

بررسی میزان تأثیر آموزه‌های اسماعیلیه بر تصوّف

دکتر خلیل بهرامی قصرچمی^۱

دکتر عبدالرحیم عناقه

اعضای هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد دهقان

چکیده مقاله:

در این مقاله تلاش شده میزان تأثیرات آموزه‌های اسماعیلیه بر تصوّف بررسی شود. لذا آن را در یک مقدمه و چهار فصل تقدیم داشته‌ایم؛ که مختصر آن به شرح ذیل است: تأثیرپذیری و نمونه‌هایی از حوزه‌های آن. ادغام اسماعیلیه نزاری در صوفیه، بعد از الموت: تلفیق آرای اسماعیلی با اندیشه‌های صوفیانه و تداخل ادبیات اسماعیلیه و صوفیه - زندگی برخی از امامان نزاری قاسم شاهی در زیّ صوفیه - به وجود آمدن برخی از فرق صوفیه بعد از الموت. تأثیر اسماعیلیه بر ابن عربی: استفاده ابن عربی از آموزه‌ها و منابع اسماعیلی - اسماعیلیه و وحدت وجود - اسماعیلیه و غیب الغیوب - تأثیر مکتب ابن مسرّه بر ابن عربی - حلاج و ابن عربی - بررسی مذهب حلاج و اثبات اسماعیلی بودن وی - تأثیرات حلاج بر ابن عربی و بالاخره اخوان الصفا و صوفیه - برآیند و نتیجه‌گیری.

^۱ - Dr Bahraami@yahoo.com

کلید واژه‌ها:

اسماعیلیه - تصوّف - نزاریه - اخوان الصفا - حلاج - ابن مسرّه - ابن عربی - الموت.

پیشگفتار:

تصوّف اسلامی هم‌چون سایر علوم و نحله‌های فرهنگی از زمان پیدایش تاکنون در معرض تغییر و تحول قرار گرفته است. این تغییرات موجب گردیده محققان برای یافتن عوامل و سرچشمه‌های تحولات، پژوهش‌هایی را انجام دهند. ولی این پژوهش‌ها، با همه ارزشمندی که دارند به نتیجه واحدی نرسیده‌اند؛ و همان طوری که در زمینه منشأ پیدایش تصوّف اختلاف وجود دارد، در مورد عوامل تأثیرگذار بر دگرگونی‌های تصوف نیز وحدت نظر مشاهده نمی‌شود.

در میان نظریات مختلف، عده‌ای بر این باورند که اسماعیلیه تأثیر فراوانی بر تصوّف داشته است. در عصر ما، بسیاری از محققان، به شیوه‌های گوناگون، موضوع تصوّف را بررسی، تحلیل و نقل کرده‌اند و هر یک با نگاهی ویژه، جنبه‌ای پنهان از آن را تبیین یا به شرح نکته غامض پرداخته، حرکت و اندیشه در عالم گسترده تصوّف را ریشه‌یابی کرده‌اند. اما با این همه، ناگفته پیداست که هنوز پرسش‌های بی‌شماری فراروی پژوهشگر دنیای تصوّف و عرفان وجود دارد که همواره ذهن او را مشغول خود می‌سازد و او را به کوششی نو فرا می‌خواند. شواهد تأثیرگذاری اسماعیلیه بر صوفیه را در جنبه‌های مختلفی می‌توان پی‌گیری کرد. هر چند که محوری‌ترین مقوله در این گونه مباحث، مصادیق و نمونه‌های مشخص تأثیرپذیری است. در این مقاله ابتدا سعی بر این است به حوزه‌های تأثیرپذیری، و یا تعامل، به طور مستند اشاره شده و سپس شواهد و مؤیداتی که محققان ذکر کرده‌اند را متذکر شویم، و در پایان به جمع‌بندی مطالب ارائه شده خواهیم پرداخت.

۱- تأثیر پذیری و نمونه‌هایی از حوزه‌های آن

جستجو در ریشه‌های پیدایش اصل تصوف^۱ و همین‌طور آموزه‌های عرفانی آن، از اولین مسائلی است که ذهن محققان اسلامی و مستشرقان را از دیرباز به خود مشغول ساخته است، مستشرقان بیشتر در پی آن برده‌اند که خاستگاهی برون دینی برای تصوف اسلامی پیدا کنند.^۲ و ریشه‌های نو افلاطونی، مسیحی، هندی و یا حتی زرتشتی 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 مسأله 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 تأثیر گذار بوده‌اند، یکی از این فرقه‌ها که تأثیر عمده‌ای بر جهان اسلام گذاشته، اسماعیلیه است. این فرقه که از آن با تعبیر باطنیه و قرامطه^۴ نیز یاد می‌شود در فلسفی کردن جهان اسلام بیشترین تأثیر را به جا گذاشته است؛ و حتی به عقیده برخی، دیگر فرقه‌های اسلامی نیز که غالباً به مخالفت شدید با اسماعیلیه می‌پرداختند، از این تأثیر پذیری در امان نبودند. به عنوان مثال یکی از نویسندگان معاصر می‌گوید: «ابوحامد غزالی با این که با تمام هست خود در جهت مخالفت و دشمنی با اندیشمندان اسماعیلی، سخن گفته است، در برخی از موارد تحت تأثیر اندیشه آنان قرار گرفته و آن را در آثارش منعکس

^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 مرادف هم به کار برده‌ایم.

^۲ - البته بعضی از دانشمندان غربی همانند؛ ماسینیون و کربن، پذیرفته‌اند که تصوف در قرآن ریشه دارد. رک: نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان ص ۱۹۱.

^۳ - پور جوادی، نصرالله، در آمدی بر فلسفه افلاطین، ص ۱۲۲ - ۱۲۱، البته این نکته مهم را نباید از نظر دور داشت که در میان دانشمندان اسلامی نیز، آن دسته که با تصوف مخالف بوده‌اند بی رغبت نیستند که تصوف را غیر اسلامی 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.

