

اسماعیلیّه و عرفان در قرون ششم و هفتم هجری^۱

نوشته فریتس مایر
ترجمه مهرآفاق بایبوردی

از سال ۱۹۲۲ میلادی، قرنهای دوم تا چهارم هجری به عنوان تجدید حیات اسلام شناخته شده است؛ و ما این شناخت و شهرت علمی را مدیون اثری از آدم متز هستیم که تا سال ۱۹۱۷ در دانشگاه بازل سمت استادی داشت. البته منظور این نبود که خود اسلام تولدی دیگر یافته باشد، بلکه جریان پی‌وقفه آثار مکتوب یونان باستان و فلاسفه اعصار بعد در دنیای فکری اندیشمندان اسلام را باید عامل تعیین‌کننده بدانیم. تعداد زیادی از آثار طبی، علوم طبیعی و فلسفی یا مستقیم از منابع یونانی و یا از ترجمه‌های سریانی به زبان عربی که زبان مکتوب قلمرو وسیع اسلام بود، ترجمه شد. تصویر بی‌ثبات اساطیری اعراب از جهان و کائنات جای خود را به جهان بینی علمی و فلسفی بطلمیوسی که شاخص قرون وسطای مسیحی بود داد. بر این اساس کره زمین مرکز ثقل جهان را تشکیل می‌داد و در اطراف آن پوسته‌های شفاف افلاک و سیارات هفتگانه قرار گرفته بود که ماه و خورشید نیز جزو آنها به حساب

۱. از مهرات فرهنگی فریتس مایر، به اهتمام گودرون شویرت (Gudrun Schubert) و برنند رادتکه (Bernd Radtke). دستویس نهایی که برای حروف چینی آماده شده بود، پیوستها، اضافات و یادداشتهای متعددی داشت که ما تعدادی از آنها را در متن اصلی و باقی را در الحاقات پایانی منظور داشته‌ایم.

می‌آمد، بر فراز آنها افلاک ستارگان و در دورترین جوّ فلک بسته یا محیط قرار داشت. شاید برای تکمیل این تصویر لازم بود که در فوق تمام اینها یک فلک روح مطلق و بالاتر از همه اینها عقل کلّ نیز ترسیم شود. براساس این نظریّه، جهان بر اثر یک انفجار نیرو از بیرون به سوی درون به وجود می‌آید و از لایه‌ای به لایه دیگر در مرکز زمین منتقل می‌شود، ولی عقل و روح از بیرون در تمام این افلاک نفوذ می‌کنند.

تنها عنصر فعّال در این مجموعه کائنات «عقل» فرستاده خداست که گاه با «قلم» از نظر دینی برابر دانسته شده و زمانی به عنوان «عقل فعّال» توصیف می‌شود. قدرت محرّکه آن در نظام محدود و بسته این جهان در مدار دایره‌واری صورت می‌گیرد که نخست در یک قوس نزولی از عقل فعّال تا مرکز زمین و سپس در قوس صعودی از مرکز زمین و از فراز سه قلمرو طبیعت تا به انسان می‌رسد و در اینجا یا از بین می‌رود و یا بار دیگر به بخش مستقلّ عقل فعّال که در انتظار است متصل می‌شود. رویارویی بین بقایای عقل که رو به بالا صعود می‌کند یا روح عقلانی در انسان و حرکت عقل فعّال به سوی پایین و تماس عقل ربّانی با عقل انسانی تقریباً چنان مجسم می‌شود که تماس انگشت خداوند از بالا با انگشت آدم از پایین به صورت تصویر زیبایی بر سقف نمازخانه سیکستین (Sixtin) در واتیکان نقش بسته است.

از طریق این تماس در انسان «عقل مستفاد» به وجود می‌آید، و به این طریق او به مابعدالطبیعه راه می‌یابد. قدیمترین و روشن‌ترین توصیف از این مناسبات را ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹) فیلسوف برجسته جهان اسلام ارائه داده است و پس از آن نابغه قلمرو فلسفه، ابوعلی سینا (متوفی ۴۲۸)^۳، از وی تبعیت می‌کرده است. از آراء این دو متفکر اسلامی بود که این نظام فلسفی در تمام قلمرو اسلامی آن عصر از هند تا اقیانوس اطلس گسترش یافت.

فارابی ساختار کائنات را به ده عقل مجرد تقسیم کرد و هر کدام از آنها را به یکی از افلاک نجومی نسبت داد. به طوری که سلسله مراتب آنها از بالا به پایین عبارتند از عقل اول یا موجود اول می‌تواند

2. Richard Walzer: *Al-Farabi on the Perfect State. Abū Naṣr al-Fārābī's Mabūdī' arā' ahl al-madīna al fādila*. A revised text with introduction, translation and commentary, Oxford 1985, II 3, 1-10. Kommentar, 362-367. T.J. de Boer: *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, 113.

3. Amélie-M. Goichon: *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sinā (Avicenne)*, Paris 1937, 224 ff. Louis Gardet: *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinā)*, Paris 1951, 45-68.

هم مبدأ و هم ذات خویش را تعقل کند، عقل دوم از او صادر می‌شود و چون ذات خویش را تعقل کند عقل سوم از او صادر می‌شود و از جهت تعقل ذات خویش منشأ صدور کواکب ثابتة یا ثوابت می‌شود و سپس در مراحل پی‌درپی عقول چهارم، پنجم، ششم، هفتم، هشتم، نهم، و دهم و در مطابقت با آنها زُحل، مشتری، مریخ، شمس، زُهره، عطارد، قمر یکی پس از دیگری صادر می‌شود و عقل دهم عقل فعال است که با جبرئیل یا روح القدس نیز برابر دانسته شده است و سیر کمالی در آن بالعکس است یعنی از ناقص به سوی کامل و از بسیط به سوی مرکب حرکت می‌کند، به طوری که در ادنی مرتبه هیولای اول قرار دارد و پس از آن عناصر اربعه و بالأخره انسان که در عالم ارضی جای گرفته است. عقول کائنات در این سلسله مراتب صدور با نوعی معرفت فلسفی ملاتک مرتبط می‌شوند. تصورات و اندیشه‌های فوق به هیچ وجه در جهت خلاف دین اسلام نبوده است، بلکه بیشتر در خدمت اثبات حکمت خداوند و استدلال هرچه روشن‌تر حقایق دین اسلام و نهایتاً آشناساختن بشر با مبدأ کائنات و پروردگار به کار گرفته می‌شود. انحصار هدایت و روشنگری پیامبر اکرم (ص) را خطری تهدید نمی‌کرد، زیرا که این رسالت براساس معتقدات اسلامی با حضرت محمد (ص) خاتمه یافته بود. تلاش برای شناخت علمی پروردگار نه تنها مکروه نبود، بلکه مطلوب نیز بود. تا اینجا خلاصه‌ای بود از خطوط کاملاً فشرده‌ای از «فلسفه» یعنی علمی غیر عربی که با این وصف از طریق متفکران اسلامی در خدمت اسلام قرار گرفت.

حرکت دیگری هم، که اهداف سیاسی داشت، فلسفه را با خصوصیات فوق به کار گرفت و آن فرقه شیعی مذهب «هفت امامی» و یا اسماعیلیه بود که بر غیر مشروع بودن حکومت خلفای عباسی در بغداد و حقایق خلافت اولاد علی بن ابی طالب (ع) تأکید می‌ورزیدند و از قرن سوم به بعد تبلیغات وسیعی برای شاخه‌ای از نواده امام جعفر صادق (ع) (متوفی ۱۴۶) محمد بن اسماعیل (متوفی ۱۸۴) آغاز کردند.^۴ در این حرکت سیاسی - فلسفی گروه‌های اخوان الصفا نیز شرکت داشتند که مجموعه آراء و افکار خود

4. Wilferd Madelung: *Isma'īliyya*, in EL² IV, 206-215. Parviz Morewedge (Hg.): *Neoplatonism and Islamic Thought*, State University of New York 1992, 149-177.

حاوی دو مقاله درباره فلسفه نوافلاطونی در نزد اسماعیلیه از: Paul E. Walker und Mohamed A. Alibhai: که نباید ندیده گرفته شود.

Farhad Daftary: *The Isma'īlis: their history and doctrines*, Cambridge University Press 1990, 103.

را در دائرة المعارف بسیار روشن و جامعی در چهار جلد بر جای گذاشته‌اند.^۵ آراء نوافلاطونی که اسماعیلیّه در چارچوب آن به تفکّر فلسفی می‌پرداختند با عناصر ارسطویی مخلوط شده بود. در نیمه اول قرن چهارم هجری یک نوافلاطونی یهودی از مصر به نام اسحق اسرائیلی (اسحق بن سلیمان اسرائیلی) نیز به این فرقه پیوست. وی طبیب دربار خلیفه اسماعیلی عبیدالله المهدی در قیروان بود که خاندان او بعدها از سال ۳۵۸ تا ۵۶۷ سلسله خلفای فاطمی را در مصر تشکیل دادند.^۶ مکتب نوافلاطونی در نزد اسماعیلیّه در حقیقت نوعی تهذیب و تلطیف جهان‌بینی گنوسی یونان باستان بود که آن را می‌ستودند.^۷ همچنین بلندپروازهای دینی و فلسفی به قصد نفوذ در ماوراء‌المدیات به هیچ وجه با وجود امامان معصوم که مورد ستایش و احترام آنان بودند سدّ نمی‌شد. صعود و نظر به سوی بالا در نزد آنها عاری از هر نوع پرده‌داری و هتک حرمت بود.

ولی سلسله مراتب مابعدالطبیعی در نزد اسماعیلیّه چیز دیگری بود تا در «فلسفه». تفکرات دینی و فلسفی اسماعیلیّه خدا را در رأس کائنات و در یک فضای ناشناخته مطلق قرار می‌داد. پروردگار برای اسماعیلیّه به هیچ وجه قابل وصف نیست و از این رو نمی‌توان او را نه به عنوان «وجود» توصیف کرد و نه به عنوان «عدم». با چیزی مربوط نبوده و از چیزی جدا نیست. احمد حمیدالدین کرمانی (متوفی بعد از ۴۱۱) اسماعیلی نوافلاطونی و داعی بزرگ در بین‌النهرین و ایران که در عصر خلیفه فاطمی الحاکم در مصر می‌زیست در کتاب بزرگ خود *راحة العقل* دیگر از یک خالق معمولی سخنی نمی‌گوید، بلکه از «مُبدع»^۸ اسرارآمیزی که آفرینش او «از یک فرمان ادراک ناکردنی یعنی امر «کن» از ناپیدایی

۵. رسائل إخوان الصفا و خُلان الوفا، بیروت ۱۹۵۷، چهار جلد.

Susanne Diwald: *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḥwān aṣ-ṣafā'* (III). Die Lehre von Seele und Intellekt, Wiesbaden 1975. Yves Marquet: *Iḥwān al-Safā'*, in *EI*² III, 1098-1103. Yves Marquet: *Imāmat, Résurrection et Hiérarchie selon les Iḥwān-aṣ-Ṣafā'*, *REI* XXX, 1962, 49-142; *Révélation et vision véridique chez les Iḥwān al-ṣafā'*, *REI* XXXII 1964, 27-44.

6. A. Altmann and S.M. Stern: *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford University Press 1958.

7. Heinz Halm: *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*. AKM XLIV, 1, Wiesbaden 1978.

۸. *راحة العقل*، از سیدنا حمیدالدین کرمانی چاپ م. کامل حسین و م. مصطفی حلمی

The Ismaili Society Series C-1, Leiden 1953. Mit einem Wortindex von Wladimir Ivanow

به وجود می‌آید که قبل از کرمانی، متفکر نوافلاطونی داماسکیوس (Damaskios) او را (یعنی خدا یا مُبدع را) به آن طرف، یعنی «ناپیدایی» بیرون کرده بود.^۹ [ترجمه این قسمت از پروفیسور هرمان لاندولت است که من توضیح بیشتر این قسمت را از ایشان تقاضا کرده بودم. -م]. منظور این است که داماسکیوس خدا یا مُبدع را در فراسوی هر نوع تصوّر یا تفکر درباره وجود یعنی «ناپیدایی» قرار داده بود. بدین ترتیب در طبقه‌بندی کلی، خدای قرآنی (اللّه) به عنوان «المُبدع الاول» درک شده و در مقام «عقل اول» با تمام چیزهایی که در قرآن از خود گفته است به عنوان بالاترین مخلوق در کنار ورطه عمیق که او را از پروردگار حقیقی جدا می‌کند، قرار می‌گیرد. معرفت الهی هنوز هم وجود داشت، ولی این علم از نظر ما در مورد «مخلوق اول» و یا عقل اول با بن بست مواجه می‌شود.

