

# تأثیرپذیری تصوف از اسلام‌اعیانه

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 گنوی از آنان بهره برده است، برخی محققان ابن عربی را در تمایلات نویشاگورسی، مسئله وجودت وجود، مسئله قطب و اوتاد متأثر از اسماعیلیه دانسته‌اند. نویسنده در این مقاله در پی آن بوده است که دیدگاه‌های محققان و صاحب‌نظران را جمع آوری نماید. شواهد تاریخی و مشابهت‌های اعتقادی، از عمدۀ 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 گستردهٔ تصوف، اقدام کرده‌اند؛ اما با این‌همه، ناگفته‌پیداست 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 نوفرامی خواند.

جستجو در ریشه‌های پیدایش اصل تصوف<sup>۱</sup> و همین طور 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 جستجو کنند<sup>۲</sup> و ریشه‌هایی نوافلاطونی، مسیحی، هندی و یا حتی زرده‌شنبه... برای آن فرض کرده‌اند، اما بسیاری از دانشمندان اسلامی سخت بر این باور پای می‌شارند 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.<sup>۳</sup>

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، اسماععیلیه است. اسماععیلیه که از آنان با تعابیر باطنیه و قرامطه<sup>۴</sup> نیز یاد می‌شود، در فلسفی کردن جهان اسلام بیشترین تأثیر را بجا گذاشته‌اند و حتی به عقیده‌برخی، دیگر فرقه‌های اسلامی نیز که غالباً به مخالفت شدید با اسماععیلیه می‌پرداختند، از این تأثیرپذیری در امان نبودند. به عنوان مثال یکی از نویسندهای معاصر می‌گوید: «ابو حامد غزالی با این‌که با تمام همت خود در جهت مخالفت و دشمنی با اندیشمندان اسماععیلی سخن‌گفته است، در برخی موارد تحت تأثیر اندیشه آنان قرار گرفته و آن را در آثارش منعکس ساخته است».<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup>. 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 مراد فهم به کار برده‌ایم. به عنوان نمونه رک: *تاریخ تصوف الاسلامی* که عبدالرحمن بدوي این نکته را از نیکلسون نقل می‌کند؛ مجله هفت آسمان، ش. ۶، گفت و گو با دکتر پازوکی؛ پژوهشی در نسبت دین و عرفان، دکتر پژوهی، ص. ۳۲.

<sup>۲</sup>. البته بعضی از دانشمندان غربی همانند: ماسینیون و کربن، پذیرفته‌اند که تصوف در قرآن ریشه دارد. رک: *سنه حکیم مسلمان*، ص. ۱۹۱.

<sup>۳</sup>. رک: درآمدی بر فلسفه افلاطین، ص. ۱۲۱-۱۲۲ و *نشأة الفكر الفلسفى*، ج. ۲، 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، بی‌رغبت نیستند که تصوف را غیراسلامی بدانند.

<sup>۴</sup>. این عنوان (قرمطی) از سوی دشمنان اسماععیلیه بر آنان اطلاق شده و معمولاً در مورد گروهی خاص از آنان استفاده می‌شود، رک: راهنمای مطالعات قرمطی در مجموعه مقالات اسماععیلیه، مرکز ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸، ۵. دفتر عقل و آیت عشق، ص. ۲۷۶.

## تأثیرپذیری صوفیه از اسماععیلیه

شواهد تأثیرگذاری اسماععیلیه بر صوفیه را در جنبه‌های مختلفی می‌توان پیگیری کرد هرچند که محوری ترین مقوله در این‌گونه مباحث مصاديق 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 نوشتۀ نویسنده‌گان معاصر هستند، این مهم، مطرح شده است که صوفیه تحت تأثیر اسماععیلیه و تعالیم آنان قرار گرفته‌اند. البته این تأثیرپذیری با توجه به وضعیت خاص آن دورۀ زمانی عجیب جلوه نمی‌کند، چرا که اسماععیلیه 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 اسماععیلی به رشتۀ تحریر درآورده‌اند، بسیار مددکار آنان بود. دکتر زرین‌کوب می‌گوید: «درست است که عقائد و مذاهب غیراسلامی، اندک‌اندک و در طی قرون‌های دراز در تصوف اسلامی بیش و کم تأثیر بخشیده است، لیکن قسمت عمدۀ‌ای از نفوذ این عقاید را باید تأثیر غیرمستقیم آنها و در واقع فقط نتیجه ارتباط مستقیم و مستمرّ صوفیه با فرقه‌های مختلف چون غلات، معزله، فرامطه، باطنیه و امثال آنها دانست که مکرر پیروانشان در طی قرون به تصوف می‌پیوسته‌اند. یا با متتصوفه ارتباط و معاشرت داشته‌اند». <sup>۱</sup> 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». <sup>۲</sup> محقق دیگری می‌گوید: «وی (مقدس اردبیلی) در این کتاب (حدیقة الشیعة)<sup>۳</sup> از فرق تصوف به نام‌های حلولیه، اتحادیه، عشاقيه و واصلیه یاد می‌کند و آنها را از جملة غلات می‌شمارد و تصوف را با باطنیه و اسماععیلیه مربوط می‌داند». <sup>۴</sup>

<sup>۱</sup>. اوزش میراث صوفیه، ص. ۱۴.

<sup>۲</sup>. جستجو در تصوف ایران، ص. ۲۱.

<sup>۳</sup>. تحقیقات نشان می‌دهد که این کتاب از مقدس اردبیلی نیست. برای اطلاع بیشتر رک: حدیقة الشیعة یا کافش الحق، مجله معارف، سال ۲، شماره ۳.

<sup>۴</sup>. محمد کاظم یوسف‌پور، مقدّص صوفی، ص. ۵۹.

شاید بهترین مرجع برای این مبحث، بلکه برای بررسی رابطه میان تصوف و تشیع - به طور عام - کتاب *الصلة* بین التصوف والتشیع باشد. کامل مصطفی شیبی تسبیح 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 می‌نماییم.

یکی از حوزه‌هایی بحث تأثیرپذیری در آن مطرح شده تعداد نقا 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 را هفت عدد می‌داند که حکمshan، حکم نبوت است. و نقیبان تعداد مشخصی دارند، یعنی ۱۲، و این‌گونه است که اسماعیلیه ولایت را بر نقیبان خود گسترد 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».<sup>۱</sup> 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 هم رأی 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 راضی و صوفیه متأخر از مطالبی شیبیه به این، در مورد فاطمی منتظر [مهدی موعود] پر شد».<sup>۲</sup> وی بحث انسان کامل را نیز متأثر از اسماعیلیه می‌داند و می‌گوید: تعبیر از انسان کامل با انسان فاضل - که با مدینه فاضلۀ رسائل اخوان الصفا مرتبط است - بسیار نزدیک است.<sup>۳</sup> اگرچه وی خواسته است در اینجا ارتباطی را ترسیم کند، اما به نظر می‌رسد، این استنباط غیر قابل اثبات و بدون پشتونهای علمی است. وی در جای دیگری در رابطه با مبحث اتحاد و حلول در دیدگاه صوفیه می‌گوید: (او این‌گونه به تهایت درجه اتحاد و امتزاج و حلولی که در مدد 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 سنت 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.<sup>۱</sup> بحث ولایت نیز از مباحثی است که کامل مصطفی به آن پرداخته<sup>۲</sup> و همین طور مباحثت دیگری که ذکر ش نوشته را از اختصار خارج می‌کند. پس از نقل شواهدی که کامل مصطفی بر شمرده ذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد که اگر چه 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 مصاديق تأثیرپذیری صوفیه از اسماعیلیه بر شمرده که شاید توان چنین ادعایی را پذیرفت یا بر صحت آن پای فشد.

پس از نقل آرای کامل مصطفی در رابطه با حوزه‌های تأثیرپذیری مطالبی را از محققان دیگر ارائه می‌کنیم. حتّاً الفاخوری می‌گوید: «اسماعیلیه در تفسیر... نیز در فلسفهٔ تصوف، کتبی به وجود آورده که نشان آن را در کتاب‌های ابن‌عربی و غزالی و حلاج و غیره می‌بینیم».<sup>۳</sup> سامی النّشّار نیز در این باب اظهار نظر کرده و گفته است: «ارتباطات تشیع غالی کرفه با تصوف فلسفی در سطح بسیار بالایی است، مخصوصاً هنگامی که ابوالخطاب اسدی ظهر کرد و فرق اسماعیلی از او پیروی کردند، که اندیشهٔ امام، نقبا و حجج وارد صوفیه شد، و در مسائل فراوانی چون اندیشهٔ غوث، اقطاب و ابدال صوفیهٔ فلسفی انعکاس پیدا کرد». <sup>۴</sup> ابن‌خلدون در مقدمهٔ خود می‌گوید: «سلف صوفیه با اسماعیلیه متاخر یعنی کسانی که اهل رفض هستند و به حلول و خدا بسوند ائمه اعتقاد دارند، آمیخته شدند. پس ... کلامشان در هم آمیخت و عقائدشان به هم شبیه گشت و در کلام متصرفه قول به قطب آشکار شد». <sup>۵</sup> وی در جای دیگری نیز می‌گوید نظریهٔ قطب و ابدال صوفیه اندیشهٔ رافضه را در مورد امام و نقبا تداعی می‌کند.<sup>۶</sup>

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.

۱. همان، ج ۱، ص ۵۰۹.

۲. رک: همان، ص ۴۷۸.

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

۴. نشأة الفكر الفلسفى، ج ۱، ص ۲۶۷، ۲۶۸.

۵. همان، ص ۳۲۲.

۶. مقدمه ابن‌خلدون، ص ۴۷۳.

## ۲. ادغام اسماعیلیه نزاری<sup>۱</sup> 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 مُد نظر بوده است؛ مثلاً تقارب اندیشه‌ها، چراکه 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 مناسیبی را برای فعالیت اسماعیلیه شکست خورده ایجاد می‌کرد.

در ذیل برخی از موارد این ادغام را بررسی می‌کیم:

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 واستفاده 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<sup>۲</sup> و بر بخشی از گلشن 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 (در گذشته حدود ۷۲۰ ق) نخستین کسی بود که از اصطلاحات صوفیانه برای بیان مضامین اسماعیلی استفاده کرد».<sup>۳</sup> 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، تفاصیلی دارد که در کتب تاریخ اسماعیلیه مذکور است. پیروان نزار به نزاریان و پیروان مستعلی به مستعلیه 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 زنگ و بری اسماعیلی دارد.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، ص. ۴۶۰، وی یک شاعر و کارگزار دولتی از اهلی بیرجند بوده است، وی شاید نخستین نویسنده دوره بعد از الموت باشد که زبان شعر و تعبیرات و اصطلاحات صوفیان را برای بهان داشتن عقاید خود، برگزیده است. و این شیوه را نویسنده‌گان 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».<sup>۱</sup> 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: «روايات اسماعیلیان ایران و آسیای مرکزی، گواه 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، تأثیف 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».<sup>۲</sup> این ادعا بسیار مهم است، امام‌ناسفانه این شرح‌های اسماعیلی در بیان این نویسنده محقق، دقیقاً مشخص نشده‌اند. وی در جای دیگری باز هم در تأیید همین مضمون می‌گوید: «نزاریان بدختان کتاب مجھول المؤلف ام الكتاب، 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».<sup>۳</sup> 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 صریح‌آز باطنیان محسوب داشته‌اند... نکاتی از این دست، حاکی از قسمی ارتباط و مراوده معنوی میان اندیشه‌های اسماعیلیان ایران و

۱. همان، ص ۴۳۳.

۲. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ص ۵۱۷

۳. همان، ص ۵۰۳.

عارفان ایرانی است». <sup>۱</sup> این‌که نقطه آغاز این همراهی و هماهنگی بین صوفیه و اسماعیلیه چه چیزی بوده هنوز بر محققان پوشیده است، البته باطن‌گرایی هر دو گروه مسلمًا از محوری‌ترین مسائلی است که این ارتباط را باعث شده است. هانری کرین می‌گوید: «پیوند اسماعیلیه و تصوف که بعدها در الموت انجام گرفت، ما را به مسئله‌ای می‌کشاند که هنوز مبادی آن تاریک است». <sup>۲</sup> 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 بغمجح در اثر فقدان مطالعات و بررسی‌های کافی هنوز روشن نیست». <sup>۳</sup> وی در جای دیگری به وجه مشترک این دو گروه یعنی تأویل باطنی اشاره کرده، می‌گوید: «مشايخ 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». <sup>۴</sup>

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 کرده، پادشاهی و قدرت آن فرقه از میان رفت، متها مذهبشان به جا ماند. قرن‌ها پیش از اینها، یکی از دعات ایشان که صدرالدین نام داشت، به هند سفر کرد و جمعی از پیشواران اهل ناحیه سند علیا را به مذهب خود درآورد. کم کم عده ایشان از دیاد یافت و تا بمئی نیز پراکنده شدند و حتی مذهب خود را به زنگبار نیز برندند، عقائد ایشان مخلوط عجیبی است از افکار هندی و تصوف شیعی ایران». <sup>۵</sup>

ب) زندگی برخی از امامان نزاری قاسم شاهی در زی صوفیه نکته جالب دیگری که در بررسی این رابطه با آن رو به رو 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 کردۀ‌اند، شمس الدین محمد و

۱. صمد مرحد، شیخ محمود شبستری، ص ۸۷. ۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۴۳.

۳. تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ص ۵۱۷. ۴. همان.

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

جانشینان بلافصل او در سلاله قاسم شاهی اغلب در اختفا و به صورت پیران صوفیه می‌زیستند و پیروانشان نیز، عنوان مربید، که از عنایین بارز صوفیه است، برخود می‌تهادند<sup>۱</sup> و در ادامه در بیان علت این امر می‌گوید: «تردیدی نیست که این کار تا حدی به خاطر تقدیم انجام می‌شد، زیرا امامان و پیروان آنها را قادر می‌ساخت تا در آن اوضاع و احوالی خصم‌مانه، ناشناخته و زنده بمانند. با وجود این، اگر میان این دو سنت و طریقۀ باطنی، زمینه مشترکی وجود نداشت، بسیار دشوار بود که نزاریان بدان سادگی خویشتن را به ظاهر صوفیان درآورند.<sup>۲</sup> مکرر می‌بینیم که نویسنده‌گانی که به ارتباط و تأثیرپذیری و تداخل صوفیه با اسماعیلیه اشاره کردند به زمینه‌های مشترک این دو گروه پرداخته‌اند. همان‌کربن هم در این مورد چنین می‌گوید: «مفهوم شخصیتی که در تصوف، همان قطب و قطب الاقطب است و نیز ولایت نمی‌تواند به نفی اصل شیعی خود پیردازند. اگر ریشه مشترک آغازینی وجود نمی‌داشت، سهولتی که با آن اسماعیلیان، پس از سقوط الموت (مانند اسماعیلیان سوریه پیش از آن) خرقۀ صوفیان به تن کردند، غیرقابل توضیح می‌بود».<sup>۳</sup>

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 دورۀ الموت است، یعنی فرقه‌هایی که تا قبل از شکست اسماعیلیه وجودی نداشتند و نامی از آنها در میان نبود، اماً 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.<sup>۴</sup> 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 بر خلاف گذشته صوفیه که با تستن آمیخته بود، از مذهب شیعه حمایت می‌کنند، یا معتقداتشان آمیزه‌ای از

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

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۸.

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

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 مأخوذه از عقائد صوفیه و اسماعیلیه در ایران بود، به وسیله مردی به نام فضل الله استرآبادی تأسیس گشت. فضل الله در علم تعبیر خواب استاد بود و مائند اسماعیلیان به نظریه ادواری بودن در تاریخ عقیده داشت: حروفیه گرایش‌های شدید گنسوسی 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 باشد».<sup>۱</sup> آمیخته بودن عقائد حروفیه و نقطویه با اندیشه‌های اسماعیلی در نظر بسیاری از محققان روش و قابل اثبات است، کامل مصطفی می‌گوید: «از لازم است به بخش فلسفی عقاید حروفیه که به افلک 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 تفاصیل حروفی‌گری از نوشته‌های اسماعیلی نشست کرده، خصوصاً از رسائل اخوان الصفا 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».<sup>۲</sup>

### ۳. تأثیر اسماعیلیه بر ابن عربی

با توجه به جایگاه ویژه ابن عربی در تصوف و عرفان، مخصوصاً عرفان نظری، مسلمان 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 نیاورده است، اماً تعبیر باطنیه را آورده و آنها را ضال و مضل دانسته است. البته باطنیه در نظر او کسانی هستند که تمامی احکام طواهر را ترک کرده و تنها به باطن تمسک کرده‌اند، می‌توان گفت باطنیه در نظر او همان

۱. همان، ص ۵۲۰-۵۱۹.

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

قراطمه به معنای خاص آن هستند. وی می‌گوید: «گروه سومی پیدا شدند که گمراه شدند و گمراه کردند، آنها احکام شرعیه را به باطن برمی‌گردانند و هیچ حکمی برای شریعت در ظاهر باقی نمی‌گذاشتند، که اینان باطنیه نامیده می‌شوند».<sup>۱</sup> 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 هرمسی اسلامی قدیم‌تر، مانند آثار جابرین حیان و رسائل اخوان الصفا و تمایلات نوفیثاغورسی ایشان و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان نیز در تألفات ابن عربی مشهود است».<sup>۲</sup> هائزی کربن در این زمینه فرضیه قابل توجهی را ارائه می‌کند. او برای این پرسش که چگونه اندیشه‌های ابن عربی به راحتی وارد تسبیح 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 تسبیح اسماعیلی و امامی در عرفان اندلس و به ویژه ابن مسّرّه و مكتب المرايا توجه دارد که آسین پالاسیوس توانت 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 بازآورده شد و علت آن این بود که در اندلس، شرایط مساعدی برای زیستن اندیشمندان اهل حکمت وجود نداشت».<sup>۳</sup> شبیه نیز مثل همیشه که شواهد متعددی برای این تأثیر و تأثراها برمی‌شمارد،

۱. التوحّات المكّيّة، ج ۱، ص ۳۳۴.  
۲. س. حکیم سلطان، ص ۱۲۰.  
۳. جامع الاسرار، مقدمه، ص پانزده.

معتقد است که ابن عربی مسئله قطب و او تاد و... را از اسماعیلیه اخذ کرده است،<sup>۱</sup> مسئله مهدویت، حقیقت محمدیه و اندیشه نور را از دیگر اقتباس‌های محیی‌الدین از شیعه به حساب می‌آورد.<sup>۲</sup> دکتر دینانی هم بر این تأثیرپذیری تاکید کرده و معتقد است ابن عربی رسائل اخوان الصفا و تعلیمات اسماعیلیه را مُدَنْظَر داشته است.<sup>۳</sup> 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».<sup>۴</sup>

### ب. اسماعیلیه و وحدت وجود

وحدت وجود یکی از جنجالی‌ترین مباحث عرفانی است که با برخوردهای کاملاً متضادی رویه رو شده است، برخی آن را تا حد شرک بالا برد 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 رب 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 اخوان الصفا و اسماعیلیه بهره‌برده است. شبیه در مواردی ادعای می‌کند که به خاطر

۱. الصلة بين الصوف والشيخ، ج ۱، ص ۴۰۷، ۴۰۶. ۲. همان، ص ۴۰۷.

۳. رک: مقدمه شرح فصوص جندی، ص پانزده.

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

نظریه وحدت وجودی که از منابع فلسفی و اسماعیلی در تصوف به وجود آمده، عقائد نویسیدایی در تصرف آشکار گشته است.<sup>۱</sup> وی تصریح می‌کند که ابن عربی این اندیشه را از اخوان الصفا اقتباس کرده است: «و آنگاه 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 تصوف پیردازد نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است، شک نیست که ابن عربی این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالامال از فلسفه بافی است اقتباس کرده و از اینجاست که می‌بینیم مانند اخوان الصفا به بحث در انواع نقوص و افلک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می‌پردازد».<sup>۲</sup> ابوالعلاء عفیفی هم دقیقاً همین دیدگاه را دارد.<sup>۳</sup> 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 مبحث مستقل به بررسی رابطه حلاج و ابن عربی پرداخته می‌شود.

#### ج) اسماعیلیه و غیب الغیوب

ساحت ذات و احادیث الاهی به هیچ روی تحت معرفت آدمی درنمی‌آید و شایسته آن مقام، تنزیه محض است و این مقام همان جایگاهی است که عرفاد را در مورد آن می‌گویند، لاسم و لارسم و لانعت ولاوصف. یعنی بتدھ 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 هم رأی هستند، چرا که اسماعیلیه نیز هیچ صفتی را برای او حتی عنوان وجود را هم به کار نمی‌برند<sup>۴</sup> و این همان مفهوم تنزیه محض است.

هائزی کردن می‌گوید: «در کانون نظام ابن عربی مانند همه عرفان‌ها، سر ذات واحد، که غیرقابل 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 الصوف والتشيع، ج ۲، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۲. تشیع و تصوف، ص ۸۹.

۳. رک: مقدمه فصوص الحكم، ص ۷.

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

نظر دارند». <sup>۱</sup> تویستنده دیگری می‌گوید اسماعیلیه هم تعبیر غیب الغیوب را برای ذات باری تعالیٰ به کار می‌برند: «اسماعیلیان ذات باری تعالیٰ را برتر از وهم و عقل و فکر می‌دانستند و آن را با نام‌هایی چون غیب‌الغیوب می‌خواندند، خداوند از دیدگاه آنان بالاتر از حد 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...» <sup>۲</sup> اگرچه این تویستنده محترم اشاره کرده‌اند که اسماعیلیه عنوان غیب‌الغیوب را برای این ساحت به کار می‌برند، اما به نظر می‌رسد که در آثار ایشان جز در رسالتة الجامعۃ 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، چراکه 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 تعبیری است که صوفیه آن را خاص خود می‌دانند.

#### د) تأثیر مکتب ابن مسّرة بر ابن عربی

در منابع متعددی این نکته مهم مطرح شده است که ابن عربی مسلمًا با آثار ابن مسّره آشنا بوده و از آنها بهره برده است، ابن مسّره نیز یا باطنی بوده و یا از آموزه‌های اسماعیلی تأثیر پذیرفته بوده است. در مورد مذهب و گرایش‌های اعتقادی وی نوشته‌اند: «ابن مسّره (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) خاطرنشان کرده است که آرای ابن مسّره –مانند این نظر او که بتوت می‌تواند اکتسابی باشد و اساساً اختصاصی نیست – از آموزه‌های باطنی الهام گرفته است. به گمان من هم این سخن ابن مسّره که تدبیر عالم را به عرش بازگردانده، متأثر از عقائد اسماعیلی است، همچنین است بسیاری دیگر از آموزه‌هایی که ابن مسّره از نگرش نوافلاطونی یا از مدارس معتزلی از طریق باطنی‌ها فراگرفته است. شاگردان ابن مسّره این آموزه‌ها را تداوم بخشیدند». <sup>۳</sup> برخی نیز صراحتاً به باطنی بودن ابن مسّره اشاره کرده‌اند. <sup>۴</sup>

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۱۶.

۲. شیرین دخت دفیقیان، فردانی به آسمان، ص ۴۰۶.

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

۴. رک: سالم یغوث، ابن حزم والفقیر الفلسفی بالمغرب والأندلس، 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 بر می‌گردد که ابن عربی به المریّه سفر کرده است. المریّه هم مرکز مكتب ابن مسرّه بوده است<sup>۱</sup> و در جای دیگر می‌گوید: «بایستی ارتباطی اساسی میان ابن عربی و ابن العريف و از طریق وی با ابن مسرّه وجود داشته باشد، گرچه نمی‌توان همه نظریات ابن عربی را از این اسلام وی دانست». <sup>۲</sup> وی معتقد است که ابن عربی از آرا و آثار ابن مسرّه بسیار استفاده کرده است.<sup>۳</sup> هانری کربن نیز بر این نکته مصّر است که ابن عربی از ابن مسرّه تأثیرپذیری داشته است.<sup>۴</sup> دینانی نیز در این رابطه می‌گوید: «محقق نامدار اسپانیایی، آسین پالاسیوس، که بسیاری از مماله‌های عمر خود را به تحقیق و بررسی در آثار هم‌وطنه خود محبی‌الدین 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<sup>۵</sup> رواج داشته که اصول آن در مكتب عرفانی ابن مسرّه موجود است. اصول تعلیمات ابن مسرّه به وسیله شاگردان و پیروان وی ادامه پیدا کرده و محبی‌الدین عربی از جمله کسانی است که سخت تحت تأثیر این تعلیمات قرار گرفته است». <sup>۶</sup> آن‌ماری شیمل نیز می‌گوید: «مسلمانًا ابن عربی آثار ابن مسرّه قرطبی را که در حدود سال ۹۰۰ میلادی از اشراق پاک‌کننده سخن گفته و در زمرة هر فای فیلسوف طبقه‌بندی شده بود، مطالعه کرده بود». <sup>۷</sup>

ابن عربی خود در فصوص در فض ابراهیمی از ابن مسرّه جیلی نام می‌برد و نظر او را مطرح می‌کند.<sup>۸</sup>

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: «پی‌اعیر 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 تعییر

۱. سه حکیم مسلمان، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۹۸.

۳. همان، ص ۱۰۵.

۴.

۵. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۱۵.

۶. دینانی، مقدمه شرح فصوص جندی، ص نه.

۷. ابعاد عرفانی اسلام، ص ۴۳۴.

۸. فصوص الحكم، ص ۸۲.

ایه که هشت راتام می‌برد اشاره به آخرت است. از ابن‌مسرّه جیلی که یکی از بزرگ‌ترین اهل طریق است از نظر علم و حال و کشف، روایت شده که عرش محمول همان ملک است<sup>۱</sup>. و در پایان همین مبحث می‌گوید: «در بارهٔ شکل حاملان چهارگانه این تخت [عرش] سخنانی آمده که همانند گفته ابن‌مسرّه است که بر پایه آن یکی به چهرهٔ انسان، دوّمی به چهرهٔ شیر، سومی به چهرهٔ کرکس و چهارمی به چهرهٔ گاو است».<sup>۲</sup> ابن‌عربی در جای دیگری پس از توضیح مفهوم «تنزیه توحید» می‌گوید: «منزل توحید، هرجند جویای احادیث و تنزیه از همه وجوده 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... ابن‌مسرّه در کتاب الحروف خود به این نکته توجه داده است».<sup>۳</sup> به هر حال این که ابن‌عربی با آثار ابن‌مسرّه آشنا بوده و از آنها بهره برده است، می‌تواند شاهدی بر تأثیر پذیری او از اسماعیلیه باشد.

#### ۵) حلاج و ابن‌عربی

ارتباط عمیق فکری و روحی بین حلاج و ابن‌عربی بر صاحب نظران پوشیده نیست. ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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 ابن‌عربی پردازیم.

#### مذهب حلاج

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

۱. همان، ص ۱۴۹.

۲. همان، 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 سری 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 عبدالان 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 عبدالان 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.»<sup>۱</sup>

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 ملاحده بوده است.<sup>۲</sup> 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 قرائتی بر این مسئله پیدا کرد.<sup>۳</sup> 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.<sup>۴</sup> 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». <sup>۵</sup> برخی دیگر حلاج را داعی قرامطه و از قرمطیان دانسته‌اند؛<sup>۶</sup> به این تصریحات توجه کنید: «اما آنچه دستاویز حامد بن عباس و یارانش در توقیف و محکمه او شد، سه نکته بود: ارتباط با قرامطه،

۱. الحلاج، ص ۳۴-۳۵.

۲. الفصلة بين التصوف والتشیع، ج ۲، ص ۵۶.

۳. مذهب حلاج، ص ۲۰۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۰۵-۳۹۵.

۵. رک: جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۳.

۶. همان، ج ۲، ص ۶۶.

هموی ربویه، قول به عین الجمع که در عبارت انا الحق خلاصه می‌شد. به نظر می‌آید که حامد وزیر همین سه نکته را جهت تعقیب او کافی می‌دید، لیکن فقها به مسئله تبدیل حجج پیشتر توجه کردند، چراکه این رأی جنبه فقهی و سیاسی روشن تری داشت و حلاج را در عین حال به قرامطه و زنادقه هر دو منسوب می‌کرد<sup>۱</sup>. وی در ادامه می‌گوید این تبدیل حجج دستاویز مناسی بود، چون نوعی زندقه بود و با رأی قرامطه که چندی بعد از کشته شدن حلاج حجرالاسود را بیوده و نزد خود برداشت همانگ بود.

در دائرة المعارف الاملامیة آمده است: «بعد از آنکه حلاج از مشایخ خود تستری، همرو مکنی و جنید جدا شد، به سوی مردم آمد و آنان را به زهد و تصوف فرا می‌خواند و داهنی قرامطه در خراسان (طالقان)، اهواز، فارس، هند (گجرات) و ترکستان بود».<sup>۲</sup> روزه آرنالدز می‌گوید: «ما به نحواتم واکمل 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 تئیست»<sup>۳</sup> بوده و همه چیز را از خدای متعال می‌دانسته و فرضیه و مسلک فلسفی او نیز شباهتی به فلسفه و مسلک اسماعیلیه و باطنیان داشته است».<sup>۴</sup>

البته باید به این نکته توجه داشت که بعضی از متونی که از حلاج با عنوان قرمطی یاد کرده‌اند، اسماعیلی بودن حلاج را اراده نکرده‌اند، بلکه اخلاق این عنوان دو جهت دیگر هی تواه داشته باشد:

الف: به معنای خارج از دین بودن؛ آن چنان که قرامطه نیز به سبب برخی از اعمال پیر ابا حسین گری و... خارج از دین شدند و از آن پس تهمت قرمطی بر هر که می‌خواستند او را زندیق بنامند اخلاق می‌شد.

ب. به معنای هم نظر بودن با قرامطه در مسئله حج؛ از آنجاکه بعدها قرامطه به مکه حمله کردند و حجرالاسود را برآوردند و این شباهتی داشت با آنچه در مورد او می‌گویند که کعبه‌ای در خانه خود ساخته بود و برگرد آن طواف می‌کرد، از این رو مسئله تبدیل حج را به وی نسبت می‌دهند.<sup>۵</sup>

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

۱. همان، ص ۱۴۸. ۲. دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۵، ص ۳۵۵.

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

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

عنوان 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 زمانه‌وی 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:<sup>۱</sup> «مشايخ در کار وی مختلف بوده‌اند، بیشتر وی را رد کرده‌اند، مگر چند تن: ابوالعباس عطا و شبی و شیخ ابوعبدالله خفیف و شیخ ابوالقاسم نصرآبادی.»<sup>۲</sup>

نکته دیگری که در این مجال پرداختن به آن مهم به نظر می‌آید آن است که با دقت در موضع گیری برخی از متكلمان شیعی در قبال حلاج در می‌یابیم که ایشان حلاج را از خود می‌دانسته‌اند و اشکال عمدہ‌ای که بر او می‌گرفتند ادعای باییت امام زمان بوده و روشن است که این اندیشه به جز شیعه خاستگاه دیگری نمی‌تواند داشته باشد. شیخ طوسی در الغيبة،<sup>۳</sup> شیخ مفید در المسائل الصاغانية<sup>۴</sup> و برخی دیگر از جمله افرادی هستند که حلاج را به سبب ادعای باییت 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. ماسیتیون 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 دوروبی وی حمل کرده‌اند.<sup>۵</sup>

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».<sup>۶</sup>

۱. برای اطلاع از تفصیل نظریات بزرگان فقهاء، متكلمان و فلاسفه شیعه و سنی در مورد حلاج رک: دلثة المعرفة الاسلامية، ج. ۱۵، ص. ۳۵۶.

۲. نفحات الانس، ص. ۱۵۳.

۴. مصنفات، المسائل الصاغانية، ج. ۳، ص. ۵۷.

۳. الغيبة، ص. ۲۴۴.

۶. همان، ص. ۸۸.

۵. مصائب حلاج، ص. ۸۷.

عبدالحسین زرین‌کوب هم به شباهتی که در اندیشه حلاج و باطنیان وجود دارد اشاره می‌کند.<sup>۱</sup> 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 متكلمان 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، ردّ کرده است و افرادی که اینها را نقل کرده‌اند، دانسته یا ندانسته تحت تأثیر شایعات گسترده‌ای می‌داند 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 فیام شیعی بترساند.<sup>۲</sup> 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، متسبب دارد. رفع غائله هم به گمان او یک قربانی می‌خواست تا موجب تسکین عام گردد. توقيف و اعدام یک سرکرده قرمطی -حلاج- ضرورت داشت.<sup>۳</sup>

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 تعابیر نمادین و رمزی وی و برخی امور دیگر و نیز ارتباط او با قرمطیان، خواستار مجازات او شدند.<sup>۴</sup>

آنچه در مورد مذهب حلاج از اقوال مختلف نقل کردیم، اگرچه مشتی 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.<sup>۵</sup> اگرچه به طور قطع نمی‌توان چنین حکمی کرد، چراکه به یقین رسیدن در چنین اموری عادتاً ناممکن است.

۱. رک: جستجو در نصوف ایران، ص ۱۴۷. ۲. شعله طور، ص ۲۲۹.

۳. همان، ص ۲۵۴. ۴. رک: تاریخ و عقائد اسماعیلیه، ص ۱۸۸، ۱۸۹.

۵. برخی از نویسندهان 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.

## تأثیرات حلاج بر ابن عربی

پس از آنکه اجمالاً با بیان شواهد و قرائتی، اسماعیلی بودن حلاج رجحان یافت، می‌توانیم به بررسی تأثیرات وی بر ابن عربی به عنوان جزئی از تأثیرات اسماعیلیه بر صوفیه پردازیم. ابوالعلاء عفیفی 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 مضامون فلسفی این روایت یهودی مشهور پی‌برده 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 متحدد نمی‌شوند؛ بلکه یکی با دیگری ممزوج می‌شود، آن‌گونه که شراب با آب محلوط می‌شود. و این‌گونه است که حلاج برای اولین بار در تاریخ اسلام، این اندیشه را مطرح می‌کند، اندیشه‌ای که بعدها انقلابی گسترش دارد فلسفه صوفیه به وجود آورده، 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».<sup>۱</sup> 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».<sup>۲</sup> از سوی دیگر می‌بینیم بسیاری از نویسنده‌گان برخی تعبیر حلاج همانند «انا الحق» را به مفهوم وحدت وجود بر می‌گردانند، 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، یافتد 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 توبه کل خالی کند	تو شوی پست او سخن عالی کند». <sup>۳</sup>

۱. فصول الحکم، مقدمه ابوالعلاء، عفیفی، ص ۳۵. البته ابوالعلاء تفاوت حلول در دیدگاه حلاج با وحدت وجود را اساسی دانسته، آن را تبیین می‌کند، رک: فصول الحکم، با تعلیقات عفیفی، 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، مذکور گردیده و آرای او را تأیید کرده است.<sup>۱</sup> 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 استناد بعدی‌ها، همانند ابن عربی، ابن سعین و ابن فارض بود.<sup>۲</sup>

#### ۴. اخوان الصفا و صوفیه

در مورد مذهب اخوان الصفا سخن فراوان گفته شده است امّا به نظر می‌رسد اسماعیلی بودن این گروه نسبت به دیگر اقوال از رجحان بیشتری برخوردار است.<sup>۳</sup> 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.<sup>۴</sup> وی حتی غزالی را تحت تأثیر فلسفه می‌داند: «مثلاً غزالی، تهافت الفلاسفة و فضائع الباطنية را نوشت با آنکه خود وی از فلسفه تأثیرپذیرفته بود و حتی در فلسفه گریزترین کتابش، المتنفذ من الضلال، نیز به فلسفه بازگشته است».<sup>۵</sup> شبیه در مورد تأثیرپذیری ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که ابوالعلاء عفیفی مقاله‌ای با عنوان «من این استقی ابن عربی فلسفه الصوفیه»<sup>۶</sup> نگاشته و در آن به روشنی، اعتماد ابن عربی بر رسائل اخوان الصفا را نشان داده است.<sup>۷</sup> ابوالعلاء عفیفی در مقدمه فصوص می‌گویند: «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 بمحبی، ج ۱، ص ۹۴ و ۹۵؛ ج ۱۱، ص ۳۱۶ و 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 ۸۷-۸۸.

۵. «مینیع فلسفه صوفیانه ابن عربی کجاست»، همان، ص ۸۸.

۶. الصلة بين التصوف والتشیع، ج ۱، ص ۲۰۷. این مقاله در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مه ۱۹۳۳ ص ۲۷-۲۲ چاپ شده است.

استفاده کرد». <sup>۱</sup> وی دقیقاً همین بیان را در مورد کلمه محمدیه یا حقیقت محمدیه نیز آورده است.<sup>۲</sup> محقق دیگری در همین زمینه می‌گوید: «امیراث اسماععیلیان برای جهان پس از آنها ارزشمند بود و متفکرانی چون ابن سینا، غزالی، سهروردی و ملا صدر از مخازن گرانبهای دانش و فلسفه اسماععیلی سود جستند».<sup>۳</sup> کامل مصطفی در ضمن عواملی که نزدیک شدن شیعه به صوفیه را باعث شده افول دولت عباسی و همین طور آیین فتوت را مؤثر می‌داند.<sup>۴</sup> مسلمان‌گرایش فلسفی موجود در جهان اسلام تحت تأثیر اسماععیلیان و اخوان الصفا بوده است. حتی تشیع غیراسماععیلی نیز در دوره‌ای از فلسفه دوری می‌جست، چرا که نمی‌خواست به تهمت اسماععیلی‌گری آلوده شود، اما صیت جهانگیر اسماععیلیه هم بر تشیع غیراسماععیلی و هم بر دنیای تصوف تأثیر عظیم خود را جاری ساخت و این گرایش به فلسفه تحولی عظیم و همه جانبه در عالم اسلام ایجاد کرد. کامل مصطفی معتقد است تشیع در راه اتصال با تصوف از برزخ فلسفه گذشته است،<sup>۵</sup> فلسفه باعث شد که شیعه از حوزه کلام صرف خارج شود. تأثیر خواجه تصیرالدین 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 این عربی فلسفه به خوبی خود را نشان می‌دهد. مسلمان‌گرایش در این میان نمی‌توان نقش عمدۀ اسماععیلیه 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 اندیشهٔ مشخصی از صوفیه را برگرفته از آموزه‌ها و تعالیم اسماععیلیه دانست، مطلبی است که قابل اثبات جلوه نمی‌کند، و را قم 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 نیافت. تا آنجا که بضاعت علمی و فرقه‌ست پژوهشی نویسنده

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

۲. همان، ص ۳۲۱.

۳. نوبدانی به آستان، ص ۴۱۱.

۴. رک: همان، ص ۹۰.

۵. تسبیح 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: «ونبغت طائفة ثالثه ضللت واصللت، فاخذت الاحكام الشرعية و صرفتها في بواطنهم وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً، تسمى الباطنية».۱

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

### کتابنامه

- آرنالدز، روزه، مذهب حلاج، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران، نشر جام، ۱۳۷۰.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان یحیی، انتشارات علمی فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- آنماری شیمیل، 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، بی‌تا.
- ابن عربی، معین الدین، الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۰۵ق.
- الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوی قراگزلو، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۹.
- الشیبی، کامل مصطفی، الصلة بین التصوف والتشیع، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۲م.
- الماخوری، حنا و العجو، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۲ج، ترجمه عبدالمحمد آیستی، کتاب زمان، بی‌تا.
- الشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی في الإسلام، مصر، دارالمعارف، ۱۹۷۵م.
- پورجودای، نصرالله، درآمدی بر فلسفه افلوطین، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، مقدمه و تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحكم، با کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- دفتری، فرهاد، تاریخ و عقائد اسماعیلیه، تهران، نشر فرزان روز، ۱۳۷۵.
- دقیقیان، شیرین دخت، نزدیکی به آسمان، تهران، نشر ویدا، ۱۳۷۹.
- دمشقیه، عبدالرحمان، ابو حامد الغزالی و التصوف ریاض، دارالطبیة، ۱۹۸۶م.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- ، جستجو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.

- یشانی، سید یحیی، پژوهشی در نسبت دین و عرفان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹.
- طوسی، محمد بن حسن، الغيبة، قم، مکتبه الصادق، ۱۳۸۵.
- کریم، هانزی، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۷۷.
- کریم، هانزی، عن الاسلام فی ایران، بیروت، دارالنهار، ۲۰۰۰.
- گروهی، اسماعیلیه (مجموعه مقالات)، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۰.
- گروهی، داثرة المعارف الاسلامية، مصر، دارالشعب، بی‌تا.
- 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.
- ماسینیون، لوثی، 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 الصاغية، تحقیق سید محمد قاضی، قم، انتشارات المؤتمر العالمي لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
- نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمة احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۱.
- یوسف پور، محمد کاظم، نقد صوفی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۸۰.
- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحكم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، بیروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۰ق.
- گروهی، ترجمه یعقوب آزند، اسماعیلیان در تاریخ، تهران، انتشارات مولا، ۱۳۶۳.