ساخته است»^۱

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 تأثیر پذیری باتوجه 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 در آورند، بسیار مددکار آنان بود.

عبدالحسین زرین کوب می‌گوید: «درست است که عقاید و مذاهب غیر اسلامی، اندک و اندک و در طی قرن‌های دراز در تصوّف اسلامی بیش و کم تأثیر بخشیده است، لیکن قسمت عمده‌ای از نفوذ این عقاید را باید تأثیر غیر مستقیم آنها و در واقع فقط نتیجه ارتباط مستقیم و مستمر صوفیه با فرقه‌های مختلف چون غلات، معتزله، قرامطه، باطنیه و امثال آنها دانست که مکرر پیروانشان در طی قرون به تصوّف می‌پیوسته‌اند. یا با متصوّفه ارتباط و معاشرت داشته‌اند».^۲

و نیز می‌گوید: «باطنیه که گرایش به تأویل، آنها را به زندقه و مجوسیت متهم می‌داشته است، نیز بی شک در جریان تصوّف، تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند».^۳ محقق دیگری می‌گوید: «وی (مقدس اردبیلی) در این کتاب (حقیقه الشیعه)^۴ از فرق تصوّف به نام‌های حلولیه، اتحادیه، عشاقیه و واصلیه یاد می‌کند و آنها را از جمله غلات می‌شمارد و تصوّف را با باطنیه و اسماعیلیه مربوط می‌داند».^۵ شاید بهترین مرجع برای این مبحث، بلکه برای بررسی رابطه میان تصوّف و تشیع به طور

^۱- دفتر عقل و آیت عشق، ص ۲۷۶.

^۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴.

^۳- جستجو در تصوّف ایران، ص ۲۱.

^۴- تحقیقات نشان می‌دهد که این کتاب از مقدس اردبیلی نیست. برای اطلاع بیشتر رک: حدیقه الشیعه یا کاشف

الحق، مجله معارف، سال ۲، شماره ۳.

^۵- نقد صوفی، ص ۵۹.

عام - کتاب الصلّة بین التصوف و التشیع - باشد.

یکی از حوزه‌هایی که 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 جرأت ظهور و اعتماد به نفس بخشید، به این صورت که اسماعیلیه همواره ائمه را هفت عدد می‌دانند که حکمشان، حکم نبوت است. و نقیبان تعداد مشخصی دارند، یعنی ۱۲، و این گونه است که اسماعیلیه ولایت را بر نقیبان خود گسترد و آنها را از انسانیت مادی به سوی روحانیت بالا برد. صوفیه این مسأله را نیز اخذ کردند و در جامعه خودشان تطبیق دادند و مثال‌های خود را در این قالب ریختند، آن گونه که می‌بینیم تصوّف 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 مسأله با امامیه و رافضه هم‌رأی گشتند، چرا که 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 این گونه 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 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

^۱ - نقد صوفی، ص ۳۷۹.

^۲ - همان، ص ۴۹۳.

^۳ - همان.

شکی نیست که اسماعیلیه این اندیشه را از نو افلاطونیان اقتباس کرده‌اند.^۱ بحث ولایت نیز از مباحثی است که کامل مصطفی به آن پرداخته و همین طور 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 اگرچه کار او بسیار ارزشمند است، به نظر می‌رسد که در برخی موارد همان گونه که اشاره شد راه افراط را پیموده و اموری را جزو مصادیق تأثیر پذیری 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 تأثیر پذیری مطالبی را از محققان دیگر ارائه می‌کنیم. حنا الفاخوری می‌گوید: «اسماعیلیه در تفسیر... نیز در فلسفه تصوّف، کتبی به وجود آوردند که نشان آن را در کتاب‌های ابن عربی و غزالی و حلاج و غیره می‌بینیم». سامی النشار نیز در این باب اظهار نظر کرده و گفته است: «ارتباطات تشیع غالی کوفه با تصوّف فلسفی در سطح بسیار بالایی است، مخصوصاً هنگامی که ابوالخطاب اسدی ظهور کرد و فرّق 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 انعکاسی پیدا کرد».

ابن خلدون در مقدمه خود می‌گوید: «سَلَف صوفیه با اسماعیلیه متأخر یعنی کسانی که اهل رفض هستند و به حلول و خدا بودن ائمه اعتقاد دارند، آمیخته شدند. پس... کلامشان درهم آمیخت و عقایدشان به هم شبیه گشت و در کلام متصوّفه قول به قطب آشکار شد». ^۲ وی در جای دیگری نیز می‌گوید «نظریه قطب و ابدال صوفیه اندیشه رافضه را در مورد امام و نقبا تداعی می‌کند». ^۳

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

^۱ - همان، ج ۱، ص ۵۰۹.

^۲ - مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۹۸۳.

^۳ - همان، ص ۹۸۴.

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 از 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 بربخشی از گلشتن راز شرحی اسماعیلی نوشته شده است. همین طور ادبیات نزاری سنت الموت، اغلب به صورت رساله‌های منظوم ادامه پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که قهستانی (درگذشته حدود ۷۲۰ ق) نخستین کسی بود که از اصطلاحات صوفیانه برای مضامین اسماعیلی استفاده کرد»^۳.

^۱ - پس از فوت مستنصر در ۴۸۷ ق، پسرانش نزار و مستعلی برای رسیدن به امامت باهم 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 - متأسفانه 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، هانری کربن، 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

وی در جای دیگری بازهم در رابطه با گلشن راز و 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 عقاید 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، گواه بر آن است که پس از سقوط الموت، کیش نزاری در ایران به تدریج باتعالیم 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 عقاید 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 عارفانی ایرانی نیست... اگر زمینه این جریان از قبل فراهم نمی‌بود، بسیار

پنهان داشتن عقاید خود، برگزیده است. و این شیوه را نویسندگان بعدی نزاری ایران به خوبی تقلید کردند (دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۰۱).

^۱ - همان، ص ۴۳۳.

^۲ - تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۷.

^۳ - همان، ص ۵۰۳.