شکی نیست که از هر دو سو یعنی هم اسماعیلیه و هم متفکران غیر اسماعیلی، عقاید دیگری در مورد حذف این مرز خیالی بین عقل اول و خدای حقیقی ابراز شده بود، به طوری که خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲) که خود شیعه اثنی عشری ولی از هواداران و ناظران این فرقه بود، شاید به سبب همین عدم توجه به خط ممیز که از طرف اسماعیلیه عنوان کرده بود، از آنان پوزش می‌خواهد (پایین تر، ص ۲۲). ولی اخوان الصفا نیز در این مورد عقیده دیگری داشتند.^{۱۰}

→

احمد حمیدالدین کرمانی: راحة العقل چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۲۷ / چاپ دوم ۱۹۸۳.

D. de Smet: *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamūd ad-Dīn al-Kirmānī* (X^e/XI^es.), Löwen 1995, 109-110, 180-184, 194-195. Christian Jambet: *La Grande Résurrection d'Alamūt. Les formes de la liberté dans le shīisme ismaélien*, Verdier 1990.

ژامبت در فصل "L" به تفصیل از زوای (أحد) را شرح می‌دهد. شهرستانی: کتاب ملل و نحل:

Traduction avec introduction et notes (par Gimaret, Monnot et Jolivet), Peeters/Unesco 1986-93 (2 Bde), I, 57-58, 555. Wilferd Madelung: *Aš-Šahrastānīs Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Naṣīr ad-Dīn aṭ-Tūsī*, bei Albert Dietrich (Hg.): *Akten des VII. Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft*, Abh. Akad. Wiss. in Göttingen, Phil.-hist. Kl., Dritte Folge Nr. 98, 1976, 252f.

9. Damascius: *Traité des Premiers Principes*. Volume I: *De l'ineffable et de l'un*. Texte établi par Leendert Gerrit Westerink et traduit par Joseph Combés, Paris 1986, CXVIII-CXXIV, 1-26.

10. Vgl. etwa Marquet REI 1962, 106 ff.

اسماعیلیه غالباً در یک جهت معین باقی نمی‌مانند.

در حوزه تفکر غیراسماعیلیه شاید هم در متابعت از فلسفه نوافلاطونی، فیلسوف معروف ابن السید البطلیوسی از مردم باداخوز واقع در اسپانیای غربی (متوفی ۵۲۱) خدا را از عقول مجزا کرده و عقلها را «الثوانی» یعنی متعلق به مرحله دوم خوانده است.^{۱۱}

چشم اندازها و جاذبه‌های پژوهش در علوم فلسفی ابن سینا را به طرح سه توصیف تمثیلی جلب کرده بود که هر سه آنها را هانری گُربن ترجمه و شرح کرده است.^{۱۲} شاید اولین و مهمترین آنها رساله حی بن یقظان درباره «عقل فعال» باشد: «یقظان» (بیدار) پسر خود «حی» (زنده) را تعلیم می‌دهد که چگونه در سفر خود از غرب به شرق از ماده به روح برسد: پدر عقل فعال است. این رساله دارای ترجمه و تفسیری به زبان فارسی است که احتمالاً به قلم شاگرد و تذکره‌نویس ابن سینا، جوزجانی نوشته شده است.^{۱۳} تصویر حی بن یقظان را بعدها فیلسوف و طبیب اسپانیایی ابن طفیل (متوفی ۵۸۱) در ماجرای کشتی شکسته‌ای به همین نام طرح می‌کند که در آنجا حی بن یقظان نقش مرد منزوی و هوشمندی را در جزیره متروکه‌ای بر عهده دارد و نشان می‌دهد که چگونه بشر با ادراک و تفکر صحیح می‌تواند به حقایق که با اعتقادات اسلامی مطابقت دارد، دست یابد.^{۱۴} تمثیل دوم ابن سینا در این مورد رساله وی درباره مرغان و یا «دام و مرغان» («رسالة الطیر» یا «الشبكة» و «الطیر»)^{۱۵} است. ابن سینا این رساله را با مطالبی آغاز می‌کند که می‌توانست به قلم یکی از اعضای إخوان الصفا نوشته شده باشد، زیرا که اینها نام خود را از روایت عربی کلیده و دمنه، گرفته‌اند، جایی که در داستان کبوتر طوقی ضرورت همگامی و همکاری مشترک برای رهایی از دام صیاد شرح داده شده و آنها یعنی إخوان الصفا هماهنگی

11. Miguel Asín Palacios: *Ibn as-Sîd de Badajoz y su "Libro de los Cercos"* (کتاب الحدائق)، in *Al-Andalus* 5, 1940, 65/101.

۱۲. «رسالة الطیر» را هانری گُربن چاپ و منتشر نکرده، بلکه فقط ترجمه و تفسیر کرده است «سلامان و ابسال» را که سومین رساله تمثیلی ابن سیناست، من در اینجا حذف می‌کنم (منظور مؤلف است).

13. Henry Corbin: *Avicenne et le Récit visionnaire*, in *Bibliothèque Iranienne* 4, Teheran-Paris 1954, II. Le récit de Ḥayy ibn Yağzān... und I, Étude sur le cycle des récits avicenniens.

۱۴. ابویکر بن طفیل: حی بن یقظان، چاپ آلبرت نصری نادر، بیروت ۱۹۶۲.

15. M. A. F. Mehren: *Traitées mystiques d'Aboû'Alî al-Hosain b. 'Abdallâh b. Sînâ ou d'Avicenne*, II^{ème} fascicule, Leiden 1891.

ترجمه و توضیحات از:

Corbin: *Avicenne et le Récit visionnaire*, I, 191-235. William E. Gohlman: *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation*, State University of New York Press 1974, 48, 8; 98, 4.

و همکاری قوای روحی را برای رهاشدن از بند مادیات ضروری می‌دانند.^{۱۶} آنگاه ابن سینا خود را به جای مرغی تصوّر می‌کند که با مرغان دیگر به دام صیّادی گرفتار آمده است. وی نقل می‌کند که او مدّتی خود را به دست سرنوشت سپرده و تن به اسارت داده بود، ولی بعداً گروهی از مرغان را در حال پرواز دیده و از آنها یاری جسته است تا سرانجام رهایی یافته است و می‌تواند پرواز کند، ولی مشاهده می‌کند که وی نیز مانند سایر مرغان هنوز بندهایی را که پاره کرده‌اند بر پا دارند. در این حال مرغان شتاب‌زده به پرواز درمی‌آیند و کوههای بلند و سهمناک یعنی افلاک نُه‌گانه را پشت سر می‌گذارند تا به شهر پادشاه بزرگ می‌رسند و پس از اینکه از تأثیر شکوه و جلال بارگاه شاهانه به خود می‌آیند از حضرت او می‌خواهند که آنها را به کُلّی آزاد کند. ولی پادشاه می‌گوید: بندهای پای شما را فقط کسانی می‌توانند بگشایند که خود بر پای شما بسته‌اند، من رسولی را با شما همراه می‌کنم که آنها را به این کار وادارد، حال با فراغ بال به سرزمینهای خود بازگردید. سپس ابن سینا می‌گوید: حال ما با رسول خدا در راهیم. وی در یکی از سخنان پایانی خود بار دیگر به اخوان الصّفا بازمی‌گردد و از بی‌خردی آنان حیرت می‌کند که مفهوم عمیق این تمثیل را درک نکرده و ایراد گرفته‌اند که انسان هرگز نمی‌تواند پرواز کند و مرغ نمی‌تواند سخن بگوید. این را می‌توان اشاره‌ای دانست به اینکه ما نیز در تفسیر خود زیاد دور نرویم.

ولی ما خوشحالیم که مُفسّر ایرانی ابن سینا یعنی عمر بن سهلان ساوجی (متوفی ۵۴۰) نکات تاریکی را روشن کرده و بارگاه با عظمت پادشاه بزرگ را «عقل اوّل» و سلطان مقتدر را خداوند دانسته است.^{۱۷} وی در پیس مفهوم رسولی که خداوند همراه مرغان می‌کند تا صیّادان را وادارد که آخرین بندها را از پای آنها بگشایند عزرائیل یا ملک الموت را می‌بیند^{۱۸} - تعبیری که زیاد هم

16. Ignaz Goldziher: *Über die Benennung der "Ichwān al-ṣafā"* (درباره تسمیه اخوان الصفا) Der Islam 1, 1910, 22-26.

۱۷. همچنین علی سلطانی گرد فرامرزی: سیمغ در قلمرو فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۲۲.

۱۸. عمر بن سهلان السّاوی (یا ساوجی): شرح رسالة الرموزة المسمّیة به رسالة الطّیّر للشیخ الرّیس از:

Otto Spies und S. K. Khatak: *Three Treatises on Mysticism by Shihābuddīn Suhrawardī Maqūl with an Account of his Life and Poetry*, Bonner Orientalistische Studien, Heft 12, Stuttgart 1935, 47-89, besonders 72-89.

بر اساس یادداشتی از زرکلی: الاعلام، ۵ ذیل (ص ۲۰۶) رسالات وی پس از مرگش سوزانده شد. وی به عنوان مُلحد شناخته شده بود. در این باره همچنین:

peter Heath: *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia 1992, 106 (Ann. 69);

Jean Michot: *La destinée de l'homme selon Avicenne*, Löwen 1987, 14-18 (ebd.).

غیر منطقی به نظر نمی‌رسد. زیرا ملک الموت هم در اینجا مانند رسول منفرد است، در حالی که «عقل مستفاد» که از آن هم سخن رفته است می‌بایستی به تعداد مرغانی که به سرزمین خود باز می‌گشتند، به صورت جمع بیاید و نمی‌توانست جای رسول تنها را بگیرد. ولی این رسول ممکن بود روح القدس نیز باشد که به عنوان عقل فعال قید و بند مادیات را از پای مرغان بگشاید.^{۱۹}

اولین تصحیح و تجدید نظر در رسالات تمثیلی بوعلی سینا را برادران غزالی یعنی محمد (متوفی ۵۰۵) و احمد (متوفی ۵۲۰) و با یکی از آن دو انجام دادند.^{۲۰} این کار هم در نسخه فارسی و هم در روایت عربی وجود دارد. در این داستان پرندگان در جستجوی پادشاهی برای خویش‌اند که سرانجام او را در جزیره‌ای در غرب می‌یابند. در نسخه فارسی او سیمرغ و در روایت عربی «العنقا» (گردن‌دراز) نام دارد که از زمان تنظیم فهرست شاهنامه تعالی، به نام غردالیتیر، در زمان حیات ابوعلی سینا به زبان عربی معمولاً معادل سیمرغ گرفته شده است.^{۲۱} نام مؤنث عنقا غالباً مذکر نیز ثبت شده و در متون ما همیشه بیشتر نام پادشاه است تا نام ملکه^{۲۲} و اما سیمرغ در سبنا مرغای اوستایی مذکر یا خنثی است. با این وصف کربن بر مؤنث بودن او تأکید می‌کند و او را «La»^{۲۳} «simorgh» می‌نامد. همچنین فریدریش روکرت (Friedrich Rückert) در ترجمه شاهنامه خود سیمرغ را مؤنث می‌نویسد، زیرا که این پرنده نقش دایه زال کوچک را بر عهده داشت، هر چند که او به جای شیر از خون شکارهای خود زال را تغذیه می‌کرد.^{۲۴} گارسن دوتاسی (Garcin de Tassy): آن را

19. Corbin: *Avicenne et le Récit visionnaire I*, 224-225.

۲۰. احمد مجاهد، ناشر مجموعه آثار احمد غزالی با عنوان مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، تهران ۱۹۷۹، ص ۲۱۲ معتقد است که هر دو متن از احمد غزالی است.

