ابن مسرّه یاد کرده است. دو مورد آن در باب سیزدهم، با عنوان شناخت حاملان عرش است؛ در یک‌جا چنین می‌گوید: «پیامبر شمار این حاملان عرش را در این جهان چهار و در آخرت هشت تن می‌داند، پس رسول خدا این آیه را تلاوت فرمود: و حمل می‌کنند عرش پروردگار تو را در این هنگام هشت تن، سپس فرمود: اینان امروز، یعنی در دنیا، چهار تن هستند و تعبیر

۱. سه حکم مسلمان، ص ۱۱۳

۲. همان، ص ۱۹۸

۳. همان، ص ۱۰۵

۴. تاریخ فلاسفه اسلامی، ص ۴۱۵

5. priscillen

۶. دینانی، مقدمه شرح فصوص جندی، ص ۳۴

۷. ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۳۴

۸. فصوص الحکم، ص ۸۴

آیه که هشت را نام می‌برد اشاره به آخرت است. از ابن مسرّه جیلی که یکی از بزرگ‌ترین اهل طریق است از نظر علم و حال و کشف، روایت شده که عرش محمول همان ملک است.^۱ و در پایان همین مبحث می‌گوید: «درباره شکل حاملان چهارگانه این تخت [عرش] سخنانی آمده که همانند گفته ابن مسرّه است که بر پایه آن یکی به چهره انسان، دومی به چهره شیر، سومی به چهره کرکس و چهارمی به چهره گاو است.»^۲ ابن عربی در جای دیگری پس از توضیح مفهوم «تنزیه توحید» می‌گوید: «منزل توحید، هرچند جویای احدیت و تنزیه از همه وجوه است، اما در کشف صوری مقید به ظاهر، مانند خانه‌ای است که بر پنج ستون استوار است که بر بالای آن سقفی قرار دارد که دیوارهایی آن را احاطه کرده‌اند و دری در آن گشوده نیست و هیچ کس نمی‌تواند داخل آن خانه شود... ابن مسرّه در کتاب الحروف خود به این نکته توجه داده است.»^۳ به هر حال این که ابن عربی با آثار ابن مسرّه آشنا بوده و از آنها بهره برده است، می‌تواند شاهدی بر تأثیر پذیری او از اسماعیلیه باشد.

۵) حلاج و ابن عربی

ارتباط عمیق فکری و روحی بین حلاج و ابن عربی بر صاحب نظران پوشیده نیست. ابن عربی در جای جای کتاب‌های خود به نقل قول از حلاج و تأیید دیدگاه‌های وی پرداخته است، اگرچه گاه‌گاهی نقدهایی را نیز متوجه او می‌کند. بسیاری از پژوهشگران، مبحث وحدت وجود ابن عربی را تکمیل آنچه حلاج داعیه‌دار آن به شمار می‌آید، یعنی وحدت شهود، دانسته‌اند.

نکته مهم در این نوشتار آن است که در مرحله اول بحثی پیرامون مذهب حلاج ارائه کنیم و در مرحله بعد به ذکر شواهد تأثیرگذاری حلاج بر ابن عربی بپردازیم.

مذهب حلاج

یکی از اساسی‌ترین مباحثی که در پیرامون حلاج طرح گردیده، مسئله مذهب اوست. جالب آنجاست که عده زیادی از دانشمندان اسلامی وی را از قرامطه و

۲ همان، ص ۱۴۹.

۱ الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۴۸.

۳ همان، ج ۲، ص ۵۸۱.