دشوار بود، که نزاریان ایران بدان سادگی خویشتن را به ظاهر صوفیان در آورند. از طرف دیگر، برخی از منابع اسماعیلی، شبستری را صریحاً از باطنیان محسوب داشته‌اند... نکاتی از این دست، حاکی از قسمی ارتباط و مرادده معنوی میان اندیشه‌های اسماعیلیان ایران و 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 باطن گرایی هر دو گروه مسلمان از محوری ترین مسائلی است که این ارتباط را باعث شده است. هانری کربن می‌گوید: «پیوند اسماعیلیه و تصوف که بعدها درالموت انجام گرفت، ما را به مسأله‌ای می‌کشاند که هنوز مبادی آن تاریک است.»^۲ فرهاد دفتری نیز در همین مورد می‌گوید: «التقاط و درهم آمیختن کیش نزاری و تصوف درایران نیز، از اوایل دوره بعد از الموت آغاز می‌شود، اصل و سرمنشاء 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 درجای 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 جاماند. قرن‌ها پیش از اینها، یکی از دعوات ایشان که صدرالدین نام داشت، به هند سفر کرد و جمعی از پیشه وران اهل ناحیه سند علیا را به مذهب خود در آورد. کم کم عده ایشان ازدیاد یافت و تا بمبئی نیز پراکنده شدند و حتی مذهب خود را به زنگبار نیز بردند، عقاید ایشان مخلوط عجیبی است از افکار هندی و تصوف شیعی ایران»^۵.

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

^۱ - شیخ محمود شبستری، ص ۸۷.

^۲ - تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۴۳.

^۳ - تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۷.

^۴ - همان.

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

نکته جالب دیگری که در بررسی این رابطه با آن روبرو 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، شمس الدین محمد و جانشینان بلافصل او در سلاله قاسم شاهی اغلب در اختفا و به صورت پیران صوفیه می‌زیستند و پیروانشان نیز، عنوان مرید، که از عناوین بارز صوفیه است، بر خود می‌نهادند» و در ادامه در بیان علت این امر می‌گوید: «تردیدی 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 در آورند».^۱

مکرر می‌بینیم که نویسندگانی که به ارتباط و تأثیر پذیری 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 تصوّف، همان قطب و قطب الاقطاب است و نیز ولایت نمی‌توانند به نفی اصل شیعی خود پردازند. 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 مسأله تاریخی پیوند میان تشیع اسماعیلی و تصوّف، 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 تأثیر گذار

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

^۲ - تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۸.

بوده‌اند و فرقه نعمت‌اللهیه را از فرقه‌هایی می‌دانند که بعد از الموت، تشکل یافته است.^۱ 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 این که می‌بینیم این فرقه‌ها برخلاف گذشته صوفیه که با تسنن آمیخته بود، از مذهب شیعه حمایت می‌کنند، یا معتقداتشان آمیزه‌ای از 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 عقاید 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 منعشب 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 عقاید نزاری دوره الموت قرار گرفته بودند. حداقل بعضی از نقطویان نامبردار، تواند بود که مخفیانه اسماعیلی بوده باشند.»^۲ آمیخته بودن عقاید 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 تفصیلات حروفی‌گری از نوشته‌های اسماعیلی نشأت کرده، خصوصاً از رسائل اخوان الصفا که به نوبه خود حلقه‌ای از تاریخ (تطور) فن حروف و ارقام در اسلام بوده است. چنان که پیداست حروفیان بر این مرجع بسیار تکیه می‌کردند».^۳

۳- تأثیر اسماعیلیه بر ابن عربی

^۱ - تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۹.

^۲ - همان، ص ۵۲۰-۵۱۹.

^۳ - تشیع و تصوف، ص ۲۲۷، مؤلف در این قسمت از کتاب، عقاید برگرفته حروفیه از اسماعیلیه را به تفصیل بر می‌شمارد.

با توجه به جایگاه ویژه ابن عربی در تصوّف و عرفان، مخصوصاً عرفان نظری، بررسی رابطه میان ابن عربی و اسماعیلیه بسیار مهم و سرنوشت ساز است. ابن عربی در اثر جاودانه خود، یعنی، «فتوحات» نامی از اسماعیلیه به میان نیاورده 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 تمسّک کرده‌اند، می‌توان گفت باطنیه در نظر او همان قرامطه به معنای خاصّ آن هستند. وی می‌گوید: «گروه سومی پیدا شدند که گمراه شدند و گمراه کردند، آنها احکام شرعیه را به باطن بر می‌گرداندند و هیچ حکمی برای شریعت در ظاهر باقی نمی‌گذاشتند، که اینان باطنیه نامیده می‌شوند.»^۱ حال ببینیم آیا می‌توان شواهدی یافت که تأثیر پذیری ابن عربی را تأیید کند؟

الف) استفاده ابن عربی از آموزه‌ها و منابع اسماعیلی

این مسأله نیز در منابع متعدد و مختلفی مورد تأکید قرار گرفته که ابن عربی از منابع و تعالیم اسماعیلیه بهره برده است، در این مجال به برخی از شواهد این تأثیرپذیری اشاره می‌کنیم: سیدحسین نصر می‌گوید: «تأثیر نوشته‌های هرمسی اسلامی قدیم تر، مانند آثار جابر بن 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 جستجو کرده که درخور تأمل است؛ وی می‌گوید: «آثار حیدر آملی از این نظر دارای اهمیت است که به علت اصلاحی که در مسأله 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 مسأله پرسشی درباره آموزش‌های آغازین و منابع ابن عربی در اندلس طرح می‌کند، این مسأله به نفوذ تشیع اسماعیلی 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

^۱ - هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۴۵ به نقل از الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۳۴.

^۲ - سه حکیم مسلمان، ص ۱۲۰.