21. H. Zotenberg: *Histoire des rois des Perses par Aboû Manşoûr 'Abd al-Malik ibn Mohammad ibn Ismâ'îl al-Tha'ûlibî*. Texte arabe publié et traduit, Paris 1900, 69.

«عنقا» قبلاً یک مرغ افسانه‌ای عربی بود که به نام «عنقاء مُعرب» هم معروف بود. مسعودی: مروج الذهب چاپ Charles Pellat, Paris 1965-1979.

قسمتهای ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۱ و فهرست. در نزد شعرای ایرانی «عنقا» به دلخواه فردی با سیمرغ عوض می‌شود.
۲۲. به استثنای کلیله و دمنه عبدالله بن المقفع در چاپ طه حسین و عبدالوهاب عزّام، قاهره ۱۹۴۱، ص ۸۶، س ۱۲. در تحریر فارسی ابوالعالی نصرالله منشی به اهتمام مجتبی مینوی، تهران ۱۳۴۳-۱۱۳ سیمرغ شاه مرغان آمده است.

23. *Avicenne et le Récit visionnaire I*, 226, Anm. 334.

۲۴. شاهنامه فردوسی به اهتمام:

E. A. Bauer, I, 138, Vers 84.

“le simorg” می‌نویسد^{۲۵} و من (مؤلف)، مانند V. F. Büchner در دایرةالمعارف اسلام، فقط «سیمرغ» می‌گویم.

در نزد احمد غزالی این مرغ یا سیمرغ در قصر غیر قابل نفوذی که در جزیره‌ای واقع است حکومت می‌کند: «اگرچه مرغان بسیار بودند و خوی و سرشت و آواز ایشان مختلف، لیکن همگان با یکدیگر یاور شدند و اتفاق کردند که ما را لابد پادشاهی باید که به هر وقت به درگاه وی رویم و حاجت خویش بر وی عرضه داریم. پس اتفاق کردند که هیچ‌کس را کلاه و مملکت و تخت پادشاهی زینده‌تر از سیمرغ نیست. پس خبر پرسیدند و آشیان وی طلب کردند، گفتند که مَلِک سیمرغ در جزیره عزت و شهر کبریا و عظمت است^{۲۶}... گروهی اندک باندند و به جزیره مَلِک آمدند و به درگاه او نزول کردند و کس فرستادند تا مَلِک از آمدن ایشان خبر دادند. سیمرغ فرمود تا از ایشان پرسیدند که به چه مقصود آمدند؟ گفتند آمدیم تا تو مَلِک ما باشی. مَلِک سیمرغ گفت: ایشان را بگویند که ما پادشاهیم، اگر شما گویند و اگر نه، و ما را به خدمت و طاعت شما حاجت نیست، بازگردید. پس همگان نومید شدند و متحیر و سرگردان. پس چون نومیدی ایشان محقق شد، منادی آواز داد

25. *Mantic uttoir ou Le langage des oiseaux, poème de philosophie religieuse, traduit du persan de Farid uddin Attar par M. Garcin de Tassy, Paris 1863, 40 etc.*—

بر اثر اطلاعات ذیقیمت پروفیسور دکتر گنورگ دونکل (George Dunkel) متخصص در زبانهای هندو اروپایی در اوستا نیز سیمرغ مذکور است. در متون پهلوی هم گویا از تخم سیمرغ سخن به میان آمده است (منطق الطیر، چاپ محمد جواد مشکور، مقدمه، ص ۳۳) مطالب بیشتر و کاملاً متفاوت درباره سیمرغ از

Johann Christoph Bürgel: *The Feather of Simurgh. The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. New York 1988.

مقایسه با ماده گرگی که رومولوس و رموس را شیر داده است در دایرةالمعارف فارسی، غلامحسین مصاحب ج ۱، ۱۴۱۸ (گرد فرامرزی، ص ۲۱۸) از این رو اشتباه است زیرا که سیمرغ زال کوچک را با خون طعمه‌های خود تغذیه می‌کرد. بعدها آهویی را نیز به عنوان دایه وارد صحنه کردند (گرد فرامرزی، ص ۲۰۸) «سننای» اوستائی را به عقاب ترجمه کرده‌اند. نظرهای جدیدتر در این باره از:

Hanns-Peter Schmidt: *The Senmurw. On Birds and Dogs and Bats, in Persica, Nr. IX, 1980, 2.*

(کمکهای دوستانه‌ای از دوروته آودا، وین) و

Helmut Humbach: *Der alte Name des Hindukusch, Acta Orientalia Academiae Hungaricae, Tomus XLVIII, 68.*

۲۶. احمد مجاهد: مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ۲۲۰-۲۱۲ (فارسی) ۲۲۴-۲۲۱ (عربی) متن عربی در مجموعه الجواهر النوالی من رسائل الامام حجة الاسلام الغزالی، قاهره ۱۹۳۴، ۱۵۵-۱۴۷.

که نومید نشوید که کمال کرم ما موجب قبول است و نزدیک گردانیدن. بس چون حال ایشان قرار آمد، از یاران و حال ایشان پرسیدند. گفتند که: ایشان در حضرت مَلِک اند و زندگی به حقیقت یافته‌اند چنانکه کمند لطف ما شما را بدینجا کشید که پای در بادیّه هلاکت نهادید و یاسمین طلب بوئیدید، دست لطف ما ایشان را برداشت و به حضرت ما نزدیک گردانید. ایشان در حضرت قدّوس و پردهٔ جبروت‌اند. گفتند ما را آرزوی دیدار ایشان است، به کدام طریق بدیشان برسیم؟ گفتند شما هنوز در بند بشریت و قید اجَل و هراسان از کارید، اما تا مادام که شما در قفس قالب باشید، بدیشان نرسید. اگر ارادت ما بودی اسباب آمدن ایشان ساخته شدی، لیکن نخواستیم ایشان را و برانندیم، لکن ما شما را آرزومند گردانیدیم و بی آرام و به نزدیک خویش آوردیم. مرغان چون این ندا بشنیدند کمال عنایت دیدند و به غایت هدایت رسیدند و به لطف و کرم پادشاه استوار گشتند.»

در نزد غزالی نیز پادشاه خداست، ولی رعایای او به جای راه و رسم سلوک و طیّی طریقت موعظه‌ای در اصول آراء و عقاید اشعری می‌شنوند و عجیب این است که خدا در متن فارسی به وضوح با مرغان یا رعایای خود سخن می‌گوید، در حالی که آنها در متن عربی به هیچ وجه در پیشگاه شاه ظاهر نمی‌شوند، بلکه همیشه به صورت بی واسطه به آنها جواب داده می‌شود: «قیل».

در اینجا لازم است که در نیمهٔ دوّم قرن ششم هجری از شهاب‌الدّین یحیی سهروردی (متوفّی ۵۸۷) مُبدع و مکمل حکمت اِشراق نام ببریم. وی رسالهٔ الطّیر ابن سینا را به فارسی برگرداند ۲۷ و حکایت معروف «غربت غریبه» (قصّة الغریبة الغریبه)^{۲۸} را تألیف کرد که در حقیقت نوعی بازنگری و بسط رسالهٔ حیّ بن یقظان بوعلی سینا بود.

سپس شاعر بزرگ ایرانی فریدالدّین عطار نیشابوری (حدود ۵۴۰ تا ۶۱۸)^{۲۹} در پی می‌آید که ما توجهٔ خاصّی به آن معطوف خواهیم داشت: وی سفر مرغان را در مثنوی منطوق الطّیر^{۳۰} خود به نظم

۲۷. هانری کربن و سیّدحسین نصر: شهاب‌الدّین یحیی سهروردی: (آثار فلسفی و عرفانی) *Œuvres philosophiques et mystiques II/ Opera metaphysica et mystica III*, 198-205. Otto Spies und S. K. Khatak: *Three Treatises on Mysticism*, 39-46.

28. Henry Corbin: *Œuvres philosophiques et mystiques I/ Opera metaphysica et mystica II* (Bibliothèque Iranienne 2), Teheran-Paris 1952, 273-297 (arabischer Text mit peresischer Übersetzung und persischem Kommentar).

۲۹. اطلاعات اساسی از هلموت ریتز: دریای جان، انسان، جهان و خدا در حکایات فریدالدّین عطار، تجدید چاپ با الحاقات و اصلاحات لیدن ۱۹۷۸.

۳۰. منطوق الطّیر (مقامات الطّیر) شیخ فریدالدّین محمّد عطار نیشابوری، به اهتمام سیّدصادق گوهرین، تهران ۱۳۴۲. شماره‌های مسلسل ابیات. من شمارهٔ ابیات را ذکر می‌کنم.

می‌کشد. مرغان که در حقیقت نمادی از انسانها هستند گرد هم جمع می‌شوند تا در جستجوی سیمرغ که در پشت کوه قاف و در انتهای دنیا سُکنی دارد برآیند و او را به پادشاهی برگزینند. راهنمای آنها هُدُدی است که در قرآن از او نام برده شده و در خدمت حضرت سلیمان بر کلبهٔ امور و رموز واقف است. وی مرغان را از این سفر سخت و طولانی و مخاطرات آن آگاه می‌کند و پس از شرح شکوه و عظمت بارگاه سیمرغ و خطرهای بیشمار این سفر رنجبار معاذیر یک یک آنها را رد می‌کند و در این سخنان خود از حکایات و مثل‌های پندآموز و عبرت‌انگیز سود می‌جوید. ما در این عصر با حدّ اکثر شکوفایی ادبیات و اشعار تمثیلی در ایران آشنا می‌شویم. هُدُد به مرغان خود خبر می‌دهد که آنها هفت وادی پر از رنج و تعب را باید پشت سر بگذارند تا به معبود و مقصود خود برسند و آنها عبارتند از: «طلب»، «عشق»، «معرفت»، «استغنا»، «توحید»، «حیرت» و بالأخره «فقر و فنا». مرغان در اینجا رمزی از روح و فکر و درک انسان‌اند که با طی این مراحل و منازل و تجربهٔ سختیها و ماراتها سرانجام به مقصد و هدف خود نایل می‌شوند. ولی تنها سی مرغ می‌توانند به دیدار «سیمرغ» دست یابند که نوعی «خودیافتن» و «خودشناختن» است. در اینجا منظور عطار بیش از فلسفه یکی بودن با سیمرغ در حقیقت ممارستهای زاهدانه و تحمّل ریاضتهای سخت برای تصفیهٔ باطن و طی منازل سیر و سلوک است. فلسفهٔ قدما و همچنین فلسفهٔ اسماعیلیه هدف این تلاش و پویش را «کمال و سعادت» نامیده‌اند. کارل گوستاو یونگ برای آن عبارت «فردسازی» (Individuation) را به کار برده است، ولی من ترجیح می‌دهم که واژهٔ عربی مورد علاقهٔ فلاسفهٔ اسلامی یعنی «تجوهر» را به کار برم به معنای «جوهریت» و «حقایق جوهری» اشیاء که غایت آرمانهای تلاش بشری است.