اسماعیلیه دانسته‌اند. ما در این مجال از آنجا که این نکته در نتیجه‌گیری بهتر از این پژوهش می‌تواند بسیار مهم باشد، به نقل و بررسی آراء مختلف و شواهد اسماعیلی بودن او می‌پردازیم: اسماعیلیه از همان زمان حلاج، او را از خود می‌دانستند، آن‌گونه که مصطفی غالب می‌گوید: «حلاج در هنگام حضور خود در اهواز با داعی بزرگ اسماعیلی حسین اهوازی ملاقات داشته و در برخی از امور عقلی مباحثه و مجادله داشته‌اند مخصوصاً در مسائل مربوط به امامت و رسالت و تأویل منطقی بعضی از آیات. این مباحثات زمینه‌ای شد تا او با اندیشه‌های اسماعیلی در حکمت و سیاست و فلسفه و فقه و مسائل اجتماعی آشنا شود. دیدگاه اسماعیلی در رابطه با مدینه فاضله و تطبیق آن بر نظام‌های اجتماعی خود در جامعه‌های محدودشان، تعجب حلاج را برانگیخت... بعضی از نصوص سرّی اسماعیلی به این نکته اشاره می‌کنند که حلاج به دست حسین اهوازی دعوت اسماعیلی را پذیرفته و همراه او به بعضی از مناطق اسماعیلی سفر کرده است. در سواد کوفه با داعی حمدان بن اشعث و عیدان آشنا شد. پس از آن به بحرین رفت و با ابوسعید جنابی آشنا گردید و در راه بازگشت با داعی محمد بن حسین معروف به دندان ملاقات کرد. از سوی دیگر عیدان نیز، چند بار در بغداد به ملاقات حلاج آمد و در مورد برخی از امور مهم مربوط به نشر دعوت اسماعیلی به تبادل نظر پرداخت»^۱.

گذشته از بزرگان اسماعیلی دیگران نیز به باطنی بودن او، تصریح کرده‌اند. ابن تیمیه در باره حلاج بر این باور بود که او از پیشقدمان باطنیه و ملاحظه بوده است.^۲ کامل مصطفی نیز در این مورد عبارات نسبتاً متفاوتی دارد، در یکجا به صورت قطعی حکم به اسماعیلی بودن حلاج نمی‌کند، اما احتمال می‌دهد که بتوان شواهد و قرائنی بر این مسئله پیدا کرد.^۳ و در جای دیگر در ضمن بحث مفصلی شواهد مختلفی از اقوال بزرگان و اعمال حلاج و پیروان او بر اسماعیلی بودن حلاج ارائه می‌کند.^۴ و در سخنی دیگر این‌گونه می‌گوید: «حلاج تمام توان صوفیانه خود و نفوذ روحی اش را برای تأثیرگذاری بر مردم و دعوت آنان به یاری فاطمیان یا قرامطه، به کار گرفت».^۵ برخی دیگر حلاج را داعی قرامطه و از قرامطیان دانسته‌اند؛^۶ به این تصریحات توجه کنید: «اما آنچه دستاویز حامد بن عباس و یارانش در توقیف و محاکمه او شد، سه نکته بود: ارتباط با قرامطه،

۱. الحلاج، ص ۳۴، ۳۵.

۳. الصلة بين التصوف والتشیع، ج ۲، ص ۶۶

۲. مذهب حلاج، ص ۲۰۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۹۵، ۴۰۵.

۶. رک. جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۳.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۶.

دعوی ربوبیه، قول به عین الجمع که در عبارت انا الحق خلاصه می شد. به نظر می آید که حامد وزیر همین سه نکته را جهت تعقیب او کافی می دید، لیکن فقها به مسئله تبدیل حجّ بیشتر توجه کردند، چرا که این رأی جنبه فقهی و سیاسی روشن تری داشت و حلاج را در عین حال به قرامطه و زنادقه هر دو منسوب می کرد.^۱ وی در ادامه می گوید این تبدیل حج دستاویز مناسبی بود، چون نوعی زندقه بود و با رأی قرامطه که چندی بعد از کشته شدن حلاج حجرالاسود را ربوده و نزد خود بردند هماهنگ بود.

در دائرةالمعارف الاسلامیه آمده است: «بعد از آنکه حلاج از مشایخ خود تستری، عمرو مکی و جنید جدا شد، به سوی مردم آمد و آنان را به زهد و تصوف فرا می خواند و داعی قرامطه در خراسان (طالقان)، اهواز، فارس، هند (گجرات) و ترکستان بود».^۲ روزه آرنالدز می گوید: «ما به نحواتم واکمل از تعالیم فلسفی و حکمتی که او ارشاد می نمود، اطلاع نداریم، ولی از عبارات و کلماتی که به او نسبت می دهند، چنین بر می آید که «پان تئیسیت»^۳ بوده و همه چیز را از خدای متعال می دانسته و فرضیه و مسلک فلسفی او نیز شباهتی به فلسفه و مسلک اسماعیلیه و باطنیان داشته است».^۴

البته باید به این نکته توجه داشت که بعضی از متونی که از حلاج با عنوان قرمطی یاد کرده اند، اسماعیلی بودن حلاج را اراده نکرده اند، بلکه اطلاق این عنوان دو جهت دیگر می تواند داشته باشد:

الف. به معنای خارج از دین بودن؛ آن چنان که قرامطه نیز به سبب برخی از اعمال نظیر اباحی گری و... خارج از دین شدند و از آن پس تهمت قرمطی بر هر که می خواستند او را زندقه بنامند اطلاق می شد.