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.^۱

شیبی نیز مثل همیشه که شواهد متعددی برای این تأثیر و تأثرها بر می‌شمارد، معتقد است که ابن عربی مسأله قطب و اوتاد و... را از اسماعیلیه اخذ کرده است^۲، مسأله مهدویت، حقیقت محمدیه و اندیشه نور را از دیگر اقتباس‌های محی‌الدین از شیعه به حساب می‌آورد^۳. ابراهیمی دینانی هم بر این تأثیر پذیری تأکید کرده و معتقد است ابن عربی رسائل اخوان الصفا و تعلیمات اسماعیلیه را مد نظر داشته است^۴.

برنارد لویس و لویی ماسینین و همکارانشان می‌گویند: «تأثیر قرمطیان در حوزه عرفان نیز از سهل تستری تا سهروردی حلی (تور قاهر) دیده می‌شود. عرفایی که به قرمطیان حمله می‌کردند از واژگان خود آنها بهره می‌گرفتند (حلاج، توحیدی، غزالی)؛ ابن تیمیه اشاره می‌کند که نفوذ و تأثیر قرمطیان در آثار مکتب عرفانی سنی اندلسی، از ابن برجان و ابن قیسی گرفته تا شاگرد بزرگ آنها و عارف وارسته ابن عربی، مشهود است. هنگامی که ابن عربی پنج دوره تکامل و پیچیدگی‌های عرفانی^۵ را تعریف می‌کند و زمانی که او در توصیفات فلسفه وجودش از وحدت وجود، با مراجعه به مضامین قرآنی میثاق و قاب قوسین، روح را با عقل یکی می‌شمارد؛ در واقع از تفسیر قرمطیان در یک قالب تعدیل شده استفاده می‌نماید.^۶»

«... یقین است که این آیین [اسماعیلیه]، در میان صوفیان - که برای عقاید آنها بسیار مفید بوده - تأثیر داشته؛ سفرهای آنها گسترش پیدا کرده و به طور کلی وارد عقاید جدید شده است. چند تن از مؤلفان، از جنبش‌های فکری عارفان یاد کرده‌اند و گاهی موجبات رسوایی آنها را فراهم ساخته‌اند^۷» هاجسن هم می‌گوید: «آیین‌های وحدت وجود و انسان کامل (قطب)

^۱ - جامع الاسرار، مقدمه، ص ۱۵.

^۲ - هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۴۶ به نقل از الصله بین التصوف و التشیع، ج ۱، ص ۴۰۷.

^۳ - همان.

^۴ - مقدمه شرح فصوص جندی، ص ۱۵.

^۵ - همان تعداد در نزد فرغانی نیز هست؛ و در نزد عبدالکریم جبلی سه دوره است.

^۶ - اسماعیلیان، ص ۱۴۵.

^۷ - همان، ص ۳۲۴.

صوفیان سنی در واقع به وسیله ابن عربی که هیجده سال کوچک تر 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.^۱

«... اسین پاچو نیز به پیروی از محققان مسلمان، سرچشمه الهامات ابن عربی را خاصه در منابع و مأخذ موجود در اسپانیا، ملازم با نظرات اسماعیلیان یافته است. خود ابن عربی هم ممکن است از این ارتباط آگاه بوده باشد. گویی برای دفاع از خویش در برابر این همکاری و هم اندیشگی است که، به «رساله مستظهري» غزالی استشهاد می‌کند تا نشان دهد که، معرفت باطن نمی‌تواند نَسخ ظاهر سازد و به طور ضمنی اعتراف می‌ورزد که توجیه و تعبیر باطنی و نهانی وی از حیات مذهبی، با باطن اسماعیلیه نکات مشترک بسیار دارد.^۲»

ب) اسماعیلیه و وحدت وجود

وحدت وجود یکی از جنجالی ترین مباحث عرفانی است که با برخوردهای کاملاً متضادی روبه رو 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 موضع گیری‌های منفی، مولود فهم نادرست حقیقت نظریه وحدت وجود است نگاهی اجمالی به مسأله توحید در اسلام نشان می‌دهد که تا پیش از آمیخته شدن عقاید توحید 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 رب فانی می‌شود و این خداست که دیگر دست و زبان و اعضاء 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

^۱ - اسماعیلیان در تاریخ، ص ۳۱۷، مؤلف بحثی را در رابطه با موضوع مورد نظر ما، یعنی آیین اسماعیلی و تصوّف مطرح کرده است که نکات قابل استفاده‌ای دارد.

^۲ - فرقه اسماعیلیه، صص ۲۳۹ و ۲۴۰.

اخوان الصفا و اسماعیلیه بهره برده است. شبی در مواردی ادعا می‌کند که به خاطر نظریه وحدت وجودی که از منابع فلسفی و اسماعیلی در تصوّف به وجود آمده، عقاید نو پیدایی در تصوّف آشکار گشته است.^۱ وی تصریح می‌کند که ابن عربی این اندیشه را از اخوان الصفا اقتباس کرده است: «و آن گاه به ابن عربی و نظریه نوینش در وحدت وجود می‌رسیم که اساس آن بر مجاهده و سلوک نیست و بیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد و به ذکر و مجاهده و جنبه‌های عملی تصوّف پردازد نظریه‌ای فلسفی درمبحث وجود است، شک نیست که ابن عربی این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که ملامت از فلسفه بافی است اقتباس کرده و از اینجاست که می‌بینیم مانند اخوان الصفا به بحث درانواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می‌پردازد».^۲

ابوالعلاء عینی هم دقیقاً همین دیدگاه را دارد. تأثیرات حلاج بر ابن عربی را در این زمینه نباید از نظر دور نگه داشت، چرا که احتمال تأثیر پذیری 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 مفهوم غیب الغیوب

ساحت ذات و احدیت الهی به هیچ روی تحت معرفت آدمی در نمی‌آید و شایسته آن مقام، تنزیه محض است و این مقام همان جایگاهی است که عرفا درمورد آن می‌گویند، لاسم و لارسم و لانعت و لاوصف. یعنی بنده درمورد آن هیچ نمی‌تواند بگوید و هیچ عنوانی را نمی‌تواند بر آن اطلاق کند. اصولاً تعبیر غیب الغیوب نیز باهمین عنایت اطلاق شده، یعنی غیب مضاعف، یعنی کاملاً پوشیده. دراین ساحت صوفیه با اسماعیلیه کاملاً هم‌رأی هستند، چرا که اسماعیلیه نیز هیچ صفتی را برای او حتی عنوان وجود را هم به کار نمی‌برند.^۳ و این همان مفهوم تنزیه محض است.

