

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جستجو در تصوف ایران

تألیف

دکتر عبدالحسین زرین کوب



مؤسسه انتشارات امیر کبیر

تهران، ۱۳۲۹

زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۰۱-۱۳۷۸.

جستجو در تصوف ایران / تألیف عبدالحسین زرین کوب . - تهران : امیرکبیر، ۱۳۵۷.
ص. ۴۴۶

ISBN 964-00-0239-9

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.
کتابنامه.

چاپ ششم: ۱۳۷۹

۱ تصوف - ایران - تاریخ. الف. عنوان.

۴ ز ۹ الف / BP ۲۷۷

۲۹۷/۸۹

ج ۴۳ ز

۸۰۱-۶۱م

کتابخانه ملی ایران



جستجو در تصوف

تألیف: عبدالحسین زرین کوب

چاپ پنجم: ۱۳۷۶

چاپ ششم: ۱۳۷۹

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

تیراژ: ۵۰۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

ISBN 964-00-0239-9

شابک ۹۶۴-۰۰-۰۲۳۹-۹

مؤسسه انتشارات امیرکبیر تهران، میدان استقلال.

مقدمه

جستجو در تصوف ایران کاریست که بدون آن، آشنایی با همهٔ افقهای ناشناختهٔ فرهنگ ایرانی تمام نخواهد بود. حتی دنیای اسلام را نیز در جملهٔ ابعاد گسترده‌یی که دارد بدون شناخت ویژگیهای این بُعد انسانی آن نمی‌توان به‌درستی ارزیابی کرد. لیکن تصوف نیز ورای دنیای شعر و هنر با قلمرو اخلاق و تربیت و کلام و حکمت پیوندی دیرینه دارد و این نکته جستجوگر را از محدودهٔ آنچه تصوف و عرفان محض می‌خوانند بسی فراتر می‌برد و از وی سیر و پویه در آفاقی بس دورتر را مطالبه می‌کند.

معهدا، آنچه در جستجوی حاضر عرضه می‌یابد فراخنای مباحثی بدین وسیعی را نمی‌تواند در برگیرد. اما بسیاری از آنچه اینجا ناگفته مانده است یادداشتهای دیگری را شاملست که هر گاه جملگی آنها منتشر گردد می‌تواند تصویری محدود اما روشن از بخش عمدهٔ آفاق بیکران این فرهنگ ارزنده را نشان دهد. چندسال پیش که پاره‌یی ازین یادداشتها در مجله‌ها نشر یافت دوستان اران عرفان و ادب در آن به‌دیدهٔ عنایت نظر کردند و اکنون که هم به‌پایمردی و یاریگری برخی از ایشان قسمت‌هایی بیشتر از همان یادداشتها در طی این دفتر انتشار می‌یابد بدان امیدست که باز مگر در نظر آنها مورد قبولی یابد. اگر فرصتی از عمر بدست‌آید ممکن است نشر بازماندهٔ این یادداشتها نیز جستجویی دیگر را که در پی این جستجو خواهد بود به‌دنبالهٔ جستجو پیوند دهد، و مجموع این جستجوها پاره‌یی نکته‌های دشوار را در باب این میراث ارزندهٔ فرهنگ ایران روشن نماید.

درین جستجو برغم آنچه برخی از گزارشگران پرحرارت در دفاع از هر آنچه موضوع بحث آنهاست شیوه دارند جای جای نیز هر جا کاستی و نادروستی به‌نظر رسیده است باز نموده آمده است. و این از آنروست که در مسایل انسانی هرگز نباید نقش تاریخ و دگرگونی اجتناب ناپذیری را که طی زمان و مکان در پیشرفت اندیشه‌ها دارد نادیده گرفت. با اینهمه سعی در شناخت این طرز جهان‌بینی - مثل هر جهان‌بینی دیگر - از جوینده نوعی همدلی را نیز مطالبه می‌کند و بدون این اندک مایه همدلی، محقق نمی‌تواند در کرانه‌های دور دست این بُعد انسانی فرهنگ ایرانی نفوذ کند و به آنچه آن را ارزیابی «عینی» خویش می‌خواند نیز مطمئن باشد.