هُدُد دو بار سیمرغ را برای مرغان خود توصیف می‌کند: یک بار به عنوان مرغی خیال‌انگیز و محیرالعقول که هر چه از او گویند پندار و خیال است. «وقتی او از بال خود پری بر کشور چین افکند^{۳۱} که در نگارخانهٔ چین نگاه داشته می‌شود و اکنون آثار صنّع و هنر همه از نقش پر او ست

۳۱. پر طاووس هم در گلستان سعدی، باب سوم از شهرت و غرور خاصی برخوردار است. در آنجا سخن از شرایط ورود به شهری بیگانه آمده است که از آن جمله است به اعتقاد سعدی جمال نیکو و مثل آن در پر طاووس باز نموده شده است:

ور برانند به قهرش پدر و مادر خویش
گفتم این منزلت از قدر تو می‌بینم بیش
هر کجا پای نهد دست نداشتش پیش

شاهد آنجا که رود حرمت و عزت بیند
پر طاووس در اوراق مصاحف دیدم
گفت خاموش که هر کس که جمالی دارد

(ابیات ۷۴۳-۷۳۶) و بار دیگر به عنوان اصل و منشأ همهٔ مرغان: زمانی که سیمرغ نقاب از چهره برگرفت و صورت خود را نمایان ساخت، صدها هزار سایه بر زمین افتاد. آنها همین مرغان زمینی‌اند. اگر او در حجاب و استتار باقی می‌ماند، این سایه‌ها (= مرغان) نیز وجود نداشتند (دلیل نسبتاً قاطعی برای مؤنث بودن سیمرغ). سیمرغ را فقط می‌توان در آن دنیا دید و یا هر کسی می‌تواند او را در آینهٔ قلب خود ببیند (ابیات ۱۰۹۰-۱۰۷۹)، ولی حجابی که او از چهره برمی‌گیرد می‌تواند فقط به معنای استتار باشد و «رُخ نمودن» در زبان فارسی معمولاً به مفهوم «نمایان شدن» یا «عیان شدن» آمده است. سایه‌ها در این ادبیات را می‌توان به طور کلی به معنای نمونه‌های جزء، کودکان، فرزندان و اجزائی از کلّ در تکثیر یک مفهوم کلی دانست. از این رو می‌توان گفت که سیمرغ بدون تردید عقل کلّ و یا خداوند است، همان طور که در یکی از احادیث فرضی نبوی آمده است: خدا آدم را از صورت خویش آفرید (المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی III، ۴۲۸، ذیل: «صورت»). البته در اینجا نیز باید نوسانات و نارسایی‌هایی را که در هر روایت و تفسیری غیر قابل اجتناب است در نظر گرفت. در چاپ منظر الطیر جواد مشکور، ص ۷۲، بیت ۱۳ آمده است:

پادشاه خویش را در دل بین عرش را در ذره‌ای حاصل بین^{۳۲}

که در اینجا منظور از «ذره» انسان است و در چاپ جدیدتر صادق گوهرین در مصرع دوم به جای «عرش» «هوش» آمده است:

پادشاه خویش را در دل بین «هوش» را در ذره‌ای حاصل بین

→

و گویا این بحث را با تقییل چشم خداوند که بر پر طاووس حکا شده است تکمیل می‌کند
West-östlicher Divan. Unter Mitwirkung von Hans Heinrich Schaeder herausgegeben und erläutert von Ernst Beutler, Leipzig 1943, 112, 702-704 (Buch der Parabeln) (کتاب استعارات).
 ۳۲. به اهتمام محمد جواد مشکور، چاپ پنجم، تبریز ۱۳۷۴ با شماره صفحات. مشکور دو نسخهٔ خطی ناقص از سالهای ۷۰۵ و ۸۷۸ و دو چاپ در اختیار داشت. یکی از آنها چاپ گارسن دو تاسی از پاریس (همراه با ترجمهٔ فرانسه) ۱۲۷۳ و دیگری چاپ میرزا محمد حسینخان ذکاءالملک فروغی از سال ۱۳۱۹ با تحریر جدید و دقیق خطی از سه تا چهار دستنویس در حاشیه از عبدالحمید مجدی سقزی اردلانی ملک الکلام که در سال ۱۳۴۳ ق به اتمام رسید. چاپ مشکور چیز دیگری جز چاپ متن مجدی نیست. اختلافها و انحرافات متون را مشکور در پای صفحات آورده است. وی در ص ۷۲ چیزی ذکر نکرده است.

بنابراین سیمرغ «عقل» است و داهیانِ فلسفه می‌توانند در پشت سیمرغ به مفاهیم جدیدی از «عقل فعال» پی ببرند.^{۳۳} ولی هُدُهد زیرک گویا تغییر متن نُسخ را پیش‌بینی کرده است (!) و با یک تمثیل ساده نشان می‌دهد که خداوند نیز می‌تواند به سراغ قلب انسان برود: چون اسکندر کبیر به جای فرستاده‌اش خود با لباس میدل به میان مردم رفته و اوامر خود را صادر کرد، هیچ‌کس باور نداشت که او رسول اسکندر نیست، بلکه خود اوست:

هست راهی سوی هر دل شاه را لیک ره نبود دل گمراه را
گر برویِ خانه شد بیگانه بود غم مخور چون در درون خانه بود
(منطق‌الطیر، ابیات ۱۱۳۲-۱۱۳۱)

و سرانجام پس از سه هزار بیت دیگر سی مرغ باقی‌مانده از مهالک راه به بارگاه سیمرغ می‌رسند و نخست همان‌گونه که در رساله غزالی می‌بینیم حاجب شاه آنان را، به این دلیل که سیمرغ نیازی به عبودیت آنان ندارد، از درگاه شاه می‌راند، ولی نهایتاً به لطف و اغماض پادشاه بار می‌یابند، ولی با آنان چنان رفتار می‌شود که گویی یازده برادر یوسف‌اند که او را به عزیز مصر فروخته‌اند. مرغان نامه اعمال خود را در دست می‌گیرند و از اینکه قدر یوسف خود را نشناخته و او را ارزان فروخته‌اند شرم‌منده می‌شوند. با این «یوسف» تصویر نمایشی دیگری در جنب سیمرغ آشکار می‌شود که بیشتر مربوط به جوهریت انسان می‌شود تا خدا و بار دیگر تردیدها و ابهاماتی در تعبیر مفهوم سیمرغ به وجود می‌آید که تقی پورنامداریان در کتاب ارزشمند خود به نام دیدار با سیمرغ (تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۳۶-۱۳۵) آن را به دقت مورد بحث قرار داده است، و سرانجام سیمرغ به سی مرغ دستور می‌دهد تا در (حقیقت گوهر) سی مرغ یعنی سیمرغ محو شوند:

ما به سی مرغ بسی اولیتیم زانکه سیمرغ حقیقت گوهریم
محو ما گردید در صد عزّ و ناز تا به ما در خویش را یابید باز
محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شد والسّلام
(ابیات ۴۲۵۹-۴۲۵۷)

۳۳. نمایندۀ بشریت را سیمرغ به غایت می‌گذارد. من می‌دانم که ابویعقوب سجستانی اسماعیلی از قرن چهارم «هوش» را با «ذهن» یکی دانسته است، چیزی که هانری کرین به «قدرت دژاکه» ترجمه کرده است. مفهوم تقریباً همان است که ما آن را فهم و شعور نیز می‌نامیم. سجستانی هوش را مرکب «تفکر» می‌نامد.

حال پس از این مقدمه باید ببینیم که سیمرغ در منطق الطیر عطار ضرورتاً نیز نباید با خدا یکی تصور شود، بلکه از نظر موضوعی یکی از عقول هم می‌تواند باشد و بیش از همه «عقل فعال» یعنی عقل دهم از پایین بر اساس نظریه ابن سینا که پس از تماس انسان با آن عقل مستفاد به وجود می‌آید و به عبارت دیگر بشر به مرتبه کمال و «نوعیت» آرمانی خود نایل می‌شود. سیمرغ و «یوسف» در حقیقت یک چیز واحدند که یک بار مطرود (یوسف) و بار دیگر مطلوب (سیمرغ) ظاهر می‌شوند، ولی در اصل غایت کمال بشری است که تنها در عالم آرمانی قابل وصول است خواه در نیل به خدا یا ملائک.^{۳۴}

تأثیر خفیی که آراء مانوی و نوافلاطونی در مثنوی منطق الطیر عطار با رمزآلود ساختن افسانه سیمرغ بر جای گذاشته‌اند، از این طریق نیز حفظ می‌شود که در کل ساختار منظومه خدا در هیچ جا ظاهر نمی‌شود و حتی در صحنه آخر یعنی صد هزاران قرن بعد هم (ایات ۴۲۹۲-۴۲۷۰) که مرغان فانی را به خود باز می‌دهند و از فنا به بقا و از ذلت به عزت می‌رسند باز هم سیمرغ یا خدا خود حضور پیدا نمی‌کند. مرغان یا سی مرغ ظاهراً از مرغ از لی یا سیمرغ جذب می‌شوند و پس از بیدار شدن از فنای طولانی بار دیگر به بیرون پرتاب می‌شوند؛ واقعه‌ای خودجوش در اتحاد آنها با سیمرغ. بنابراین، انسان هم تولدی دیگر داشته است.

عطار خود احتمالاً نقص و ابهام کار خود را در منطق الطیر دریافته و سعی کرده است که در منظومه دوم خود یعنی مصیبت‌نامه آن را رفع کند.^{۳۵} قهرمان این داستان «سالک فکرت» است که با خود و نیازهای درونی خود در جنگ و ستیز است. او می‌خواهد اصل وجود و مبدأ کائنات را باز یابد و در این راه دشوار از پیر و مرشد خود مدد می‌جوید. این سالک چهل مرحله را که مطابق با چهل روز اعتکاف است طی می‌کند و پس از هر گفتگوی بی‌حاصل با یکی از موجودات روحانی و کیهانی نزد پیر خود باز می‌گردد و از او مطالبی در ادامه راه خود فرا می‌گیرد. وی سفر خود را از روح القدس که در فلسفه دینی با «عقل فعال» برابر دانسته شده آغاز می‌کند. این سفر دقیقاً از جایی شروع

۳۴. در یک استعاره شاهنامه‌ای از بیحی سهروردی، سیمرغ نقش «عقل فعال» را بر عهده دارد. گرد فرامرزی ۲۱۴، پایین و ۲۲۴، ۲۱-۲۰ (عقل شرح چاپ سیدحسین نصر، در کتاب کربن:

Œuvres philosophiques et mystiques III/ Opera metaphysica III, pers. 226-239).

۳۵. فریدالدین عطار: مصیبت‌نامه، به اهتمام نورانی وصال، تهران ۱۳۴۹. ترجمه ارزشمند این کتاب به فرانسه از ایزابل دوگاستین با عنوان: *Le livre de l'épreuve* بسیار زیبا نوشته و خوانده می‌شود، ولی فاقد دقت لازم از جهت لغت‌شناسی است.

می‌شود که سفر مرغانِ منطق الطَّیْر پایان یافته است. ولی بخت با سالک یار نیست - به همین سبب است که کتاب مصیبت‌نامه نام گرفته است - تا اینکه وی پس از طی چهل مقام و رویارویی با نومیدیه‌های مکرر سرانجام به خدمت حضرت رسول اکرم (ص) می‌رسد و آن حضرت می‌فرماید:

سایه‌ای شو گم‌شده در آفتاب هیچ شو و الله أعلم بالصواب^{۳۶}

همچنین راه به این مقصد درون دل توسست و تو باید از پنج منزل، یعنی حسّ و خیال و عقل و دل و جان، بگذری تا به مقصد برسی (مصیبت‌نامه، ص ۳۱۰) و سرانجام سالک پس از طی این منازل به «جان» می‌رسد که در نزد عطار همچون غزالی^{۳۷} «روح» نیز نامیده شده است و می‌تواند جای «عقل فلسفی» را بگیرد: جوهری که همه چیز را در بر دارد و همه چیز از آن برمی‌خیزد، یعنی «دریای جان عطار». ولی عطار اکیداً از برابر دانستن این هر دو یعنی «عقل» با «جان» احتراز می‌کند و بدین ترتیب خط ممیز آشکاری بین خود و فلاسفه می‌کشد:

حق عرفان آن زمان حاصل شود	کاینچه عقلش خوانده‌ای باطل شود
عقل باید تا عبودیت کشد ^{۳۸}	جانت باید تا ربوبیت کشد ^{۳۹}
عقل با جان کی تواند ساختن؟	با بُراقی لاشه نتوان تاختن
	(مصیبت‌نامه، ص ۳۶۳)

بنابراین عطار بعدها اوج عقلانی را در داستانهای خود به نفع اصل و اندیشه بشریت، یا چنانکه من استنباط می‌کنم، برای دفاع از تصوف اسلامی، به جستجوی جان و روح بشر تبدیل کرده و روح را در مقام بالاتری از عقل قرار می‌دهد (۳۵۴، ۵):

چون بروی تو ز عقل و معرفت نه تو در شرح آیی و نه در صفت^{۴۰}

حال من یار دیگر به اسماعیلیّه باز می‌گردم: در قرون پنجم و ششم هجری دو فرقه اسماعیلیّه در قلمرو

۳۶. مصیبت‌نامه، ص ۳۱۰، س ۱۱ تکرار مطالب از منطق الطَّیْر ۴۲۵۹.

۳۷. ونسینک:

Wensink: *La pensée de Ghazzālī*, Paris 1940, 56f.