هانری کربن می‌گوید: «در کانون نظام ابن عربی مانند همه عرفان‌ها، سرذات واحد، که غیر قابل شناخت و بیان است قرار دارد. سیلان تجلیات ازاین غیب الغیوب صادر شده و نظریه

^۱ - هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۴۷ به نقل از الصله بین التصوف و التشیع، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

^۲ - تشیع و تصوّف، ص ۸۹.

^۳ - برای آشنایی با توحید اسماعیلی رک: مقاله خدا و صفات او در نگاه اسماعیلیان، مجموعه مقالات اسماعیلیه.

اسمای الهی 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 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 حد صفات است. باهیچ صفت و تعیین 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 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 ابن 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 عرض بازگردانده، متأثر از عقاید اسماعیلی است، همچنین است بسیاری دیگر از آموزه‌هایی که ابن مسرّه از نگرش نو افلاطونی یا از مدارس معتزلی از طریق باطنی‌ها

^۱ - تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۱۶.

^۲ - نردبانی به آسمان، ص ۴۰۶.

فراگرفته است. شاگردان ابن مسرّه این آموزه‌ها را تداوم بخشیدند.^۱ برخی نیز صراحتاً به باطنی بودن ابن مسرّه اشاره کرده‌اند.

اما در باب تأثیر پذیری ابن عربی از ابن مسرّه سید حسین نصر بر آن است که: ورود ابن عربی به تصوّف به هنگامی برمی‌گردد که ابن عربی به المریه سفر کرده است. المریه هم مرکز مکتب ابن مسرّه بوده است.^۲ 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».^۳ وی معتقد است که ابن عربی از آراء و آثار ابن مسرّه بسیار استفاده کرده است.^۴

هانری کربن نیز بر این نکته مصرّ است که ابن عربی از ابن مسرّه تأثیرپذیری داشته است.^۵ ابراهیمی دینانی نیز در این رابطه می‌گوید: «محقق نامدار اسپانیایی، اسین پالاسیوس، که بسیاری از سال‌های عمر خود را به تحقیق و بررسی در آثار هم وطن خود محیی الدین 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 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 محیی الدین عربی از جمله کسانی است که سخت تحت تأثیر این تعلیمات قرار گرفته است».^۶

آن ماری شیمل نیز می‌گوید: «مسلماً ابن عربی آثار ابن مسرّه قرطبی را که در حدود سال‌های ۹۰۰ میلادی از اشراق پاک کننده سخن گفته و در زمره عرفای فیلسوف طبقه بندی شده بود، مطالعه کرده بود».^۷

ابن عربی خود در فصوص در فص ابراهیمی از ابن مسرّه جیلی نام می‌برد و نظر او را

^۱ - تشیع در اندلس، ص ۳۰.

^۲ - سه حکیم مسلمان، ص ۱۱۳.

^۳ - همان، ص ۱۹۸.

^۴ - همان، ص ۱۰۵.

^۵ - تاریخ فلاسفه اسلامی، ص ۴۱۵.

^۶ - مقدمه شرح فصوص جندی، ص ۹.

^۷ - ابعاد عرفانی اسلام، ص ۴۳۴.

مطرح می‌کند.^۱ 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 یک جا 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 پروردگارتو را در این هنگام هشت تن، سپس فرمود: اینان امروز، یعنی در دنیا چهار تن هستند و تعبیر 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.^۲»

و در پایان همین مبحث می‌گوید: «در باره 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.»^۳

ابن عربی در جای دیگری پس از توضیح مفهوم «تنزیه توحید» می‌گوید: «منزل توحید، هر چند 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... این مسرّه در کتاب الحروف خود به این نکته توجه داده است.»^۴ 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 گاه گاهی نقدهایی را نیز متوجه او می‌کند. بسیاری از پژوهشگران، مبحث وحدت وجود ابن عربی را تکمیل آنچه حلاج داعیه دار آن به شمار می‌آید، یعنی وحدت شهود،

^۱ - هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۴۹، به نقل از فصوص الحکم، ص ۸۴.

^۲ - هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۵۰، رک: الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۴۸.

^۳ - همان، ص ۵۰.

^۴ - همان، ص ۵۰.

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 تأثیر گذاری حلاج بر ابن عربی پردازیم.

۳-۵- (۱) مذهب حلاج

یکی از اساسی ترین مباحثی که در پیرامون حلاج طرح گردیده، مسئله مذهب اوست. جالب آنجاست که عده زیادی از دانشمندان اسلامی وی را از قرامطه و 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، آن گونه 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 عبدان 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 عبدان 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 درباره 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 یک جا به صورت قطعی حکم به اسماعیلی بودن حلاج نمی‌کند، اما احتمال می‌دهد که بتوان شواهد و قرائنی بر این

^۱ - فصل نامه تخصصی هفت آسمان، ش ۲۸، زمستان ۸۴ ص ۶۶ به نقل از مصطفی غالب، الحلاج، ص ۳۴، ۳۵.

^۲ - مذهب حلاج، ص ۲۰۸.