البته این جستجو مدعی آن نیست که چیزی از مقولهٔ تاریخ تصوف شمرده‌آید. و

فهرست مندرجات

- | | |
|---------|------------------------------|
| ۱- ۲۹ | ۱. مرده ریگ ایران باستانی |
| ۳۱- ۴۶ | ۲. در مهد تصوف |
| ۴۷- ۶۰ | ۳. صوفیه خراسان |
| ۶۱- ۸۴ | ۴. خراسان و پیرانش |
| ۸۵-۱۱۰ | ۵. امام غزالی و برادرش |
| ۱۱۱-۱۲۹ | ۶. در مکتب بغداد |
| ۱۳۱-۱۵۹ | ۷. ماجرای حلاج و شبلی |
| ۱۶۱-۱۸۱ | ۸. آرامش در بغداد |
| ۱۸۳-۲۰۵ | ۹. باباطاهر و عین‌القضاة |
| ۲۰۷-۲۳۶ | ۱۰. از پیران پارسی |
| ۲۳۷-۲۷۱ | ۱۱. شعر صوفیه - سنائی و عطار |
| ۲۷۳-۳۰۷ | ۱۲. دنیای مولانا جلال‌الدین |
| ۳۰۹-۳۳۴ | ۱۳. شعر صوفیه، بعد از مولانا |
| ۳۳۵-۳۵۷ | ۱۴. اهل ملامت و فتیان |
| ۳۵۹-۳۷۹ | ۱۵. قلندر و خاکسار |
| ۳۸۱-۴۲۳ | یادداشتها |
| ۴۲۵-۴۴۶ | گزیده نکتها |

۱ مرده‌ریگ ایران باستانی

اگر درست است که تصوف در دنیای اسلام از زهد و فقر آغاز شد و با عشق الهی و ذوق وحدت وجود و شهود به کمال خویش رسید ظهور و توسعه آن در سرزمین ایران، در طی قرون نخستین اسلامی، خالی از غرابتی به نظر نمی‌رسد چرا که ایران به‌عنوان مهد دیرینه آیین زرتشت با عوالم زهد و فقر آشنایی و توافقی نداشت تا ازین حیث آمادگی خاصی برای پرورش تصوف نشان داده باشد [۱]. مع‌هذا شك نیست که تعدادی از پیشروان فکرتصوف یا کسانی که قدماء صوفیه آنها را به طریقت خویش منسوب می‌کرده‌اند — 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 به‌وجود آمده‌اند و این نکته از آمادگی محیط فکری و مادی ایران این ادوار برای پیدایش تصوف حکایت دارد. درینصورت قسمت عمده این آمادگی که تا حدی نیز به‌سبب بروز کشمکشهای اجتماعی، برخوردهای شدید طبقاتی، و مبارزه‌های مذهبی و کلامی ایران دوران صدر اسلام حاصل شده است، می‌بایست ناشی از وجود پاره‌بی‌زمینه‌های دینی و عقاید و تقالید کهنه رایج در ایران این ادوار بوده باشد و بی‌هیچ شك بدون توجه به این زمینه‌ها، آمادگی قلمرو دیرینه ساسانیان را برای رشد و توسعه مبادی و اصول تصوف اسلامی نمی‌توان به‌شیوه معقولی توجیه کرد. البته در بین آنچه ممکن است تأثیر بلا واسطه‌ی در پیدایش تصوف داشته باشد بدون شك مذاهب عهدساسانی مثل آیین مانی، عقاید گنوسی، آیین بودائی، و کیش مسیحی را باید یاد کرد اما حتی قرن‌ها پیش از عهدساسانی هم، پاره‌بی‌عناصر عرفانی در عقاید و آداب مزدیستان و هم در تعالیم زرتشت و مطاوی اوستا وجود داشته است که رواج آنها سابقه آمادگی

محیط فکری و ذهنی ایرانیان را برای قبول پاره‌ی‌ی از سبادی صوفیه نشان می‌دهد. البته زهد و فقر، آنگونه که نزد پیروان آیین مسیح خاصه در سوریه و مصر رواج داشت در نزد ایرانیهای زرتشتی پسندیده نبود. در آیین زرتشت، چنانکه از شکایت گئوشورون — روان آفرینش — درگاتها برمی‌آید [۲] از ملک و ثروت وسیعی و زحمت ستایش شده است و این طرز تلقی از زندگانی جهانی، تعلیم مزدیسنا را به‌عنوان آئینی مخالف زهد و ریاضت، بکلی از آنچه در مذاهب قدیم هندوان و حتی بعدها در نزد آریاهای ریگ‌ودا وجود داشته است جدا می‌کند. اینکه زرتشت خود در «سنت» مزدیسنان هم اولین گله‌دار، هم نخستین روحانی، و هم نخستین جنگجو محسوبست، نشان می‌دهد که نزد او جنگجویی و ثروت‌اندوزی با عوالم روحانی منافات ندارد. در واقع سعی و عمل همواره از اصول تعلیم زرتشت محسوب بوده است و مبارزه با دیوان و عناصر شر در نزد وی سعی در آباد کردن زمین، نگهداشتن کشت از آفات، و پرورش و توسعه گله و چراگاه را الزام می‌کرده است. در «وندیداد» خجسته‌ترین نقطه روی زمین آنجاست که انسان عبادت می‌کند یا خانه و رومه و زن و فرزند به‌وجود می‌آورد، یا غله و میوه حاصل می‌نماید یا گله و چهارپای وی افزونی می‌یابد. البته این طرز تلقی از زندگی جایی برای گرایش به زهد و فقر باقی نمی‌گذارد. روزه‌داری و الزام‌گرسنگی نیز که نزد مانویان و عیسویان همچون نوعی عبادت تلقی می‌شد و در نزد صوفیه مخصوصاً اهمیت فوق‌العاده داشت، در نزد پیروان زرتشت‌گناه شمرده می‌شد. حتی کسی که تعلیم و ترویج روزه‌داری می‌کرد آشموغ خوانده می‌شد و به‌سوجب «وندیداد» مستوجب کیفر بود [۳]. ابوریحان بیرونی هم، در الاثاد الباقیه خاطر نشان می‌کند که در نزد زرتشتیها هر کس روزه می‌داشت مرتکب گناه شده بود و به‌عنوان کفاره می‌بایست عده‌ی‌ی را اطعام کند. این گناه در واقع از آنجا ناشی می‌شد که به‌اعتقاد مزدیسنان انسان بدون آنکه غذا بخورد نمی‌تواند برای به‌جا آوردن کارهایی چون کشاورزی و گله‌داری و به‌وجود آوردن فرزندان تندرست که همه اینها عبادت محسوب می‌شود قدرت و قوت داشته باشد. اینکه کشتن جانوران موزی — خرفستران — که به کشت و زرع‌گزند می‌رسانند در آیین زرتشت همچون عبادت‌سی 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 ترک شهوات جسمانی موجب تصفیۀ روح است و بدینگونه، ثنویت روح و جسم زمینه هر نوع گرایش زهدآمیز هست 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. معهذاً ظهور اینگونه تمایلات زهدآمیز در بین بعضی ایرانیان مخصوصاً از دوره اسکندر به بعد، ممکن است بدانگونه که بعضی صاحب‌نظران خاطرنشان کرده‌اند [۷] تا حدی ناشی از آن باشد که عوامل جغرافیایی و نژادی مختلف، ایران را نیز تا اندازه‌یی 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 تجارب جنگها و شکستهای گذشته باشد. نکته دیگری که موجب شد تا در جو فکری ایران قرون نخستین اسلامی، تمایلات زهدآمیز، عرفانی، و وحدت و جودی پدید آید وجود بقایایی از آنگونه مذاهب و ادیان ایرانی و غیر ایرانی بود که پیدایش و توسعه تدریجی آنها از همان اوایل عهدساسانی امثال کرتیر، آذرپادمه‌راسپند، و مهرنرسی روحانیان و وزراء ساسانی را واداشته بود تا باتمام یا بعضی از آنها به عنوان امری که وحدت دینی یا ملی ایران را تهدید می‌کند به مبارزه برخیزند. وجود اینگونه ادیان و مذاهب که شامل آیین مسیحی، یهود، مانوی، بودائی، برهمنی، و فرقه‌های بدعت‌گرای زرتشتی می‌شد در این دوران اواخر عهدساسانی سابقه‌ی طولانی از تحول و تحرک و کشمکش و تعصب را در پس‌پشت خویش داشت. در هر حال دنیای ساسانی که به دنبال سقوط تیسفون و انقراض خاندان دیرینه روز یزدگرد سوم، با تسلیم شدن نهائی اما تدریجی به آیین فاتحان، بخش عمده تمدن دنیای اسلام را پایه‌گذاری 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 بر رغم سعی مجدانه‌یی که خسرو انوشروان و موبدانش در ایجاد وحدت آیین و تحمیل کیش زرتشتی بر تمام رعایای ایرانی به خرج دادند وسعت قلمرو امپراطوری ساسانی، تفاوت نژادها، و تنوع اقلیم و سابقه تاریخی هر یک از ولایات تابع، رواج و انتشار عقاید و مذاهب خاصی را اقتضا داشت که مخصوصاً در پایان عهدساسانی اشتغال به جنگهای دایم یا انهماد 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 اکثریت طبقات جامعه ایرانی باقی ماند سایر ادیان مثل مسیحیت، یهودیت، بودائی، برهمنائی و حتی مانویت نیز همچنان در بین طبقات مردم ایران و انبویان در جامعه پایان عهدساسانی 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 محسوب می‌شد نوبهار (= نو و هاره، معبدنو) خوانده می‌شد و نام برمک که اخلاف یک تن از آخرین صاحبان آن عنوان بعدها در دوره عباسیان یک خانواده متنفذ وزراء اسلامی را به وجود آوردند، از کلمه Para-maka پرمکه (= سرور بزرگ) معرب شده بود که در واقع عنوان شیخ و برشدو رئیس صومعه بودائیان به شمار می‌آمد. گزارش سیاحان چینی که غالباً در اطراف بلاد مجاور برای به دست آوردن کتب و آثار مقدس گذشته بودائی یا تعلیم و اشاعه آن آیین مسافرتهایی می‌کرده اند نشان می‌دهد که در عهد ساسانی تمام راههای بین چین و هند و ایران صومعه های 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 گئومه اشاره به شخص بودا بوده باشد با آنکه بعضی محققان

درین باب اصرار کرده‌اند [۵] ظاهراً قابل تأیید نیست. در هر حال در عین سلوکیها و اشکانیان آیین بودا در شرق ایران رواج داشت چنانکه مقارن قرن دوم قبل از میلاد در حدود زرنگه (=سیستان) و رخج بعضی پادشاهان محلی در سکه‌هاشان تصویر بودا را نقش می‌کردند و در همین قرن در عهداشکانیان، ایرانیان بودائی از همین نواحی باختر، حتی در قلمرو چین نیز به‌نشر و ترویج آیین بودا می‌پرداختند. در روایات چینی، از یک‌شاهزاده اشکانی، با نام تحریف یافته و چینی‌شده انشی کاو An-shi-kaو حکایتی نقل می‌شد که وی به‌سبب آن، مثل آنچه در داستان ابراهیم ادهم هست، تخت و تاج خود را رها کرد و با اشتغال به زهد و ریاضت در دنبال مسافرت‌های عدیده 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 کرده‌اند 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 کبیه 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 به‌حدود 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 نوبهار معروف هم که وی طی مدت یکماه در آنجا منزل داشت صدتن از شمنان بودایی به‌تعلیم و خدمت و عبادت و ریاضت مشغول بودند. این نکته هم که زایران چینی در آنجا طشتی را که بودا با آن تطهیر می‌کرد و همچنین جاروب بودا و یک دندان او را زیارت کرده‌اند و کشکول بودا را هم جزو غنیمتهایی که خسروانوشروان در فتح کابل با خود به ایران برد نشان داده‌اند اهمیت ارتباط نواحی شرقی ایران را با سنت‌های بودایی نشان می‌دهد. یک یادگار این نفوذ بودائی قصه‌های سرخ بت و خنگ بت، دو بت معروف بامیان است که تا عصر عنصری و محمود هم شهرت داشت و نیز داستان بوداسف و یلوهرست که حکایت بودا را نشان می‌دهد. همچنین

از آثار نفوذ این آیین ذکر می‌آید که از شمن و بت در ادب فارسی صوفیه و غیر صوفیه هست و گه‌گاه با لحنی دوستانه و محبت‌آمیز نیز از آنها یاد شده است و اینهمه از طول انس و سابقه الفت با کیش بودایی حکایت دارد — هرچند دربارهٔ بت بحث است و معلوم نیست ارتباطی با کلمهٔ بودا داشته باشد [۶]. 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 کنده‌اند و در درهٔ قندهار نشان ویرانه‌های معابد بودایی هست و در کاوشهای اخیر هم آثاری به دست آمده است که نفوذ این مذهب را در حدود مرو هم نشان می‌دهد. با آنکه در دورهٔ توسعهٔ آیین مزدیسنان و عهد خسرو اول آیین بودا در مقابل نفوذ آیین زرتشت تا حدی مخصوصاً در نواحی سغد عقب‌نشینی کرد و وقتی هوان تسانک به این حدود آمد (۶۲۹ م)، در سمرقند صومعهٔ بودائی در حال ویرانی بود اما باز بخارا — که حتی نام خود را مدیون ضبط اوغوری کلمهٔ «وهاره» بود — تا هنگام غلبهٔ مسلمانان همچنان آیین بودایی را حفظ کرد و چندین بار از اسلام به آیین بت‌پرستی 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، رامتین، سمنگان، بامیان و کابل تا مدتها در قرون نخستین اسلام پیروان آیین بودا وجود داشتند — بدون شک آیین بودا نمی‌توانست قبل از آنکه تأثیر قابل ملاحظه‌یی 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 پدیدهٔ تصوف و توسعهٔ آن را بتوان به نفوذ بودائی منسوب داشت البته واهی و بی‌اساس است.

چنانکه دربارهٔ نفوذ عیسویت هم با آنکه وجود بعضی عناصر مسیحی را در تصوف می‌توان نشان داد البته هرگونه مبالغه‌یی نارواست اما شک 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 بررغم این تماس‌های مستمر در یکدیگر تأثیر نگذاشته باشند. در ایران وجود و رواج آیین مسیح از همان اوایل عهد ساسانیان موجب دل‌نگرانی

موبدان یاوزرای عصر — مثل کرتیر و مهرنسی — بود. معهدا شاپور اول وجود رعایای مسیحی را، حتی در نواحی غربی و میجاور سرحد روم هم برای امپراطوری خویش چندان مایهٔ تهدید و خطر نمی‌یافت یا فایدهٔ سیاست تسامح را بیش از لطمه‌یی می‌دید که اختلاف عقاید در داخل قلمرو وی می‌توانست به قدرت دولت وارد سازد [۷]. اما در دورهٔ 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 ساسانی‌گرایش به تسامح را خواه از جهت مبارزه با توسعهٔ نفوذ داخلی مغان و خواه به عنوان وسیله‌یی جهت جلب و استمالت عناصر غیر ایرانی در داخل قلمرو امپراطوری برسیاست آزار و تعقیب مسیحیان ترجیح دادند و این نکته حتی گه‌گاه موجب رواج مسیحیت در بین نجبای ایرانی می‌شد و احیاناً مسیحی‌ها را هم جرئت می‌داد تا در نواحی دور افتاده‌گه‌گاه به تخریب آتشگاهها یا اهانت به عقاید مزدیسنان هم بپردازند. اما غیرت و تعصب موبدان زرتشتی غالباً با این‌گونه سیاستهای تسامح آمیز هم مخالف بود و مخصوصاً از وقتی دولت روم شرقی آیین مسیح را به عنوان کیش رسمی پذیرفت مسیحی‌های ایران بیشتر مورد سؤظن شدند و در بعضی کتب سریانی و ارمنی تفصیلهایی در باب شهداء مسیحی در قلمرو ساسانی هست که از مبالغه‌هایی هم خالی نیست و شاید وجود پاره‌یی اختلافات در داخل حوزهٔ کلیسای شرقی و بسایر مربوط به ارمنستان هم از اسباب مزید این تعقیبها بوده باشد. در اواخر عهد ساسانی جوابی که هرمزد چهارم به درخواست موبدان که تعقیب و آزار عیسویان را از وی می‌خواستند داد از علاقهٔ وی به سیاست تسامح یا از مخالفت با قدرت طلبی موبدان حکایت دارد اما پسرش خسرو دوم به علت آنکه بعضی زنان وی، از جمله ماریهٔ رومی و شیرین ارمنی، آیین مسیح داشتند به رعایای مسیحی خویش پاره‌یی آزادیها هم داد اما البته قول یوتیکوس که می‌گوید پرویز خود آیین نصاری گرفت اساس ندارد و اهتمام او در بنای آتشگاهها و مداخلهٔ بعضی عناصر مسیحی در فاجعهٔ 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 — پاره‌یی تأثیرها در توسعهٔ تصوف باقی نهاده باشد. از جمله در نزد فرقهٔ مسیحی معروف به‌حنانیه (Henaniens) ظاهراً اعتقاد به وحدت وجود به مذهب جبر منجر می‌شد و در نزد طایفهٔ مصلیان (Messalliens) فقر و در یوزگی درویشانه گاه‌گاه بهانه‌یی 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 میراث بازمانده از قلمرو ساسانیان بود — مسیحیت را گه‌گاه همچون دهلیزی برای ورود به تصوف می‌ساخت. مسیحیت هم البته مثل آیین بودا، همچنان با وجود غلبهٔ اسلام دوام و بقای خود را در نقاط مختلف ایران از فارس تا طبرستان و مرو حفظ کرد. وقتی مسیحیهای ایران هم مثل سایر مسیحیها در قلمرو خلافت اسلامی از مناصب دیوانی و مراتب اداری برخوردار بودند و البته در آن هنگام که رشد و توسعهٔ تصوف در تمام ایران از فارس تا خراسان و ماوراءالنهر محسوس بود، مسیحیت تأثیر و نفوذ قابل ملاحظه داشت و طبیعی بود که در محیط پیدایش تصوف ایرانی عناصر و عوامل مربوط به این دیانت بی‌تأثیر نماند.

در بین عقاید و مذاهب دیگری که وجود و رواج آنها در داخل قلمرو ایران ساسانی ممکن است در پیدایش یا توسعهٔ تصوف تأثیر کرده باشد مذاهب گنوسی را می‌توان ذکر کرد که سرخیل آنها از نظرگاه وسعت و انتشار آئین 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 جسم را به منزلهٔ 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 رهایی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر دنیایی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز می‌شد و نجات ابدی را ممکن می‌ساخت. معهداً نیل به نجات فردی هم از طریق ریاضت و معرفت ممکن شمرده می‌شد و این معرفت حاصل گنوس بود که آن را غالباً در شکل اسطوره‌یی تعلیم

می‌کردند مشتمل بر داستان سقوط انسان، اسارتش در ماده و رهایی از آن. عالم کبیر (Macrocosm) هم البته مثل همین عالم صغیر (Microcosm) سقوط، و اسارت در ماده را دارد، و همچنین رهایی نهائی 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 هم عقایدی مشابه با این مذاهب در بین‌النهرین و ایران پدید آمده بود و مغان یونانی‌مآب (= 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 «زرتشت‌مع» منسوب بود مستند اینگونه عقاید باطنی و اسرارآمیز 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 و البته برخلاف ثنوتی که در تعلیم واقعی زرتشت هست ثنوت گنوسی بین روح و ماده جدائی می‌گذارد: روح در نزد آنها به عالم نور تعلق دارد و ظلمت به دنیای ماده. حاصل این طرز تلقی، بدینی به عالم ماده بود و گرایش به زهد و ریاضت. معه‌ذا در عالم کبیر بین روح که حد آن ماده است با جسم که تعلق به دنیای ظلمت دارد البته اتصال فیض داریم است و نور از مدارج عالی تادانی پیوسته افاضه می‌شود تا به حد ماده می‌رسد. بدینگونه، عالم از فیض تجلی و اشراقات مستمری (= EON) که از مبده 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 بامبده نور که خداست متصل می‌دارد و راه نجات را در حرکت صعودی وی به عالم نور نشان می‌دهد. پیروان مذهب گنوسی غالباً طبقات مردم را هم سه‌گونه می‌دانند: اهل ماده یا جسمانیان (= Hylics)، اهل روح یا روحانیان (= Psychics)، و اهل نفس یا نفسانیان (= Pneumatics). نجات اهل روح را به وسیله 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 رمزآمیز، 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 بیابد، در نزد پیروان مذاهب گنوسی همچون لمعه‌یی از نور تلقی می‌شود که در زندان جسم به اسارت درافتاده باشد و تعلیم منجی و فرستاده غیبی برای رهایی وی درمی‌رسد. به وساطت این تعلیم و ارشاد فرستاده الهی است که روح از خواب بیداری و از رخوت حاصل از استغراق در ماده به خود باز می‌آید، از وضع و سرنوشت خویش آگاه می‌شود و در می‌یابد که چگونه می‌توان از قید علایق و تعلقات مادی که ناشی از تأثیر سرنوشت و نفوذ «سیارات» فلکی و جسمانی است درگذشت 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 هرچند از لحاظ اصل ثنویت رنگ زرتشتی دارد از لحاظ روح‌نومیدی و جنبه ریاضت‌آمیز خویش با مکاشفات انبیاء تورات بیشتر مربوط به نظر می‌رسد. سقوط روح به عالم ماده هم در تعلیم آنها ظاهراً مأخوذ از مسأله هبوط و گناه آدم که در تورات هست باشد. اما ثنویت بین ماده و روح هم که مأخوذ از افلاطون به نظر می‌آید خود به احتمال قوی صورت یونانی شده ثنویت زرتشتی و مزدیسنائی است و البته عقاید زروانی که در روایت معروف پلوتارخ در باب آیین زرتشت آمده است و همچنین تعلیم آیین مهر هم بی‌شک 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 می‌آید نوعی تفکر ضد سامی یا لااقل غیر سامی در آن غلبه دارد و اینکه بعضی محققان عرفان را عکس‌العمل ذهن آریائی در مقابل اندیشه اقوام سامی خوانده‌اند [۸] اگر این تعبیر از اصل قابل قبول باشد درباره عرفان گنوسی بیشتر صادق است تا عرفان اسلامی. در واقع کسانی چون مرقیون و بردیسان از اصلاحگران قدیم کلیسا هم که منسوب به عقاید گنوسی شده‌اند هر دو می‌کوشیده‌اند تا مسیحیت را از سابقه خویش و از هرگونه ارتباط با یهودیت جدا کنند. نه آیا این اهتمام را می‌توان به تعبیر محققان گذشته، نوعی طغیان بر ضد سامی‌گرایی محسوب کرد؟ معهذا دو جلوه بارز این تمایلات گنوسی که مخصوصاً در ایران تا مدتها بعد از پایان عهد ساسانیان نفوذ و دوام خود را بیش و کم حفظ کرده‌اند با زمینه عقاید سامی همچنان

ارتباط قابل ملاحظه‌ی داشته‌اند: آیین مندایی که مذهب یکدسته از اقوام سامی ایران و بین‌النهرین 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 — یاصبی — اهمیت خاص دارد و بقایای این قوم که در خوزستان و در جنوب عراق هنوز باقی هستند، تا حد زیادی معرف عقایدگنوسی عهدساسانی به‌شمار می‌آیند. این طایفه بدانجهت که به‌جا آوردن غسل و تعمید در آب جاری رکن عمدهٔ دیانتشان به‌شمارست از قدیم در مجاورت شعب شط‌العرب و کارون سکونت جسته‌اند و ظاهراً به‌سبب همین توجه خاصی که به‌امر غسل و تعمید داشته‌اند در نزد اعراب و مسلمین قرون نخستین به‌عنوان «مغتسله» مشهور شده‌اند. عدّه آنها در حال حاضر چهار یا پنج هزار نفر بیش نیست، و اشتغال عمدهٔ آنها هم از قدیم صناعات دستی مثل زرگری و نجاری و قفل‌سازی و نظایر این پیشه‌ها بوده است. این فرقه مراسم و آداب خاصی دارند که بعضی از آنها یادآور عقاید توتمی Totemistes 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 می‌شمارند بهیچوجه او را مؤسس آیین خویش هم نمی‌دانند اما او را تجلیل بسیار می‌کنند و برایش معجزات و کرامات قایلند. در حقیقت او را از نصوریان خالص و قدیم و صدیق می‌شمارند در صورتیکه عیسی ناصری را که می‌گویند او هم از نصوریان بوده است به‌چشم انکار می‌نگرند و می‌گویند او بعدها عاصی گشته است و عقاید و تعالیم سهل و تازه‌یی آورده است و سبب گمراهی خلق گشته است. این لفظ نصورائی، بمعنی محافظ قانون، عنوان کاهنان و زاهدان قدیم مندائی بوده است و آن را برکسانی از قدما خویش که در اجراء مناسک دینی دقت و اهتمام وافر داشته‌اند اطلاق می‌کرده‌اند. طبقهٔ کاهنان در نزد مندائیه‌ها، تا حدی احوال ساحران و منجمان قدیم بابل و مصر را داشته‌اند. این طبقه هنوز امتیازات اشرافی دارند و از حق تأهل هم 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 برطرف می‌کند بلکه گناه و پلیدی باطن را نیز می‌شوید و از بین می‌برد. در اعتقاد آنها، قوهٔ خلاقه و حفظ‌کنندهٔ عالم که از آن به عبارت «حیات عظمی» تعبیر می‌کنند مظهرش آب جاری است که هم حیات می‌بخشد و هم تطهیر می‌کند. به این جهت تعمیر در آب جاری رکن عمدهٔ دیانت آنهاست و صبی خواندنشان هم ازینجاست. صبیها تعمیر عیسویان را نیز چون با آب جاری انجام نمی‌یابد از اصل به چیزی نمی‌شمارند — و مثل اصل آیین عیسی به چشم انکار در آن می‌نگرند. خود آنها «مندی» — خانه و محل — مخصوص اجراء تعمیر را همواره در کنار نهر جاری بنا می‌کنند و آن را طوری می‌سازند که همیشه آب جاری از آن بگذرد. این تعمیر 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 ادعیهٔ مخصوص تکلیف آنهاست بلکه در بعضی موارد مثل مس میت و پسودن بیمار و همچنین در مراسم زفاف و وضع حمل نیز غسل و تعمیر در آب جاری را لازم می‌دانند و اینها البته بی‌حضور کاهن انجام می‌پذیرد اما هفته‌یی یک روز — یکشنبه‌ها — نیز با حضور کاهن مراسم تعمیر هست که برای رفع پلیدیها و گناههاست، هر چند در زمان حاضر دیگر آن روح مذهبی که پیران قوم را به رعایت این آداب مکلف می‌داشت چندان قوت و جلوه‌یی ندارد [۹]. گذشته از آب، نور هم در دیانت مندائی اهمیت خاص دارد و صبیها نور را نیز مثل آب نشانهٔ حیات و موجب حفظ قدرت و عدالت می‌شمارند. تجلیل اموات و اهداء 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 درین 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 سابقهٔ این فرقه جای شک نیست و مانی که ظاهراً پدرش به همین فرقه — یا یک فرقهٔ نزدیک به آن — منسوب بوده است نیز از عقاید آنها بعضی نکات را در تعلیم خویش باید اخذ کرده باشد. از قراین برمی‌آید که مقارن قرن دوم میلادی این فرقه در خوزستان و بین النهرین 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 یهود 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 ستاره‌پرستان یونان و بابل که هم درین شهر به آزادی آیین خود را اجرا می‌کرده‌اند زیسته‌اند. ظاهراً از همین روست که حرانیان ستاره‌پرست هم بعدها به نام آنها صبی (= صابی) خوانده شده‌اند و حتی مقارن عهد مأمون عباسی خود را با صابئین مذکور در قرآن منطبق شمرده‌اند. در هر حال، مندائیها 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 بقایایی از تعالیم گنوسی را پیروی می‌کرده‌اند: حتی لفظ مندائی به قول خود از یک ریشه آرامی است به معنی عرفان، و تقریباً درست مرادف است با گنوسی یونانی. البته در بین فرقه‌های گنوسی بین‌النهرین، آیین مانی انتشار و رواج فوق‌العاده‌یی یافته است و بعد از نشر مانویت هم در نزد سایر گنوسیه تأثیر قابل ملاحظه‌یی باقی گذاشته است.

معهداً آیین مانی هم بدون شک در دامن آیین مندایی، یا لااقل یک صورت نخستین خاص آن — که در نزد مورخان اسلامی به نام مغتسله مخصوص بوده است — پیدا شد و بهرحال طرفه آنست که بعضی از ادعیه و سرودهای مندائی 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 خویشتن 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 سدیدان و روحانیان مزدائی شاه را 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 ترجمه‌ها یا منقولات پراکنده‌یی در دست هست — به زبانهای چینی، قبطی، اویغوری یا پهلوی اشکانی. یک مجموعه اخبار و آداب مذهبی هم به نام «کفالایه» به زبان قبطی منسوب به اوست که در واقع بعد از او و بوسیله پیروانش تدوین شده