۳۸. «عقل» برای عبودیت است. و «جان» برای «ربوبیت» (یعنی شناخت حق).

۴۰. منظور از «جان» احتمالاً «روح» است و فقط و تنها اوست که راه به سوی باری تعالی و شناخت او دارد، زیرا که خداوند از طریق عقل غیر قابل شناخت است. الحاقات، ص ۲۶ به بعد.

اسلامی روبه‌روی یکدیگر قرار گرفته بودند. در یک سو خلفای فاطمی مصر و در سوی دیگر هواداران نزاریین مستنصر که در سال ۴۸۸ به علت شورش به هلاکت رسید. نزاریه بعدها جنبش خود را «الدعوی الجدیده» نامیدند. آنها ابتدا تحت تعلیم و مقررات سخت داعی بزرگ حسن صباح قرار داشتند. وی از سال ۴۸۳ تا ۵۱۸ در قلعه صعب‌العبور الموت، در کوه‌های البرز و اطراف قزوین (در دویست کیلومتری غرب تهران)، اقامت داشت و از همانجا قلاع دیگر را در شرق ایران و سوریه اداره می‌کرد. پیروان وی خود را به تبعیت از اخوان الصفا بصره «رفیقان»^{۴۱} می‌نامیدند و به سبب قتل‌های سیاسی به‌عنوان «حشاشین» یا «حشاشیه» و اوباش معروف شده بودند. در قائلین قسمت شرقی ایران هنوز هم در قرن نهم هجری زنان از پشمی که می‌رشتند از هر ده کلاف یک کلاف برای حسن صباح کنار می‌گذاشتند.^{۴۲} در قرون ششم و هفتم هجری عنوان داعی بزرگ را در الموت پیروان حسن صباح بدون آنکه از احفاد او باشند به ارث می‌بردند. چهارمین حلقه توارث متعلق به حسن بن محمد بن بزرگ امید بود. وی در سال ۵۲۰ به دنیا آمده بود و از علوم یونانی و فقه و کلام و عرفان بهره‌وفی داشت و به‌سبب حسن سلوک با مردم و افکار جدید در اندک زمان طرفداران زیادی پیدا کرد و حتی پاره‌ای او را امام قائم دانستند. پدرش کیا محمد چون این حال بشنید مردم را جمع کرد و گفت: «این حسن پسر من است و من امام نیستم، بلکه از دعاة امام یکی داعی‌ام و هر که بغیر این سخن مسموع و مصدق دارد کافر و بی‌دین است». پس از مرگ پدر طرفداران بیشتری پیدا کرد و قائم مقام پدر شد و ابداعات تازه‌ای در مذهب اسماعیلی به‌وجود آورد، چنانکه در هفدهم رمضان ۵۵۹ «بفرمود تا اهالی ولایات خود را به الموت احضار کردند و در میدان مصلی مجتمع شدند و چهار رایت بزرگ از چهار لون سپید و سرخ و زرد و سبز^{۴۳} بر چهار رکن منبر نصب کردند. او بر منبر رفت چنانکه روی به سمت قبله داشت و به رفیقان چنان نمود که از نزد مقتدا یعنی امام زمان در خفیه کسی پیش او رسیده است و بر سر منبر فصلی فصیح و بلیغ ایراد کرد و به آخر خطبه گفت: امام زمان شما را درود و ترحم فرستاده است و بندگان خواص گزیده خویش خوانده و بار تکلیف شریعت از شما

۴۱. رشیدالدین فضل‌الله همدانی: جامع التواریخ. قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و دامیان و رفیقان، به اهتمام دانش‌پژوه و محمد مدرّسی زنگنه، تهران ۱۳۳۸، ۸۸، ۹۷، ۱۰۱ و ۱۰۸ به بعد. مقایسه شود با:

Marshall G. S. Hodgson: *The Order of Assassins*, s-Gravenhage 1955, 82.

۴۲. همان جا در زیرنویسها، ص ۲۰۹-۲۰۸ از معین‌الدین محمد زمجی اسفزاری: روضة الجنان فی اوصاف مدینه هرات-تهران ۱۳۳۸، ۱، ۳۰۷.

۴۳. بردسیری: مصباح الارواح، بیت ۱۵۴: سرخ، سیاه، سفید، زرد.

برگرفته و شما را به قیامت رسانیده و آنگاه خطبه‌ای به زبان عربی ایراد کرد چنانکه حاضران رقت آوردند به این اسم که سخن امام است و یکی را که بر عربیت آگاه بود بر پای منبر نشانده بود تا آن الفاظ به فارسی ترجمه کند و مضمون بر این منہاج بود که حسن بن محمد بزرگ امید خلیفه و داعی و حجت ماست، باید که شیعه ما در امور دینی و دنیاوی مطیع و متابع او باشند و حکم او محکم دانند و قول او قول ما شناسند و بدانند که مولانا (امام) ایشان را شفیع شد و شما را به خدا رسانید ... و بعد از انشاد و ایراد از منبر فرود آمد و دو رکعت نماز عید بگزارد و حاضران را در وسط ماه رمضان به خوان گسترده‌ای که فراهم شده بود دعوت کرد و آن روز را "عیدالقیام" نامید. وی دستور داد که همین مراسم را نمایندگی او رئیس مظفر در قلعه مؤمن آباد قهستان اجرا کند. حسن در اوایل دوران خلافتش کماکان پسر پدرش محمد بن بزرگ امید باقی ماند، ولی در سالهای بعد خود را امام قائم و از اولاد نزار بن مستنصر فاطمی شمرد و ادعا کرد که وی را در زمان شیرخوارگی با پسر واقعی پدرش محمد بن بزرگ امید عوض کرده و وی را که از احفاد نزاریه است به جای آن طفل گذاشته‌اند. نزاریه امروز نیز این موضوع را باور دارند و معتقدند که تداوم سلسله داعیان در الموت به سبب تبدیل این دو طفل شیرخوار قطع شده است.

بعدها رشیدالدین فضل‌الله مؤلف جامع‌التواریخ رویدادهای آن دوران و بخصوص اقدامات و اعتقادات حسن بن محمد را، که با لقب «علی ذکره السلام» مورد تجلیل قرار گرفته است و اشخاص پای‌بند به احکام دینی و شرعی را مجازات می‌کرد مورد انتقاد و استهزا قرار داد و ادعاهای حسن بن محمد را درباره امامت و انتساب وی به خاندان نزاریان (نزار بن مستنصر) کلاً کذب محض و بهتان و افترا خواند. وی در این باره می‌نویسد: همچنانکه در دور شریعت اگر کسی طاعت و عبادت نکند، او را به نکال و سیامت و عقاب مأخوذ دارند و سنگسار کنند، اگر کسی در دور قیامت حکم شریعت به کار دارد و بر عبادات و رسوم جسمانی مواظبت نماید، نکال و قتل و رجم و تعذیب بر او واجب باشد و به موجب این عقیدت مزخرف و نقد مزیف حسن بن محمد بن بزرگ امید را معروف به «علی ذکره السلام» قائم قیامت خواندند و دعوت او را دعوت قیامت.^{۴۴}

۴۴. جامع‌التواریخ، ص ۱۷۰-۱۶۲. میرزا محمد بن عبدالوهاب قزوینی: تاریخ جهانگشای علاءالدین عظاملک جوینی، قسمت سوم

E. J. W. Gibb Memorial Volume XVI, 3, Leiden-London 1937, 222-239.

یک قسمت ناقص ولی مجدداً تصحیح شده عربی از خطبه حسن در کتاب کلمات پیر از و ابوانف، بیبی ۱۹۳۵. قسمت فارسی ۶۶-۶۵ (مراجعه شود در همین مقاله به یادداشت شماره ۴۷).

سالها بعد در قلمرو حکومت خوارزمشاه که در محاصره حکومت‌های محلی نزاری بود تکالیف شرعی اسلامی منسوخ و با ظهور امام فرضی (۱) عقب رانده شد و این فضای خالی را اطاعت از احکام امام و داعیان او پر می‌کرد. این که اُمت مؤمن این جامعه توانسته بودند ناگهان تبدیل به انسانهای کاملی شوند و راهنمای خود باشند، غیر قابل قبول است و این که حسن خود فقط کلام خدا را گفته بود، کاملاً بعید به نظر می‌رسد.^{۴۵}

همچنین به هیچ وجه نمی‌توان به یک «هرج و مرج انسان‌گرایی» فکر کرد که در چارچوب آن هر کسی می‌توانست خود راهنمای خود باشد یا در مسائل فراسوی مادیات پیرو قائد خود باشد. و سرانجام، دو سال بعد، در اوّل ربیع‌الاول سال ۵۶۱ حسن «علیّ ذِکْرِهِ السَّلَام» در قلعه لَمَسْر به دست حسن دیگر یعنی حسن بن نام‌آور شوهرخواهر خود به قتل رسید، ولی کابوس بی‌دینی با یک وقفه یازده ساله تا سال ۶۵۴ هنوز ادامه داشت.

بررسی‌های دقیق و جامع فرهاد دفتری درباره رویدادهای قلعه الموت و دیگر قلاع اسمعیلی پیش از قیام و در طی آن و بعد از آن (ص ۳۹۶ کتاب وی، پیشتر، یادداشت شماره ۴) با این استنباط پایان می‌پذیرد که مورخان معاصر آنها چیزی درباره این حوادث گزارش نکرده و کسی هم از آنان اطلاع درستی نداشته است. ولی من فکر نمی‌کنم که دنیای خارج کاملاً در بی‌خبری به سر می‌برده است. البته در آن موقع مورخان مآخذ ما، همچون جوینی و رشیدالدین فضل‌الله، هنوز کتب خود را ننوشته بودند. ولی دفتری خود گزارشی را به خاطر می‌آورد که نشان می‌دهد چگونه مردم از داخل و خارج این قلاع یکدیگر را تحت نظر داشته و از اوضاع و احوال طرف دیگر مطلع بودند.

رشیدالدین فضل‌الله در جامع‌التواریخ خود می‌نویسد که: فیلسوف و متکلم بزرگ سنی مذهب فخرالدین رازی (متوفی ۶۰۶) مردی به غایت فصیح و عالم به جمله مذاهب و ملل و نحل بود. چون او را از دُعاة ملاحظه شمرند، امام بر منبر رفت و بر ملاحظه لعنت و نفرین کرد. چون این خبر به قلعه به سماع محمد بن حسن رسید، فدایی مزدوری را از بهر کار او نصب کرد. روزی که مولانا فخر رازی در خانقاه به خلوت بود، فدایی در خانقاه رفت و در از پس محکم بر بست، کارد برکشید و قصد مولانا کرد. مولانا از او زینهار خواست و گفت توبت کردم. فدایی زود برخاست و گفت مترس و

45. Christian Jambets Ausführungen in seinem Werk *La Grande Résurrection d'Alamūt* 302-53

این توضیحات در تمام قسمت‌ها برای من روشن نیست.

این باش. آنگاه به دستور داعی بزرگ مبلغ سیصد و شصت و پنج دینار زر سرخ بایانی از میان بگشاد و به خدمت مولانا بنهاد و گفت از این پس هر سال این مقدار ترا وظیفه معین کرده و دو خلعت و تشریف در خانه من است، بفرستد و جامه بردارد. مولانا بفرستاد و خلعتها برداشت، و پیوسته عادت امام چنان بودی که در اثنای مباحثه فرمودی: «خِلافًا لِلْمَلْحَدَةِ لَعْنَهُمُ اللَّهُ، دَمَّرَهُمُ اللَّهُ خَذَلَهُمُ اللَّهُ» من بعد هر بار فرمودی که: «خِلافًا لِلْإِسْمَاعِيلِيَّةِ». یکی از شاگردان رازی پرسید که مولانا هر بار ایشان را «لعنهم الله» می‌گفتی اکنون نمی‌فرماید، موجب آن چیست؟ گفت ای یارا! ایشان برهان قاطع دارند، مصلحت نیست با ایشان با لعنت خطاب و عتاب کردن» (جامع التواریخ: ۱۷۳-۱۷۱)، [Paul Kraus: Alchemie, Ketzerei U.S.W 193]

حرکت انقلابی و تحولاتی که در قلاع نزاریه در سال ۵۵۹ رخ داد، صرفاً به این تلاش محدود می‌شد که پیروان خود را به موقعیت دینی جدید و حرکت به سوی باطن منتقل کند. این تلاشها در ابتدا فقط مسئله‌ای معنوی و باطنی باقی‌ماند که بعدها با تماسهای انتقام و جنگجویانه با دنیای خارج گسترش بیشتری یافت: (Hodgson 251, Daftary 414).

البته این تحولات عمیق، به حکم طبیعت حیرت‌انگیز آن، ممکن نبود از همسایگان دگراندیش خود پوشیده بماند، به خصوص برای افرادی که روحی بیدار و ذهنی وقاد برای مسائل دینی و جهان‌بینی فلسفی داشتند. مثلاً عطار در اوایل جنبشهای اسماعیلی در بیستمین سالهای عمر خود بوده و در خراسان زندگی می‌کرد هر چند وی از الموت دور بود ولی به اندازه کافی به قلعه مؤمن آباد و قلاع دیگر در شرق نزدیک بود که از حوادث غریبی که در محدوده دیوارهای آنها جریان داشت بی‌خبر نماند و من تصور می‌کنم که اولین اشعار تعلیمی وی نه تنها تداوم و توارث ادبی از پیشکسوتان او مانند رساله الطیر ابن سینا و غزالی و مثنویهای عرفانی سنایی (متوفی ۵۲۵) بود، بلکه بازتابی از خشم و ناخشنودی خاموش وی از حوادث غیرقابل قبول در نزد نزاریها را هم می‌توان در آنها باز یافت. او می‌توانست پی برده که در پشت قلاع آنان، تحت عنوان «روی کردن به خود» و به نام عقل ادعایی یا حقیقی، اعمال مفتضحانه‌ای صورت می‌گیرد. برای عطار صحنه‌آرایی یک رستاخیز نمایشی و لغو کلیه قوانین و تکالیف شرعی نوعی سوء تفاهم و سوء استفاده بود، از این رو، شاید تصادفی نباشد که در قدیم‌ترین مثنوی عطار یعنی خسرونامه (و یا الهی‌نامه)^{۴۶} تنها سخن از باز نمودن چهره واقعی سوء تفاهمات و

۴۶. اثبات اینکه خسرونامه همان الهی‌نامه است از محمد رضا شفیعی کدکنی: مختارنامه، مجموعه رباعیات فریدالدین عطار نیشابوری، تهران ۱۳۵۸، ص ۲۳ تا ۶۴.

اوهام است. قهرمان داستان در الهی‌نامه پادشاهی است که شش فرزند او یکی پس از دیگری آرزوهای قلبی خود را با پدر در میان می‌گذارند (پسر بزرگتر دختر شاه پریان را آرزو می‌کند، دومی طالب جادوگری است، سومی جام جم را می‌خواهد که در آن بتواند تمام جهان را تماشا کند. چهارمی در آرزوی آب حیات و پنجمی خواهان انگشتری سلیمان است و بالأخره ششمی می‌خواهد به رموز کیمیا و کیمیاگری بپردازد). پادشاه آرزوی هر یک از پسران خود را با نقل استعارات و حکایات پندآمیز رد می‌کند و واهی بودن این آرزوها را که اهداف اصلی را پوشانیده‌اند به آنها باز می‌نماید. مثلاً دختر شاه پریان همان روح انسان و آب حیات علم است و به همین ترتیب چهره واقعی آرزوها و اهداف نمائی آنها که همان تکامل و تعالی بشری است از سوی ملک دانا و پدر فرزانه باز نموده می‌شود. در مثنوی منطق الطیر و شاید سومین منظومه عطار ضرورت و صعوبت تصفیة باطن در جهت یافتن خود (روح) و خدا مطرح است و فاصله زمانی طولانی از چندین هزار سال تا رستاخیز مرغان را می‌توان انتقاد از کوتاه کردن غیرمجاز این "دوره" (برای قیام و یا رستاخیز) در نزد نزاریان دانست. عطار، در مثنوی چهارم یا مصیبت‌نامه، خیلی مستقیم‌تر به هدف خود که همان شناخت "جان" به عنوان برترین جوهر در انسان است و از آن شناخت جدا، نزدیک می‌شود. سپس با گسترش هر چه بیشتر مفهوم "جان" آن راهسته اصلی وجود انسان قرار می‌دهد و از مرتبت آن با تمام قوا در مقابل "عقل" فلسفی که اسماعیلیه در رأس آراء و افکار خود قرار داده بودند، دفاع می‌کند. در اینجا هم او شخص یا مکتب خاصی را در تیررس حملات خود قرار نمی‌دهد، بلکه فقط در مخالفت با "عقل" که مورد علاقه او نیست، باقی می‌ماند. وی در پایان منطق الطیر از ریشه اصلی رساله الطیور ابن سینایی و فلسفه یونان جدا می‌شود و به صراحت اعلام می‌کند که "کاف کفر" برای وی به مراتب از "فای فلسفه" عزیزتر است:

کاف کفر اینجا به حق المعرفة دوست‌تر دارم ز "فای فلسفه".

و سپس خواننده را سوگند می‌دهد که:

حکمت یثرب (مدینه) گزین ای مرد دین خاک بر یونان فشان از درد دین
(منطق الطیر ۴۵۳۴ و ۴۵۳۹)

حالت قیام در قلاع اسماعیلیه در تمام طول عمر عطار، که به سال ۶۱۸ در سنین کهولت به دست

مغولان در نیشابور به هلاکت رسید، ادامه داشت. چون قلعه الموت در سال ۶۵۴ به دست هلاکو فتح شد، عطا ملک جوینی مؤلف تاریخ جهانگشا، که تاریخ نویس و از مقرران دربار هلاکو بود، کلیه اسباب و ادوات رصدشناسی را که در آنجا به دست آورده بود ضبط کرد و متأسفانه بیشتر آثار و کتب الحادی را که پیدا کرده به آتش کشید (تاریخ جهانگشا، جلد سوم، ص ۲۷۰). اگر این کتب و رسالات باقی مانده بود، چه بسا که ما خیلی بیشتر و دقیق تر از زندگی و آراء ساکنان آنجا آگاهی پیدا می کردیم. ولی یک مسئله را باید از پیش روشن کنیم و آن اینکه: در قطعه کردن یک عصر یا زمان به "دوره" ها و مراحل کوچکتر، که به خصوص برای درک تاریخ اسماعیلیه غیر قابل اجتناب است، قیام به هیچ وجه حادثه‌ای منحصر به فرد یا نهایی نیست. تا زمانی که این نوع قیامها تکرار می شوند، در حقیقت شبیه رستاخیز عیسی مسیح در عید پاک است تا رستاخیز و قیام در روز قیامت. مردم آن را در بین دو "دوره" انتظار می کشند، به طوری که مصلح و قائم ظهور می کند، قوانین و مقررات قبلی را منسوخ می کند و اصول تازه‌ای می آورد. در سال ۵۵۹ می بایست نیمه اول (دوره) بزرگی از ۳۶۰ هزار سال^{۴۷} (براساس عقاید مانوی) به پایان رسیده و دوره جدیدی آغاز شود که نوعی جابه‌جایی احکام ظاهری و تکالیف شرعی را با توجه به باطن و عقل در پی دارد. همچنین قیامی که از طرف مانویان برای سال ۵۲۱ پیش‌بینی شده بود، می بایست پس از گذشت قرن‌ها و هزاره‌ها از طرف مرد جوانی چون حسن «علی ذکریه السلام» که یک سال پیش از این تاریخ یعنی در ۵۲۰ به دنیا آمده بود، جامعه عمل به خود پوشد. وی خود را امام قائم دانسته و پس از اینکه انتظارات مانویان در جداسازی نور از ظلمت برآورده نشده بود، از موقعیت استفاده کرده و با نظریه‌های جدیدی چون برابر دانستن «روح» با «عقل» و انکار ظواهر شرع خود را به شهرت رسانید (شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۵۵۱-۵۶۵ و ۶۶۲). تا جایی که تکامل فردی مبتنی و متکی بر رشد باطنی مشخص باشد طبیعتاً نظریه‌ای صحیح و قابل تحسین است، ولی انتظار نیل به این کمال از یک گروه بزرگتر و در یک دوره معین از سوی اسماعیلیه آرزویی محال و غیر عملی بود و بیم آن می رفت که تحت این شرایط نوعی سلب صلاحیت و اختیار از توده‌های بزرگ تنها از سوی یک فرد، یا طراح بزرگ و امام که سعی

۴۷. مقایسه شود با

W. Ivanow: *Katāmi Pir. A Treatise on Ismaili Doctrine, also (wrongly) called Haft-Babi Shah Sayyid Nasir*. Islamic Research Association No. 4, Bombay 1935, XXXV-XXXVI.

[اطلاعات این قسمت را درباره اعتقادات مانویان از یک دوره ۳۶۰ هزار ساله که به اسماعیلیه منتقل شده و سال ۵۵۹ را نیمه اول آن و بسیار مهم می دانند مدیون راهنمایی‌های خانم دکتر گودرون شوبرت هستم (م).]

داشت پیروان و افراد فرقه خود را هر چه بیشتر در حیطه تسلط روحانی درآورد و آراء و نظریات خود را به آنان تلقین کند صورت گیرد، همان طوری که امروز نیز بانیان مکاتب و جنبشهای مذهبی عمل می‌کنند و در گذشته نیز إخوان الصفا و اسماعیلیه عمل کرده بودند.^{۴۸} این آراء و احکام را در اسلام واعظان و روحانیان در مساجد و خانقاهها در گروهها و حلقه‌های کوچکتر تعلیم و تدریس می‌کردند، از اینکه حسن بن محمد در این جهت چه کرده است، یا اگر بیشتر زنده می‌ماند، چه می‌توانست بکند، اطلاعی در دست نیست. فقط این را می‌دانیم که او گاهگاهی «فصولی» را از جانب خود منتشر می‌کرد. «فصول» عبارت بود از دستورها، فرامین، نامه‌ها و سخنانی که از رهبران و بزرگان فاطمی و صباّحی نشر می‌شده است.^{۴۹} با این وصف باید قبول کرد که امام قائم می‌بایست حدّ و مرز و انزوای اسرارآمیزی را در مقابل اُمت خود حفظ کند و شاید همین دلایل است که ما چیزی از آن دوران نمی‌دانیم.

تنها از اواسط قرن هفتم سندی به دست می‌آید که بررسی اجمالی و در عین حال جامعی درباره موعیّت کلی نزاریان در قرن هفتم و اصلاحاتی که صورت داده بودند ارائه می‌دهد و آن رساله فارسی روضة التسلیم و یا تصوّرات خواجه نصیرالدّین طوسی (متوفی ۶۷۲) و شیعه اثنی عشری است. این فیلسوف طبیعی دان و ستاره‌شناس بزرگ عالمی بود با نقشه‌های بزرگ که فقط با حمایت دولتمردان مقتدر می‌توانست آنها را به مرحله اجرا درآورد و برای همین منظور هم بود که خود را به اسماعیلیه نزدیک کرد. وی مدّتی و حتی از روی اجبار تا سقوط آخرین قلاع اسماعیلیه به دست هلاکو در سال ۶۵۴ در نزد آنان باقی ماند. از مباحث طوسی می‌توان نتیجه گرفت که در زمان حکومت آخرین خلفا یا دُعاة دور «قیام» و «افشاء» برچیده شده و دور «سُتُر» و تقیّه آغاز شده بود (تصوّرات عدد

48. Marquet: *Imāmat, Résurrection* etc. REI 1962, 98ff.

۴۹. درباره معانی «فصل» (جمع: «فصول») مراجعه شود به دانش پژوه و مدرّسی در یادداشتهای آنها در جامع التواریخ رشیدالدّین فضل‌الله، ۱۹۹-۲۰۰.

50. W. Ivanow: *The Rawdatu't-Taslim commonly called Tasawwurat by Nasiru'd-din Tusi*. Persian Text, edited and translated into English. The Ismaili Society Series A No. 4, Leiden 1950.

از انتشارات جدید آن:

Christian Jambet: *La convocation d'Alamūt: Rowdat al-Taslim* (Le jardin de la vraie foi): *somme de philosophie ismaélienne*. Ed. et trad. du persan. Paris 1997.

درباره نصیرالدّین طوسی مراجعه کنید به مقدمه مجتبی مینوی در اخلاق ناصری طوسی، چاپ وی و علیرضا حیدری، تهران ۱۳۵۶ و ۱۳۶۰.

Hodgson 239-243.

درشت ۸۷) ۵۱ اقامه نماز را بار دیگر مرسوم کرده بودند، ولی بدون تعیین اوقات معین و در عوض با توجه به مفهوم و فایده نهایی آن (ص ۸۰ و ۱۰۶). بیشتر توجه به تصفیه روح و تقویت فضایل بود همچنانکه در تصوف و فلسفه (ص ۷۵ و ۷۶)، ولی در تبعیت از امام و حُجَج او که خلاق را راه نمایند و هیچ نوع خلاف‌گویی را تحمل نکنند (۶۶ و ۶۷). البته خداوند دیگر مانند نظریه کرمانی فراسوی هر نوع تعیین و توصیف نیست، بلکه مانند فلسفه در رأس عقول قرار دارد (ص ۱۲۱، ۱۲۳ و ۱۲۷). «امام» به عنوان «وجه خدا» و «مظهر کلمه اعلیٰ»^{۵۲} و «حجّت اعظم» به عنوان مظهر عقل اول تعریف شده است (ص ۹۷، ۹۸ و ۱۲۹).

با نگاهی به گذشته و آینده قیامهای نزاری در آن عصر به نظر می‌رسد که یکی از اهداف این جنبشها حرکتی جدید در جهت فعال کردن و سازمان‌دهی مستحکم‌تر و گسترده‌تر اعضای آن بود. اینها می‌بایست به اجتماعاتی نظیر تجمعات صوفیه بدل شوند، منتها هدایت آن در دست یک شیخ و یا شیخ الشیوخ بلکه تحت نظارت مستقیم دو مقام تندرو شیعی مذهب قرار داشت. در مرتبه بالا خاندان علی (ع) به عنوان مظهر کلام آفرینش یعنی «کن» و در مرتبه پایین حُجَّت به عنوان عقل اول. تأکید قاطعی که بر «امام معصوم» می‌شود، نشان می‌دهد که مردم بر قبول یکی از اصول متناقض منشور حسن صباح بنیانگذار فرقه صباحیه تمایل نشان می‌دادند و آن از این قرار است که: «خدای‌شناسی به عقل و نظر نیست، به تعلیم امام است». (جامع التواریخ، ص ۱۰۶، س ۴-۵).^{۵۳} در تصوف قرن هفتم

51. Jambet, *La Grande Résurrection*, 337. Daftary: *The Ismā'īlīs*, 411.

۵۲. از لحاظ لغوی دور از فصاحت، ولی بر اساس نمونه «حضرت عالی» می‌توان کلمه «عالی» را نیز (به جای علیا) گفت. همچنین «مرتبه اعلیٰ» هم نوشته می‌شود و منظور از آن «امر آفرینش است». محمد غزالی: *معراج القدس فی مدارج معرفة النفس*، قاهره ۱۳۴۶، ۲۰۴-۲۰۳.

A. J. Wensinck: *La pensée de Ghazzālī* 79-81.

۵۳. جوبنی: تاریخ جهانگشا، III، ۱۹۶، I، ۱۹۹، س ۳. این جمله از «فصول اربعه» حسن صباح برگرفته شده است که تاج‌الدین ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی در سال ۵۲۱ باره‌ای از آنها را از فارسی به عربی برگردانده است. شهرستانی: *کتاب الملک و النحل*

Book of Religions and Philosophical Sects, ed. William Cureton, London 1846, 150-152/
Theodor Haarbrücker: *Abu'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastānī's Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, übers. Halle 1850, I, 225-230/Shahrostoni: *Livre des religions et des sectes*. Traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Mannon, Peeters/ Unesco (1986-1993) I, 560-565.

شیخ التّریبه^{۵۴} که مورد اطاعت بی چون و چرای مریدان خود بود مانند یک امام بر اعتقادات و اعمال و رفتار پیروان تسلط داشت. به این شیخ پرستی ستایش پیامبر اکرم نیز اضافه شده و همه جاکیش ولی پرستی رواج می‌یافت. بدین ترتیب، امامت نزاریان که خواجه نصیرالدّین طوسی آن را با تمام جزئیات آن توصیف کرده است به خوبی در چشم‌انداز دینی آن زمان با خصوصیات والای انسان پرستی آن جای می‌گرفت. البتّه همانندی آن را با پرستش عیسی مسیح در آیین مسیحیت نمی‌توان نادیده گرفت، ولی «مظهر کلام اعلیٰ» همان نیست که در قالب عیسی مسیح به عنوان کلام خدا^{۵۵} به صورت گوشت و خون درآمده باشد، بلکه ظهور تمثیلی کلام ازلی یعنی «کُن» و نمایندگی یا (خلیفه الله، سوره بقره، آیه ۳۰: انسان) در روی زمین است. البتّه از تأثیر معکوس عطار و عرفان او در اسماعیلیّه سندی در دست نیست. با این وصف عصر بزرگ نزاریان با پایان رسیده بود. زمانی که آخرین حاکم اسماعیلیّه^{۵۶} رُکن‌الدین خورشاه بن علاءالدّین داعی هشتم از قلعه الموت به زیر آمده و او را در اسارت منکوق آن تا ماوراءالنّهر نیز بردند و سپس او را به قصاص مقاومتها و مشکلاتی که برای لشکر مغول به وجود آورده بود به قتل رساندند، اُمت او حامی و پشتیبان خود را از دست دادند و در نقاط مختلف آسیا مانند ایران و یا مناطق کوهستانی آسیای غربی و شبه قاره‌های هند و پاکستان و حتی افریقای شرقی پراکنده شدند. تداوم سلسله امامان اسماعیلی از سال ۵۵۹ گاه به صورت زیرزمینی و زمانی بر روی ابرها (همراه با تخیلات) جریان داشت. ما اسامی آنها را از روی فهرستهای موجود^{۵۷} می‌دانیم، و آخرین امامان آنها را با لقب «آقاخان» از روی تصاویر روزنامه‌ها و مجلات می‌شناسیم. ولی فعالیتها و احیاناً قیامهای این امامان «امروزین» را ما دیگر مورد بحث قرار نمی‌دهیم.

54. Fritz Meier, *Bausteine I: Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft*, hg. von Erika-Glassen und Gudrun Schubert. Beirut Texte und Studien 53a: *Hurāsān und das Ende der klassischen šūfīk* 131-156;

ترتیب السلوک قشیری، ص ۲۷۵-۲۳۶. در تصوّف «شیخ التّعلیم» کارشناس خبره در اصول عرفانی است و نه استاد.

55. Henry Corbin: *Épiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne*. Erano-Jahrbuch XXIII, 1954, 141-249.

۵۶. رشیدالدّین فضل‌الله: جامع التّواریخ، ص ۱۹۵-۱۹۲. جوبنی: تاریخ جهانگشا III، ص ۲۷۸-۲۷۵. آخرین حکمران، آن‌گونه که غالباً نوشته می‌شود، «خورشاه» نیست، بلکه خُوَر یا خُرشاه مانند خورشید یعنی پادشاه خورشید ولی بردسیری نیز (اوایل قرن ۷): مصباح الارواح، بیت ۴۲۴ و ۹۰۸ خور را بر وزن نور می‌خواند، ابیات ۳۳ و ۴۲۴.

57. W. Ivanow: *Kalāmī Ptr*, fette Ziffern 51-52. Azim Nanji: *The Nizārī Ismā'īlī Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent*, New York 1978, 141-142. Daftary: *The Ismā'īlīs* 553-554.

پیوستها

* حلّ معمای سیمرغ شاید با تفسیر صحیح دو متن متفاوت و متناقض از عقل یعنی «هوش» (در چاپ گوه‌رین، بیت ۱۱۱۷) و «عرش» (در چاپ محمد جواد مشکور، ص ۷۲، س ۱۳) به دست آید. در نسخه مشکور آمده است:

پادشاه خویش را در دل ببین «عرش» را در ذره‌ای حاصل بین

و در نسخه گوه‌رین:

پادشاه خویش را در دل ببین «هوش» را در ذره‌ای حاصل بین

(منظور از ذره در اینجا انسان است).

ما از چگونگی ایجاد این اختلاف در متون اطلاعی نداریم. آیا عطّار خود این قسمت را تغییر داده است؟ و اگر او این کار را کرده است، کدام یک از متون قبلاً وجود داشته و کدام یک اکنون معتبر است؟ اگر «هوش» قدیم‌تر است، در این صورت شاعر خواسته بود خود را از لغزش تمایل به عقول فلسفی برکنار دارد و عرش را بعداً جانشین آن ساخته است و اگر «عرش» قبلاً در متن بوده است می‌بایست وی بعدها خود را به فلاسفه نزدیک کرده باشد. ولی از آنجایی که عطّار بارها در منطق الطّیر مخالفت خود را با «عقل» اعلام کرده است، در این صورت باید قدمت «عرش» را در متن اصلی بپذیریم. حال اگر عکس قضیه را در نظر بگیریم و فرض کنیم که عطّار بعدها «عقل» را به کار برده است، به نظر من با اعتقادات ضد فلسفی وی تناقض پیدا می‌کند و اما اگر این تغییرات بعد از مرگ عطّار از سوی کاتبان نسخ خطی ناشی شده باشد، در این صورت کاتب یا کاتبان متناسب با ذوق شخصی و تمایلات دینی یا فلسفی خود یکی از آنها را برگزیده‌اند. من می‌توانم به خوبی درک کنم که عطّار در پایان منطق الطّیر برای گرفتن «سی مرغ» از یک آئینه استفاده کرده و جرأت نکرده است از وجود خداوند سوء استفاده کند. ولی او در هر حال به رادع و مانعی در قالب آئینه نیاز داشته است که گروه مرغان را از پیشروی بیشتر باز دارد، ولی ناگهان به فکر «عقل» می‌افتد که بعدها آن را با عرش عوض می‌کند و یا اول «عرش» به ذهنش می‌رسد که بعداً عقل را جانشین آن می‌کند و سرانجام این فکر در ما بیدار می‌شود که شاید عطّار قصد داشته است با وجود تنافری که نسبت به عقل فلسفیان داشته است در وجود «سیمرغ» عقل فعال و یا بالاترین عقلی را تصوّر کند که برای اسماعیلیه در آستانه بارگاه خدای غیر قابل توصیف و نفوذ قرار داشت.

عطار روح را در مقام بالاتری از عقل قرار می‌دهد، ولی او با این تلاش خود چه چیزی را به دست آورد؟ انسان در روح و یا جان خود پی می‌برد که او حتی با فنای خود چیزی به دست نیاورده و به اصل وجود خود یعنی خدا نرسیده است، بلکه این خداست که خود را در وجود مخلوق خود می‌جوید و باز می‌یابد. همان طور که غزالی گفته است بشر فاقد اختیار است و آن چیزی که از وی سر می‌زند فعلی است که خدا به او ارزانی داشته است. گویا خداوند به ابوالحسن خرقانی (ف ۴۲۵) گفته است:

بوده‌ام خواهان تو پیش از تو من در طلب بودم ترا پیش از تو من
این طلب کامروز از جانی توخاست نیست هیچ آن تو جمله آن ماست
گر طلب از ما نبودی از نخست کی ز تو هرگز طلب گشتی درست؟
چون کشنده هم نهنده یافتی خویش را بیخویش زنده یافتی
(مصیبت‌نامه، ص ۳۶۰، سطر ۱۷-۱۴)

در همین معنی پیری به شاگرد خود می‌گوید که: اکنون جانت مرد راه شده است:

لاجرم یک ذره پندارت نماند جز فنای در فنا کارت نماند
تا که می‌دیدى تو خود را در میان بر کناری بودى از سیر عیان
چون طلب از دوست دیدى سوى دوست این نظر را گر نگه‌دارى نکوست
(مصیبت‌نامه، ص ۳۵۹، س ۱۸-۱۵)

بوعلی طوسی (= فارمذی ف. ۴۷۷) «امام حال و قال» روزی از میرکاریزی پرسید:

کز حق آمد راه سوی بنده باز یا زبنده سوی حق بر گوی راز
گفت ره نه زین بدان نه زان بدین لیک راه از حق به حق میدان یقین
نیست غیر او که دارد غیر دوست در حقیقت اوست هم زوره به دوست
نیست غیر او و غیرى چون بود؟ راه رو زوهم بدو موزون بود
(مصیبت‌نامه، ص ۳۵۹، بیت پایانی تا ص ۳۶۰، بیت ۴)

بنابراین، عطار در مصیبت‌نامه و در تصحیح و تکمیل آراء پیشین خود می‌خواهد بگوید که انسان می‌تواند در «دریای جان» خدا را در جستجوی خود مشاهده کند و از این تصوّر نمی‌تواند اجتناب کند

که او (یعنی خداوند) در جستجوی اجزاء گمشده پراکنده خود در هر گوشه‌ای از کائنات است تا خود را بار دیگر با آنها متحد کند.