مسئله پیدا کرد^۱ 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.^۲ و در سخنی دیگر این گونه می‌گوید: «حلاج تمام توان صوفیانه خود و نفوذ روحی‌اش را برای تأثیر گذاری بر مردم و دعوت آنان به یاری فاطمیان یا قرامطه، به کار گرفت».^۳

برخی دیگر حلاج را داعی قرامطه و از قرامطیان دانسته‌اند؛^۴ 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، دعوی ربوبیه، قول به عین الجمع که در عبارت انالحق خلاصه می‌شد. به نظر می‌آید که حامد وزیر همین سه نکته را جهت تعقیب او کافی می‌دید، لیکن فقها به مسئله تبدیل حج بیشتر توجه کردند، چرا که این رأی جنبه فقهی و سیاسی روشن تری داشت و حلاج را در عین حال به قرامطه و زنادقه هردو منسوب می‌کرد».^۵

وی در ادامه می‌گوید 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، عمر و مکی و جنید جدا شد، به سوی مردم آمد و آنان را به زهد و تصوف فرا می‌خواند و داعی قرامطه در خراسان (طالقان) اهواز، فارس، هند (گجرات) و ترکستان بود».^۶ روزه آرنالدز می‌گوید: «ما به نحو اتم و اکمل از تعالیم فلسفی و حکمتی که او ارشاد می‌نمود، اطلاع نداریم، ولی از عبارات و کلماتی که به او نسبت می‌دهند، چنین برمی‌آید که (پان تئیسیت)^۷ بوده و همه

^۱ - فصل نامه تخصصی هفت آسمان، ش ۲۸، زمستان ۸۴، ص ۵۱، رک: کامل مصطفی الشیبی، الصله بین التصوف و التشیع، ج ۲، ص ۶۶.

^۲ - همان، ص ۵۱.

^۳ - همان، ج ۲، ص ۶۶.

^۴ - جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۳.

^۵ - همان، ص ۱۴۸.

^۶ - فصل نامه هفت آسمان، شماره ۲۸، ص ۵۲.

^۷ - Panteisme از لحاظ لغوی صرف به معنای «وحدت ماده» می‌باشد، ولی منظور فلاسفه در وضع و استعمال این لغت این بوده که درکون و مکان فقط یک حقیقت وجود دارد و آن خدای متعال است.

چیز را از خدای متعال می دانسته و فرضیه و مسلک فلسفی او نیز شباهتی به فلسفه و مسلک اسماعیلیه و باطنیان داشته است.^۱

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 برهر که می خوانستند او را زندیق بنامند اطلاق می شد.

ب. به معنای هم نظر بودن با قرامطه در مسأله حج، از آنجا که بعدها قرامطه به مکه حمله کردند و حجرالاسود را ربودند و این شباهتی داشت با آنچه درمورد او می گویند که کعبه ای درخانه خود ساخته بود و برگرد آن طواف می کرد، از این رو مسأله تبدیل حج را به وی نسبت می دهند.^۲

به هر حال بر هر پژوهشگر ژرف بین پوشیده نیست که بسیاری از متون او را با عناوین اسماعیلی و باطنی... خوانده اند که تصریح در اسماعیلی بودن او دارد و مجالی برای توجیه باز نمی گذارد.

از مؤیدات اصلی اسماعیلی بودن حلاج آن است که در زمانه وی هیچ فرقه یا گرایش فکری کلامی یا فقهی به جز اسماعیلیه را نمی توان یافت که همه بزرگان آن، حلاج را پذیرفته باشند. بلکه اندیشمندان دیگر فرق حتی خود صوفیه بیشتر او را رد کرده و برخی درمورد او توقف کرده ند. جامی در این مورد می گوید: «مشایخ درکار وی مختلف بوده اند، بیشتر وی را رد کرده اند، مگر چند تن: ابوالعباس عطا و شبلی و شیخ ابوعبدالله خفیف و شیخ ابوالقاسم نصرآبادی».^۳

نکته دیگری که در این مجال پرداختن به آن مهم به نظر می آید آن است که با دقت در موضع گیری برخی از متکلمان شیعی در قبال حلاج در می یابیم که ایشان حلاج را از خود

^۱ - مذهب حلاج، ص ۱۹۸.

^۲ - جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۹.

^۳ - نفحات الانس، ص ۱۵۳.

می‌دانسته‌اند و اشکال عمده‌ای که براو می‌گرفتند ادعای بابت امام زمان بوده و روشن است که این اندیشه به جز شیعه خاستگاه دیگری نمی‌تواند داشته باشد. شیخ طوسی در الغیبه، شیخ مفید در المسائل الصاغانیه و برخی دیگر از جمله افرادی هستند که حلاج را به سبب ادعای بابت رد کرده‌اند، البته تصریحی بر شیعه بودن او ندارند.^۱

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 برنفاق و دورویی وی حمل کرده‌اند.^۲

البته ایشان در تکمیل این مسأله می‌گویند: «بنابراین تصور می‌کنم که حلاج، درعین این که برحسب شیوه رفتار خود مطیع حکومت محل اقامت خود بوده، درعالم نظر، مشروعیت عرفی علویان، مشروعیت ادعای عرفی امامت- را قبول داشته، بدون اینکه آن را با عصمت دوگانه، از نظر مذهبی و از جهت فردی- که شیعیان امامیه مدعی هستند، به هم آمیزد».^۳

عبدالحسین زرین‌کوب هم به شباهتی که در اندیشه حلاج و باطنیان وجود دارد اشاره می‌کند.^۴ نکته جالبی که وی در رابطه با حلاج گفته و به نظر می‌رسد نویسنده دیگری آن را بیان نکرده باشد، این مسأله است که ایشان مسأله اعتقاد حلاج به حلول و اتحاد را از اقوال متکلمان محل تردید دانسته است، وی دعوت حلاج به الرضا من آل محمد و یا این که او، خلق را به خود می‌خواند، یا خود را تائب 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 بترساند.^۵ وزیر برای این که نالایقی و نادروستی

^۱ - فصل نامه تخصصی هفت آسمان، شماره ۲۸، ص ۵۴.

^۲ - مصائب حلاج، ص ۸۷.

^۳ - همان، ص ۸۸.

^۴ - جستجو در تصوف ایران، ص ۱۳۷.

^۵ - شعله طور، ص ۲۴۹.