ب. به معنای هم نظر بودن با قرامطه در مسئله حج؛ از آنجا که بعدها قرامطه به مکه حمله کردند و حجرالاسود را ربودند و این شباهتی داشت با آنچه در مورد او می گویند که کعبه ای در خانه خود ساخته بود و برگرد آن طواف می کرد، از این رو مسئله تبدیل حج را به وی نسبت می دهند.^۵

به هر حال بر پژوهشگر ژرف بین پوشیده نیست که بسیاری از متون او را با

۱. همان، ص ۱۴۸. ۲. دائرةالمعارف الاسلامیه، ج ۱۵، ص ۳۵۵.

۳. Panteisme از لحاظ لغوی صرف به معنای «وحدت ماده» می باشد، ولی منظور فلاسفه در وضع و استعمال این لغت این بوده که در کون و مکان فقط یک حقیقت وجود دارد و آن خدای متعال است.

۴. مذهب حلاج، ص ۱۹۸. ۵. جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۹.

عناوین اسماعیلی و باطنی... خوانده‌اند که تصریح در اسماعیلی بودن او دارد و مجالی برای توجیه باز نمی‌گذارد.

از مؤیدات اصلی اسماعیلی بودن حلاج آن است که در زمانه وی هیچ فرقه یا گرایش فکری کلامی یا فقهی به جز اسماعیلیه را نمی‌توان یافت که همه بزرگان آن حلاج را پذیرفته باشند، بلکه اندیشمندان دیگر فرق حتی خود صوفیه بیشتر او را رد کرده و برخی در مورد او توقف کرده‌اند. جامی در این مورد می‌گوید: ^۱ «مشایخ در کار وی مختلف بوده‌اند، بیشتر وی را رد کرده‌اند، مگر چند تن: ابوالعباس عطا و شبلی و شیخ ابو عبدالله خفیف و شیخ ابوالقاسم نصرآبادی.»^۲

نکته دیگری که در این مجال پرداختن به آن مهم به نظر می‌آید آن است که با دقت در موضع‌گیری برخی از متکلمان شیعی در قبال حلاج در می‌یابیم که ایشان حلاج را از خود می‌دانسته‌اند و اشکال عمده‌ای که بر او می‌گرفتند ادعای بایت امام زمان بوده و روشن است که این اندیشه به جز شیعه خاستگاه دیگری نمی‌تواند داشته باشد. شیخ طوسی در الغیبه،^۳ شیخ مفید در المسائل الصغایه^۴ و برخی دیگر از جمله افرادی هستند که حلاج را به سبب ادعای بایت رد کرده‌اند، البته تصریحی بر شیعه بودن او ندارند.

برخی دیگر از اندیشمندان ارتباط او با قرامطه را تأیید کرده‌اند، ولی اسماعیلی بودن وی را مسلم ندانسته‌اند و معتقدند، تنها شباهت‌هایی بین فعالیت‌های حلاج و قرامطه وجود داشته است. ماسینیون که بهترین تحقیقات را در رابطه با حلاج انجام داده است، معتقد است حلاج برای جذب و ارشاد دیگران، خود را هم عقیده آنان نشان می‌داد، اگر چه دیگران این کار را بر نفاق و دورویی وی حمل کرده‌اند.^۵

البته ایشان در تکمیل این مسئله می‌گوید: «بنابراین تصور می‌کنم که حلاج، در عین این که بر حسب شیوه رفتار خود مطیع حکومت محل اقامت خود بوده، در عالم نظر، مشروعیت عرفی علویان - مشروعیت ادعای عرفی امامت - را قبول داشته، بدون این که آن را با عصمت دوگانه، از نظر مذهبی و از جهت فردی - که شیعیان امامیه مدعی هستند، به هم آمیزد.»^۶

۱. برای اطلاع از تفصیل نظریات بزرگان فقها، متکلمان و فلاسفه شیعه و سنی در مورد حلاج رک: دائرة المعارف

۲. صفحات الانس، ص ۱۵۳.

الاسلامیه، ج ۱۵، ص ۳۵۶.

۳. مصنفات، المسائل الصغایه، ج ۳، ص ۵۷، ۵۸.

۴. الغیبه، ص ۲۴۲.

۵. همان، ص ۸۱.

۶. مصائب حلاج، ص ۸۷.

عبدالحسین زرین‌کوب هم به شباهتی که در اندیشه حلاج و باطنیان وجود دارد اشاره می‌کند.^۱ نکته جالبی که وی در رابطه با حلاج گفته و به نظر می‌رسد نویسنده دیگری آن را بیان نکرده باشد، این مسئله است که ایشان مسئله اعتقاد حلاج به حلول و اتحاد را از اقوال متکلمان محل تردید دانسته است، وی دعوت حلاج به الرضا من آل محمد و یا این‌که او، خلق را به خود می‌خواند، یا خود را نائب و وکیل و باب امام غائب می‌خواند، رد کرده است و افرادی که اینها را نقل کرده‌اند، دانسته یا ندانسته تحت تأثیر شایعات گسترده‌ای می‌دانند که حامد وزیر، پنهانی بر ضد حلاج نشر داده بود و با این شایعات می‌خواست، خلیفه وقت و بزرگان آل عباس را از بروز یک قیام شیعی بترسانند.^۲ وزیر برای این‌که نالایقی و نادرستی خود را در آنچه به اداره مملکت و تأمین ارزاق مربوط می‌شد، پنهان دارد، با نشر شایعات، سعی می‌کرد تحریکات را ناشی از تبلیغات قرمطی‌ها، نشان دهد و حتی کمبود خواروبار را به بسته بودن راه‌های اطراف که وی مدعی بود، قرمطیان آنها را بسته‌اند، منسوب دارد. رفع غائله هم به گمان او یک قربانی می‌خواست تا موجب تسکین عام گردد. توقیف و اعدام یک سرکرده قرمطی - حلاج - ضرورت داشت.^۳

فرهاد دفتری نیز معتقد است که نفوذ فراوان و تأثیر گذاری حلاج بر مردم و حتی بر اعضای خاندان عباسی، حسادت عده‌ای را برانگیخت و آنان با تمسک به تعبیر نمادین و رمزی وی و برخی امور دیگر و نیز ارتباط او با قرمطیان، خواستار مجازات او شدند.^۴

آنچه در مورد مذهب حلاج از اقوال مختلف نقل کردیم، اگرچه مشتکی از خروار است، به خوبی نشان می‌دهد که چه اختلاف فراوانی در مورد کیش حلاج وجود دارد. به نظر می‌رسد با توجه به اقوال ذکر شده و بررسی دیگر متونی که در رابطه با حلاج سخن گفته‌اند، احتمال اسماعیلی بودن او رجحان می‌یابد.^۵ اگرچه به طور قطع نمی‌توان چنین حکمی کرد، چرا که به یقین رسیدن در چنین اموری عادتاً ناممکن است.

۱. زک: جستجو در تصوف ایران، ص ۱۳۷.

۲. شعله‌طور، ص ۲۴۹.

۳. همان، ص ۲۵۴.

۴. زک: تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ص ۱۸۸، ۱۸۹.

۵. برخی از نویسندگان تأیید خواجه نصیرالدین طوسی را نسبت به حلاج، از شواهد اسماعیلی بودن خواجه مطرح کرده‌اند. این خود نشانگر آن است که اسماعیلی بودن حلاج مفروض گرفته شده است. زک: مقاله خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان، اسماعیلیه، مجموعه مقالات، ص ۵۲۸.

تأثیرات حلاج بر ابن عربی

پس از آنکه اجمالاً با بیان شواهد و قرائنی، اسماعیلی بودن حلاج رجحان یافت، می‌توانیم به بررسی تأثیرات وی بر ابن عربی به عنوان جزئی از تأثیرات اسماعیلیه بر صوفیه پردازیم. ابوالعلاء عقیفی در این زمینه می‌گوید: «حسین بن منصور حلاج بیش‌ترین تأثیر را بر ابن عربی و عبدالکریم جیلی در طرح نظریه فلسفی صوفیانه‌ای که نام آن را «انسان کامل» نهاده‌اند، داشته است. حلاج اولین کسی است که به مضمون فلسفی این روایت یهودی مشهور پی برده است، روایتی که می‌گوید: خداوند انسان را بر صورت خودش، یعنی صورت الاهی، آفرید (صوفیه این روایت را از روی اشتباه به پیامبر نسبت می‌دهند) حلاج نظریه حلول خود را بر مبنای این سخن استوار کرد، حلول بین دو جنبه وجودی مختلف طبیعت انسان، یعنی ناسوت و لاهوت مغرق است. این دو جنبه در نظر او هیچ‌گاه با هم متحد نمی‌شوند؛ بلکه یکی با دیگری ممزوج می‌شود، آن‌گونه که شراب با آب مخلوط می‌شود. و این‌گونه است که حلاج برای اولین بار در تاریخ اسلام، این اندیشه را مطرح می‌کند، اندیشه‌ای که بعدها انقلابی گسترده در فلسفه صوفیه به وجود آورد، یعنی اندیشه خدا شدن انسان و در نظر گرفتن آن نوع خاصی از خلق که در لاهوتیت آن هیچ نوع دیگری به آن نزدیک نمی‌شود. ابن عربی این اندیشه حلاج را گرفت».^۱ روزه آرنالدز هم در تأیید این دیدگاه می‌گوید: «ابن عربی استاد بزرگ تصوف و طرفدار وحدت وجودی، حلاج را تمجید می‌نمود و کلمات و گفته‌های او را طبق منویات و عقاید باطنی خود تعبیر و تفسیر می‌کرد».^۲ از سوی دیگر می‌بینیم بسیاری از نویسندگان برخی تعابیر حلاج همانند «انا الحق» را به مفهوم وحدت وجود برمی‌گردانند، هر چند او خود چنین تعبیری را به کار نبرده است، این نکته نشانگر تشابه کاملی است که بین اندیشه‌های توحیدی حلاج و ابن عربی در وحدت وجود، یافت می‌شود. «یعنی انا الحق کشف و اظهار اسرار است و غیر حق کیست و موجود دیگر کجاست تا انا الحق گوید؟

آن انا الحق نیست از غیر خدا غیر حق خود کیست تا گوید انا
چون تو را از تو به کل خالی کند تو شوی پست او سخن عالی کند».^۳

۱. فصوص الحکم، مقدمه ابوالعلاء عقیفی، ص ۳۵. البته ابوالعلاء تفاوت حلول در دیدگاه حلاج با وحدت وجود را اساسی دانسته، آن را تبیین می‌کند، رک: فصوص الحکم، با تعلیقات عقیفی، ص ۱۷.

۲. مذهب حلاج، ص ۲۰۸. ۳. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۳۱۳.

ابن عربی در آثار خود نیز در موارد متعددی نظریات حلاج را طرح کرده یا مواردی را که اصطلاحی از سوی حلاج وضع شده بوده است، متذکر گردیده و آرای او را تأیید کرده است.^۱ تأثیرپذیری ابن عربی از غزالی نیز بر اهل تحقیق پوشیده نیست و شاید بتوان گفت غزالی از جمله کسانی است که بیشترین تأثیر را بر ابن عربی بر جای نهاده‌اند، غزالی خود موافق نظریات حلاج بوده و حتی در بحث وحدت وجود، غزالی حجت مورد استنادِ بعدی‌ها، همانند ابن عربی، ابن سبعین و ابن فارض بود.^۲

۴. اخوان الصفا و صوفیه

در مورد مذهب اخوان الصفا سخن فراوان گفته شده است اما به نظر می‌رسد اسماعیلی بودن این گروه نسبت به دیگر اقوال از رجحان بیشتری برخوردار است.^۳ با این پیش فرض می‌توانیم وارد بحث شویم و تأثیرات آنها بر صوفیه را بررسی کنیم.

کامل مصطفی معتقد است اسماعیلیه تأثیر مهمی در گرایش مسلمانان به فلسفه داشته‌اند.^۴ وی حتی غزالی را تحت تأثیر فلسفه می‌داند: «مثلاً غزالی، تهافت الفلاسفه و فضائح الباطنیه را نوشت با آنکه خود وی از فلسفه تأثیر پذیرفته بود و حتی در فلسفه گریزترین کتابش، المتنفذ من الصلال، نیز به فلسفه بازگشته است».^۵ شیعی در مورد تأثیرپذیری ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که ابوالعلاء عقیفی مقاله‌ای با عنوان «من این استقی ابن عربی فلسفته الصوفیه»^۶ نگاشته و در آن به روشنی، اعتماد ابن عربی بر رسائل اخوان الصفا را نشان داده است.^۷ ابوالعلاء عقیفی در مقدمه فصوص می‌گوید: «ابن عربی مذهب وحدت وجود را به صورت نهائی اش تقریر کرد و یک اصطلاح صوفیانه کامل برای آن وضع نمود و در این راستا از هر منبعی ... بهره جست. همان‌گونه که از مصطلحات اسماعیلیه باطنی و قرامطه و اخوان الصفا و صوفیه مسلمان متقدم نیز

۱. برای نمونه رک: الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، ج ۱، ص ۹۴ و ۹۵؛ ج ۱۱، ص ۳۱۶؛ ج ۱۳، ص ۱۱۰ و ۱۴۰.

۲. ابوحامد الغزالی و التصوف، ص ۳۲۳. مؤلف در این بخش از کتاب خود که مربوط به مباحث توحیدی است مکرر اقوال و آراء حلاج را از احیاء العلوم نقل می‌کند و به مقایسه و نشان دادن مشابهت‌ها می‌پردازد.

۳. برای اطلاع بیشتر در این زمینه رک: اسماعیلیه، مجموعه مقالات، مقاله خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان، ص ۳۷ - ۴۴.

۴. تشیع و تصوف، ص ۸۸-۸۷.

۵. «منع فلسفه صوفیانه ابن عربی کجاست».

۶. همان، ص ۸۸.

۷. الصلة بین التصوف والتشیع، ج ۱، ص ۴۰۷. این مقاله در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مد ۱۹۳۳، ص ۲۲-۲۷ چاپ شده است.

استفاده کرد».^۱ وی دقیقاً همین بیان را در مورد کلمه محمدیه یا حقیقت محمدیه نیز آورده است.^۲ محقق دیگری در همین زمینه می‌گوید: «میراث اسماعیلیان برای جهان پس از آنها ارزشمند بود و متفکرانی چون ابن سینا، غزالی، سهروردی و ملا صدرا از مخازن گرانبهای دانش و فلسفه اسماعیلی سود جستند».^۳ کامل مصطفی در ضمن عواملی که نزدیک شدن شیعه به صوفیه را باعث شده افول دولت عباسی و همین‌طور آیین فتوت را مؤثر می‌داند.^۴ مسلماً گرایش فلسفی موجود در جهان اسلام تحت تأثیر اسماعیلیان و اخوان الصفا بوده است. حتی تشیع غیراسماعیلی نیز در دوره‌ای از فلسفه دوری می‌جست، چرا که نمی‌خواست به تهمت اسماعیلی‌گری آلوده شود، اما صیت جهانگیر اسماعیلیه هم بر تشیع غیراسماعیلی و هم بر دنیای تصوف تأثیر عظیم خود را جاری ساخت و این گرایش به فلسفه تحوّل عظیم و همه‌جانبه در عالم اسلام ایجاد کرد. کامل مصطفی معتقد است تشیع در راه اتصال با تصوف از برزخ فلسفه گذشته است،^۵ فلسفه باعث شد که شیعه از حوزه کلام صرف خارج شود. تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی در این دوره بسیار محوری و اساسی است. هر چند از تأثیر فخر رازی نیز در وارد کردن فلسفه در علم کلام نباید غفلت کرد. نگاهی اجمالی به اندیشه‌های عالمان صوفی نشان می‌دهد که در ابتدا هیچ‌گونه گرایش‌های فلسفی در میان آنان وجود نداشته است، اما بعد از ابن عربی فلسفه به خوبی خود را نشان می‌دهد. مسلماً در این میان نمی‌توان نقش عمده اسماعیلیه را نادیده گرفت.

برآیند و نتیجه‌گیری

با عنایت به آنچه نقل شد روشن است که مشابهت‌ها در اندیشه‌های دو گروه فراوان و غیرقابل انکار است. اما این نکته که بتوان به صورت یقینی اندیشه مشخصی از صوفیه را برگرفته از آموزه‌ها و تعالیم اسماعیلیه دانست، مطلبی است که قابل اثبات جلوه نمی‌کند، و راقم این سطور در چند و چون نگارش این نوشتار تمامی منابعی را که احتمال می‌داد بتواند جلوه‌ای از این تأثیرپذیری را به صورت مشخص و موردی نشان دهد، بررسی کرد، اما چیزی نیفت. تا آنجا که بضاعت علمی و فرصت پژوهشی نویسنده

۱. ابن‌العلاء عینی، مقدمه فصوص الحکم، ص ۷؛ نیز، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۵-۱۱۶.

۲. همان، ص ۴۲۱.

۳. نوردانی به آسمان، ص ۴۱۱.

۴. همان، ص ۹۰.

۵. تشیع و تصوف، ص ۶۲.

اجازه می‌داد در هیچ یک از کتب صوفیه، عبارتی از آثار اسماعیلیه نقل نگردیده و یا به کلامی از بزرگان آنها استناد نشده است و حتی ابن عربی با عبارات زیر از آنها یاد می‌کند: «و نبغت طائفة ثالثة ضلّت و اضلّت، فاخذت الاحکام الشرعیه و صرفتها فی بواطنهم و ما ترکت من حکم الشریعة فی الظواهر شیئاً، تسمی الباطنیة».^۱

به عنوان نکته پایانی این مبحث می‌توان چنین گفت که این مشابهت‌های موجود می‌تواند مسئله‌ای باشد برای طرح و این همه تأکید نویسندگان بر تأثیرپذیری جای آن دارد که شروعی باشد برای پژوهش‌هایی جدی و بنیادین در این ساحت، اما این که صرف این مشابهت‌ها مثبت نکته‌ای باشد، نه در این مقوله و نه در مقولات دیگر به هیچ روی قابل قبول نخواهد بود.

کتابنامه

- آرنالدیز، روزه، مذهب حلاج، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، نشر جام، ۱۳۷۰.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، انتشارات علمی فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۰.
- ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، مصر، چاپخانه مصطفی محمد، بی تا.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۰۵ق.
- الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا زکاتوی قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- الشیبی، کامل مصطفی، الصلة بين التصوف والتشیع، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲م.
- الفاخوری، حنا و الجوّ، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۲ج، ترجمه عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، بی تا.
- النشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، مصر، دارالمعارف، ۱۹۷۵م.
- پورجوادی، نصرالله، درآمدی بر فلسفه افلوپین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، مقدمه و تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، با کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- دفتری، فرهاد، تاریخ و عقائد اسماعیلیه، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۵.
- دقیقیان، شیرین دخت، زردبانی به آسمان، تهران، نشر ویدا، ۱۳۷۹.
- دمشقیه، عبدالرحمن، ابو حامد الغزالی و التصوف ریاض، دارالطیبة، ۱۹۸۶م.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- _____، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

یشربی، سید یحیی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.

طوسی، محمد بن حسن، العیبة، قم، مکتبه الصادق، ۱۳۸۵.

کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۷.

کرین، هانری، عن الاسلام فی ایران، بیروت، دارالنهار، ۲۰۰۰م.

گروهی، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.

گروهی، دائرة المعارف الاسلامیه، مصر، دارالشعب، بی تا.

لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه تصحیح و تعلیقه محمد رضا بزرگ خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوّار، ۱۳۷۱.

ماسینیون، لویی، مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۲.

مصطفی غالب، الحلاج حسین بن منصور، بیروت، مؤسسه عزالدین، ۱۴۰۲ق.

مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المسائل الصاغانیه، تحقیق سید محمد قاضی، قم، انتشارات المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱.

یوسف یور، محمد کاظم، نقد صوفی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰.

ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ق.

گروهی، ترجمه یعقوب آژند، اسماعیلیان در تاریخ، تهران، انتشارات مولا، ۱۳۶۳.