عطار در نعت پیامبر اکرم (ص) در مصیبت‌نامه (ص ۲۸، بیت ۸)، می‌گوید:

هر کلامی کان تو گویی از حق است زآنکه جانت از نور جانان مشتق است

عطار خود را به نظریه اشعری غزالی در انحصار کلیه افعال به خدا که در پشت تمام حوادث و وقایع قرار دارد، متماثل می‌بیند و در همین حال انگیزه گنوستیک قدیم از «رهایی بخش رها شده» یعنی رهایی از اسارت دنیای خاکی را بار دیگر زنده می‌کند. با این معادله ما بار دیگر به «فلسفه» عقل فعال و مفهوم دوگانه آن برمی‌خوریم که در نزد دینداران متعصب یک عنصر نامطلوب و بالعکس در نزد فیلسوفان جسور در رأس هرم قدرتها قرار دارد و منجر به تکثیر وحدت‌گرایی می‌شود به طوری که هر گروهی صورت دیگر را می‌بیند و با این وصف به یک معنای واحد فکر می‌کنند^{۵۸} هر چند عطار خود چنین نتیجه‌گیری نکرده و این کار به خود ما واگذار شده است، ولی او نمی‌خواهد که شاعر نمای بی‌مسئولیتی شناخته شود و از خواننده می‌خواهد که او را جدی بگیرد:

گر بخوانی شعر من ای پاک دین	شعر من از شعر گفتن پاک بین
شاعرم مشمر که من راضی نیستم	مرد حالم شاعر ماضی نیستم
عیب از شعرست و این اشعار نیست	شعر را در چشم کس مقدر نیست
تو بخوان شعرش اگر خواننده‌ای	ره به معنی بر اگر داننده‌ای

(مصیبت‌نامه، ص ۳۶۸)

ولی بعداً عطار اعتراف می‌کند که اگر مرد زیرک و فرزانه‌ای او را تحسین کند خوشدل خواهد شد:

زیرکی باید که تحسین کند از بی احسنت تمکین کند

در اینجا باید بیفزاییم که در میان مسلمانان مخصوص در قرن سوم هجری اشخاصی بودند که به مطالعه در ادیان غیراسلامی می‌پرداختند و سعی داشتند نکات عمده و مفاهیم اصلی آنها را عملاً درک کنند. یکی از رهبران جهان تفکر مانویّه در آن عصر ابو عیسی محمد بن هارون الوریاق در بغداد

58. Geo Widengren (Hg.): *Der Manichäismus*, Darmstadt 1977, den Abschnitt S.XX-XXI.

بود. تاریخ وفات وی را سال ۲۴۷ نقل کرده‌اند^{۵۹}: (GAL S I, 341). با تاریخ دیگر؛ زر کلی ۷، ۳۵۱؛ Paul Kraus: *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte*, RSO 14, 1933-34, 374/ خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱، ص ۸۷-۸۴). کارستن کولپه، در مجلّه ZDMG، شماره ۱۰۹، ۱۹۵۸، ص ۸۱-۸۲، زندگینامه مشروحی را تحت عنوان «تطبیق مانویّت در اسلام» به ابو عیسی وُرّاق^{۶۰} اختصاص داده و در آن نشان داده است که چگونه ابو عیسی بر اساس تصوّرات تشیّع که معتقد به حلول جوهر ربوبیّت در امامان است، در خود ماده نیز تجسیم و ترکیب جوهر نور را شناخته و از نظریه مانویان مبتنی بر اصالت دو عنصر یعنی نور و ظلمت در مصنوع مشترک هر دو جانبداری کرده است. به اعتقاد کولپه، ابو عیسی نظام عالم وجود را از نیروهای اساطیری پاک کرده و با تفکر اسلامی انطباق داده است. وُرّاق برخلاف ادّعی شهرستانی در کتاب الملل و النّحل، ج ۱، ص ۶۵۵ (در اصل) مجوسی نبوده است، زیرا که در غیر این صورت محمّد بن هارون نامیده نمی‌شد. ولی او اعتقاد داشت که در تضادّ آشتی‌ناپذیر بین نور و ظلمت اسرار خلقت را پیدا کرده است. به روایتی هم او می‌توانست بر اساس گزارش مورّخ ادبیّات عرب عبدالرحمن العباسی (ف ۹۶۵) در کتاب لغت‌شناسی خود: تنصیص المعاهد علی شواهد التلخیص (سال ۹۳۴) قاهره ۴۸-۱۹۴۷، ۱۵۸-۱۵۵ یک کلیمی اهوازی باشد.

عبّاسی تحقیقات و مطالعاتی هم درباره شاگرد ابو عیسی (بزرگ ملحد) ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحق راوندی (متوفی احتمالاً در حدود ۲۵۰) به عمل آورده است (مقایسه شود با زر کلی ۲۵۳-۲۵۲). Paul Kraus RSO XIV, 1934, 375/ *Alchemie, Ketzerei* 186. Kraus und Vajda EI², (Ib nar-Rawandī).^{۶۱}

در موضوع مورد بحث ما، قدیم‌ترین این دو یعنی ابو عیسی وُرّاق از اهمیت خاصی برخوردار

59. Paul Kraus: *Alchemie usw.* 189f.

ابو عیسی وُرّاق ابن راوندی را که در اصل معتزلی بود از شیعه منحرف کرده و به قطع ارتباط کامل با اسلام رساند.
۶۰. باز چاپی از:

Geo Widengren: *Der Manichäismus* 464-476

[درباره ابو عیسی مقایسه کنید با:]

van Ess, *Teohologie und Gesellschaft IV, Index Personen.*

۶۱. همان.

است، زیرا که او به عنوان یک فرد مسلمان برای اصول بنیادین مذهب مطرودی از تاریخ قبل از اسلام ارزش قائل شده و از خود، به قول کولیه، جرأت تمام سازگاری نشان داده بود.

در سایر موارد، بیشتر پژوهشهای تازه و بکری بودند که از آن طریق میراثها و اندیشه‌های دینی پیش از اسلام در اعتقادات اسلامی وارد شده بود. از این قبیل است مثلاً نظریه «نور و ظلمت» که هر آنچه در عالم علوی و مافوق مادیات است روشنایی و نقطه مقابل آن یعنی جهان خاکی و ماده ظلمانی است. این عقیده چنان مسلم و بدیهی بوده است که سوألی درباره اصل و منشأ آن نمی‌شود. در ایران از هزاران سال پیش بر مذهب رایج باستانی مسلط بوده و در اسلام نیز همه جا حضور دارد. در این هر دو دین - زرتشتی و اسلام - اگر ساده‌تر بیان کنیم ممکن است این روشنایی در کائنات و موجودات جای داشته و یا ظاهر شود. این نظریه را در اسلام در پدیده‌های گوناگونی چون الهیات، فلسفه، شعر و هنر و سایر مظاهر فرهنگی باز می‌یابیم. در قرن ششم یحیی سهروردی فلسفه‌ای پی‌ریزی کرد که در آن جهان همچون آشپز نوری است که از مقام الوهیت ساطع می‌شود.

پیش از مرگ عطار در سال ۶۱۸ شاعر صوفی مسلکی از کرمان اشعاری بر وزن هزج آخرب سرود که ما را به دنیای تخیلات عارفانه عطار در مصیبت‌نامه می‌برد. وی «روح» را اعتلای خاصی می‌بخشد و آن را در مرتبتی بس منبع‌تر از عقل قرار می‌دهد. وی شمس‌الدین محمد بن ایل طغان بردسیری کرمانی است با دیوان مصباح‌الارواح خود که بارها به شاعر معروف اوحدالدین کرمانی (متوفی ۶۳۵) نسبت داده شده و در ایران از چند سال پیش مورد توجه قرار گرفته است. ایرج افشار چاپ تازه‌ای از بدیع‌الزمان فروزانفر را که متأسفانه فاقد توضیحات و تصحیحات کامل بود در سال ۱۳۴۹ در تهران منتشر کرد. از ابیات ۷۴۳ تا ۷۴۸ برمی‌آید که این دیوان در دوران اشغال کرمان به دست غزان متجاوز در سال ۶۰۸-۵۷۸ تصنیف شده است. (A. K. S. Lambton in EI³Kirmān) و یاد در تاریخ ۶۱۹-۵۸۳ (احمد علی خان وزیر کرمانی: تاریخ کرمان (سالاریه) چاپ باستانی پاریزی، تهران ۱۹۶۱، ص ۱۴۰-۱۲۸).

در آنجا ابیاتی می‌یابیم که خواننده را به طرز تکان‌دهنده‌ای هشدار می‌دهد:

کرمان تَتَّ غُزَان گرفتند	یکباره درو مکان گرفتند
ظلم است و فتور در وی اکنون	قحط است و وبا و ریزش خون
الحق رَه مصر جان گشادست	شهری چو جنان ترا نهادست

گر هیچ برون شوی ز کرمان
رستی ز جفا و جور غُزان
غُر گرچه بُبرد ملک و مالت
وز فاقه تباه کرد حالت
نومید مشو که در سرایت
گنجی است هنوز زیر پایت

در جای دیگر بردسیری بار دیگر از غُزان و درباره گنجی که از چشم مهاجمان غُز پنهان شده و نشان از گنج معنوی در انسان دارد و به وضوح به عصر آن زمان برمی گردد سخن می گوید. مصباح، ابیات

۷۴۹-۷۵۱

پیش از تو پدر دفینه کردست
و آن را دل تو خزینه کردست

در این مورد مراجعه شود به:

jetzt van Ess, *Theologie und Gesellschaft IV*, Index personen.

گر نه به چماق و زور پنجه (زور و رنجبه)
هر لحظه کند غُرّت شکنجه
غُر راه بدو نبرد زیراک
بهر تو نهاده اند در خاک

احتمالاً بردسیری این ابیات را در زمان تصرف کرمان به دست غزان، ولی نه در خود کرمان سروده است. ممکن هم هست که در هرات بوده باشد که وی زمانی شیخ خانقاهی در آنجا بود (عوفی ۱، ۲۸۰، ۱/ چاپ نفیسی ۲۳۲، س ۳-۴). این که آیا او پیش از تاریخ ۶۱۸ که سال مرگ عطار است در گذشته است، معلوم نیست. باستانی پاریزی در چاپ خود از تاریخ کرمان (وزیری، ص ۴۶۳) درباره بردسیر مولد و موطن شاعر می گوید که اینجا محلی است در داخل شهر کرمان، ولی امروز این محل ناحیه ای است در هشتاد کیلومتری غرب کرمان. همین اطلاعات را در فرهنگ جغرافیای ایران، استان هشتم نیز می خوانیم: رجوع شود به «مشیز»: یکی از بخشهای شهرستان سیرجان که میان کرمان و سیرجان و در هجده فرسخی کرمان در فلات مرتفعی واقع است. در انسابق سمعانی شرح زیر درباره «بردسیر» آمده است: شهرکی است از بلاد کرمان و اهل کرمان آن را «گواشیر» گویند. ۶۲

62. Bo Utas: *The manuscript tradition of Mišbāh ul-Arvāh and the application of the stemmatic method in New Persian texts*. Acta Iranica 28 (A Green Leaf. Papers in Honour of Professor Jes P. Asmussen), Leiden 1988, 237-252.

بدیع الزمان فروزانفر در پیشگفتار خود در کتاب مناقب اوحدالذین حامدین ابی الفخر کرمانی، تهران ۱۹۶۹، ص ۵۵-۵۰.