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 خوار و بار 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.^۱

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 با قرمطیان، خواستار مجازات او شدند.^۲

آنچه در مورد مذهب حلاج از اقوال مختلف نقل کردیم، اگر چه مشتق از خروار است، به خوبی نشان می‌دهد که چه اختلاف فراوانی در مورد کیش حلاج وجود دارد. به نظر می‌رسد باتوجه به اقوال ذکر شده و بررسی دیگر متونی که در رابطه با حلاج سخن گفته‌اند، احتمال اسماعیلی بودن او رجحان می‌یابد.^۳ اگرچه به طور قطع نمی‌توان چنین حکمی کرد، چرا که به یقین رسیدن در چنین اموری عادتاً ناممکن است.

۳-۵-۲) 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 بپردازیم. ابوالعلاء عقیلی 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 الهی، آفرید (صوفیه این روایت را از روی اشتباه به پیامبر نسبت می‌دهند) حلاج نظریه حلول خود را بر مبنای این

^۱ - همان، ص ۲۵۴.

^۲ - تاریخ و عقاید اسماعیلیه، صص ۱۸۸، ۱۸۹.

^۳ - 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. رک: مقاله خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان - اسماعیلیه، مجموعه مقالات، ص ۵۲۸.

سخن استوار کرد. حلول بین دو جنبه وجودی مختلف طبیعت انسان؛ یعنی ناسوت و لاهوت مستغرق است. این دو جنبه در نظر او هیچ گاه با هم متحد نمی‌شوند؛ بلکه یکی با دیگری ممزوج می‌شود، آن گونه که شراب با آب مخلوط می‌شود. و این گونه است که حلاج برای اولین بار در تاریخ اسلام، این اندیشه رامطرح 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.

روژه آرنالدز هم در تأیید این دیدگاه می‌گوید: «ابن عربی استاد بزرگ تصوّف و طرفدار وحدت وجودی، حلاج را تمجید می‌نمود و کلمات و گفته‌های او را طبق منویات و عقاید باطنی خود تعبیر و تفسیر می‌کرد».^۱ از سوی دیگر می‌بینیم بسیاری از نویسندگان برخی تعبیر حلاج همانند «انالحق» را به مفهوم وحدت وجود بر می‌گردانند، هرچند 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 انالحق کشف و اظهار اسرار است و غیر حق کیست و موجود دیگر کجاست تا انالحق گوید؟»

آن انالحق 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^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.

^۱- مذهب حلاج، ص ۲۰۸.

^۲- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۳۱۳.

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

کامل مصطفی معتقد است اسماعیلیه تأثیر مهمی در گرایش مسلمانان به فلسفه داشته‌اند.^۱ 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 الضلال، نیز به فلسفه بازگشته است»^۲ شبیبی در مورد تأثیر پذیری ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که ابوالعلاء عقیفی مقاله‌ای با عنوان «من این استقی ابن عربی فلسفته الصوفیه»^۳ و در آن به روشنی، اعتماد ابن عربی بر رسائل اخوان الصفا را نشان داده است.^۴

ابوالعلاء عقیفی در مقدمه فصوص می‌گوید: «ابن عربی مذهب وحدت وجود را به صورت نهایی‌اش تقریر کرد و یک اصطلاح صوفیانه کامل برای آن وضع نمود و در این راستا از هر منبعی بهره جست همان گونه که از مصطلحات اسماعیلیه باطنی و قرامطه و اخوان الصفا و صوفیه مسلمان متقدم نیز استفاده کرد».^۵ وی دقیقاً همین بیان را در مورد کلمه محمدیه یا حقیقت محمدیه نیز آورده است.^۶

محقق دیگری در همین زمینه می‌گوید: «میراث اسماعیلیان برای جهان پس از آنها ارزشمند بود و متفکرانی چون ابن سینا، غزالی، سهروردی و ملاصدرا از مخازن گرانبهای دانش و فلسفه اسماعیلی سود جستند».^۷ کامل مصطفی در ضمن عواملی که نزدیک شدن شیعه به صوفیه را باعث شده افول دولت عباسی و همین طور آیین فتوت را موثر میدانند.^۸

مسلمانان گرایش فلسفی موجود در جهان اسلام تحت تأثیر اسماعیلیان و اخوان الصفا بوده است. حتی تشیع غیر اسماعیلی نیز در دوره‌ای از فلسفه دوری می‌جست، چرا که نمی‌خواست به تهمت اسماعیلی گری آلوده شود، اما صیت جهانگیر اسماعیلیه هم بر تشیع غیر اسماعیلی و هم بر دنیای تصوف تأثیر عظیم خود را جاری ساخت و این گرایش به فلسفه تحولی عظیم و

^۱ - تشیع و تصوف، ص ۸۸-۸۷.

^۲ - همان، ص ۸۸.

^۳ - «منبع فلسفه صوفیانه ابن عربی کجاست».

^۴ - هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۵۶، به نقل از الصله بین التصوف و التشیع، ج ۱، ص ۴۰۷.

^۵ - ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۶-۱۱۵.

^۶ - همان، ص ۳۲۱.

^۷ - نردبانی به آسمان، ص ۴۱۱.

^۸ - تشیع و تصوف، ص ۶۲.

همه جانبه در عالم اسلام ایجاد کرد. کامل مصطفی معتقد است تشیع در راه اتصال با تصوّف از برزخ فلسفه گذشته است.^۱ فلسفه باعث شد که شیعه از حوزه کلام صرف خارج شود. تأثیر خواجه نصیرالدین طوسی در این دوره بسیار محوری و اساسی است. هرچند 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 هیچ گونه 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.

نتیجه‌گیری:

برآیند اندیشه‌های دو گروه مبنی بر میزان تأثیرگذاری آموزه‌های فرقه اسماعیلیه بر تصوّف را می‌توان به ترتیب ذیل دسته بندی کرد:

در برخی موارد، محققین و نظریه پردازان موافق، در استنتاج‌های خود راه افراط را پیموده‌اند و بدون پشتوانه علمی با استنباط‌های غیر قابل اثبات پاره‌ای از امور را جزء مصادیق تأثیر پذیری پنداشته که منطقی نمی‌توان چنین، ادعایی را پذیرفت یا بر آن صحّه گذاشت.

