

تصوف ایران باستان

دکتر عبدالحسین زرین کوب
استاد دانشگاه

پیروان آیین مسیح خاصه درسوریه ومصر رواج داشت در نزد ایرانیهای زرتشتی پسندیده نبود. در آیین زرتشت، چنانکه از شکایت گئوشورون - روان آفرینش - در گائها برمی آید^۱ از ملك و ثروت وسیعی وزحمت ستایش شده است و این طرز تلقی از زندگی جهانی، تعلیم مزدیسا را به عنوان آئینی مخالف زهد و ریاضت، بکلی از آنچه در مذاهب قدیم هندوان وحتى بعدها نزد آریاهای ریگ ودا وجود داشته است جدا می کند. اینکه زرتشت خود در «سنت» مزدیسنان هم اولین گله دار، هم نخستین روحانی، وهم نخستین جنگجو محسوبست، نشان می دهد که جنگجویی و ثروت اندوزی با عوالم روحانی منافات ندارد. در واقع سعی و عمل همواره از اصول تعلیم زرتشت محسوب بوده است و مبارزه با دیوان وعناصر شر در نزد وی، سعی در آباد کردن زمین، نگهداشتن کشت از آفات، و پرورش وتوسعه گله و چراگاه را الزام می کرده است. در وندیداد خجسته ترین نقطه روی زمین آنجاست که انسان عبادت می کند یا خانه و رمه و زن و فرزند بوجود می آورد، یا غله ومیوه حاصل می نماید یا گله و چهارپای وی افزونی می یابد. البته این طرز تلقی از زندگی جایی برای گرایش به زهد و فقر باقی نمی گذارد. روزه داری والتزام گرسنگی نیز که نزد مانویان وعیسویان همچون نوعی عبادت تلقی میشد و در نزد صوفیه مخصوصاً اهمیت فوق العاده داشت، در نزد پیروان زرتشت گناه شمرده میشد. حتی کسی که تعلیم وترویج روزه داری می کرد آشموغ خوانده میشد و به موجب وندیداد مستوجب کیفر بود.^۲ ابوریحان بیرونی هم، در آثار الباقیه خاطر نشان می کند که در نزد زرتشتی ها هر کس روزه میداشت مرتکب گناه شده بود و به عنوان کفار می بایدست عده می را اطعام کند. این گناه در واقع از آنجا ناشی میشد که به اعتقاد مزدیسنا انسان بدون آنکه غذا بخورد نمی تواند برای به جا آوردن کارهایی چون کشاورزی و گله داری

اگر درست است که تصوف دردنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی وذوق وحدت وشهود به کمال خویش رسید، ظهور وتوسعه آن در سرزمین ایران، در طی قرون نخستین اسلامی، خالی از غرابتی به نظر نمی رسد چرا که ایران به عنوان مهد دیرینه آئین زرتشت با عوالم زهد و فقر، آشنایی وتوافق داشت تا ازین حیث آمادگی خاصی برای پرورش تصوف نشان داده باشد. معذرت که تعدادی از پیشروان فکر تصوف یا کسانی که قدماء صوفیه آنها را به طریقت خویش منسوب می کرده اند - مثل حسن بصری (وفات حدود ۱۱۰ هـ)، ابوهاشم کوفی (وفات ۱۶۰)، ابراهیم ادهم (وفات حدود ۱۶۰)، شقیق بلخی (وفات ۱۹۴) و دیگران - در ایران قرون نخستین اسلامی به وجود آمده اند و این نکته از آمادگی محیط فکری ومادی ایران این ادوار برای پیدایش تصوف حکایت دارد. در اینصورت، قسمت عمده این آمادگی که تا حدی نیز به سبب بروز کشمکشهای اجتماعی، بر خوردهای شدید طبقاتی ومبارزه های مذهبی و کلامی ایران دوران صدر اسلام حاصل شده است، می بایست ناشی از وجود پاره بی زمینه های دینی وعقاید وتقالید کهنه رایج در ایران این ادوار بوده باشد وبدون شك بدون توجه به این زمینه ها، آمادگی قلمرو دیرینه ساسانیان را برای رشد وتوسعه مبادی واصول تصوف اسلامی نمی توان به شیوه معقولی توجیه کرد. البته در بین آنچه ممکن است تأثیر بلاواسطه در پیدایش تصوف داشته باشد بدون شك مذاهب عهد ساسانی مثل آیین مانی، عقاید گنوسی، آیین بودائی، و کیش مسیحی را، باید یاد کرد. اما حتی قرن ها پیش از عهد ساسانی هم، پاره بی عناصر عرفانی در عقاید و آداب مزدیسنا وهمچنین در تعلیم زرتشت ومطایب اوستا وجود داشته است که رواج آنها سابقه آمادگی محیط فکری وذهنی ایرانیان را برای قبول پاره بی از مبادی صوفیه نشان می دهد. البته زهد و فقر، آنگونه که نزد

و به وجود آوردن فرزندان تندرست که همه اینها عبادت محسوب می‌شود قدرت و قوت داشته باشد. اینکه کشتن جانوران مودی - خرفستران - که به کشت و زرع گزند می‌رسانند در آیین زرتشت همچون عبادتی شایسته تلقی می‌شود نیز تفاوت دید مزدیسنان را با طرز تلقی پیروان مذاهب هندی که از هرگونه آزار جانوران به شدت اجتناب داشته‌اند نشان می‌دهد. فقدان عناصر مربوط به زهد و ریاضت در آیین ثنوی زرتشت شاید در نظر بعضی اهل نظر عجیب بنماید زیرا در واقع تمایلات ریاضت‌آمیز غالباً مبنی بر این پندارست که ترك شهوات جسمانی موجب تصفیة روح است و بدینگونه، ثنویت روح و جسم زمینه هر نوع گرایش زهدآمیز است، اما این نکته که در آیین ثنوی زرتشت گرایش به زهد و ریاضت نیست از آنروست که در ثنویت او روح و جسم در مقابل هم نیست خیر و شرست که با هم مقابل است و البته دنیای جسم هم جزو قلمرو خیرست نه قلمرو شر. معهداً ظهور اینگونه تمایلات زهدآمیز در بین بعضی ایرانیان مخصوصاً از دوره اسکندر به بعد، ممکن است بدانگونه که بعضی صاحب نظران خاطر نشان کرده‌اند^۱ تا حدی ناشی از آن باشد که عوامل جغرافیایی و ژئادی مختلف، ایران را نیز تا اندازه‌ای مثل هند و مصر در طی تاریخ طولانی خویش در معرض تهاجم و تجاوز اقوام و طوایفی قرار داد که هر چند از لحاظ قدرت فکری از آنها برتر نبودند غالباً از جهت قدرت جسمی برتری داشتند و گرایش‌های زهدآمیز و آمیخته به یأس و بدبینی که در عرفان مانوی و اسلامی ایران هست ممکن است حاصل همین تجارب جنگها و شکستهای گذشته باشد. نکته دیگری که موجب شد تا در جو فکری ایران قرون نخستین اسلامی، تمایلات زهدآمیز، عرفانی، و وحدت وجودی پدید آید بقایائی از آنگونه مذاهب و ادیان ایرانی و غیر ایرانی بود که پیدایش و توسعه تدریجی آنها از همان اوایل عهد ساسانی امثال کرتیر، آذرپاد مهراسپند، و مهر نرسی روحانیان و وزراء ساسانی را واداشته بود تا با تمام یا بعضی از آنها به عنوان امری که وحدت دینی یا ملی ایران را تهدید می‌کند به مبارزه برخیزند. اینگونه ادیان و مذاهب که شامل آیین مسیحی، یهود، مانوی، بودائی، برهمنائی، و فرقه‌های بدعت‌گرای زرتشتی میشد در این دوزان و آخر عهد ساسانی سابقه‌ی طولانی از تحول و تحرك و کشمکش و تعصب را در پس پشت خویش داشت. در هر حال دنیای ساسانی که با سقوط تیسفون و انقراض خاندان دیرینه روز یزدگرد سوم، و با تسلیم شدن نهائی اما تدریجی به آیین فاتحان، بخش عمده تمدن دنیای اسلام

را پایه‌گراری کرد، در پایان دوران خویش و حتی در عهد نهضت درخشان خسرو اول در برخورد بین عقاید و مذاهب مختلف به نوعی سرگشتگی دچار بود و البته به رغم سعی مجدانه‌ی بی‌که خسرو انوشیروان و موبدانش در ایجاد وحدت آیین و تحمیل کیش زرتشتی بر تمام رعایای ایرانی به خرج دادند وسعت قلمرو امپراطوری ساسانی، تفاوت‌نژادها، تنوع اقلیم، و سابقه تاریخی هر یک از ولایات تابع، رواج و انتشار عقاید و مذاهب گونه‌گون را اقتضا داشت که مخصوصاً در پایان عهد ساسانی اشتغال به جنگهای دایم یا انهماک در اختلافات داخلی و خانوادگی بین سلاطین و نجبا، توسعه مستمر این برخوردهای دایم بین عقاید و ادیان را الزام می‌کرد و بعد از سقوط ساسانیان هم تا وقتی اسلام بر تمام نواحی و ولایات آن امپراطوری وسیع دست یافت و مخصوصاً تا وقتی اسلام در تمام این نواحی آیین رسمی و مقبول عامه واقع گشت و رعایای ساسانی به جای پرداخت جزیه به قبول اسلام و پرداخت زکوة و صدقه تن در دادند چندین نسل - بیش از یک قرن - طول کشید و البته درین مدت نیز علاوه بر آیین زرتشت که نزد

۱ - احتمال وجود تأثیر و تأثر بین آیین زرتشت و تعالیم عرفانی اسلامی در نزد بعضی از محققان جز در مورد حکمت شیخ اشراق مطرح به نظر نمی‌رسد. رک :

Duchen - Guillemin - J., *Ormazd-Ahriman*, 1953/148.

ومقاله :

Shaked, S., *In Pyocceeding of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 1969, III/175-221.

۲ - برای تفصیل بیشتر در باب گئوش اورون *Gaus Urvan* رجوع شود به : پورداود، گائها ۱۹۲۷/۱۰۰ - ۹۷، مقایسه شود با :

Gray, L., *The Foundations of the Iranian Religions/* 79-82.

۳ - برای مطالب منقول از وندیداد در باب خجسته‌ترین نقطه روی زمین، و همچنین در باب حرمت روزه‌داری رجوع شود به : وندیداد، فرگرد سوم ۳۳، فرگرد چهارم، ۴۹، برای تفصیل بیشتر درین باب رجوع شود به :

Soderblom, N., *Ascetism*, In *Hasting's Enc. of Relig. and ethics*, 2/105-106.

۴ - از جمله مقایسه شود با :

Schopenhauer, A., *Die Welt Als Wille und Vorstellung*, *Dritte Auflage*, II/701-3.

اکثریت طبقات جامعه ایرانی باقی ماند سایر ادیان مثل مسیحیت، یهودیت، بودائی، برهمنی و حتی مانویت نیز همچنان در بین طبقات مردم ایران و انیران جامعه پایان ساسانی برقرار ماند و طبیعی بود که وقتی گرایش‌های عرفانی در بین مسلمین این نواحی ظهور و رشد کند ازین عوامل مختلف دینی و مذهبی رایج در محیط متأثر شود و بعضی عناصر آنها را در خود جذب و حل نماید. ازین جمله آیین بودا مخصوصاً در نواحی شرقی ایران رواج داشت. معبد معروف بلخ که به قول دقیقی شاعر، در نزد یزدان پرستان باستانی مثل مکه در نزد مسلمانان مقدس محسوب میشد، نو بهار (= نو و هاره، معبد نو) خوانده میشد و نام بر مک که اخلاف یکتن از آخرین صاحبان آن عنوان، بعدها در دوره عباسیان یک خانواده متنفذ وزراء اسلامی را به وجود آوردند، از کلمه پر مکه (Para-Maka = سرور بزرگ) معرب شده بود که در واقع عنوان شیخ و مرشد و رئیس صومعه بوداییان به شمار می آمد. گزارش سیاحان چینی که غالباً در اطراف بلاد مجاور برای بدست آوردن کتب و آثار مقدس گذشته بودائی یا تعلیم و اشاعه آن آیین مسافرت‌های دایم می کرده اند نشان می دهد که در تمام راه‌های بین چین و هند و ایران صومعه‌های بودائی وجود داشت. آیین بودا در واقع از عهد سلوکیها درین نواحی شرقی ایران رسوخ و انتشار یافته بود اما احتمال آنکه در اوستا هم نام گنوتمه اشاره به شخص بودا بوده باشد با آنکه بعضی محققان درین باب اصرار کرده اند ظاهراً قابل تأیید نیست. در هر حال در عهد سلوکی‌ها و اشکانیان آیین بودا در شرق ایران رواج داشت چنانکه مقارن قرن دوم قبل از میلاد در حدود زرنکه (= سیستان) و رنج بعضی پادشاهان محلی در سکه‌هاشان تصویر بودا را نقش می کردند و در همین قرن در عهد اشکانیان ایرانیان بودائی از همین نواحی باختر، حتی در قلمرو چین نیز به نشر و ترویج آیین بودا می پرداختند. در روایات چینی از یک شاهراده اشکانی - بانام تحریف یافته و چینی شده انشی کائو An-shi-kao حکایتی نقل میشد که وی به موجب آن، مثل آنچه در داستان ابراهیم ادهم هست، تخت و تاج خود را رها کرد و با اشغال به زهد و ریاضت در دنبال مسافرت‌های خویش به چین رفت (حدود ۱۴۸ میلادی) و در آنجا به تعلیم و ترجمه کتب بودائی پرداخت. چند تن دیگر از شاهزادگان و نام‌آوران عهد اشکانی نیز در نشر و تبلیغ آیین بودا در چین اهتمام کرده اند که وجود آنها حاکی از وسعت و سابقه انتشار آیین بودا در نزد ایرانیان شرقی است. با این سابقه طولانی البته شگفتی ندارد که در اوایل عهد ساسانی موبد

کرتیر در کتیبه خویش آیین بودا را جزو عقایدی که وی با نشر و توسعه آنها مبارزه کرده است یاد کرده باشد و مانی هم در آیین التقاطی خویش بعضی عناصر آن را اخذ، و خود را نیز همچون یک موعود بودائی، عرضه کرده باشد. در پایان عهد ساسانی هم که هوان تسانگ زایر و سیاح چینی به حدود ایران شرقی رسید در دره‌های قندهار و کابل و حدود بلخ همچنان کیش بودایی غلبه داشت. در بلخ، مقارن این ایام صد صومعه بودائی (= وهاره) و چندین هزار شمن وجود داشت. حتی در نو بهار معروف هم که وی طی مدت یکماه در آنجا منزل داشت صد تن از شمنان بودائی به تعلم و خدمت و عبادت و ریاضت مشغول بودند. این نکته هم که زایران چینی در آنجا طشتی را که بودا با آن تظهير می کرد و همچنین جاروب بودا و یک دندان او را زیارت کرده اند و کشکول بودا را هم جزو غنیمتهائی که خسر و انوشیروان در فتح کابل با خود به ایران برد نشان داده اند، اهمیت ارتباط نواحی شرقی ایران را با سنت‌های بودایی نشان می دهد. یک یادگار این نفوذ بودائی قصه‌های سرخ بت و خننگ بت، دوت معروف بامیان است که تا عصر عنصری و محمود هم شهرت داشت و نیز داستان بوذاسف و بلوهرست که حکایت بودا را نشان می دهد. همچنین از آثار نفوذ این آیین ذکر می‌آید که از شمن بت در ادب فارسی صوفیه و غیر صوفیه هست و گه گاه با لحنی دوستانه و محبت آمیز نیز از آنها یاد شده است و این همه از طول انس و سابقه الفت با کیش بودایی حکایت دارد - هر چند درباره بت بحث است که ارتباطی با کلمه بودا داشته باشد. از بقایای این نفوذ بودایی غیر از سکه‌های بسیار، آثار باستانی هم هنوز هست. از جمله در بامیان، مغرب کابل، مجسمه‌های عظیم بودا هست که در کوه کنده اند و در دره قندهار نشان ویرانه‌های معابد بودائی هست و در کاوشهای اخیر هم آثاری بدست آمده است که نفوذ این مذهب را در حدود مرو هم نشان می دهد. با آنکه در دوره توسعه آیین مزدیسنان و عهد خسرو اول آیین بودا در مقابل نفوذ آیین زرتشت تا حدی مخصوصاً در نواحی سند عقب نشینی کرد و وقتی هیون تسانگ به این حدود آمد (۶۲۹ م)، در سمرقند صومعه بودائی در حال ویرانی بود اما باز بخارا - که حتی نام خود را مدیون ضبط او بغوری کلمه «وهاره» بود - تا هنگام غلبه مسلمانان همچنان آیین بودائی را حفظ کرد و چندین بار از اسلام به آیین بت پرستی خویش بازگشت. باری مقارن فتوحات اسلام و تا مدتها بعد از آن در بسیاری ازین نواحی شرقی ایران، آیین بودا همچنان نفوذ

خود را محفوظ می‌داشت. چنانکه در بخارا، رامیان، سمنگان، بامیان و کابل فامدتها در طی قرون نخستین اسلام پیروان آیین بودا وجود داشته‌اند. بدون شك آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر قابل ملاحظه‌ای در عقاید و آداب مردم این حدود باقی بگذارد از بین برود و البته در تصوف و زهد و عرفان مسلمانان این نواحی نیز این تأثیر می‌بایست، نامحسوس اما قابل ملاحظه بوده باشد. با اینهمه تصور آنکه تمام پدیده‌ی تصوف و توسعه آن را بتوان به نفوذ بودائی منسوب داشت البته واهی و بی‌اساس است.

چنانکه درباره نفوذ عیسویت هم با آنکه وجود بعضی عناصر مسیحی را در تصوف می‌توان نشان داد البته هرگونه مبالغه‌ی نارواست اما شك نیست که دنیای اسلام و تصوف اسلامی در ایران هم - مثل سوریه و بین‌النهرین و مصر - از همان اوایل با مسیحیت ارتباط و تماس یافته است و البته ممکن نیست که برغم این تماس‌های مستمر در یکدیگر تأثیر نگذاشته باشند. در ایران وجود و رواج آیین مسیح از همان اوایل عهد ساسانیان موجب دلنگرانی موبدان یا وزرای عصر - مثل کرتیر و مهرنرسی - بود. معهدا شاپور اول وجود رعایای مسیحی را، حتی در نواحی غربی و مجاور سرحد روم هم برای امپراطوری خویش چندان مایه تهدید و خطر نمی‌یافت. یافتن یا فایده سیاست تسامح را پیش از طمعه‌ی می‌دید که اختلاف عقاید در داخل قلمرو وی می‌توانست به قدرت دولت وارد سازد.^۷ اما در دوره شاپور دوم جنگ با روم شرقی - که مسیحی شده بود - مسیحی‌های ایران را هم متهم به تمایلات ضد ایرانی کرد و تعقیب و آزار آنها را در نظر حکومت ساسانی از مقدمات تأمین داخلی جلوه داد. معهدا در طی دوران طولانی جنگ‌های ایران و روم، بعضی پادشاهان ساسانی گرایش به تسامح را خواه از جهت مبارزه با توسعه نفوذ داخلی مغان و خواه به عنوان وسیله‌ی جهت جلب و استمالت عناصر غیر ایرانی در داخل قلمرو امپراطوری بر سیاست آزار و تعقیب مسیحیان ترجیح دادند و این نکته حتی که گاه موجب رواج مسیحیت در بین عناصر ایرانی میشد و احیاناً مسیحی‌ها را هم جرئت میداد تا در نواحی دور افتاده احياناً به تخریب آتشگاهها یا اهانت به عقاید مزدیسنان هم بپردازند. اما غیرت و تعصب موبدان زرتشتی غالباً با این گونه سیاست‌های تسامح‌آمیز هم مخالف بود و مخصوصاً از وقتی دولت روم آیین مسیح را به عنوان کیش رسمی پذیرفت مسیحی‌های ایران بیشتر مورد سوء ظن واقع شدند و در بعضی کتب سریانی و ارمنی تفصیلهایی در باب شهدای مسیحی در قلمرو ساسانی هست

که ظاهراً از مبالغه‌هایی هم خالی نیست و شاید وجود پاره‌ی اختلافات در داخل حوزه کلیسای شرقی^۸ و مسائل مربوط به ارمنستان هم از اسباب مزید این تعقیب‌ها بوده باشد. در اواخر عهد ساسانی جوابی که هر مزد چهارم به درخواست موبدان که تعقیب و آزار عیسویان را از وی میخواستند داد از علاقه وی به سیاست تسامح یا از مخالفت وی با قدرت طلبی موبدان حکایت دارد اما پسرش خسرو دوم به علت آنکه بعضی زنان وی، از جمله ماریه رومی و شیرین ارمنی، آیین مسیح داشتند به رعایای مسیحی خویش پاره‌ی آزادیها هم داد لیکن البته قول یوتیکوس که می‌گوید پرویز خود آیین نصاری گرفت اساس ندارد و اهتمام او در بنای آتشگاهها و مداخله بعضی عناصر مسیحی در فاجعه پایان حیاتش این تصور را نفی می‌کند. در هر حال آنچه از احوال بعضی فرقه‌های مسیحی در این ادوار برمی‌آید حکایت از عقایدی می‌کند که دوام و بقای آنها ممکن است در اوایل عهد اسلام پاره‌ی تأثیرها در توسعه تصوف باقی نهاده باشد. از جمله در ترد فرقه مسیحی معروف به حناییه (Henaniens) ظاهراً اعتقاد به وحدت وجود، به مذهب جبر منجر میشد و در نزد طایفه مصلیان (Messalliens) فقر و دیوزگی درویشانه گاه گاه بهانه‌ی برای هرزگی‌ها و بی‌بندوباریها میشد و نظیر این افراط‌ها در بین صوفیه یا فرقه‌های منسوب به آنها هم از قدیم خاطر نشان شده است. به علاوه اصل تعلیم رسمی مسیحی نیز، صرف نظر از رسوم و عقاید فرقه‌ها، مخصوصاً در بین عقاید کلیسای نسطوری مبادی متعددی را عرضه می‌کرد که با آراء و عقاید صوفیه مناسبت قطعی داشت و وجود این عقاید در دنیای اسلامی که از قلمرو ساسانیان میراث مانده بود، مسیحیت را که گاه همچون دهلیزی برای ورود

Darmesteter, *Zend-Avesta*, II/259.

۵ - مقایسه شود نیز با: پورداود، یشتها، ج ۲/۴۰ - ۲۸.

۶ - پورداود، یشتها، ج ۲/۴۵.

۷ - معهدا آنچه از قول Eusebe در کتاب ذیل نقل شده است:

Huart, *La Perse Antique*, 1925/230.

و به موجب آن ادعا شده است که کنستانتین (= قسطنطین) امپراطور نامیه به شاپور اول نوشت و از حسن سلوک وی با رعایای مسیحی اظهار خرسندی کرد درست نیست چرا که زمان امپراطوری قسطنطین (۳۳۷ - ۳۰۶ م) با سلطنت شاپور اول (۲۷۳ - ۲۴۰) مطابقت ندارد.

۸ -

C. f. Browne, E. G., *A Literary History of Persia*, I/418-422.

به تصوف میساخت. مسیحیت هم البته مثل آیین بودا، همچنان با وجود غلبه اسلام دوام و بقای خود را در نقاط مختلف ایران از فارس تا طبرستان و مرو حفظ کرد و حتی مسیحی‌های ایران هم مثل سایر مسیحی‌ها در قلمرو خلافت اسلامی از مناصب دیوانی و مراتب اداری برخوردار بودند و البته در محیط رشد و توسعه تصوف در تمام ایران از فارس تا خراسان و ماوراءالنهر مسیحیت تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه داشت و طبیعی بود که در هنگام پیدایش تصوف ایرانی عناصر و عوامل مربوط به این دیانت بی تأثیر نماند. در بین عقاید و مذاهب دیگری که وجود و رواج آنها در داخل قلمرو ایران ساسانی ممکن است در پیدایش یا توسعه تصوف تأثیر کرده باشد مذاهب گنوسی را می‌توان ذکر کرد که سرخیل آنها از نظر گاه و وسعت و انتشار، آیین مانی بود. این مذاهب گنوسی عرفان شرقی قبل از مسیح محسوب میشد و تمام انواع آن با عقاید و تعالیم صوفیه قرابت داشت. پیروان این مذاهب غالباً دنیای جسم را به منزله زندان روح تلقی میکردند و نیل به ماورای عالم حس را به عنوان راز واقعی «عرفان» (گنوسیس Gnosis) جستجو مینمودند. عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و ماده، بین نور و ظلمت می‌یافت که نجات انسان را جز در راهی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر دنیائی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز میشد و نجات ابدی را ممکن میساخت. معهدا نیل به نجات فردی هم از طریق ریاضت و معرفت ممکن شمرده میشد و این معرفت حاصل تعلیم گنوس بود که آن را غالباً در شکل اسطوره‌یی تعلیم میکردند. مشتمل بر داستان سقوط انسان، اسارتش در ماده و رهایی وی از آن. عالم کبیر (Macrocosm) هم البته مثل همین عالم صغیر (Microcosm) سقوط، اسارت در ماده دارد و رهایی نهایی که نیز مضمون اسطوره‌های دیگر است. مذاهب گنوسی از قرن دوم میلادی در قلمرو روم نیز توسعه یافت اما البته از مدت‌ها قبل از آن عقاید، عقایدی مشابه با این مذاهب در بین النهرین و ایران پدید آمده بود و معنان یونانی مآب (Les Mages Hellenisés) نظیر این گونه عقاید را که از جمع و تلفیق اساطیر ایرانی و یونانی و بابلی به وجود آمده بود به تعلیم زرتشت منسوب میکردند و کتابهایی مجعول و منحول را هم که به «زرتشت مغ» منسوب بود مستند اینگونه عقاید باطنی و اسرار آمیز خویش میشمردند. در نزد اکثر این فرقه‌ها اعتقاد به دو عالم دنیای ظلمت و دنیای نور - اصل معرفت بود و نجات انسان از اسارت دنیای ظلمت و از قیود ماده با تعلیم منجی یا

اجرای عبادات و اذکار خاص میسر شمرده میشد. البته برخلاف ثنویت که در تعلیم واقعی زرتشت هست ثنویت گنوسی هابین روح و ماده جدائی میگذازد: روح در نزد آنها به عالم نور تعلق دارد و ظلمت به دنیای ماده. حاصل این طرز تلقی، بدبینی به عالم خلقت بود و گرایش به زهد و ریاضت. معهدا در عالم کبیر بین روح که حد آن ماده است با عالم جسم که تعلق به دنیای ظلمت دارد البته اتصال فیض دائم است و نور از مدارج عالی تا دانی پیوسته آفاضه می‌شود تا به حد ماده می‌رسد. بدینگونه، عالم از فیض تجلی و اشراقات مستمری (Eon) که از مبدأ نور صادر می‌شود به وجود می‌آید و مراتب این اشراقات نزولی است که ماده یا عالم ظلمت اخس مراتب آنست. اما عالم ماده هم البته شوقی برای بازگشت به عالم نور دارد و در وجود انسان بارقه‌یی الهی هست که وی را با مبداء نور که خداست متصل میدارد و راه نجات را در حرکت صعودی به عالم نور به او نشان میدهد. پیروان مذاهب گنوسی غالباً طبقات مردم را هم سه گونه میداند: اهل ماده یا جسمانیان (Hylics)، اهل روح یا روحانیان (Psychics)، و اهل نفس یا نفسانیان (Pneumatics). نجات اهل روح را بوسیله ایمان میسر میشمردند، و نجات اهل نفس را به وسیله عرفان و معرفت باطنی (gnosis)، اهل ماده هم مادام که در همان مرحله باشند به نجات دسترس ندارند اما در هر حال بدون معرفت باطنی، ریاضت‌های رمز آمیز، و تقدیم قربانی‌ها، طریق نجات برای کسانی هم که اهلیت نجات دارند مجهول خواهد بود. باری روح عارف که از طریق معرفت باطنی می‌تواند برای نجات آمادگی یابد، در نزد پیروان مذاهب گنوسی همچون لمعه‌یی از نور تلقی می‌شود که در زندان جسم به اسارت در افتاده باشد و تعلیم منجی و فرستاده غیبی برای رهایی وی در میرسد. به وساطت این تعلیم و ارشاد فرستاده الهی است که روح از خواب بیدار و از رخوت حاصل از استغراق در ماده به خود باز می‌آید، از وضع و سرنوشت خویش آگاه می‌شود و درمی‌یابد که چگونه می‌توان از قید علایق و تعلقات مادی که ناشی از تأثیر سرنوشت و نفوذ «سیارات فلکی» و جسمانی است در گذشت و به منزلگاه آسمانی خویش بازگشت. این قول اخیر آنها با بعضی اقوال و تعالیم افلاطون شباهت دارد و تلقی آنها از عالم مادی به عنوان قلمرو ظلمت، و از عالم روح به منزله دنیای نور نیز هر چند از لحاظ اصل ثنویت رنگ زرتشتی دارد از لحاظ روح نو میدی و جنبه ریاضت آمیز با مکاشفات انباء تورات بیشتر مربوط به نظر میرسد. سقوط روح به عالم ماده هم در تعلیم آنها باید ظاهراً

ما خود از مسأله هبوط و گناه آدم که در تورات هست باشد. اما ثنویت بین ماده و روح هم که مأخوذ از افلاطون به نظر می آید خود به احتمال قوی صورت یونانی شده ثنویت زرتشتی و مزدیسنايي است و البته عقاید زروانی که در روایت معروف پلوتارک در باب آیین زرتشت آمده است و همچنین تعلیم آیین مهر هم بی شک در پیدایش آن تأثیر داشته است. در هر حال با آنکه نفوذ تعالیم یهودی و مسیحی در اصل این مذاهب قابل تردید نیست به نظر می آید نوعی تفکر ضد سامی یا لاقول غیر سامی در آن غلبه دارد و اینکه بعضی محققان عرفان را عکس العمل ذهن آریایی در مقابل اندیشه اقوام سامی خوانده اند، اگر این تغییر از اصل قابل قبول باشد درباره عرفان گنوسی بیشتر صادق است تا در باب عرفان اسلامی. در واقع کسانی چون مرقیون و بردیسان از اصلاحگران قدیم کلیسای که منسوب به عقاید گنوسی شده اند هر دو میکوشیده اند تا مسیحیت را از سابقه خویش و از هر گونه ارتباط با یهودیت جدا کنند. نه آیا این اهتمام را می توان به تعبیر محققان گذشته، نوعی طغیان بر ضد سامی گرایی محسوب کرد؟ مع هذا و جولوہ بارز این تمایلات گنوسی که مخصوصاً در ایران تأملتها بعد از پایان عهد ساسانیان نفوذ و دوام خود را بیش و کم حفظ کرده اند باز مینه عقاید سامی همچنان ارتباط قابل ملاحظه یی داشته اند: آیین مندایی که مذهب یکدسته از اقوام سامی ایران و بین النهرین است، و آیین مانوی که بنیانگذار آن - مانی - در بابل پرورش یافت و به زبان سریانی حرف میزد.

باری، در بین عقاید و مذاهب موجود در ایران ساسانی که ممکن است در قرون نخستین اسلامی تأثیری هم در تصوف مسلمین کرده باشند آیین مندایی - یا صبی - اهمیت خاص دارد و بقایای این قوم که در خوزستان و در جنوب عراق هنوز هستند، تا حد زیادی معرف عقاید گنوسی عهد ساسانی به شمار می آیند. این طایفه بدانجهت که به جا آوردن غسل و تعمید در آب جاری رکن عمده دیانتشان به شمارست از قدیم در مجاورت شعب شط العرب و کارون سکونت جسته اند و ظاهراً به سبب همین توجه خاص که به امر غسل و تعمید داشته اند در نزد اعراب و مسلمین قرون نخستین به عنوان «مغتسله» مشهور شده اند. عده آنها در حال حاضر چهار یا پنج هزار نفر بیش نیست، و اشتغال عمده آنها هم از قدیم صناعات دستی مثل زرگری و نجاری و قفل سازی و نظایر این پیشه ها بوده است. این فرقه مراسم و آداب خاصی دارند که بعضی از آنها یادآور عقاید توتمی Totemists است مخصوصاً که بعضی چیزها مثل پوشیدن لباس سیاه و چیدن

و تراشیدن موی هم در نزد آنها «تابو» محسوب است و در رعایت این آداب دقتی مخصوص دارند. این طایفه با آنکه یحیی تعمید دهنده را در واقع پیغمبر خود می شمارند بهیچوجه او را مؤسس آیین خویش هم نمیدانند اما او را تجلیل بسیار می کنند و برایش معجزات و کرامات قایلند. در حقیقت او را از نصوریان خالص و قدیم و صدیق می شمارند در صورتیکه عیسی ناصری را که می گویند او هم از نصوریان بوده است به چشم انکار می نگرند و می گویند او بعدها عاصی شده است و عقاید و تعالیم سهل و تازه یی آورده است و سبب گمراهی خلق شده است. این لفظ نصورائی، بمعنی محافظ قانون، عنوان کاهنان و زاهدان قدیم مندایی بوده است و آن را بر کسانی از قدماء خویش که در اجرای مناسک دینی دقت و اهتمام وافر داشته اند اطلاق می کرده اند. طبقه کاهنان در نزد مندایی ها، تاجدی احوال ساحران و منجمان قدیم بابل و مصر را داشته اند. این طبقه هنوز امتیازات اشرافی دارند و از حق تأهل نیز برخوردارند. مندائیان در امر طهارت و توبه اصرار و اهتمام خاصی دارند. غسل و تعمید با آب جاری در نظر آنها نه فقط پلیدی ظاهر را بر طرف می کند بلکه گناه و پلیدی باطن را نیز می شوید و از بین می برد. در اعتقاد آنها، قوه خلاقه و حفظ کننده عالم که از آن به عبارت «حیات عظمی» تعبیر می کنند مظهرش آب جاری است که هم حیات می بخشد و هم تطهیر می کند. به این جهت تعمید در آب جاری رکن عمده دیانت آنهاست و صبی خواندنشان هم از اینجاست. صبی ها تعمید عیسویان را نیز چون با آب جاری انجام نمی یابد از اصل به چیزی نمی شمارند - و مثل اصل آیین عیسی به چشم انکار در آن می نگرند. خود آنها «مندی» - خانه و محل - مخصوص اجراء تعمید را همواره در کنار نهر جاری بنا می کنند و آن را

۹ - قسمتی از این مطالب از بررسی ها و یادداشت های چاپ نشده برادر فقیدم خلیل زرین کوب نقل شده است، روانش شاد باد. رواج بی علائگی تدریجی در مورد حفظ رسوم قدیم در بین جوانان قوم در نزد محققان غالباً با اظهار تأسف یاد شده است. مندائیان ها که در اروپا اولین بار به وسیله پیتر و دلواله در عهد صفویه شناخته شدند اکنون در باب عقاید و آداب و رسوم تاریخ و زبان و لغت و دستورات آنها تحقیقات بسیار در زبانهای اروپائی هست. برای اطلاعات جامع و تازه یی درین باب رجوع شود به: *Drower The Mandaeans of Iraq and Iran, 1937, Widen-gren, G., Die Mandäer, im Handbuch der Orientalistik, 8, 1961/83-101, West. G. K., Mandaean Origins, Cambrihgeness, 1970.*

طوری می‌سازند که همیشه آب جاری از آن بگذرد. این تمعید برای ازاله و رفع هرگونه پلیدی و گناه در نظر آنها اهمیت دارد؛ نه فقط غسل روزانه با آداب خاص و با خواندن اوراد و ادعیه مخصوص تکلیف آنهاست بلکه در بعضی موارد مثل مس میت و پسوند بیمار و همچنین در مراسم زفاف و وضع حمل نیز غسل و تمعید در آب جاری را لازم می‌دانند و اینها البته بی‌حضور کاهن انجام می‌پذیرد اما هفته‌ی یک‌روزه - یکشنبه‌ها - نیز با حضور کاهن مراسم تمعید هست که برای رفع پلیدیها و گناههاست، هر چند در زمان حاضر دیگر آن روح مذهبی که پیروان قوم را به رعایت این آداب مکلف می‌داشت چندان قوت و جلوه‌ی ندارد.^۹ گذشته از آب، نور هم در دیانت مندائی اهمیت خاص دارد و صبی‌ها نور را نیز مثل آب نشانه حیات و موجب حفظ قدرت و عدالت می‌شمارند. تجلیل اموات و اهدای نذر و نیاز به آنها نیز از ارکان عقاید آنهاست و در یک جشن بهاری مخصوصاً جهت اموات خانواده خوردنی‌هایی به یاد آنها اهدا می‌کنند و اعتقاد به سحر و فال و نجوم و ارواح هم در بین آنها رواج بسیار دارد و در این عقاید تأثیر مذاهب بابلی و هندی و یونانی به هم آمیخته است چنانکه در اعتقاد آنها راجع به نور و هم در تجلیل آنها از اموات نیز تأثیر عقاید ایرانی، هویداست. در قدمت سابقه این فرقه جای شک نیست و مانی که ظاهراً پدرش به همین فرقه - یا یک فرقه نزدیک به آن - منسوب بوده است نیز از عقاید آنها بعضی نکات را در تعلیم خویش باید اخذ کرده باشد. از قراین بر می‌آید که مقارن قرن دوم میلادی این فرقه در خوزستان و بین‌النهرین میزیسته‌اند و خط و کتابت خاص هم داشته‌اند. به موجب بعضی اسناد، این فرقه مقارن ظهور عیسی مسیح، و در زمان سلطنت یک پادشاه اشکانی به نام اردوان (= اردوان سوم؟)، به سبب آزار و فشار پهلوی از فلسطین مهاجرت کرده‌اند و در حران بین‌النهرین، که در آن ایام یک شهر آزاد مذهبی محسوب می‌شده است، اقامت گزیده‌اند. در اینجا برای خود خانه و معبد ساخته‌اند و در کنار پرستندگان ارباب انواع و ستاره پرستان یونانی و بابلی که هم درین شهر به آزادی آیین خود را اجرا می‌کرده‌اند زیسته‌اند. ظاهراً از همین روست که حرانیان ستاره پرست هم بعدها به نام آنها صبی (= صابی) خوانده شده‌اند و حتی مقارن عهد مأمون عباسی خود را با صابین مذکور در قرآن منطبق شمرده‌اند. در حال، مندایی‌ها که بعد به جنوب عراق و حدود خوزستان رفته‌اند، در قرون نخستین اسلام ظاهراً بیشتر به عنوان صبی یا مغتسله مشهور بوده‌اند

و در حقیقت بقایابی از تعالیم گنوسی را پیروی می‌کرده‌اند: حتی لفظ مندایی ظاهراً خود از یک ریشه آرامی است به معنی عرفان، و تقریباً درست مرادف است با گنوس یونانی. البته در بین فرقه‌های گنوسی بین‌النهرین، آیین مانی انتشار و رواج فوق‌العاده‌ی یافته‌است و بعد از نشر مانویت در نزد سایر گنوسیه‌ها تأثیر قابل ملاحظه‌ی باقی گذاشته است. معهدا آیین مانی هم بدون شك در دامن آیین مندایی، یا لاقلاً يك صورت نخستین خاص آن - که در نزد مورخان اسلامی به نام مغتسله مخصوص بوده است - پیدا شد و بهر حال طرفه آنست که بعضی از ادعیه و سرودهای مندایی نیز، بعدها در نزد مانویه مورد استفاده واقع گشت. اما مانی که پدرش در بین مغتسله پرورش یافت خودش در دنبال دو رؤیای مکاشفه‌آمیز، آن فرقه را ترک کرد و خویشین را فارقلیط یا موعود مسیح اعلام کرد. مسافرتی هم به هند کرد و در بازگشت مورد حمایت و عنایت شاپور اول پادشاه ساسانی واقع گشت. چندی در موکب پادشاه به مسافرت و حتی نشر دعوت پرداخت اما بعد از شاپور، در دوران بهرام اول، مخالفت موبدان و روحانیان مزدائی شاه را و داشت تا به حبس و قتل وی فرمان دهد. تعدادی رسالات، مواعظ و سرودها از وی باقی ماند که از بعضی از آنها فقط نام و از بعضی دیگر ترجمه یا منقولات پراکنده‌ی در دست هست - به زبانهای چینی، قبطی، اویغوری یا پهلوی اشکانی. یک مجموعه اخبار و آداب مذهبی هم به نام کفالابه به زبان قبطی منسوب به اوست که در واقع بعد از او و بوسیله پیروانش تدوین شده است. تعلیم مانی نوعی آیین گنوسی است که در آن، ثنویت بین نور و ظلمت مبنای زهد و ریاضتی عرفان - آمیزست. اساس این تعلیم در اعتقاد به «دو اصل» و «سه دور» خلاصه می‌شود. دو اصل عبارتست از نور و ظلمت که با روح و ماده منطبق است و سه دور هم عبارتست از اعتقاد به اینکه رای دور کنونی که نور و ظلمت به هم در آمیخته است دور دیگری هست که در آن نور و ظلمت جدا بوده است (= نشئه اولی) دور سوم هم در آینده هست که با جدائی نور و ظلمت نجات واقعی تحقق خواهد یافت (نشئه آخری). طبقه‌گزیده مانویان - صدیقان - که هرگونه اشتغال دنیوی و مادی بر آنها حرام است با زهد و ریاضت فوق‌العاده شاق برای نجات نهایی نور از ظلمت می‌کوشند و بدان امید دارند. اما در جامعه مانوی طبقه‌ی هم به نام نیوشاک - سماغان - هست که با پیروی از بعضی قواعد و اصول بالنسبه ساده و با به جا آوردن خدمت و ایثار در حق صدیقان امید آنرا دارند که در نشئه دیگر از نو در جزو

طبقه صدیقان ولادت یابند. آیین مانی که در دنبال سقوط ساسانیان دوباره در بین‌النهرین و خراسان ظاهر شد، در نزد مسلمین هم به عنوان زندقه مورد تعقیب و تضییق واقع گشت اما در افکار مسلمین قرون نخستین تأثیر گذاشت و حتی بعضی از کسانی هم که در اوایل عهد عباسی به زندقه منسوب بودند - مثل ابوالعاصیه، صالح بن عبدالقدوس و دیگران - افکار زهدآمیز از مقوله آنچه زهاد صوفیه اظهار میکرده‌اند، داشته‌اند.^{۱۱}

در واقع احوال مانویه آنگونه که در آثار باقی مانده از آنها ویا در روایات اسلامی و مسیحی انعکاس دارد، همه جا معرف زهد فوق‌العاده آنهاست حتی این زهد و ریاضت در بعضی موارد در نزد آنها منجر میشد به اینکه خود را از شهوات جنسی محروم سازند، یا در اجتناب از خوردن و نوشیدن افراط نمایند. از یک مأخذ چینی برمیآید که صدیقان در صومعه‌های مانوی از نذورات و صدقاتی که به آنها نیاز میشده است معیشت می‌کرده‌اند و اگر ازین طریق فتوحی حاصل نمیشده‌است به در یوزگی میرفته‌اند.^{۱۲} حکایت آن دو راهب مانوی که در اهواز (=خوزستان) شاهد بلعیدن جواهر قیمتی به وسیله شتر مرغ بودند و با آنکه خودشان متهم به سرقت آن جواهر شدند برای اجتناب از آزار حیوان حاضر نشدند ماجرا را نقل و خود را خلاص نمایند در کتاب - الحیوان جاحظ هست، و از همین افراط مانویه در زهدحاکمی است. نظیر این احوال زهدآمیز از اعتراف نامۀ مانویه (خواستوانفت) نیز برمی‌آید که نشان اجتناب آنهاست از آرایش یافتن به عوالم مادی. حتی در اعتراضاتی که مزدیسنان بر عقاید و اقوال مانویه دارند و در کتب دینی پهلوی مثل دینکرت و شکندگمانیک و چار آمده است پاره‌یی عقاید منسوب به آنها مثل اجتناب از ساختن خانه، احتراز از کسب و کار و تحقیر نسبت به متاع دنیوی حکایت از قربت عقاید مانویه دارد با تعالیم صوفیه. اصرار مانی در ترک آرایش‌های مادی تاحدی بود که به موجب بعضی روایات وقتی پادشاه ساسانی حکم به قتل او میداد، از او پرسیده بود که مرا به چه دعوت میکنی و او پاسخ داده بود به ترک کردن و ویران گذاشتن دنیا به خاطر آخرت^{۱۳}. توجه مانویه به مسافرت داریم، زندگی در صومعه‌های خاص خویش، علاقه به سماع و موسیقی، و همچنین توجه به شعر و سرود از امور است که نیز ارتباط با عقاید و آداب و آراء صوفیه را نشان می‌دهد و احتمال تأثیر صوفیه را از آنها بذهن می‌نشانند.^{۱۴}

باری گذشته ازین ادیان و مذاهب مختلف غیر رسمی که بعنوان بدعت (اهرموکی) و بدکیشی (= اکدینی)^{۱۴} از دوران

ساسانی برای دنیای اسلام به میراث باقی ماند و البته در محیطی که رشد و توسعه تصوف در آن صورت گرفت تأثیر باقی گذاشت، از آیین زرتشت هم که در اواخر عهد ساسانی کیش رسمی ایران محسوب میشد و از مذهب زروانی که ظاهراً در همین ایام تأثیر بارزی در نشر و ترویج نوعی جبرگرایی در بین مزدیسنان نشان داده بود باید یاد کرد. چرا که تصوف در سرزمین ایران البته ممکن نیست از نفوذ عقاید و رسوم این آیین کهنه ملی برکنار مانده باشد. آیین زرتشت در دوره ساسانیان، به سبب حمایتی که از آن میشد، توسعه و کمالی یافت و جمع و تدوین زند و اوستا، به موبدان آن فرصتی داد تا هر چه را با سنت سلف (= پوریو - تکیشان) مخالف به نظر میرسید به عنوان بدعت نفی کنند و کسانی را که در تأویل تعالیم زرتشت از حدود تفسیر رسمی خارج شوند به نام زندیک (زندیق) بخوانند. اینکه در سنت زرتشتی فرخواندن و آموختن تعلیم دینی را با قصد فریفتاری از طرف کسانی که خود را هیربد می‌خوانند تخطئه کرده‌اند^{۱۵} نشان می‌دهد که این نوع بدعت‌گرایی‌ها در جامعه مزدیسنان امری رایج بوده است و طبیعی است که این امر به پیدایش فرقه‌های مختلف نیز منجر شود. وجود اینگونه اختلافات مربوط به فهم و تفسیر اوستا ظاهراً در دوره ساسانیان و قبل از آن هم در بین مزدیسنان سابقه دارد چنانکه از وندیداد - فرگرد اول - برمی‌آید که در هنگام تدوین آن بخش اوستا، در مسأله «دخمه» و لزوم اجتناب از تدفین مردگان، در بین تمام مزدیسنان توافقی

۱۰ - اشعار زهدآمیز ابوالعاصیه معروف است با وجود اتسایش به زنداقه، مسعودی (مروج الذهب ۲/۳۳۸) در باب وی نقل میکنند که زهد می‌ورزید و لباس صوف (= پشمینه صوفیان) میپوشید. صالح ابن عبدالقدوس هم چنانکه ابن معتر، (طبقات الشعراء ۶ - ۳۴) خاطر نشان میکند در ترغیب به زهد، و در تذکار موت اشعار دارد. از گفته جاحظ که میگوید (مقایسه شود با: ثمار القلوب ثعالبی ۹ - ۱۳۸) بعضی مردم چون میشوند زنداقه اهل عقل و ادب یا اهل عبادت و اجتهادند بدانها میگردند، نیز برمی‌آید که بعضی زنداقه به زهد و مجاهده منسوب بوده‌اند. برای تفصیل بیشتر در احوال آنها رجوع شود به: نه شرقی نه غربی ۱۲۶ - ۱۰۵.

- ۱۱

Chavanne-Pelliot, in *Journal Asiatique*, 1913/108 seqq.

۱۲ - البده والتاریخ ۱۵۸/۳ .

۱۳ - مقایسه شود با: تنی زاده، مانی ودین او ۶۰ - ۵۹ .

۱۴ و ۱۵ - مقایسه شود با:

Molé i., *Le Problème des Sectes Zoroastriennes*, in *Oriens*, Vols 13-14, 1961/1-28.

نبوده است و از گفته موسی خورنی مورخ ارمنی هم برمی آید که مقارن اوایل قرن پنجم درمسأله ثنویت و منشاء اهریمن بین فرقه‌های زرتشتی اختلاف نظر وجود داشته است.^{۱۶} اینکسه پلوتارک مورخ و حکیم یونانی (۱۲۰-۶۶ میلادی) هم مجموعه‌یی از عقاید زروانی را به «زرتشت مغ» منسوب میدارد، نشان می‌دهد^{۱۷} که از قدیم همواره مذهب زروانی را به عنوان آیین يك فرقه زرتشتی محسوب میداشته‌اند. شهرستانی هم در کتاب «الملل والنحل» خویش این فرقه را در کنار فرقه‌یی دیگر - فرقه کیومرثیه - از فرقه‌های مجوس و در ردیف فرقه زرتشتی نام می‌برد و پیداست که در نظر او اختلاف این سه فرقه در ردیف اختلاف مذاهب مختلف يك آیین واحد بوده است و شاید تفاوت این فرقه‌ها درمسأله ثنویت تاحدی مثل تفاوت فرقه‌هایی باشد که در باب طبیعت مسیح و مسأله تثلیث در بین قدماء نصاری وجود داشته است.^{۱۸} به هر حال در بین مسلمین تمام پیروان آیین مزدیستان به پیروی از قرآن، «مجوس» خوانده شدند و با آنها بر موجب دستور، تقریباً همچون سایر اهل کتاب رفتار میشد - اگرچه در اوایل حال به آنها همچون کسانی که دارای کتاب آسمانی موجود و مقبولی باشند نگرسته نمیشد و شاید سعی نهایی آنها در تدوین زند و اوستا تاحدی نیز برای احراز عنوان اهل کتاب بوده است، در نزد مسلمین. مقاومت این آیین در برابر توسعه اسلام در ایران چندان نپائید و چون در اوایل عهد ساسانیان کیش زرتشتی به عنوان دین رسمی از حمایت حکومت برخوردار بود با زوال قدرت ساسانی، چون رسم و راه توسعه و تبلیغ عاری از پشتیبانی دولت را نیاموخته بود، محکوم به زوال شد. معهدا بسیاری از عقاید و رسوم آن هم که با اسلام مغایرت نداشت همچنان در اذهان نوگرویدگان به اسلام باقی ماند و به صورت خرافات یا سنتهای باستانی در نزد فرقه‌های اسلامی تأثیر گذاشت. آیا می‌توان انتظار داشت صوفیه از چنین تأثیری که شیعه و معتزله و دیگران را هم فرو گرفته بود، برکنار بمانند؟

البته افق دینی در ایران پایان عهد ساسانیان به علت همین مذاهب و عقاید گونه‌گون آکنده ازدود و غبار شک و ابهام به نظر می‌آمد. تجسم واقعی این تفرقه و تشتت عقاید را در عهد خسرو اول در وجود برزویه طبیب می‌توان یافت. شکایتی که وی در باب برزویه کللیه و دمنه، از اختلاف «میان اصحاب ملتها» دارد «تردد و حیرت» خود او را در باب عقاید و ادیان جاری نمونه طرز تلقی هر هوشمند حقیقت‌جویی نشان می‌دهد که در آن ایام در عقاید و آراء اهل عصر می‌توانست تأمل کند. بولس ایرانی

Paulus Persa هم که در همین ایام مختصری از منطق ارسطو را برای خسرو اول به زبان سریانی نقل کرد، در آن رساله به مناسبت ذکر آراء راجع به خدا و عالم، تصویری از عقاید مختلف را درین بابها نقل می‌کند که معرف احوال دینی این عصر است.^{۱۹} اینک وجود این مایه تفرقه و تشتت موجب ناخرسندی و سرخوردگی از مذاهب و عقاید جاری شود و بعضی را به جستجوی مذاهب تازه وادارد طبیعی است و تجسم این احوال را در وجود يك زاهد و عارف این عصر باید جست که در عین حال صوفیه هم او را از پیشروان طریق تلقی کرده‌اند: سلمان فارسی.

در حقیقت احوال سلمان فارسی مخصوصاً از آن جهت که لا اقل دو جریان مهم دینی عصر ساسانی - آیین زرتشت و آیین مسیح - را در وجود خویش جمع داشته‌است، می‌تواند به عنوان يك منشاء تأثیر در تصوف اسلامی تلقی شود. در عین حال داستان زندگی خود او - آنگونه که در روایات آمده است - تصویر جالبی از ناخرسندیها و سرخوردگیهایی را عرضه می‌کند که تشتت و تفرقه مذاهب و عقاید عهد ساسانی ممکن بود برای اذهان حقیقت‌جویی مطرح سازد.

سلمان فارسی که در ردیف بلال حبشی و صهیب رومی از «سابقین» غیر عرب محسوبست بیشتر به جهت نقشی که بنا بر مشهور در غزوه «خندق» داشت اهمیت دارد و آن تعبیه را برای دفاع مدینه به اشارت وی منسوب داشته‌اند. با اینهمه در صحت این امر نیز اظهار شک شده‌است و بعضی شکاکان حتی شخص سلمان را همچون وجودی موهوم و مجعول تلقی کرده‌اند که گویا راویانش بر ساخته‌اند تا اقدام به کندن خندق را - که يك تعبیه نظامی ایرانی بوده است - به اشارت يك ایرانی منسوب بدارند.^{۲۰} اما کثرت و وفور روایات راجع به سلمان و تنوع و تعدد مجاری اخبار او در مآخذ شیعه و سنی طوری است که تردید در باب وجود او را به کلی نامعقول و بی‌وجه جلوه می‌دهد. خلاصه که «خبر» مربوط به مبادی احوال او - بر رغم اختلافهایی که در پاره‌یی جزئیات آن هست - به طور بارزی تصویر احوال روحانی کسانی را عرضه می‌دارد که اشارات برزویه طبیب و بولس ایرانی حیرت و سرگشتگی آنها را در مسایل مربوط به عقاید نشان می‌دهد. به موجب این «خبر»، وی - آنگونه که از زبان خود او نقل شده‌است - از خاندان «اسواران» فارس و به قولی از خانواده «دهقانان» جی در اصفهان بود. خود وی در راهرمز، یا ارجان کازرون به دنیا آمد و به شهرهای دیگر هم منسوبست.

نام او ماهبه (ماهبد؟) ابن بدخشان یا روزبه بن مرزبان بود. نخست در کیش مزدیسنان که پدرش هم بر آن آیین بود برآمد. اما در طی گردش یا ضمن سرکشی به مزرعه پدر با مراسم نماز اهل کلیسا آشنایی یافت و آیین ترسا گرفت. پدرش وی را در خانه بازداشت و روایت هست که برای واداشتنش به ترک ترسایی او را در خانه به زنجیر کرد اما او موفق شد از حبس و زنجیر پدر رهایی یابد و با تنی چند از ترسایان راه شام و فلسطین در پیش گیرد. در شام از شهری به شهر دیگر رفت، از دمشق تا نصیبین و عموریه سفر کرد، به خدمات پیران و زاهدان ترسا رسید، و همه جا در طریق زهد و ریاضت کوشید. سرانجام از ظهور پیغمبری تازه در سرزمین تیماء خبر یافت و در صحبت عده‌یی از بدویان بنی کلب راه حجاز پیش گرفت. بدویها بروی جفا کردند، در راه او را به بندگی گرفتند و به یهود فروختند و او یک چند همچون بنده‌یی درم خرید و از دستی به دستی میگشت. عاقبت در مدینه - و به قولی در مکه - به صحبت پیغمبر رسید، و پیغمبر و یارانش وی را کمک کردند تا آزادی یافت. در جزئیات خبر البته اختلاف بسیارست اما اصل روایت حاکی از ناخرسندی وی از دیانت پدران، و مسافرتش به دیار عرب همه جا یکسان است. اینکه در مدینه مثل مهاجرین با انصار عقد مؤاخات یافته است نشان می‌دهد که آنجا از مهاجرین محسوب میشده است. این هم که او را از اصحاب صغه شمرده‌اند مؤید این دعویست که بعضی قراین دیگر نیز آن را تأیید می‌کند. در واقعه احزاب که مدینه و اسلام مورد تهدید مخالفان شد به اشارت او بود که برگرد مدینه خندق حفر شد و می‌گویند چون در حفر خندق مهاجرین و انصار هر یک در محلی به کار اشتغال داشتند چون در باب سلمان بحث در گرفت که با انصار باشد یا با مهاجرین، پیغمبر گفت «سلمان منا اهل البیت» و این نکته موجب حرمت و اعتبار او در نزد مسلمین و در عین حال سبب مزید اختصاص او به علی و اهل بیت گشت. ازین پس او را گه گاه سلمان محمدی هم خواندند و او خود را سلمان فرزند اسلام میخواند - و البته نام سلمان و کنیه ابو عبدالله را هم بنا بر مشهور پیغمبر به او داد. اینکه گفته‌اند در عهد خلفا هم آنچه از دیوان عطا به او داده میشد بر مبنای انتساب به اهل بیت و معادل عطای حسن و حسین بود، محل تأمل است اما گفته‌اند که او تمام آنچه را از دیوان عطا دریافت میداشت به مستحقان میداد و خود از کسب دست خویش معیشت مینمود. در هر حال، بعد از رحلت پیغمبر با آنکه می‌گویند درباره بیعت معروف سقیفه بنی ساعده نوعی اعتراض

مبهم و خاموش را در عبارت معروف «کردید و نکردید» به بیان آورد، این گرایش به تشیع و علاقه اهل بیت، ظاهراً مانع از آن نشده که سلمان در جریان فتوحات، در اوایل خلافت عمر به عراق بیاید. می‌گویند در مذاکره با اهل مداین برای برقراری صلح و در بنای کوفه برای قرارگاه لشکر اسلام هم شرکت کرد و حتی از جانب خلیفه نیز بعد از عزیمت حدیقه والی مداین شد. جزئیات این روایات البته از تناقضات و مسامحات مبالغه آمیز خالی نیست لیکن اتفاق شیعه و سنی در تکریم او نشان می‌دهد که سلمان اختصاص خود را به اهل بیت مانع از شرکت در جهاد اسلامی عهد خلافت ندیده است، هر چند نحوه شرکت او درین جهاد اسلامی روشن نیست. مع هذا زندگی او در کوفه و مداین، آنگونه که از روایات موجود برمی‌آید، تجسم زهد و فقر و اخلاص و ایثار قدماء صوفیه است و عیب نیست که صوفیه او را به خود منسوب کرده‌اند و از اهل صغه خوانده‌اند.

می‌گویند در مداین با آنکه والی یا عامل صدقات بود از کسب دست خویش معیشت می‌کرد، خانه نداشت و در لباس هم به وضع رقت‌انگیزی قناعت و تقشف می‌ورزید. ظاهر حالش چنان ژنده و محقر بود که مردم نشناخته گه گاه او را برای حمل بار خویش به سخره می‌گرفتند و اگر در بین راه میشناختندش و میخواستند تا بار را ازدوش وی برگیرند نمی‌پذیرفت و با گشاده رویی بارشان را به منزل می‌رساند. فروتنی و سادگی او تاحدی بود که گویند عمر بن خطاب وی را بدان مایه فروتنی

- ۱۶

Jackson, N., Die Iranische Religion, in GIP, II/ 695.

۱۷ - برای تفسیر زروانی روایت پلوتارک رجوع شود به: امیل بنونیست، دین ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۵۰/۱۱۰-۶۲.

- ۱۸

G. f. Zaehner, Dawn and Twilight of Zoroastrianism /178.

۱۹ - کریس تسن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، طبع دوم ۴۹۹.

۲۰ - البته در شعر جاهلی، کلمه خندق در دیوان اعشی میمون (۱۴۶) هم آمده است:

یوازی کبیداء السماء و دونه بلاط و دارات و کلس و خندق.
اما این نکته امکان تأثیر و نقش سلمان را در تعلیم این طریقه دفاعی در جنگ احزاب نفی نمی‌کند.

عتاب کرد و آن را برای مسلمین مایه خفت شمرد. درباره تاریخ وفات سلمان هم اختلاف است، بعضی آن را در اوایل خلافت عثمان گفته‌اند اما مشهور آنست که در سال ۳۶ هجری در مداین درگذشت و با آنکه از قبر او در اصفهان، دامغان، و حتی فلسطین نیز نشان داده‌اند ظاهراً در همان مداین - در شمال غربی طاق کسری - دفن شد و مقبره او که یعقوبی نیز در کتاب البلدان بدان اشارت دارد، در آنجا هنوز زیارتگاه است. اهمیت نقش سلمان در سلسله فتوت، و در طریقت صوفیه هم قابل ملاحظه است اما اینکه بعضی از نقشبندیه سلسله خود را از طریق او به ابوبکر صدیق میرسانند ظاهراً از اشکالهایی خالی نیست و مثل آنچه نصیری و اهل حق و بعضی دیگر از غلاة شیعه در باب وی نقل کرده‌اند از اسبابی است که وجود او را در اذهان عامه در هاله‌ای از قدس و ابهام نشان می‌دهد. این هم که او را از «معمربین» خوانده‌اند و از دوست و پنجاه تا پانصدسال و بیشتر برایش عمر نوشته‌اند از همین افسانه‌هاست که او را گاه به قلمرو اساطیر وارد می‌کنند.^{۴۱}

در حال سرگذشت سلمان و داستان انتقالش از آیین مزدیسنان به مسیحیت و اسلام نمونه‌ی است از احوال روحی و فکری کسانی که بر زویه طیب در اواخر دوران ساسانی حیرت و سرگشتگی آنها را در مسایل مربوط به عقاید نشان می‌دهد. اما آن محیط فکری و دینی که یک حاصل آن حیرت و سرگشتگی امثال سلمان فارسی و برزویه طیب بود حاصل‌های دیگرش تأثیر و نفوذ این عقاید و تقلید بود در اذهان و افکار کسانی که در همچو محیطی، خواه ناخواه به یک دیانت تازه - اسلام - گرائیدند و البته در آنچه به تصوف مربوط است وجود عناصر عرفان در مذاهب و عقاید زرتشتی، گنوسی، و مانوی بدون شك از اسباب عمده‌ی بود که ایران قرون نخستین اسلامی را برای پرورش مبادی تصوف آماده‌ی بخشید.

البته تعدادی از این عناصر عرفانی هم ممکن است از طریق مذاهب متکلمان و به طور غیر مستقیم وارد تصوف شده باشد و هر چند اقوال متکلمان و آنچه پیروان هفتاد و دو ملت^{۴۲} اسلامی به یکدیگر نسبت می‌دهند نیز گاه مبتنی بر اتهام صرف به نظر می‌آید، به هر حال محیط دینی و فکری عهد ساسانی بدون شك در رشد و توسعه این مذاهب هم تأثیر داشته است و اگر بعضی از این مذاهب - از جمله کرامیه - در پیدایش مکتب خاصی از تعالیم صوفیه تأثیر کرده باشد غرابتی نخواهد داشت. غیر از کرامیه که نقش آنها در تصوف از محمد بن کرام مؤسس آن

طریقه آغاز می‌شود و غیر از زنادقه که بعضی از آنها در الترام زهد و ریاضت اصرار داشته‌اند، غلاة که به برخی عقاید گنوسی علاقه نشان داده‌اند، معتزله که به خاطر قول به آزادی اراده گاه «مجوس هذه الامه» خوانده شده‌اند، و باطنیه که گرایش به تأویل آنها را به زندقه و مجوسیت متهم میداشته است نیز بیشک در جریان تصوف تأثیر قابل ملاحظه داشته‌اند.^{۴۳}

معهذا قول به تأثیر مذاهب متکلمین و حتی قول به نفوذ پاره‌ئی عقاید و افکار ایرانی، که اصل برخی از آن مذاهب هم هست در پرورش و یا پیدایش برخی عقاید و آداب صوفیه، به هیچوجه نقش اسلام و قرآن را که منشاء واقعی تصوف است، درین باره نفی نمی‌کند و در حقیقت بدون اسلام و قرآن ممکن نبود محیط فکری و دینی عهد ساسانی به پیدایش حالات و سخنان کسانی چون بایزید و حلاج و ابوالحسن خرقانی و عین‌القضاة و مولانا جلال‌الدین بلخی منجر شده باشد. تصوف، عرفان اسلامی بود، و سیرت پیغمبر و صحابه و مخصوصاً قرآن و حدیث منشاء اصلی آن شمرده میشد حتی صوفیه نسبت خرقه و سابقه آداب و رسوم خود را از طریق صحابه - خاصه علی بن ابی طالب - به پیغمبر می‌رسانیدند سهل است غالباً طریقه خود را عبارت از پیروی دقیق از سیرت و شریعت رسول تلقی می‌نمودند. اینکه ائمه و فقهاء بزرگ دنیای اسلام مثل شافعی، احمد بن حنبل، و امام غزالی به طریقه صوفیه با نظر تأیید نگرسته‌اند نشان می‌دهد که اهل شریعت این طریقه را از تعلیم قرآن خارج نمی‌دیده‌اند بلکه به قول جنید آن را امری می‌دیده‌اند که سنت و کتاب آن را تأیید و تشیید می‌کنند.^{۴۴} بدون شك بین بعضی اقوال صوفیه با تعالیم پیروان مذاهب و ادیان اسلامی یا غیر - اسلامی پاره‌ی شباهت هست و این نکته حاکی از نفوذ و تأثیر هم تواند بود اما این توافق را نباید نشانه‌ی از وحدت ماهیت و تعلیم و اقتباس و اخذ تمام مجموعه یکی از آنها، از دیگری گرفت بلکه غالباً در مورد تصوف اسلامی این موارد اخذ و نفوذ را باید همچون استعارت کردن عناصر تزئینی تلقی نمود که بدون آنها هم تصوف اسلامی سیمای روشن و ممتاز دارد. اصرار و تأکید که بعضی پژوهندگان در انتساب منشاء تصوف به عقاید غیر اسلامی - بودایی، ایرانی، افلاطونی، و مسیحی - دارند ضمن آنکه اصالت فکر انسانی را محدود می‌دارد خود نیز به بن بست میرسد.^{۴۵} طرفه آنست که برخی ازین محققان با آنکه تصدیق می‌کنند در قرآن عناصر عرفانی هست باز ادعا دارند که زندگی پیغمبر نمی‌تواند سر مشق و نمونه کمال مطلوب حیات مبتنی بر

زهد و عرفان و طایع شود. به ادعای اینان زندگی کسی که فرمانروا، جنگجو، و دارای زنان متعدد بود چیزی را که درخور تقلید و تتبع زهاد و صوفیه توانا شد عرضه نمی‌کند و تصوف را به شکلی که در تعالیم قوم هست ناچار نوعی اسلام مسیحی شده باید تلقی کرد^{۴۶}. این دعوی بدون تردید دور از واقعیت است چرا که صوفیه همین زندگی پیغمبر را که در آن رهبانیت به کلی نامقبولست، سرمشق خویش می‌شناخته‌اند و هرگز نه از جهاد با کفار روی گردان بوده‌اند نه از تعدد زنان^{۴۷}. تعظیم و تکریم فوق‌العاده آنها در حق پیغمبر هم که او را «انسان کامل» تلقی کرده‌اند به هیچوجه آنگونه که این مدعیان گفته‌اند یکسره مربوط به ادوار بعد از حیات پیغمبر نیست بلکه غالباً حاصل عشق و ارادت مخلصانه و بی‌شائبه‌ی است که صحابه و ی در حقیقت داشته‌اند. بدینگونه، تصوف اسلامی، هم در شکل معتدلی که در تعالیم غزالی دارد و هم در شکل افراط‌آمیزی که در کلام ابن عربی پیدا کرده است بر پیروی از سنت و سیرت رسول مبتنی است و عرفان صوفیه برخلاف آنچه در ترد عرفای مسیحی مطرح بوده است به هیچوجه مسلترم الترام رهبانیت و تجرد نیست تا در سیرت و سنت رسول و صحابه نتواند سرمشقی برای کمال خویش بیابد. با اینهمه تصوف اسلامی در عین آنکه از قرآن و سنت نشأت گرفته است در طی قرون نخستین اسلامی از آنچه در جو فکری و دینی اخلاف مزدیستان پایان عهد ساسانی وجود داشته است، نیز تأثیرهایی پذیرفته است که به رشد و کمال تدریجی آن کمک کرده است و البته بدون این «مدد حیاتی» تصوف اسلامی شاید در ایران ریشه نمی‌گرفت و اگر میگرفت آثاری به عمق و عظمت آثار غزالی و عین‌القضاة و مولوی و شبستری پدید نمی‌آورد.

در بین اینگونه عوامل که در طی قرون نخستین اسلامی در ایران مدد به حیات تصوف اسلامی رسانیده است قبل از هر چیز از میراث زرتشت باید یاد کرد و از احوال و تعالیم او. درباره خود زرتشت قول کسانی که او را نوعی عارف متأله و شاعر گاهن و اهل کشف و شهود خوانده‌اند شاید (Theosoph.) قابل توجیه باشد و در حقیقت شوق و علاقه‌ی هم که او نسبت به نوشتن هئومه (= شیره انگور، شراب؟) ۴۸ نشان می‌دهد با توجه به جنبه هنری و لطف و جاذبه‌ی که در سرودهای گانه‌ایش هست به او بیشتر سیمای نورانی و پرشور و هیجان‌یک شاعر صوفی باستانی را می‌دهد^{۴۹}. اما اینکه احوال او را بتوان با احوال شمنان آسیای مرکزی تطبیق کرد و نقش جذب و بیخودی مربوط

به مگاشفات او را از مقوله احوال دشمنان در عروج روحانی و هبوط جسمانی آنها و ناشی از تأثیر مراسم رقص و آواز و بنگ تصور کرده^{۴۵} دعوی است که شواهد و قراین موجود برای اثباتش کافی به نظر نمی‌آید. البته در گائنها (یسنا ۳/۳۰) یکجا از نوعی حالت که وجود دو گوهر همزاد را در عالم تصور القاء می‌کند سخن هست اما اینکه این حالت را بتوان از نوع رؤیای شمنان خواندا محل شامل است مفهوم چیهستی Chisti هم که نیز در گائنها

۲۱ - برای تفصیل بیشتر در باب سلمان غیر از طریق الحقایق، سفینه البحار، نامدانشوران، و مقاله ماسینیون، تحقیقات له‌وی لاویدا، که متضمن بررسی‌های مهم محققان شرقی و غربی است، و در چاپ سابق دائرة المعارف اسلام آمده است، اطلاعات تازه‌تر را در مراجع ذیل باید جست: هیبی، الصله بین التصوف والتشیع، الطبعه الثانيه ۳۳ - ۲۵. Massignon, L., Nouvelles Recherches Sur Salman Pak, in A Locust's Leg, 1962/178-181.

۲۲ - حدیث افتراق امت و تمیز فرقه ناجیه، که منشاء تصور حصر هفتاد و دو و یا هفتاد و سه ملت اسلامی گشته است نزد بغدادی مؤلف الفرق بین الفرق مبنای تقسیم مذاهب اسلامی تلقی شده است اما شهرستانی در الملل والنحل آن را منشاء طبقه‌بندی فرقه‌های اسلامی نکرده است. برای تفصیل بیشتر در آن باب ر ک :

Goldziher, I., Le Dogme et la Loi de L'islam/157.

۲۳ - ابواسحق نظام قول به باطل نبوات را که مخالفان معتزله بدو منسوب کرده‌اند بنا بر مشهور از آراء براهمه و قول به این عقیده که فاعل عدل قادر بر جور و کذب نیست از ثوبه گرفته است احمد بن حنبل قول به تناسخ را از مانویه گرفته است و مغیره بن سعید هم این قول را که خداوند از نورست و تاجی از نور بر سر دارد از ثوبه اخذ کرده است. رجوع شود به التنبیه فی الدین اسفراینی ۳ - ۷۲، ۲۲، ۱۰۰، ۱۲۰.

۲۴ - طبقات الکبری شمرانی ۵/۱ - ۴، مقایسه شود با: کتاب المبع سراج، طبع مصر ۱۴۴ - ۱۳۰.

۲۵ - ارزش میراث صوفیه، چاپ چهارم ۶ - ۲۵۵.

۲۶ -

Miguel Asin Palacios, El Islam Cristianizado, Madrid 1932/7-28, Idem, obras escogedias, Madrid, 1946, I/6-7.

۲۷ - احوال کسانی چون شیخ احمد جام، عبدالقادر گیلانی، شیخ ابوسعید، و شیخ نجم‌الدین کبری را می‌توان به طور نمونه در باب تلقی صوفیه از مسأله تعدد زوجات، توجه به امور دنیوی، و حتی جهاد ذکر کرد و تفاوت فقر محمدی با فقر عیسوی از جهات دیگر هم قابل ملاحظه است. مقایسه شود با: فروزانفر، شرح مثنوی شریف، ۳/۸۱۲ - ۸۱۱.

۲۸ - درباره هئومه (= هوم) و احتمال تطبیق آن با انگور ر ک به: Herzfeld, E. Zoroaster and His World, II/544 seqq.

(یسنّا ۱۶/۵۱) از آن سخن رفته است هر چند از مقوله معرفت دینی و حکمت (Sophia) است انتساب آن به تجارب دینی شمنان^{۳۱} خالی از اشکال نیست و با اینهمه در گائها وحی زرتشت غالباً از مقوله يك تجربه عرفانی به نظر میرسد و قراین و شواهد دیگر هم در جای جای اوستا هست که الهام زرتشت را بادیای غیبی، و باعوالم مکاشفه مربوط می‌دهد. موارد شباهت بین عقاید صوفیه با آنچه تعلیم زرتشت تلقی شده است بسیارست، و شایسته تأمل. از جمله، در بغان یشت (یسنّا ۱۹/۴ - ۱) اشارت هست که پیش از آفرینش عالم، او هرمزد با زرتشت سخن می‌گوید و بدینگونه گوئی روحانیت زرتشت بر همه عوالم مادی و مینوی تقدم دارد. همچنین در يك موضع دیگر اوستا (یسنّا ۵/۲۴) اشارت به فرورهای آن مردانی است که هنوز زائیده نشده‌اند، و این دونکنه نه فقط مسأله میثاق الست را که صوفیه عشق و معرفت را بر آن مبتنی می‌شمارند با خاطر می‌آورد بلکه نیز تاحدی یادآور اقوالی است که صوفیه در باب نور محمدی می‌گویند و تقدم آن بر وجود کائنات. این قول هم که در نزد صوفیه خدا آغاز و انجام عالم است در گائها (یسنّا ۸/۳۱) نیز آمده است همچنین این اشارت قرآن که تمام کاینات تسبیح می‌گویند و در نزد صوفیه جمله ذرات عالم را سمیع و بصیر کرده است، در گائها (یسنّا ۱۰/۵۰) نیز نظیر دارد. درودی هم که یکجا در اوستا (هفت تن یشت بزرگ، کرده ۸) به تمام کاینات از زمین و آسمان و باد و کوه می‌فرستد احساس اتحاد انسان را با عالم نشان می‌دهد که تجربه‌ی عرفانی است. گوئی زرتشت تمام کاینات عالم مادی را همچون تصویری از عالم ماوراء طبیعت تلقی می‌کند، و مثل خود او هرمزد در خورستایش می‌یابد. بنابر این توجه وی به عالم طبیعت و اعراض وی از زهد و ریاضت که يك ویژگی تعلیم زرتشت است انصراف به ماده نیست استغراق در خداست. گفت و شنود مستقیم با خدا هم که طامات صوفیه را رنگ الهام می‌دهد در اوستا (وندیداد، فرگرد ۲) نیز هست چنانکه در ایرانه و بجه دريك انجمن خدایان و انسانها اهورامزدا و جم با هم سخن می‌گویند. جای دیگر (یشت بزرگ، کرده ۶ و کرده ۷) اجرا آنها که کارنیک را موافق با آنچه او هرمزد فرموده باشد به جای آرند آنست که هم درین جهان مادی وهم در جهان مینوی از مصاحبت خداوند بهره یابند و جاودانه با او بسر برند. این اجر پرارج در واقع همان «وصال» و «حضور»ی است که صوفیه در سلوک خود غایتی جز آن ندارند. همچنین توجه به تأثیری که نام خدا در تمشیت و جریان امور عالم دارد

و مسأله اسماء الله الحسنى که نزد صوفیه و عرفای اسلام و نصاری از محیی‌الدین بن عربی تا ریمون لول مسیحی محل بحث است^{۳۲} در قول زرتشت هم سابقه دارد چنانکه در اوستا (هرمز دیش/ ۲-۳ و ۵) وقتی زرتشت از هرمزد سؤال می‌کند پیر و زمندترین و چاره‌بخش‌ترین و مؤثرترین چیزها در سراسر گیتی چیست؟ او هرمزد اسم خود و امشاسپندان را که در واقع صفات خود وی هستند ذکر می‌کند و يك رساله پهلوی هم تحت عنوان «نام ستایشی» این توجه به اسماء الحسنى را در نزد مزدیسنان نشان می‌دهد. به علاوه، مسأله «ولایت» هم که به ولی کامل امکان می‌دهد تا به خاطر خلافت الهی خویش و اتصالی که به حق دارد در امور عالم تصرف کند قدیمترین تصورش را در عقاید ایرانی باید در «خورنه» (= قره) منسوب به زرتشت شمرد که در اوستا (ارت یشت/ ۲۷، بهرام یشت/ ۲، و زامیاد یشت/ ۷۹) بدان اشارت هست و منشاء لغت هر چه باشد، انتساب فره به وی از زرتشت يك «انسان کامل»^{۳۳} می‌سازد و گوئی با این عنوان نوعی مقام ولایت به زرتشت منسوب می‌شود.

باری ثنویت زرتشت هم با آنکه مثل ثنویتهای گنوسی خیر و شر را به صراحت با روح و ماده منطبق نمی‌کند باز تمایل به این دعوی نشان می‌دهد که آنچه تعلق به قلمرو خیر دارد فقط حیات است و مرگ مثل دروج متعلق به قلمرو شر است. ظاهراً به استناد همین نکته است که پسوند مردگان هم چنانکه از وندیداد (فرگرد ۸/۲۰-۱۹) برمی‌آید تطهیر^{۳۴} را الزام می‌کند چرا که در تعلیم زرتشت تن انسانی وقتی به کلی از حیات خالی باشد در تصرف اهریمن واقع می‌شود و تطهیری که به خاطر پسوند آن هست از نجاست. این نکته نشان می‌دهد که در تعلیم زرتشت تصور خیر با تصور حیات مربوط است و شادی و خرمی زندگی که در آن هست مثل خرمی بعضی مشایخ و متصوفه اسلام به خاطر همان سرچشمه خیر و خرمی است که جهان خرم از اوست^{۳۵}. البته در یشتها و وندیداد اوستا که مستند قسمتی از موارد شباهت بین عقاید صوفیه با تعلیم زرتشتی است چون بعضی اجزاء متعلق به ادوار بعد از زرتشت است، ممکن هست که پاره‌ی عناصر تحت تأثیر عقاید غیر زرتشتی وارد شده باشد و هر چند اینکه عناصر مسیحی یا بودایی هم در قسمتی از این مجموع راه یافته باشد اثباتش ناممکن نیست^{۳۶}، باز وجود تمام این عناصر در مجموعه اوستای ساسانی و قبل از اسلام نشان می‌دهد که در هنگام ظهور و توسعه تصوف اسلامی اینگونه عقاید در نزد مزدیسنان و در روایات و اقوال منسوب به زرتشت وجود

بازگشت جزء به کل و بقاء بعد از فنا آنگونه که در نزد صوفیه هست به خاطر می آید و اینهمه، از آمادگی دنیای مزدیسنان

۲۹ و ۳۰ و ۳۱ -

Widengren, G., *Stand und Aufgaben der Iranschen Religion-Geschichte*/89-98.

۳۲- ریمون لول، در رساله «صدنام خدا» *Els Cents Noms de Deus* تشریح می کند که آن را همچون نظریه‌ی در مقابل آنچه نزد مسلمین معمول است نوشته است. در نزد ابن عربی از اسماء الحسنی به عنوان «الحضرة الالهیه» تعبیر شده است و همین تعبیر را ریمون لول به صورت *Dignitates Divinae* در آورده است غزالی هم رساله‌ی بنام المقصد- الاسنی در باب اسماء حسنی دارد. مقاله‌ی خود با:

Carra de Vaux, *Les Penseurs de L'Islam*, IV/224.

۳۳- این تصور انسان کامل مخصوصاً از «وهومن‌یشت» بر می آید: برای قول کای بار درین باب رجوع شود به:

Widengren, G., *Stand und Aufgaben*/99.

در باب فرم و بحثی که در باب منشاء آن هست برای تفصیل دقیقتر رجوع شود به:

Bailey, *Zoroastrian Problems*, 1971/XVI-XXIX.

۳۴- تطهیر با گمیز که در یک بیت ابوالعلاء المعری هم بدان اشارت هست:

عجبت لکسری و اشیاعهم وغسل الوجوه ببول البقر

در رساله پهلوی گجستک ابالیس نیز موضوع بحث و دفاع واقع شده است. مهذا این رسم اختصاص به مزدیسنان ندارد و تا به امروز در خرافات بسیاری از اقوام، به انحاء مختلف باقی است. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به:

Wilhelm, E., *On the Use of Beef's Urine According to the Precepts of the Avesta*, Bombay, 1889.

۳۵- سعدی: به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست.

Widengren, G., *Stand und Aufgaben*/99. - ۳۶

۳۷- بموجب دینکرت کیخسرو به جائی مخفی (Razik Giyak)

برده شد و آنجا تا رستخیز تن وی بیمارگ (Amarg) خواهد ماند. اینکه کیخسرو در رستخیز طوس را هم به زندگی باز میخواند نیز ظاهراً ارتباطی با پنهان شدن وی در کوه دارد که طوس و چند تن دیگر هم در دنبال وی تباہ میشوند. این قراین نشان میدهد که روایت مربوط به پنهان شدن در کوه باید از سنت‌های دینی ناشی شده باشد. برای عبارت دینکرت رجوع شود به:

Bailey, *Zoroastrian Problems*/116.

۳۸- درباره بنگ یا منگ گشتاسپی، رجوع شود به: G. Widengren

کتاب مذکور در شماره ۳۳ و ۳۶، یادداشت شماره ۹۱/۱۰۴.

داشته است و سابقه انس با آنها تعالیم صوفیه را در محیط فکری و دینی قوم با حسن قبول مواجه می کرده است. در هر حال در آیین زرتشت تصور همکاری نزدیک و مستمر انسان با مبداء خیر حاکی از تصور وحدت و اتحاد انسان است با خدا. به علاوه تصور عالم غیب و عالم مینوی هم امریست که تعلیم زرتشت را با تعلیم عرفا خویشاوند می کند. در این تعلیم بین انسان با خالق خویش از طریق حیات، و از طریق فعالیت روزانه او تماس و ارتباط هست، بطور مستقیم و دائم. به علاوه در ادب پهلوی، و در اساطیر و قصه‌های حماسی یا دینی عهد ساسانی یا بعد از آن هم عناصر عرفانی هست که البته با اوستا و تعالیم زرتشت ارتباط قطعی دارد. از جمله داستان مربوط به فرجام کار کیخسرو که در روایات مورد استفاده فردوسی آمده است وی را پیشرو و سرمشقی برای ابراهیم ادهم نشان می دهد که مثل او اما قرن‌ها قبل از او تخت و تاج یک سلطنت عظیم تر را برای الترام عزلت و نیل به حق رها می کند^{۳۷}. همچنین در زند و وهومن‌یسن و جاماسب نامک پهلوی مکاشفاتی مربوط به پایان کار جهان هست که یادآور اقوال بعضی از صوفیه است، در اخبار از آینده. داستان ارتای و یراف هم که در توصیف معراج روحانی و مکاشفات عارفانه پیشرو ابن عربی و دانته است در آنجا که بانوشیدن شراب آمیخته با بنگ گشتاسپی^{۳۸} در عوالم روحانی سیر می کند، حاکی از یک تجربه عرفانی است به علاوه بعضی اندر ز نامه‌های پهلوی هم مشتمل بر آنگونه مواظ اخلاقی است که گه گاه با اقوال و تجارب صوفیه تفاوت زیادی ندارد. چنانکه اولین عبارت اندر زهای آذر پاک مهر اسپند با چنان لحنی از لزوم توجه به خیر و اجتناب از گناه و از ضرورت اغتنام عمر فانی صحبت می کند که آن را به هر یک از وعظ و زهد صوفیه در قرون نخستین اسلامی منسوب بدانند مایه تعجب نخواهد بود. وقتی نویسنده دینکرت (۲۴۵) می گوید انسان درین جهان بیگانه است گوهر وی مینوی است و کالبد جسمانی که دارد همچون جامه بی عاریتی است که آن را در وی پوشانیده اند تا با «دروج» پیکار کند و اگر وی درین پیکار چنانکه باید کوشیده باشد بعد از مرگ به مینو باز می گردد و در پیشگاه خداوند از بهجت و سعادت جاودانی برخوردار می یابد کلام وی طور نیست که با طر زتفکر عوام صوفیه تفاوت زیادی ندارد. وقتی نیز در روایات پهلوی تصریح هست که در پایان کار، جهان خاک و جهان پاک درهم می آمیزد و چنان همه چیز با هم متحد می شود که «اوهر مزد و امشاسپندان و همه آفریدگاران و همه مردمان در یکجا گرد می آیند» فکر

برای قبول مبانی تصوف حکایت دارد. دریندهشن هم آنجا که اهورامزدا انسان را بین وجود وعدم مختار می‌گذارد عبارتی هست که باز میثاق الست صوفیه را به‌خاطر می‌آورد. درینجا او هر مزد از فرورتنی‌ها (= ارواح) می‌برد که در تردشما کدام یک برترست: اینکه من شما را در دنیای محسوس پدید آورم و شما بادروغ بچنگید و او را مغلوب نمائید یا آنکه شما را الی-الابد از مواجهه با دشمن - اهریمن - درامان نگهدارم؟ این عبارت نه فقط زندگی را امری ایزدی و نوعی عبادت نشان می‌دهد بلکه در عین حال متضمن پیمان فرورتنی‌ها برای قبول پیکار با اهریمن است که خود چیزی از مقوله یک امانت الهی است.^{۴۹} اعتقاد به دنیای مینوی و نامحسوس در نزد مزدیسنان گه گاه یادآور مثل افلاطونی هم هست و اینکه در کتاب پهلوی شکندگمانیک و چار می‌گوید هر چه در عالم محسوس هست تخمه و نطفه آن در دنیای نامحسوس هم هست اگر خود نوعی تفکر افلاطونی نیست سابقه اعتقاد به عالم غیب و بعضی نتایج را که صوفیه از آن اعتقاد گرفته‌اند، در نزد مزدیسنان نیز نشان می‌دهد. باری تعلیم زرتشت لاقلاً در شکلی که در نزد مزدیسنان اواخر عهد ساسانی داشت هم رنگ فلسفه یونانی گرفته بود و هم عناصر عرفانی بیشتری را در خود جذب کرده بود. اختلاف عقاید در باب خلقت و عالم که هم در مقدمه بولس ایرانی و هم در باب برزویه کلیله و دمنه جلوه یافته‌است، محیط دینی و فکری اواخر عهد ساسانی را چنان مستغرق در تفرقه و تشتت نشان می‌دهد که پیدایش افکار عرفانی را به عنوان عکس‌العملی بر ضد افراط در تعصب‌گرایی اهل مذاهب امری اجتناب‌ناپذیر جلوه می‌دهد. قراین نشان می‌دهد که با ظهور ادیان و مذاهب تازه، و با بروز تشتت و تفرقه در عقاید، دنیای ساسانی قبل از سقوط نهائی خویش برای پذیرش یک آرمان اخلاقی و دینی تازه که در عنوان زهد و عرفان خلاصه می‌شد آمادگی داشت و البته در بین عوامل قابل ملاحظه‌یی که هم در ایران و هم در خارج از ایران در توسعه و ترویج عقاید عرفانی تأثیر داشت مخصوصاً باید از مانویت یاد کرد که خود در عین حال جامع بعضی ویژگی‌های آیین زرتشت، آیین عیسی، و آیین بودا نیز به‌شمار می‌آید. فکر نجات که مخصوصاً در پاره‌یی از سرودهای مانوی هست یک تجربه عالی عرفانی را در نیل به فنا که رهایی از تجدید ولادت لازمه آنست بیان می‌دارد و مطالعه بعضی از این سرودها معرف وصول ایران عهد ساسانی است به نوعی عرفان محض^{۴۰}. با اینهمه، در تمام موارد شباهت که بین تصوف با عقاید و ادیان جاری در ایران

اواخر عهد ساسانی هست آنچه اثباتش آسان است فقط تطابق و توافق محض است - توافق و تطابق تام یا نسبی - اما این امر به هیچوجه حاکی از وقوع اخذ و اقتباس قطعی نیست. نهایت آنکه از این موارد توافق و شباهت لاقلاً می‌توان پاره‌یی از آنگونه اسباب و جهات دینی و فکری را که به مسلمین ایرانی امکان داد تا تعلیم تصوف را بهتر درک کنند باز شناخت. اما پیدایش تصوف اسلامی البته اسباب و جهات اجتماعی و اقتصادی و دینی خاص خود داشت و شک نیست که بدون حصول آنها تصوف اسلامی هم به وجود نمی‌آمد تا برای فهم و توجیه یا حتی برای رشد و توسعه آن به مرده‌ریگ باستانی عقاید دینی و عرفانی قبل از اسلام نیاز افتد. در هر حال قبول آمادگی محیط اواخر عهد ساسانی برای رواج تصوف به هیچوجه قول کسانی را هم که ادعا کرده‌اند تصوف و عرفان در نزد اقوام سامی اصالت ندارد بلکه در حقیقت تصوف و عرفان عکس‌العمل ذهن آریایی در مقابل غلبه سامی است توجیه و الزام نمی‌کند خاصه که فرهنگ و تمدن قبل از اسلام ایران هم هرگز آریایی خالص نبوده‌است و از قرن‌ها پیش با عناصر غیر آریایی آمیخته بوده‌است. معیناً عامل عمده‌یی که در پیدایش یا توسعه تصوف در ایران - مثل دیگر جاها - تأثیر داشت، حالت اعتراض زهد و صوفیه بود نسبت به دستگاه خلافت که در ورای آن نیز، هم تمایلات شیعی وجود داشت و هم عدم آمادگی برای همکاری با اعراب، و این هر دو نکته نیز با آنچه در جو دینی و فکری ایران اواخر عهد ساسانی وجود داشت و در احوال امثال سلمان فارسی منعکس بود مربوط شده می‌شد. درست است که این اجتناب از همکاری با دستگاه خلافت و سعی در الترام عزلت و تفریدناشی از این بود که معاونت با کسانی که آشکارا مرتکب کبایر میشدند محل تأمل بود و ممکن بود همکاری با کفار تلقی شود^{۴۱}، لیکن اجتناب از هماهنگی با دنیای اموی، ناچار هماهنگی با تمام کسانی بود که وضع موجود را در مقابل وضع سابق محکوم میکردند و بدینگونه، جو فکری و دینی پایان عصر ساسانی به طور غیر مستقیم هم در پیدایش یا پرورش فکر زهد و تصوف تأثیر داشت. به علاوه در حلقه قصه-گویان و قاریان هم که در مساجد با نقل حکایات عبرت‌انگیز گنهکاران گذشته مسلمانان را به لزوم توبه و التزام ریاضت فرا می‌خواندند نیز گه‌گاه قصه‌های مربوط به دنیای اکاسره و جباریه آنها هم در ردیف اسرئیلیات نقل میشد و البته در توسعه روح زهد و ریاضت صوفیانه در جامعه ایرانی قرون نخستین اسلامی تأثیر داشت. در حقیقت اولین کسانی هم که در بغداد

خود را نیز حفظ کند و خود در دام سلسله‌بندی و فرقه‌سازی که بعدها آفت آن شد، نیفتند. تصوف جوشان و آفریننده ایران در تمام تاریخ خویش، همراه با تمایلات التقاطی و تسامح‌آمیز دینی، این روح عکس‌العمل را نیز در مقابل ارزش‌های نامقبول نشان داده است و جستجو در تصوف ایران معرف این احوال آنست.

۳۹ - برای متن عبارات اخیر، به ترتیب رجوع شود به :

Duchesn-Guillemain, J., *La Religion De L'Iran Ancien*, 1962/352.

Bailey, *Zoroastrian Peroblems*/116, 108.

۴۰ - برای نمونه‌ی ازین گونه سرودها رجوع شود به :

Boyce, M., *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, 1945.

۴۱ - قول معروف و اصل بن عطاء به المنزله بین المنزلتین، بنا بر مشهور ناشی از طرح همین مسأله بوده که وعیدیه خوارج مرتکب کبائر را کافر میدانستند و مرجئه ارتکاب کبائر را مضر به ایمان تلقی نمی‌کردند. وقتی این مسأله در مجلس حسن بصری مطرح شد و اصل قول به منزلت بین المنزلتین را درین باب برگزید و گویند از مجلس حسن و از تعلیم او اعتزال جست. برای تفصیل رجوع شود به: الملل والنحل، الامام‌الشهرستانی، طبع مصر ۱۹۴۸، ج ۱/۶۴.

۴۲ - ابوالحسین الملطی، التنبیه والرذ ۱۹۴۹/۹۱.

۴۳ - مسعودی، مروج الذهب ۲/۳۲۷.

۴۴ - اظهار تعجب سفیان ثوری از اینکه امام جعفر صادق لباس صوف نمی‌پوشد، و جواب او که ظاهراً تظاهر به آن لباس را نوعی ریا تلقی می‌کرده است، در عین حال حاکی است از اینکه در آن عصر اواخر اموی و اوایل عباسی پشمینه‌پوشی نوعی اظهار زهد بوده است. در باب صوف پوشیدن صوفیه و منشاء نام آنها رجوع شود به: ارزش میراث صوفیه ۲۵۹، مقایسه شود نیز با :

شیخی، الصلة بین التصوف و التشیع ۱۸۸.

۴۵ - در باب جابر برای تفصیل بیشتر رجوع شود به :

Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabische Schrifttums IV* 1971/132 Seqq.

به نام صوفی خوانده شدند در همکاری با خلفای عباسی خود را مرد نشان می‌دادند. از جمله می‌گویند عبدك صوفی چون معتقد بود^{۴۲} وقتی امام عادل در کار نباشد هر چه در دنیا هست - بیش از حد کفاف - حرام است و حتی معامله و حج و سایر اعمال را هم در چنین احوالی ناروا می‌شمرد ظاهراً به تشیع هم منسوب شد. آن عده از «صوفیه» هم که یکتن از آنها در بغداد نزد مأمون آمد و درین باره که وی خلافت را چگونه و از کجا یافته است از وی سؤال کرد^{۴۳} می‌بایست سؤالشان ناشی باشد از دغدغه و تردیدی که در مورد يك جامعه اسلامی خالی از «امام عادل» برای امثال عبدك پیش آمده باشد. در واقع قبل از عبدك هم کسانی از زهاد و عاظ که بعدها از پیشروان صوفیه خوانده شدند، مثل حسن بصری، ابوهاشم کوفی، عبدالواحد بن زید، مالک دینار، غالباً خود از موالی بودند و از جامعه عربی عصر برکنار بودند. بعلاوه این قدیمترین جماعت صوفیه غالباً به عنوان عکس‌العمل در مقابل فقدان عدالت اجتماعی به «هجرت روحانی» دست زده‌اند و حتی هم صوف پوشیدن آنها^{۴۴} همچون اعتراضی بوده است بر افراط کسانی که در پوشیدن لباس به تکلف و خودنمایی می‌گراییده‌اند و هم گرایش آنها به معرفت قلبی و تأویل باطنی به مثابه عصیان بوده است بر دو طریق معرفت رایج در عصر: معرفت نقلی و ظاهری که اهل سنت و حدیث نمایندگانه آن بوده‌اند، و معرفت عقلی و جزمی که معتزله و مترجمان کتب یونانی در آن ایام بر آن اتکاء داشته‌اند. توجه به علوم سّری و گنوسی - مثل جفر و کیمیا - هم که جابر بن حیان پیشرو آن معارف بود، جلوه دیگری از همین روح عصیان محسوبست و این جابر که حتی در اصل وجودش هم بعضی محققان تردید بیوجهی اظهار کرده‌اند^{۴۵}، به عنوان صوفی و شیعی هم نسبت به ارزش‌های رایج در جامعه عصر خویش عکس‌العمل نشان داده است. بدینگونه، تصوف که از هماهنگی با مقاسد دنیای موجود خود را کنار می‌کشید سرانجام تدریجاً از زهد و ریاضت به معرفت قلبی و اشراق منجر شد و تا وقتی همچون عکس‌العمل روحانی در مقابل اوضاع نامقبول عصر در ایستاد توانست خلوص و صفای