صرف مشابهت میان دو اندیشه (اسماعیلیه و تصوّف)، باعث شده که برخی از نظریه پردازان، بین آنها رابطه علی و معلولی قائل شوند، در این صورت امکان دارد، هر دو معلول عامل سومی باشند که جای تحقیق و تأمل دارد. نقطه آغازین همراهی و هماهنگی بین صوفیه و اسماعیلیه نامعلوم و علت این همراهی مشخص نیست. بسیاری از موضعگیری‌های منفی راجع به موضوع وحدت وجود عرفانی، از سوی موافقین اثرگذاری، مولود فهم نادرست آنها از حقیقت نظریه وحدت وجود است. فرضیه تأثیرپذیری ابن عربی، از نظریه وحدت وجود حلاج، مستند به شواهد و قرائن است؛ لذا می‌توان گفت که مبحث وحدت وجود ابن عربی تکمیل وحدت شهود حلاج می‌باشد. همچنین این موضوع که ابن عربی، با آثار «ابن مسره جیلی» آشنا بوده و از آنها بهره برده است می‌تواند شاهدهی برای تأثیر وی از اسماعیلیه باشد.

اگرچه پاره‌ای از شواهد و قرائن بر اسماعیلی بودن حلاج رجحان دارد اما به طور قطع و یقین نمی‌توان به چنین امری حکم کرد. علاوه بر آن متکلمین شیعی، حلاج را بیشتر به خود

^۱ - همان، ص ۹۰.

نسبت می‌دهند تا متصوفه و آنجائیکه که هر دو دسته وی را قرمطی خوانده‌اند، به معنی عام آن یعنی ارتداد بوده تا انتصاب وی به فرقه اسماعیلیه.

اگرچه بین دو مفهوم «غیب القلوب» اسماعیلیه با مفهوم «تنزیه محض» تصوف اشتراک وجود دارد؛ لیکن مفهوم غیب القلوب از سوی اسماعیلیه برای ساحت باری تعالی به کار نرفته و این اصطلاح تنها در دوران پس از اسماعیلیه است که در آثار صوفیه مانند ابن عربی و بقیه پیدا می‌شود و به طور کلی، صوفیه آن را ویژه خود می‌داند.

نگاه اجمالی به اندیشه‌های عالمان صوفی در قرون اولیه نشان می‌دهد که گرایش‌های فلسفی در تصوف پس از ابن عربی به وجود آمده و مسلماً در این میان نمی‌توان نقش عمده اسماعیلیه را نادیده گرفت. علت «شیعی» شدن «تصوف سنی‌گرا» در ایران «پیش از دوران صفویه» را می‌توان به ورود اسماعیلیه در عرصه تصوف نسبت داد که از نکات مهم و ویژه این تأثیرگذاری قلمداد می‌شود.

پس از سقوط الموت و تعامل اسماعیلیان با اهل تصوف فرقه‌های جدیدی مانند نعمت الهی - حروفیه و نقطویه پا به عرصه وجود گذاشتند که نقطه عطفی در تصوف شیعی در ایران محسوب می‌گردد. از محدودیت‌های این تحقیق می‌توان به عدم بررسی اصول و آراء فرقه شیخیه اشاره کرد که محقق بعدی می‌تواند آن را در نظر گرفته و نتایج مفیدی بدست آورند. با عنایت به آنچه نقل شده، روشن است که شباهت‌ها در اندیشه‌های دو گروه فراوان و غیر قابل انکار است، اما آنچه که نکته پایانی را حائز اهمیت می‌نماید این می‌باشد که شباهت‌های موجود می‌تواند مسأله‌ای باشد برای طرح تحقیق و پژوهش‌های جدی و بنیادین.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، نشر طرح نو، ۱۳۸۰.
- ۲- ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی-جلدوم، انتشارات علمی و فرهنگی چاپ هفتم، ۱۳۶۹.
- ۳- آرنالدز، روزه، مذهب حلاج، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، نشر جام، ۱۳۷۰.
- ۴- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، انتشارات علمی فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- ۵- آن ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۷.
- ۶- برنارد لویس - لویی ماسینین و همکاران، اسماعیلیان، ترجمه یعقوب آژند، چاپ سوم، ۱۳۸۶، تهران، انتشارات مولی، ص ۳۲۴.
- ۷- پور جوادی، نصرالله، درآمدی بر فلسفه افلوطین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- ۸- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ۹- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، باکوشش سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- ۱۰- دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۷۵.
- ۱۱- دقیقیان، شیرین دخت، نردبانی به آسمان، تهران، نشر ویدا، ۱۳۷۹.
- ۱۲- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۳.
- ۱۳- -----، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- ۱۴- الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۵۹.
- ۱۵- الفاخوری، حنا و العجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۲ جلد، ترجمه عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، بی تا.
- ۱۶- کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۷۷.
- ۱۷- جمعی از نویسندگان، اسماعیلیان در تاریخ، ترجمه یعقوب آژند، تهران، انتشارات مولا،

۱۳۶۳.

- ۱۸- جمعی از نویسندگان، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
- ۱۹- لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه تصحیح و تعلیقه محمد رضا بزرگ خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۱.
- ۲۰- ماسینیون، لوئی، مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۲.
- ۲۱- مفید، محمد بن محمد بن نعمان، المسائل الصاغانیه، تحقیق سید محمد قاضی، قم، انتشارات المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
- ۲۲- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱.
- ۲۳- هاجسن، مارشال - گودوین، سیمز، فرقه اسماعیلیه، مترجم فریدون بدره‌ای، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، چاپ چهارم، ۱۳۷۸.
- ۲۴- هفت آسمان، فصل نامه تخصصی ادیان و مذاهب، شماره بیست و هشتم، سال هفتم، قم، زمستان ۱۳۸۴.
- ۲۵- یشربی، سیدیجی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
- ۲۶- یوسف پور، محمد کاظم، نقد صوفی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰.