



## قطعاتی در مسئله‌ی حُلول [درونماندگاری]

### پاتریشیا کزن

گزینش و گردانشِ پروشات آثخ (زاؤل زهی) و ارژنگ بَم پور براهویی

تصویر جلد: آنبیق کیمیاگری یا ابزار بادکشی پزشکی سده‌ی ۱۱-۹ میلادی؛ از جنس شیشه‌ی سبزفام؛ ارتفاع ۵ و عرض ۱۰ سانتی‌متر؛ کشف از نیشابور، ایران؛ نگهداری در یادگاه MET



## پاتریشیا کزن و چند قطعه در اشاره به مسئله‌ی حلول<sup>۱</sup>

### دین ایرانی رویاروی اسلام و درون اسلام

نزد نخستین مسلمانان، دینی از سنخ زرتشتی نوعی پلیدی به شمار می‌آمد. چه این مسلمانان خود را با زرتشتی‌گری ایرانی رویاروی می‌دیدند و چه با زرتشتی‌گری منطقه‌ای، داستان از همین قرار بود. تا آن‌جا که ایده‌ی به‌اشتراک گذاشتن زنان و مایملک مطرح باشد این مسئله چندان غافلگیرکننده نیست، اما چرا آن مسلمانان نخستین با آموزه‌های متافیزیکی زرتشتی‌گری تعارض داشتند؟ این مسلمانان خود به‌زودی تحت تأثیر آن آموزه‌ها قرار گرفتند، و پیامد این امر در همه‌ی موارد ارتداد یا الحاد انگاشته نمی‌شد.

بی‌شک مسلمانان به این دلیل بنیادی از زرتشتی‌گری بیزار بودند که دینی تک‌خدایانه [یا توحیدی] نبود. شاید برخی اعتراض کنند که زرتشتی‌گری را می‌توان به‌منزله‌ی دینی تک‌خدایانه هم توصیف کرد. این مسئله همین امروز هم می‌تواند کاملاً درست باشد؛<sup>۲</sup> از جهاتی، این نکته در زمانه‌ی فتح ایران توسط مسلمانان نیز صادق بود. اما تفاوت بزرگی وجود دارد میان تک‌خدایی سنخ کتب مقدس، که در آن تک‌خدایی حسود ستایش سایر ایزدان را منع کرده و نهایتاً حتا وجود همه‌ی آن‌ها را انکار می‌کند، و تک‌خدایی یا یگانه‌انگاری مُشرکانه<sup>۳</sup> که در آن ایزدان یا خدایان بسیار به‌منزله‌ی فیضان‌ها در نظر گرفته می‌شوند، یعنی به‌منزله‌ی صفات یا تجلیات فرضی امر واحد و نه هم‌اوردان‌اش. (در اینجا منظورم از «مشرک» صرفاً موجودیتی است که یهودی، مسیحی، یا مسلمان نیست، بدون این‌که قصد دلالت‌های تلویحی ناپسند داشته باشم؛ و منظورم از «تک‌خدایی» نیز زین‌پس تک‌خدایی سنخ کتب مقدس است.) یگانه‌انگاران مُشرک اغلب تلاش برای توصیف والاترین خدا که معرف و واقعیت غایی پشت همه‌ی چیزها، و امر مطلق (برای نمونه، برهمن در اصطلاح هندی) است را تقبیح می‌کنند، خدایی که از حیث مقوله‌ای آنقدر متفاوت از دنیای ماست که اذهان ما توانایی مفهوم‌پردازی‌اش را ندارند. از آن‌جا که چنین واقعیتی [الاترین خدا] و رای هرگونه پرستش نیز هست، مؤمنان توجه‌شان را به فیضان‌ها یا تجلیات کِهرت یا فروتر خدا معطوف می‌دارند؛ فیضان‌هایی که در مقام میانجی‌های بین امر الوهی و دنیاهای بشری عمل می‌کنند؛ دقیقاً به لطف همین میانجی‌هاست که ارتباطی بین این دو شبکه می‌تواند در کار باشد، دو شبکه‌ای که در غیر این صورت ناسازگار می‌بودند.

پس عملاً این خدای فراسوی مفهوم‌پردازی با ایزدان انسان‌ریخت هم‌زیست است، تا آن حد که خود این خدا کمابیش به فراموشی سپرده می‌شود. زرتشتی‌گرایی منطقه‌ای، دینی از این سنخ بود.

وانگهی، زرتشتیان و مسلمانان با نقشه‌های متافیزیکی اساساً متفاوتی عمل می‌کردند. نزد زرتشتیان، امر الاهی هم متعالی<sup>۴</sup> و هم حلولی [درونماندگار]<sup>۵</sup> بود. خدای زرتشتیان جهان را از خویشتن خویش، از جوهر نور، بر ساخته بود؛ [بنا بر دین مزدیسنی] آتش الاهی، نور یا روح الاهی به سراسر جهان تراویده و از والاترین ساحت تا آتش معمولی اتاق گسترش یافته بود. اما نور فقط نیمی از واقعیت است. نیمه‌ی دیگر تاریکی است،

---

<sup>۱</sup> این قطعات از کتاب پیامبران بومی گرای ایران در سده‌های آغازین اسلام با نظر به طرح مسئله‌ی حلول [درونماندگاری] انتخاب شده‌اند. کتاب پیش‌گفته با ترجمه‌ی کاظم فیروزمند منتشر شده است (۱۴۰۲)، اما تیراژ کم و قیمت بالای آن یحتمل تهیه و مطالعه‌اش را برای بیشتر علاقمندان پیگیر دشوار می‌سازد و از این رو برخی پاره‌های کتاب که به مسئله‌ی درونماندگاری یا حلول پرداخته‌اند در این چند برگ آمده‌اند. توضیح‌های پانویس از مترجمان است. این ترجمه‌ی کوچک را به آن اسپینوزادوستان جوانی پیشکش می‌کنیم که به آواربرداری‌ها و آزمونگری‌های چینه‌کاوانه‌ی زمین‌تاریخ ایران نیز گوشه‌ی چشمی به مهر دارند. پانویس‌های مترجمان با (م.ف.) شخص شده‌اند. منبع ما این کتاب است: Patricia Crone, *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism* (2012)

<sup>۲</sup> وقتی بندهشن برای اولین بار در سده‌ی نوزدهم منتشر شد، برخی از زردشتیان آشکارا از کیهان‌زایی دوگانه‌باورش غافلگیر شدند (شفیلد، «ویزیرگد دینینگ»، ۱۸۶).

در این‌جا شریک قراردادن ایزدان با همدیگر در قالب هم‌پیوندی یا پیوستار یا «انجمن ایزدان» به تفکیک از برتری یک تک‌خدا و نفی ایزدان در ادیان توحیدی بعدی Pagan;<sup>۳</sup>

<sup>۴</sup> transcendent

<sup>۵</sup> immanent

که از فروترین ژرفاها تا تاریکی توی اتاق سربرافراشته است. به باور ایشان، نور و تاریکی در میانه با هم رویارو، و همان‌جا درگیر نبرد شدند، اما آن‌ها واقعیت‌هایی اساساً متفاوت بودند. برخلاف زرتشتیان، خدا و خلقت برای مسلمانان واقعیتی اساساً متفاوت به شمار می‌آمدند. نزد مسلمانان، خدا جهان را نه از خویش، که از هیچ آفرید، و خود او در جهان حاضر نبود؛ در نتیجه، آتش شعله‌ور در اتاق در بهترین حالت فقط نمادی از ساحت الاهی بود، نه نمونه‌ای از آن. به نظر پیتر برگر<sup>۲</sup>، تک‌خدایی در حال دنیوی شدن است.<sup>۳</sup> تک‌خدایی سراسر الوهیت را در یک هستی خارج از کیهان متمرکز می‌کند و به این وسیله آن الوهیت را از هر چیز دیگر تهی می‌سازد؛ تک‌خدایی با زدودن امر فراطبیعی از چیزهای دور و بر ما و با زدودن تمام آن‌ها را از امر فراطبیعی برمی‌انگیزد، و در عوض با سپردن امور فراطبیعی چیزهای پیرامون ما به یک قدرت فرارو زمره، جهان را طلسم‌زدایی می‌کند. این قدرت به‌منزله‌ی پادشاهی درک شده است که او را با فرمان‌هایش می‌شناسیم. نظم کیهانی یا قانون طبیعی که پاگان‌ها [مشرک‌ها] به‌منزله‌ی والاترین تجلی امر راست و درست می‌انگارند به نفع یک قانون ایجابی، یعنی دستورهای حاکم، کنار گذاشته می‌شوند: درست وقتی که طبیعت دست می‌کشد از این‌که (به قول تالس) «مملو از ایزدان» باشد، از هنجارگذار بودن نیز دست می‌کشد. در اصل، فرمان‌ها یا دستورهای شاه متعالی تنها سطح مشترک بین امر الاهی و عوالم بشری هستند: خدا به‌وسیله‌ی قانون‌اش و نه با چیزی دیگر نمایندگی می‌شود؛ [در چنین ساحتی] پارسی در تمکین نهفته است. اما عملاً همواره استثناهایی وجود دارند. حتا وهابی‌ها حجرالاسود را محترم می‌شمارند و حرم را چیزی مقدس می‌انگارند. اما در چارچوب حدودی که از موردی به مورد دیگر فرق می‌کنند، تک‌خدایان سرسخت انکار می‌کنند که الوهیت می‌تواند در هرگونه جوهر فیزیکی وجود داشته باشد. به این ترتیب، آن‌ها اشخاص مقدس، مکان‌ها و اشیای مقدس را به‌منزله‌ی بت‌پرستی رد می‌کنند و نگرشی خصمانه در قبال مجموعه‌ای غنی شامل تصاویر، عکس‌ها، عروسک‌ها، موسیقی، باده، بازیگری و سایر خصایص ظاهری ادیان اتخاذ می‌کنند که در آن‌ها امر مقدس مجال نشت دارد. تک‌خدایی سرسختانه یعنی پاک‌دین‌باوری؛ سنخی از دین که نزد برخی صور یهودیت و مسیحیت (از جمله مسیحیت سریانی)، و افزون‌بر این‌ها در اسلام آشناست.<sup>۴</sup>

رویاری میان اسلام و زرتشتی‌گری، همچون مواجهه‌ی اسلام و مسیحیت، تصاویر یا تمثال‌ها را دربرنگرفت. در عوض، مسائل اصلی این رویاری از این قرار بودند: حلول الاهی [دروماندگاری الاهی]، تاسخ بشر [تجسد دوباره‌ی بشر]، خدای فراسوی مفهوم‌پردازی، و مسئله‌ی شر.

## حلول [دروماندگاری]

نزد تک‌خدایان مرز بین خدا و جهان مخلوق او، به صورت موانعی میان ساحت‌های فرشته‌گون، انسانی، حیوانی، گیاهی و غیرجاننداری که جهان خلقت متشکل از آن‌هاست، تکرار و بازتولید شد. هر ساحت با مفاک‌های هستی‌شناختی عبورناپذیری از سایر ساحت‌ها جدا شده بود؛ امر الاهی

<sup>۱</sup> یادآور این خوانش حافظ که «میان او که خدا آفریده است از هیچ / دقیقه‌ای است که هیچ آفریده نگشادست»؟ همان حافظ که دمامد از «پیر مغان» و «آتشی که نمیرد» سخن رانده است. این انگاره‌ی «خلق از عدم» را همچنین بسنجید با رگه‌ی تصویراندیشه‌ی زمین‌فرهنگی دوران پساساسانی «و» سازرتشتی که به صورت مختلف اغلب شاعرانه، از خلال و/یا به انگاره‌ی «خلق از عدم» گریزی زده است (در گیومه‌قراردادن آن «و») از بابت محو کامل پیوند دو طرف «و» است و محوشدن انسجام میان دین ایرانی «و» فرمان‌فرمایی ایرانی، و برآمدن اسکندریسم ابراهیمی، که بنا به صورت‌بندی کی‌خسرو گرگین تا امروز استمرار داشته است و مشخصاً به‌صورت تبلیغ رسانه‌ای گسترده‌ی صورت‌های فرمان‌فرمایی چون جمهوری و شورامحوری و دمکراسی آتی و پذیره‌گشتن ادیان ابراهیمی به‌نفع نادیده‌انگاری کامل لولای فرماسیون شاهنشاهی‌زرتشتی و بی‌اعتنایی آشکار و نهان به «مدار تیسپون» و پست‌انگاشتن انگاره‌های مقوم «ایران‌گرایی» عمل کرده است؛ برای نمونه در اشعار و نگارشاتنی چون: ۱/ بیدل: «غره‌ی هستی چراست خلق عدم در بغل»؛ ۲/ انوری: «چو خلق عدم علت انتقامت»؛ ۳/ عنصری: «ز بهر وجود تو آورده از عدم به وجود»؛ ۴/ فرخی سیستانی: «زین‌گونه عالمی به وجود آمد از عدم»؛ ۵/ ناصر خسرو: «خدای این جهان را پدید از عدم»؛ نیز «وجود از عدم همچنین گشت پیدا»؛ نیز: «کون بیرون‌شدن چیزیست از عدم سوی وجود...»؛ نیز «... و آنچه از عدم به وجود آمده باشد محدث باشد... این سخن از فیلسوف دعوی باشد که عالم از عدم به وجود نیامده است و این سخن متناقض باشد...»؛ ۶/ سنایی: «روشنی آمد از عدم به وجود»؛ ۷/ منوچهری: «ای خداوندی که تا تو از عدم پیدا شدی»؛ ۸/ مسعود سعدسلیمان: «رای تو در وجود همی آمد از عدم»؛ ۹/ امیر معزی: «چو از عدم به وجود آمدی، عدم کردی / به وجود خویش وجود نهایت و حد را»؛ ۱۰/ سوزنی سمرقندی: «ورا خدای جهان گویی از عدم به وجود / به جود و مردمی آورد نزد خلق جهان»؛ ۱۱/ هجویری: «الامحاله فاعلی بایستی تا مر آن‌را از عدم به وجود آورد...» (م.ف.).

<sup>۲</sup> Peter Berger

<sup>۳</sup> Berger, Sacred Canopy, 113ff.

<sup>۴</sup> در فیلم فانی و الکساندر برگمان این دست از نظرگاه‌های متعارض به‌طور درخشانی در تخاصم با پاک‌دین‌باوری به تصویر کشیده‌شده‌اند، فیلمی که در آن یک زن از جماعت اهل ظاهر با اسقفی ازدواج می‌کند که سعی دارد جهان را از هر چیز جز فرمان الاهی عاری سازد.

نمی‌توانست انسانی شود، انسان‌ها نمی‌توانستند فرشته یا حیوان شوند، و حیوانات نیز نمی‌توانستند به خدایان یا چیزی دیگر بدل شوند. مسیحیت دینی است مبتنی بر باور به یک استثناء واحد و تکان‌دهنده بر این قاعده، و استثنائی کوچک نیز در قرآن وجود دارد، که در آن، انسان‌ها به میمون‌ها و خوک‌ها بدل می‌شوند. اما در اصل این مقولات به نحوی مبهم و بغرنج مقرر شدند.<sup>۱</sup> این مقولات مقرر، بر صدر همدیگر چون جهان‌هایی موازی انباشت می‌شدند: خدا و فرمان‌بردارانش، فرشتگان، انسان‌های تحت فرمان و فرمان‌برداران‌شان، حیوانات. در این مقولات، انسان‌ها نماینده‌ی خدا بر زمین هستند و همان رابطه‌ی را با چیزهای زمینی دارند که خدا با بقیه‌ی عالم<sup>۲</sup> دارد. تک‌خدایان هیچ نبودند مگر خودبرترپندارانی<sup>۳</sup> که خویش را نایب نوع بشر می‌انگاشتند. اما [نزد ایشان] انسان‌ها نه بابت اینکه در ذات الهی با خدا اشتراک دارند، بل به منزله‌ی موجود محبوب خدا، خاص انگاشته شده بودند. [بر طبق چنین نظرگاهی] انسان‌ها صرفاً بردگان خدا بودند.

اما برعکس، نزد زرتشتیان گسست اساسی بیشتر عمودی بود تا افقی. الوهیت این جهان را درمی‌نوردد، نیمی از این جهان را با ساحت نور ابدی و نیمی دیگر را با دیوها و تاریکی تراز می‌کند. زرتشتیان نیز همچون همتایان‌شان در یونان و هند، بیشتر تمایل داشتند مقولات آفرینش را به منزله‌ی شکل‌یابی یک سلسله‌مراتب ببینند، یا آن‌طور که نوافلاتونیان می‌گویند «یک زنجیره‌ی عظیم هستی»<sup>۴</sup>، نردبانی که طی پایین‌رفتن از آن، الوهیت، نور، روح، یا ذهن در صوری به طرز فزاینده رقیق [ناسره] و / یا آلوده می‌حاضر بودند. همچنین زرتشتیان مقولات پیش‌گفته را فرو بسته نگه نداشتند. در اسطوره‌شناسی ایرانی، همچون اسطوره‌شناسی یونانی و هندی، خدایگان می‌توانستند در قامت حیوانات و انسان‌ها ظاهر شوند؛ انسان‌ها می‌توانستند الوهی زاده شوند، یا چنان شأنی را کسب کنند؛ خدایگان همچنین می‌توانستند به شیوه‌های مختلف، از جمله تجسیدیابی دوباره یا تناسخ، به حیوانات، گیاهان یا حتی چیزهای بی‌جان بدل شوند.<sup>۵</sup> همچنان انسان‌ها را می‌توان خاص به شمار آورد؛ در واقع، برای انسان‌ها سخت است که خود را چنان نبینند. اما آنها به سبب جایگاه‌شان در طیف الوهیت، نور، و روح ویژه بودند — زرتشتیان انسان‌ها را چنان می‌نگریستند که گویی به منزله‌ی هستندگان الوهی از بالاترین نقطه‌ی طیف نشأت گرفته‌اند؛<sup>۶</sup> و آن‌ها بخشی از کیهانی را شکل دادند که در آن همه چیز به وسیله‌ی فرایندهای طبیعی به گردش افتاده بود. زرتشتیان همگی خود را بخشی از جهان طبیعی و نه بخشی از حاکمان جهان طبیعی می‌انگاشتند، و دغدغه‌ای چشمگیر برای صیانت از خلوص عناصر چهارگانه و حفظ آسایش حیوانات خیررسان داشتند، و چنان‌که دیدیم برخی از زرتشتیان این دغدغه را تا تمامی هستندگان زنده و حتی اشیای بی‌جان بسط دادند. اما نزد تک‌خدایان، برعکس، برتری نوع بشر آن‌ها را سزاوار استفاده از سایر حیوانات به‌عنوان بردگان‌شان می‌کرد، چنان‌که برای نمونه در یک حکایت اسماعیلی<sup>۷</sup> نقل شده، حکایتی که در آن داعیه‌ی تک‌خدایان به چالش کشیده می‌شود.<sup>۸</sup> بنا به اسناد و مدارک، و با نظر به زیست‌بوم‌گرایی مدرن و دغدغه‌های حقوق حیوانات، مشرک‌ها نسبت به تک‌خدایان موقعیت بهتری دارند (ناگفته پیداست که رفتار عملی‌شان موضوعی دیگر است).

<sup>۱</sup> برای مطالعه‌ی بیشتر در باب اینهمه بنگرید به، کوک [Cook]، «این طیبیه و میمون‌ها»، ۶۹.

<sup>۲</sup> universe

<sup>۳</sup> chauvinists

<sup>۴</sup> great chain of being

شیوه‌ای از اندیشیدن برای فهم سرشت جهان که تأثیر بسیار بر اندیشه‌ی غربی داشت، ویژه در میان نوافلاتونیان یونان باستان و فلسفه‌هایی که در رنسانس سده هفده و اوایل هجده از آن اثر پذیرفتند. این اصطلاح سه خصیصه کلی به عالم نسبت می‌دهد: وفور، پیوستار و درجه‌بندی. (م.ف.).  
<sup>۵</sup> همان، ۷۷.

<sup>۶</sup> نک. کرون، «پیشاوجود در ایران» (خلاصه‌شده در فصل ۱۵، صص ۳۶۸ به بعد). همچنین عباراتی درباره‌ی برتری بشر بر تمام موجودات در نوشته‌های پهلوی [فارسی میانه] وجود دارند که به نظر می‌رسد تحت تأثیرهای انجیلی قرار داشته باشند، برای نمونه نک:

Dk, IX, 24:19, IX, 29:4 in Molé, *Culte*, 197

<sup>۷</sup> به نظر می‌رسد منظور نویسنده رساله‌ای از اخوان الصفا، با عنوان دادخواهی حیوانات نزد پادشاه پریان از ستم آدمیان باشد. (م.ف.).

<sup>۸</sup> «مورد حیوانات»؛ نک. کرون اندیشه‌ی سیاسی اسلامی قرون وسطی، ۳۳۵.

نزد مسلمانان این ایده که انسان‌ها می‌توانند الوهی یا ایزدانه شوند تمایز بنیادی بین خدا و خلقت‌اش را زیر پا می‌گذارد، تمایزی که بارها و به دفعات در قرآن بر آن تأکید شده است. این ایده برای نظم عمومی هم بد شمرده می‌شد: آنها که ادعا می‌کنند الوهی‌اند یا توان‌های الوهی دارند، از دیگران توقع فرمانبرداری دارند و در نتیجه توزیع بهنجاری قدرت را برهم می‌زنند. احتمالاً به همین دلیل است که زرتشتیان ایرانی پشتیبان این ایده‌ی تجسم الهی نبودند و خود مسلمانان نیز سریعاً اعلام کردند که محمد واپسین پیامبر بوده است. اما چیزی بنیادی‌تر نیز موضوع بحث ماست.

آنچه مسلمانان در مواجهه با هواداران زنجیره‌ی عظیم هستی مدافع‌اش بودند بینشی بود درباره‌ی تمام انسان‌ها به‌منزله‌ی موجودات اساساً برابر، که تنها به خاطر کوشش‌های اخلاقی‌شان در دیدگان خداوند از هم متمایز می‌شدند، و فقط خداوند فرمانروای تمام آنها بود، که یعنی به امر او آنطور که توسط انسان اجرا شده، و نه به امر سایر انسان‌ها که خود را مناسب این امر کردن دانستند. فهم دنیا‌های الهی و انسانی به‌منزله دو دنیای موازی برای این موضوع وجهی بنیادی داشت. تمام انسان‌ها برابر بودند زیرا همگی از یک جوهر پدید آمده‌اند و به دسته‌بندی‌ها یا مقولات بالا و پایین خود اصلاً راه ندارند. حتی رییس دولت از این امر مستثنا نبود: خدا توسط خلیفه نمایندگی می‌شد، که بر نوع بشر حکم می‌راند، درست همانطور که نوع بشر بر حیوانات، اما خلیفه همچون سایر انسان‌ها از یک جوهر پدید آمده بود. برعکس، آنها که حضرت آدم، «جانشینان علی یا عباسیان» را در قالبی الهی تصور کردند، ساحت‌های موازی الهی و انسانی را به نردبانی تبدیل کردند که انسان‌ها می‌توانستند با پیمودن ورطه‌های هستی‌شناختی، از آن بالا یا پایین بروند. اینک الوهیت از خداوند به مقوله‌ی پایین‌تر هستی جریان می‌یافت، و انسان‌هایی را به وجود می‌آورد که نه صرفاً برحسب تمکین‌شان از قانون، بل برحسب جوهرشان از بقیه متفاوت بودند. از اینرو، این مانع هستی‌شناختی درون دسته‌بندی یا مقوله‌ی انسان‌ها پدیدار شد و نوع بشر را به دو یا چند طبقه‌ی اساساً نامشابه بخش کرد. امامیون که باور داشتند امامان از جوهری ویژه سرشته شده‌اند (برای نمونه، از نور عظمت خدا و از خاکی ویژه)، معمولاً به این نیز باور داشتند که خود امامان به‌لحاظ جوهری متفاوت از سایر انبای بشر هستند.<sup>۱</sup> امامان هرچه بیشتر و زورآورتر از سایر آدمیان جدا می‌شدند، به این وسوسه نیز بیشتر دامن زده می‌شد که الوهیت، نور و/یا خلوص در سرتاسر خلقت در صورتی به‌طور فزاینده آلوده و پالوده منتشر و حاضر به فهم درآیند؛ و پیامد رتبه‌بندی انسان‌ها برحسب الوهیت یا خلوص جوهرشان، یک نظام مبتنی بر طبقه یا کاست است: دیگر این کلیت بشر نیست که به یک ساحت یگانه‌ی برابری طلب شکل می‌دهد، بل در عوض، هر طبقه یا کاست در درون خودش چنین می‌کند. ایران زرتشتی به‌طور مطلق یک نظام مبتنی بر کاست یا طبقه نداشت، اما قطعاً با تقسیم‌بندی نوع بشر به سه یا چهار گروه اجتماعی مبتنی بر درون‌همسری عمل می‌کرد که این صورت خود یادآور ورته‌های هندی [نظام طبقاتی هند] است؛ این نظام قطعاً می‌پذیرفت که شاهان از جوهری متفاوت از باقی نوع بشر سرشته‌اند؛ و قطعاً دسته یا مقوله‌ای شامل اشخاص ناپاک هم داشت - که عملاً، لمس نشدنی یا نجس محسوب می‌شدند.<sup>۲</sup> نزد مسلمانان اولیه، نابرابری طلبی زرتشتی عمیقاً زنده بود (گرچه یقیناً بعداً رفتارشان تغییر کرد).<sup>۳</sup>

## تناسخ<sup>۴</sup>

اگر رخنه‌ی امر الهی به ساحت انسانی پدیدآور یک سلسله‌مراتب طبقه‌مانند بود، آموزه‌ی تناسخ این سلسله‌مراتب را تقویت و تحکیم کرد. زیرا وقتی الوهیت، نور، یا خلوص در خلقت، در شکل‌های تدریجاً ضعیف‌تری منتشر و حاضر باشند که بر مبنای یک جوهر مرتبط به اغیار، ارزش اخلاقی

<sup>۱</sup> Kohlberg, 'Imam and Community', 31.

<sup>۲</sup> آنها که عهده‌دار اداره‌ی مراسم خاک‌سپاری و سوگواری بودند [نساسالار] به‌طور جدا در بیرون دیوارهای شهر می‌زیستند؛ آنان را به‌عنوان «اشخاص ناپاک یا نجس» می‌شناختند، و هم اینان بودند که به وقت ورود به شهر و حضورشان در شهر ناقوس هشداری به صدا درمی‌آمد (از این‌روست اشاره‌های میلر به چوشو<sup>۱</sup>، در گزارش‌هایی در باب ملل غربی، ۱۵). برای مطالعه درباره آنانی که با حیوانات مرده سروکار داشتند بنگرید به مسعودی، که پیشتر در فصل سیزدهم این کتاب، ص ۲۵۹ از آن یاد شد. برای مطالعه دریاب سایر وضعیت‌ها بنگرید به:

Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, 69f.

<sup>۳</sup> Cf. Marlow, *Hierarchy and Egalitarianism*, esp. ch. 3; Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, 334f.

<sup>۴</sup> Reincarnation; بازتجسدیابی؛ تن‌یافتگی یا جسمیت‌یابی دوباره

متفاوتی را به انسان‌ها منصوب کنند، آنگاه آموزه‌ی تناسخ نیز ارزش اخلاقی و عوامل خارجی چون قدرت، سلامتی، و ثروت را ترفیق می‌کند: [بنا بر آموزه تناسخ] هر آنچه آدمیان بودند دقیقاً به لطف امتیاز اخلاقی زندگی‌های پیشین‌شان میسر شده بود؛ آنها به این خاطر فقیر، مریض، و دستخوش بدبختی می‌شدند که سزاوارش بودند. تناسخ بهتر از هرگونه تک‌خدایی به توجیه شر می‌پرداخت، اما این کار را با سرزنش شخص قربانی و قداست‌بخشیدن به وضع موجود انجام می‌داد.

از منظر مسلمانان، آموزه‌ی تناسخ اشکال دیگری هم داشت، و آن برداشتن تأکید از اهمیت بسیار زندگی‌های مان است. مسلمانان تنها یک شانس برای تضمین سعادت ابدی یا ملعنت ابدی داشتند: آزمون یا محک آنان کوتاه و مخاطرات بس بسیار بودند. باورمندان به تناسخ اما برخلاف مسلمانان می‌توانستند دوباره و دیگر بار زندگی را امتحان کنند، و در نتیجه می‌توانستند نگرشی بی‌تفاوت‌تر در باب حیات بشری اتخاذ کنند. به همین دلیل است که مزدک می‌توانست استدلال بیاورد که با کشتن گنهکاران به ایشان لطف می‌کند. در اصل، از دید او کشتن هر جاندار خطا بود، اما گرفتن یک جان چندان اهمیتی نزد کسانی که از جان‌های بسیار برخوردار بودند نداشت، و در نتیجه بهترین روش در قبال آنها این بود که به آنها کمک شود تا حیاتی بهتر از حیات‌شان به‌عنوان دشمنان مزدک کسب کنند. [...]

### ایزدی فراسوی مفهوم‌پردازی

مسلمانان انکار نمی‌کنند که خدا تماماً ورای فاهمه‌ی بشری است؛ اگر او خود را بر بشر هویدا نساخته بود ممکن نبود چیزی درباره‌اش گفت. لیک او خویش بر انسان عیان نمود، او خود را به زبان بشر در قرآن وصف نمود، و بر همین اساس آدمی بی‌گمان می‌تواند او را بشناسد. آنان که این مسئله را انکار کرده‌اند به گناه تعطیل دچار گشته‌اند، که یعنی زدودن همه‌ی صفات از خدا، کاملاً برعکس تجسیم و تشبیه، که یعنی در نظر آوردن او با ویژگی‌های فیزیکی و روانشناختی انسان. از آن‌جا که ایجاد رابطه‌ای مبتنی بر دوست‌داشتن یا تمکین کردن، با یک هستی ورای مفهوم‌پردازی ناممکن است، پس تعطیل اغلب چیزی نزدیک به آتیسیم یا بی‌خدایی انگاشته می‌شد. بیشتر کسانی که به گناه تعطیل متهم می‌شدند به جای ماهیت ناشناختی خدا، الوهیت‌های بینابینی یا میانجی را فرض می‌گرفتند، و در نتیجه آشکارا آتیسیم [بی‌خدا] نبودند، لیک در این گیرودار به نظر می‌رسد حقیقتی در مورد اتهام مربوط به دهریون و دیگران وجود داشته است چراکه اینان الوهیت‌های میانجی را به نفع یک کیهان علمی رد می‌کردند. خدایی فراسوی مفهوم‌پردازی به‌خوبی با کیهان علمی همراه می‌شود؛ که یعنی کیهانی که غیرشخصی درک شده باشد و بنا بر قوانین غیراخلاقی خاص خود پیش برود و نه بر طبق آنچه یک ایزد می‌خواهد. نزد تک‌خدایان این موضوع غیرقابل پذیرش بود. نزد اینان جهان به دلیلی اخلاقی و به خاطر آسایش آدمیان خلق شده بود، همچون یک صحنه‌پردازی کوچک و موقتی برای کوشش‌های‌شان در راستای نیل به سعادت جاودانی. خدا دریا را آفرید تا ایشان بتوانند بر آن دریانوردی کنند، او اجسام سماوی یا پیکرهای آسمانی را خلق کرد تا ایشان بتوانند گویای زمان باشند، و به همین ترتیب؛ همه چیز با وجه خیرشان در ذهن ایشان نقش بسته بودند، و هر چه رخ می‌داد پیامی رمزآلود بهر ایشان بود، خطاری به ایشان، تشبیهی برای ایشان، و گاه پاداشی برای‌شان. خواننده‌ی امروزی از اینهمه معصومیت یا آنهمه غرور سخت در شگفت می‌شود، اما آن نگرش، این امتیاز را داشت که کیهان را به جایی تبدیل کند که انسان‌ها در آن احساس در خانه‌بودن کنند، و بر اهمیت اخلاقی کردارهای بشری نیز تأکید می‌کرد: تمام رویدادهای طبیعی - یا دست‌کم تمام رویدادهای نامتعارف - تنها تشبیه‌هایی بر اجرای ایشان بودند.

جهان زرتشتیان ایرانی اساساً متفاوت از این نبود. گرچه جهان نزد زرتشتیان نه به خاطر انسان‌ها، بل در عوض برای بیکار با شر خلق شده بود، لیک یقیناً هدفی اخلاقی، و دوره‌ای نسبتاً کوتاه داشت، دوره‌ای در واقع بسیار کوتاه تا آن‌جا که این برهه انسان‌های حاضر در دنیای مادی را دربرمی‌گرفت؛ و در آن پایانی خوش تضمین شده بود. لیک سایر زرتشتیان، چنان‌که پیشتر گفتیم، مستعد از میان‌برداشتن هدف اخلاقی بودند: خاصه با باور به این‌که دنیا بر حسب تصادف خلق شده، یا باور به این‌که این دنیا یکی از بسیار دنیاهاست، یا این‌که مقدر است این دنیا برای زمانی بسیار طولانی ادامه یابد، دنیایی با بی‌شمار چرخه‌ی در راه، یا سراسر بدون آغاز و انجام. حتا ظاهراً برخی از ایشان منکر این بودند که رستگاری یا رهایی ممکن است.

ایده‌های ایرانی در تصوف نیز خیلی زود سربرآوردند، و همین جاست آن ایده‌ها امیدبخش‌ترین منزلگاه‌شان را می‌یابند. ما با این ایده‌ها در میان به اصطلاح صوفیان معتزله مواجه می‌شویم که بیشتر در شرح‌مان بر تتاسخ به آن اشاره شد. همه‌ی این ایده‌ها در میانه‌ی سده‌ی سوم (نهم میلادی) شکوفا شدند. پرآوازه‌ترین‌شان از احمد بن خابط (یا هابط)<sup>۱</sup> بود که در واقع پس‌زمینه‌ای مسیحی و نه زرتشتی داشت، و این موضوع می‌تواند در مورد همپالکی‌هایش نیز صادق باشد، [احمد بن ایوب] ابن مانوش (یا بانوش)، و فضل‌الحدیث<sup>۲</sup>، اما مشخص است که اینان آموزه‌های‌شان را در محیطی ایرانی عرضه کردند. هم ابن خابط و هم ابن مانوش همراستا با خط‌مشی‌هایی که نهایتاً از اورینگن<sup>۳</sup> گرفته شده به پیش‌وجود باور داشتند اما از ریشه‌های مسیحی‌شان جدا شدند، با این داعیه که تمامی چیزها برخوردار از خرد (قوه‌ی ناطقه) هستند: نزد اینان چنین چیزی در مورد حیوانات، پرندگان، سنگ‌ها، و کوهستان‌ها، و حتا آسمان و زمین صدق می‌کرد. به گفته‌ی ابن خابط، حیوانات نیز درست چون آدمیان ملت‌هایی را شکل داده‌اند، و از دید او هر دسته از حیوانات نیز پیامبرانی از سنخ خود دارند. ظاهراً در نگاه او حیوانات اجتماعی چون مورچگان، شپش‌ها، فیل‌ها، میمون‌ها، خوکان، و کبوتران از حیث دانش و هوش و فراست جایگاه برتری دارند، لیک به باور او، فرایندهای ذهنی در سنگ‌ها هم وجود دارند. جاحظ این صوفیان را «صوفیان نادان» می‌نامد و این جماعت جملگی باور دارند که چیزهای جاندار و بی‌جان هر دو دارای ذهن یا شعورند، و ناگفته پیداست که (یحتمل همه‌شان) به تتاسخ نیز باور دارند. در نگاه او برخی گونه‌های جانوری - از جمله خفاش‌ها، گنجشک‌ها، شاهین‌ها، و قورباغه‌ها - مطیع و دارای اجر شمرده شده‌اند، احتمالاً به خاطر شایستگی‌های‌شان در زندگی‌های پیشین، در حالی که دیگر جانوران، چون عقرب‌ها، ماران، زغن‌ها، غراب‌ها، سگان، و مانند‌های‌شان، به خاطر نافرمانی‌شان مورد نکوهش و تنبیه‌اند. نزد او، ناتوانی سنگ‌ها از سخن گفتن نیز نوعی مجازات محسوب می‌شده است.<sup>۴</sup> گرچه این صوفیان تنها به یک تجسد یا تجسم الوهی، یعنی تجسم عیسا مسیح، باور داشتند، یا دست‌کم ابن خابط چنین بوده است.

صوفیان معمولاً به هیچ وجه کاری با مفهوم تجسم الاهی نداشتند. آنان نه از طریق فروشدن الوهیتی که در ایشان واقع گردد یا منزل‌گزیند بل از طریق کف نفس (خودسویران‌گری) به یگانگی با امر الاهی نایل می‌شدند، و این فرایند معمولاً ربطی به حلول نداشت. آنان در تلاش برای از بین بردن نفس‌های‌شان در صدد بازبایی یگانگی آغازین یا اصلی با خدا و جان یا نفس بودند که در وجود ازلی گم شده: به گفته‌ی ایشان، پیش از خلقت، جان در خدا می‌زیست و حرکت داشت، لیک اینک جان در تبعید به سر می‌برد و گرفتار بازگشت بود، همچون کبوتری یار از دست داده و نالان، چون شاهینی که به سوت شکارچی فراخوانده می‌شود، چون برقی که آب می‌شود و بخار می‌شود و به هوا می‌رود.<sup>۵</sup> اگر به زبانی کمتر شاعرانه بگویم، هدف او از میان‌برداشتن دوگانگی سوژه و ابژه بود، فراروی از قید خودیت ناواقعی و یکی شدن با هستی لایتناهی<sup>۶</sup>. شاید صوفیان کامیاب چیزهای عجیب‌وغریبی بگویند که چون خود-خداانگاری به نظر می‌رسد: وقتی کسی از بایزید پرسید که آیا او این‌جاست، او پاسخ داد «آیا جز خدا این‌جاست؟» و گفته‌اند که ابوسعید ابوالخیر ادعا کرده است که «تنها خدا در این خرقه است»<sup>۷</sup>. گرچه ایده‌ی این صوفیان نه خداانگاشتن انسان، بل در عوض، این بود انسان وجودی جدا از خویش را گم کرده است. همانطور که نیکلسن می‌انگارد، در این موارد مسئله‌ی القای ذات الاهی یا آمیختگی به ذات الاهی در کار نبود.<sup>۸</sup>

<sup>۱</sup> Ahmad b. Khābit (or Hā'it)

<sup>۲</sup> Ibn Mānūsh (or Bānūsh etc.), and Fadl al-Hadāthī

<sup>۳</sup> Origen

<sup>۴</sup> Van Ess, TG, III, ۴۳-۴۵; Crone, 'Jāhiz on ashāb al-jahālāt'; Crone, 'Pre-existence in Iran'.

<sup>۵</sup> Nicholson, *Mystics of Islam*, ۱۱۶.

این یکی از جذاب‌ترین شرح‌ها درباره‌ی طبایع صوفیانه است که به‌زیبایی نوشته شده و مملو از نمونه‌های شعری است که به خوبی گزینش شده‌اند و ترجمه‌ی نیکلسن از آن‌ها نیز درجه یک است.

<sup>۶</sup> Nicholson, *Mystics of Islam*, ۸۳, ۸۵f.

<sup>۷</sup> Nicholson, *Mystics of Islam*, ۱۵۹; Radtke, 'How can Man Reach the Mystical Union?', ۱۶۰n.

<sup>۸</sup> Nicholson, *Mystics of Islam*, ۱۵۷.

با این حال، گاهی مدل تجسدگرایی کهن به سطح می‌رسد. حلاج، که پیرو سنت دورودرزی بود که بر اساسش آدم و عیسا تجسدهای الهی در نظر گرفته می‌شدند، نیز خویش را آکنده از روح الهی می‌دید و با خدای خود چنین می‌گفت که «روح تو به روح من آمیخته است چنانکه باده به آب خالص» و این را شرحی برای یگانگی‌اش با او می‌دانست. «همان‌ام که به او عشق می‌ورزم، و اویی که مرا عشق است من است: دو روح‌ایم ما در پیکر واحد.»<sup>۱</sup> آوازه‌ی حلاج به شعری است که در آن او خدا را به این خاطر می‌ستاید که او خود را در خلقت‌اش به شکل کسی عیان کرد که خورده و نوشیده چنانکه خلقت او می‌تواند او را با چشمان هر دوی شان بنگرد؛<sup>۲</sup> و به گفته‌ی البغدادی، حلاج موعظه کرده بود که هر کس که از لذات دنیوی دست شوید مرتبت‌اش افزون گردد تا آنجا که از انسانیت خویش پالوده شود؛ در آن نقطه روح الهی در وی منزل‌گزیند چنانکه در عیسا مقیم گشت.<sup>۳</sup> وقتی حلاج بانگ زد «من واقعیت‌ام [انالحق]» آشکارا منظورش همان چیزی نبود که بایزید مراد کرده بود.<sup>۴</sup>

هرچند فهم حلاج استثنائی بود و به همین خاطر اصطلاح حلول در پیوند با صوفیسم با تأکید متفاوتی به کار رفته است. در حالی که قبلاً حلول نشانگر تجسم الوهیت در بشر بود، اینک اما عمدتاً به معنا حضور خدا در همه چیز تعبیر می‌شد. الاشعری از پارسایان صوفی (نساخ) یاد کرده است، که احتمالاً در عراق امروزی بوده‌اند، و به حلول باور داشته‌اند، و توضیح می‌دهد که از دید آن‌ها خدا در بدن‌های جانداران (اشخاص) از جمله در انسان‌ها و حیوانات وحشی، منزل می‌گزیند، و اینکه وقتی آن‌ها چیزی زیبا بینند می‌گویند که شاید خدا در او [حیوان یا انسان] منزل کرده است.<sup>۵</sup> ابوریحان بیرونی از باورمندان به حلول<sup>۶</sup>، قاعدتاً در ایران، یاد می‌کند؛ به باور اینان برای پروردگار ممکن است که درونماندگار<sup>۷</sup> [یا حال] در کل گیتی، در حیوانات، درختان، و نیز اجسام بی‌جان باشد: این دسته از باورمندان چنین وضعیتی را «پیدایی جهانشمول» (الظهور الکلی) می‌نامند.<sup>۸</sup> این قطعات درباره‌ی هستی الهی‌ای که نزول<sup>۹</sup> کرده تا در این چیزها یا هستنده‌ها منزل‌گزیند معنایی ندارند. در عوض، خدا، گرچه به کلی متعالی است،

<sup>۱</sup> Nicholson, *Mystics of Islam*, ۱۵۰f., cf. ۱۵۴.

در ترجمه‌ی نیکلسن اندکی دست برده و امروزی‌ترش کرده‌ام.

<sup>۲</sup> Andrae, *Person Muhammads*, ۲۹۶, citing 'Ari'ḅ, Sila, 104.

آندرا این برداشت را به اصطلاح هلنی (در اینجا منظور باستان‌متأخر) تئیس آتروپس پیوند می‌دهد.

<sup>۳</sup> Baghda'dī, Farq, ۲۴۸.

<sup>۴</sup> در برگردان گزاره‌های حلاج و بایزید و چندی از دیگر موارد شایسته‌تر آن بود که اصل عبارت‌ها از متن اصلی آورده می‌شدند لیک مترجمان بخت برگشته دسترسی کافی به همه‌ی آثار اصلی مورد ارجاع نویسنده و مجال جستجو نداشته‌اند؛ از دیگر سو، گرچه بازگشت یا برگردان متن انگلیسی به فارسی ما را از اصل فارسی به انگلیسی رفته دور می‌گرداند لیک بابت وجه مفهومی مورد نظر تاحدی طرز برداشت، خوانش و مواجهه‌ی زبانی خواننده‌ی غیرفارسی‌زبان را بیش از زمانی که از اصل متن فارسی استفاده کرده باشیم می‌نمایاند؛ این وضعیت نهایتاً مترجمان را به این نظرگاه رسانده که شاید مطلوب آن باشد هم ترجمه‌ی فارسی متن انگلیسی شده‌ی حلاج و بایزید و دیگران آورده شود و هم اصل متن فارسی، تا اختلاف‌ها و تفاوت‌ها و تنشی خوانشیک حفظ و مرئی‌تر شود. به هر روی، مترجمان امیدوارند در برگردان ترما، جان کلام و طرح مسئله، خطای بزرگی نکرده باشند. (م.ف.)

<sup>۵</sup> Ash'arī, ۱۳f. Cf. Maqdisī, V, ۱۴۸.

آنجا که کاشف به عمل می‌آید که در باور صوفی به حلول، او [پروردگار] میان عارضی پسران بی‌ریش یا نورسته منزل می‌گزیند.

<sup>۶</sup> *hulūl*

<sup>۷</sup> *immanent*

<sup>۸</sup> Bī'ru'nī, Hind, ۲۹/۴۴ = I, ۵۷f.

<sup>۹</sup> کزن از معادل انگلیسی descend استفاده کرده لیک پس‌زمینه‌ی این صحنه‌پردازی و پیشینه‌ی این نگرش کهن‌تر از این‌ها به نظر می‌رسد. برای نمونه به این قطعه از پژوهش هانری کرین در زمان ادواری در مزدینسا و عرفان اسماعیلیه توجه کنید که یک پنطاسیای جمعی هستی‌شناختی‌الهیاتی را در قالب یک فاجعه‌پردازی‌نمایش کیهانی طرح می‌افکند: «در طلبه‌ی هزاره‌های دوران آمیزش، اهورامزدا، فره‌ورتی‌های (فره‌وشی‌ها، فره‌ورها، رب‌النوع‌های آسمانی، موجودات نورانی که نسبت به آفریده‌های زمینی نقش فرشته نگهبان را دارند) انسان را در معرض یک انتخاب آزادانه قرار داد، انتخابی که منشاء تقدیر آنها (یعنی زمان آنها، آیون آنها) است: یا باید در عالم مینوی مصون از آسیب‌های اهریمن باقی می‌مانند و یا برای پیکار با اهریمن در عالم زمینی، به اجسام مادی هبوط می‌کردند و در آنها متجسد می‌شدند. فره‌ورتی‌ها به پیشنهاد هبوط به زمین با هدف پیکار با اهریمن "آری" گفتند. بدین ترتیب نوعی مضاعف‌سازی واقع شد. در نهایت، فره‌ورتی‌های تجسدیافته با نفس یکی شدند.» برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید به هانری کرین، زمان ادواری در مزدینسا و عرفان اسماعیلیه، تر. انشالله رحمتی، نشر سوفیا، ۱۳۹۴، ۳۲۵. واژه‌ی مورد استفاده‌ی کزن (descend) طی سده‌ها فرازونشیب تصویراندیشه‌ی خصوصاً عرفانی این زمین‌تاریخ به صورت مختلف و با معادل‌های مختلف اما نزدیک بازانندیشی و تعبیر شده: برای مثال در برخی از جمله میدبی (کشف‌الاسرار) به «فروود» و در برخی چون عین‌الفضات (لوايح) به «نزول»؛ «... چنانکه برخی ترسایان بر عیسا دعوی کردند... مذهب حلول آن‌ست که باری عز و علا به اشخاص ائمه فرود آید» (کشف‌الاسرار)؛ ۲-سوره‌ی بقره، بخش ۱۵۸-۴۹؛ النوبه‌الثانیه؛ «آشنایی عاشق با معشوق محال است... نه او را حلول و نزول از عالم عزت جایز نه این را صود و ترقی از حضيض حدوث ممکن» (لوايح، بخش ۱۱۵). نگرش عین‌الفضات را بسنجید با بیان خواجه نصیر طوسی؛ «... ملاقات معنوی یا میان حال و محل تواند بود یا میان دو حال در یک محل و ملاقات دو حال در یک محل اتفاقی بود نه ضروری و در صورت مذکور ملاقات ضروری‌ست پس ملاقات آنچه بقا در او بود به فعل و آنچه فنا در او بود به قوت در وجه حلول



لیک در دنیای فیزیکی حضور دارد، گاه کاملاً نهان و گاه کمابیش پیدا - از جمله در مورد هستندگان زیبا. در بینشِ خرمی و (در رگه‌ای رنج‌بار) در بینش مانوی، خدا جای نور یا روحی را می‌گیرد که جهان را آکنده است، و اصطلاح حلول در اینجا یعنی درونماندگاری. ترکیب‌شدنِ مشابهی میان تعالی و درونماندگاری در فرارودان [ماورالنهر؛ خراسان بزرگ] نیز وجود دارد،<sup>۱</sup> در الاهیات جهم بن صفوان<sup>۲</sup> و /یا پیروان او<sup>۳</sup>.

این ایده که خدا در مردمان زیبا حاضر است مورد حمایتِ ابوحنبلان نیز بود، دمشقی‌مردی از تبار پارسی [ایرانی]، که البغدادی از وی یاد کرده است، و ظاهراً هم عصرش بوده: و او گوید که از زیبایی (یا حُسنِ تقویم) آدم بود که خداوند ابلیس را فرمود وی را بستاید.<sup>۴</sup> زن پس به این نگرش بسیار برمی‌خوریم، بیش از همه در پیوند با مسئله‌ی مشروعیّتِ نظرکردن در پسرانِ زیباروی.<sup>۵</sup> چنانکه شاعر ایرانی گوید «در زیباییِ نکورویان هر دم آشکارا ذات خدا را بینم. جمال خدا که در پس پرده نهان بود ناگاه از رخ یار بر من عیان گشت»<sup>۶</sup> چنان‌که صوفی سده‌ی یازدهمی (۱۷ میلادی) گفته است، «مردمان مرا از برای زیبادوستی‌ام ملامت کنند و نیت‌ام را درنیاوند... لیک با همین زیبادوستی به امر نامحدود نایل شده‌ام»<sup>۷</sup> نزد فخرالدین عراقی (درگذشته به ۶۸۶ هـ / ۱۲۸۷ م.)، که سرمست از زیباییِ جان سپرد، خدا در همه‌ی صورت‌ها هست و هر دم روی خویش در هزار آینه نماید، «گاه در جامه‌ی حوا و گاه به هیأت آدم»<sup>۸</sup> به قول شاعری ناشناس، خدا در پس هر چیز نهان باشد و در برخی سنخ‌های هستی برون تراود: «یارم بر وجود سایه فکنده و در سیه و سپید و در ترسا و جهود، و در سگان و گُرگبان رخ نموده»<sup>۹</sup>. لیک بیش از همه در زیبارویان، در پیامبران، و در دیگر دل‌ربایانی که امر الاهی از خلال‌شان برمی‌فرزد.

حلول معمولاً ملازمِ تناسخ است، تناسخی عمدتاً به صور انسانی و نیز حیوانی. هم [ابونصر] سراج و هم [عبدالرحمان محمد] سلمی باور به کوچیدن یا حرکتِ روح از بدنی به بدن دیگر را به منزله‌ی یک خطا محکوم دانسته‌اند<sup>۱۰</sup> لیک بنا به توضیح ابوریحان بیرونی، چنین نگرشی نزد باورمندان به «ظهور کلی» طبیعی است<sup>۱۱</sup>. در واقع، پیوند میانِ درونماندگاریِ الاهی (یا تجسم) و تناسخ آنقدر نزدیک بود که گاه ذکر تفاوت‌شان دشوار است. در

---

یکی در دیگر بود و نشاید که فَنای محل در حال به قوت باشد چه بقای حال بعد از فَنای محل ممتنع بود پس آنچه فنا در او به قوت بود محل آن موجود بود که بقا در او به فعل است و از اینجا معلوم شد که هر موجود باقی که فنا بر او صحیح بود در محلی حال بود و حال یا صورت بود یا عرض پس فنا جز بر صورت یا عرض جایز نبود و ما درست کردیم که نفس حال نیست در محلی بل جوهریست قائم به ذات خویش نه جسم و نه جسمانی پس فنا بر او روا نبود و به انحلال ترکیب بدن منعدم نشود و...» (اخلاق ناصری، مقالت اول در تهذیب اخلاق، قسم اول در مبادی، فصل دوم)

<sup>۱</sup> مناقشه‌ی مورد نظر در زمین‌فرهنگ صوفیانه و عرفانی بسیار دامنه‌دار و پرطنین بوده است؛ برخلاف شیوه‌ی کاربست مثالین و نگاهِ سعدالدین وراوینی به تناسخ و حلول (مرزبان‌نامه؛ باب دوم در داستان غلام بازرگان؛ و باب سیوم در داستان شاه‌اردشیر؛ و باب چهارم در دیو‌گاوپای و دانای دینی)، هجویری در کشف‌المحجوب به حلولیان می‌تازد که «حلمانیان از مردودانند که به حلول و امتزاج منسوب‌اند... و اینجا مرگروهی را غلط بیوفتد که گویند [...] این مکان و تجزیت و حلول اقتضا کند، و این کفر محض باشد»؛ نیز بسنجید با عین‌القضات، برای نمونه، «توحید حلول نیست نابودن توست» (عین‌القضات، لوائح)؛ «کفرست حلول چند از کفر و فضول / او هست و تو هست کرده، او کی باشد» (عطاری)؛ نیز استدلال غزالی در کیمیای سعادت (ارکان معاملت مسلمانی، رکن دوم: رکن معاملات، بخش ۶۹: باب دوم) را در نظر بگیرید: «... پس معنی یگانگی این بود که چون جز حق تعالی را نبیند گویی همه خود اوست و من نی‌ام و باز گوید من خود اویم و گروهی از اینجا غلط کرده‌اند و این معنی را به حلول عبارت کرده‌اند و گروهی به اتحاد عبارت کرده‌اند و... هر دو غلط است...» و بسنجید با شبستری: «حلول و اتحاد از غیر خیزد... حلول و اتحاد اینجا محال است / که در وحدت دویی عین ضلال است» (گلشن راز، بخش ۳۱، قاعده در بطلان حلول و اتحاد)؛ و نجم‌الدین رازی که در مرصادالعباد از «آفت حلول و اتحاد» گوید (باب سیم، فصل نهم)؛ و جامی: «واندر آن آینه به چشم شهود / خالی از وهم اتحاد و حلول» (دیوان اشعار؛ فاتحه‌الشباب؛ ترجعات)؛ و مولوی: «می‌فتد این عقل‌ها در افتقاد / در مفاکی حلول و اتحاد... نه از حلول و اتحادی مفتتن».

<sup>۲</sup> Jahm b. Safvān; خراسانی‌مردی باشنده‌ی ترمذ و بلخ و سمرقند و عراق، بنیان‌گذار کیشِ جبریه‌ی خالصه، مایل به داعیان سیاه‌جامه، مقتول در مرو.

<sup>۳</sup> Van Ess, TG, II, 501f.; cf. Crone, 'Jāhiz on ashāb al-jahālāt'

<sup>۴</sup> Baghda-dī, Farq, ۲۴۵f.

<sup>۵</sup> Ritter, Ocean, ch. ۲۶; cf. also El-Rouayheb, Before Homosexuality, ۱۱۱ff.

<sup>۶</sup> Ritter, Ocean, ۴۹۶.

شعر منسوب به احمد جامی (درگذشت: ۵۳۶ هـ / ۱۱۴۲ م.) است، اما ریتز آن را بسیار متأخرتر انگاشته است.

<sup>۷</sup> Ayyu'b al-qAdawī al-Khalwatī (d. ۱۶۶۰) in El-Rouayheb, Before Homosexuality, ۹۹.

<sup>۸</sup> Ritter, Ocean, ۴۹۸.

<sup>۹</sup> Quoted with disapproval by al-Shirbīnī in El-Rouayheb, 'Heresy and Sufism', ۳۷۷.

<sup>۱۰</sup> Radtke, 'How can Man Reach the Mystical Union?', ۱۸۷f.

<sup>۱۱</sup> Bī-ru-nī, Hind, ۲۹/۴ = I, ۵۸

شعری منسوب به مولوی بلخی، یار در جامه‌های متفاوتی پدیدار می‌شود، گه پیر و گه جوان، در قامت نوح، ابراهیم، یوسف، موسا، عیسا، گاه عرب‌وار، در قامت محمد، و در هیأت شمشیر کرار؛ در واقع، در نگاه شاعر این شعر، این او [خدا] بود که گفت «من حقیقت‌آم [انالحق]» و نه حلاج، و تنها گمان نادانان برخلاف این نگرش است.<sup>۱</sup> شاعر به ما اطمینان می‌دهد که «این تناسخ نیست [منسوخ چه باشد؟ نه تناسخ...]»<sup>۲</sup> بی‌گمان توصیفی که در این شعر ارائه شده، به تناسخ در معنای قدیم تجسدیابی پیاپی امر الاهی شبیه است، لیک شاید شاعر درست می‌گوید. خود مولوی شعری دارد که تصریح می‌کند «آن ترک که آن سال به یغماش بدیدی / آن است که امسال عرب‌وار برآمد / آن یار همانست اگر جامه دگر شد / آن جامه به در کرد و دگر بار برآمد / آن باده همانست اگر شیشه بدل شد... ای قوم گمان برده که آن مشعله‌ها مرد... گر شمس فروشد به غروب او نه فنا شد / از برج دگر آن مه انوار برآمد.»<sup>۳</sup> مولوی در این شعر از دوست‌اش شمس تبریزی سخن می‌گوید: این شمس است که به غروب فروشده و دیگر بار در هیأت ماه نورانی سر برآورده. در اینجا نیز فرمول‌بندی شاعر به مسئله‌ی تناسخ اشاره دارد که در شعر به معنای بازتجسم یافتن ارائه شده، اما این همان چیزی نیست که مولوی در سر دارد.<sup>۴</sup> نکته‌ی مولوی این است که دست آخر، تمام اقسام مردمانی که می‌بینیم تنها جلوه‌ای از امر الاهی‌اند. این امر الاهی است که مدام از نو ظاهر می‌شو، نه شخص خاصی که به تفکیک از دیگر آدمیان، شمس نام دارد. حافظ گفته است، «تن و خون صرفا ابزاری است که او به کار می‌گیرد تا در صورت‌های سایه‌وار و زودگذر پدیدار شود».<sup>۵</sup> مفاهیم کهن تناسخ الاهی و انسانی به یک سطح بالاتر جابجا شده‌اند یا به نئی بالاتر تغییر پرده داده‌اند.

در رگه‌ای اندکی متفاوت، عبدالکریم جیلی (درگذشته به ۸۱۱-۸۲۰ ه. / ۱۴۰۸-۱۴۱۷ م.) می‌گوید قطب که سپهرهای وجودی بر گرد او در چرخش‌اند در هر زمانه پدیدار می‌شود، و هر بار نامی در خور «لباس» اش دارد، و اینکه خود جیلی، عملا او را در قامت شیخ خویش دیده است. او بانگ برمی‌آورد «گمان مبر که کلام من رنگ و بویی از آموزه‌ی تناسخ داشته باشد، حاشا!»<sup>۶</sup> در واقع هیچ ردونشانی از حرکت روح یا جان از بدنی به پیکری دیگر را در کار او نمی‌بینیم. لیک در مقابل، اشاره‌ی آشکاری به تناسخ به معنای کهن تجسم ادواری امر الاهی را در کار او می‌یابیم، زیرا قطب در کار جیلی همانا «انسان کامل» است، که توأمان حقیقت محمدیه (صورت کهن‌الگوی و پیشاو جودی محمد) و فرشته‌ی روح است، که خدا از نور خویش خلق نمود، و بنا به نیکلسن، اساسا خدا در اینجا به معنای روح مقدس [روح القدس] یا عقل اول<sup>۷</sup> در نظر گرفته شده است.<sup>۸</sup> دیگر صوفیان نیز واقعیت راستین محمد (یا حقیقت محمد) را با روح مقدس یکی گرفته‌اند، یا با عقل دنیوی، و آنرا توانا به بروز خویش در انسان‌ها در اینجا و اکنون دانسته‌اند.<sup>۹</sup> لیک جیلی روح را نزول الاهی برای منزل‌گزیدن در بشر پیشاموجود در نظر نمی‌آورد، زیرا او از آموزه‌اش بر این اساس دفاع می‌کند که «پیامبر می‌تواند به هر شکلی درآید که دلخواهش است، و بنا به سنت اسلامی در هر عصر او شکل کامل‌ترین انسان را دارد.»<sup>۱۰</sup> این تعبیر صورت تازه‌ای از قلب به نظر می‌رسد. اگر او به هیچ‌رو مبین تجسم کاملا الاهی نبود، آنگاه انتظار می‌رفت کاملا تسلیم انسانی دیگر شود: «اگر

sashau souls را به ارواح برگردانده است. بیرونی در اینجا به تناسخ به‌عنوان حلول الارواح بالتردد اشاره می‌کند، احتمالا منظورش نشان‌دادن پیوند نزدیک بین باور به درونماندگاری الاهی و باور به تناسخ است که در کار عبدالکریم شهرستانی نیز بدان اشاره شده است (I, 33 = I, 511).

<sup>۱</sup> نی نی که همو بود که می‌گفت انالحق در صوت الاهی / منصور نبود او که بر آن دار برآمد - نادان به گمان شد.

<sup>۲</sup> Shafi'qi' Kadkani, Guzi'da-yi ghazaliyya' t, ۵۷۳f. (mansu' ba, no. ۱).

<sup>۳</sup> Shafi'qi' Kadkani, Guzi'da-yi ghazaliyya' t, no. ۱۱۵.

<sup>۴</sup> بر مترجمان مشخص نشد که چرا پاتریشیا کزن در ترتیب ابیاتی که آورده این مصرع کلیدی همان غزل مولانا ناظر به مسئله‌ی تناسخ را از قلم انداخته: «این نیست تناسخ سخن وحدت محض است». نیز به گمان مترجمان جمله‌ی کزن به وجوهی از خوانشی گنو ویدن‌گرن از وجه آئینی و میتراپی [مهرپرستانه‌ی] ازدواج بابک (رنگ سرخ، گاوکشی و دیگرها) و البته حمله‌اش به خوانشی حمایت‌گرانه‌ی پروانه پورشریعتی از کار ویدن‌گرن در پیوست دوم این کتاب نیز از جهاتی خود جای نقد دارد و خبر از قسمی کم‌دانی‌های این نویسنده‌ی خوش‌ذوق دربارده‌ی وجوه گوناگون زمین‌فرهنگ و کارکرد آئین‌ها در زندگی روزمره‌ی مردمان ایران دارد.

<sup>۵</sup> Ritter, Ocean, ۵۰۲.

<sup>۶</sup> Ji'li' in Nicholson, Studies, ۱۰۶.

<sup>۷</sup> First Intelligence

<sup>۸</sup> Nicholson, Studies, ۱۱۰, ۱۱۱n.; cf. also EIr., s.v. 'Ensa' n-e ka'mel' (Bowering).

<sup>۹</sup> Cf. Andrae, Person Muhammeds, ۳۲۲ff., ۳۲۳ff.

<sup>۱۰</sup> Ji'li' in Nicholson, Studies, ۱۰۶.

از حیث عرفانی چنین می‌پنداری که حقیقت محمد به صورتی بشری نشان داده می‌شود، آنگاه باید... همان میزان تکریم را که به محمد می‌نمایی به او نیز بنمایی.<sup>۱</sup>

متصوفه معمولاً به تأسی از رسم خرمیان وجود بهشت و دوزخ را انکار نمی‌کردند، بلکه در عوض آن را موضوعی بی‌ربط دانسته و به آن اعتنایی نداشتند. به قول ابوالحسن خرقانی «نمی‌گویم بهشت و جهنم وجود ندارند، بلکه می‌گویم برای من هیچ‌اند»، و این توضیح می‌دهد که هردوی این انگاره‌ها چیزهایی برساخته‌اند و جایی برای این چیزها نزد او وجود ندارد.<sup>۲</sup> عین‌القضات همدانی گفته است که بهشت و جهنم در شما هستند.<sup>۳</sup> صوفیان هند هنوز در نکوهش آنانی می‌گویند که وهابیون را سرمشق خود قرار می‌دهند.<sup>۴</sup>

ادبیات صوفیانه مملو از قصه‌های همدردی با حیوانات است. برخی صوفیان گیاهخوار بودند،<sup>۵</sup> و بنا به ابومنصور اصفهانی (درگذشته به ۱۰۲۷/۵۴۱۸ م.) صوفیانی در برابر تمام مخلوقات پروردگار با ادب برخورد می‌کردند، از جمله در برابر حیوانات.<sup>۶</sup> به گفته‌ی نیکلسن «مهرورزی جهانشمول یکی از ثمرات چندخدایی است»، و او به داستانی درباره‌ی پایزید بسطامی<sup>۷</sup> اشاره می‌کند که در آن پایزید فرسنگ‌ها راه را طی می‌کند تا مورچگانی را که او سهواً بی‌خانمان کرده به منزلگاه‌شان بازرساند.<sup>۸</sup> سهروردی که درست سیزده سال پس از از دین برگشتن پارسیان، در آتروپاتکان [سهرورد زنجان] زاده شد، از جهاتی اشتراکاتی با آن مردان داشت، از جمله گیاهخواری، باور به ایده‌ی تاسخ - یا دست‌کم بازی کردن با این ایده - و برکشیدن چهره‌هایی از گذشته‌ی ایرانیان تا جایگاهی برین و سپنتا. (کیش «اهل حق»)، به نوبه‌ی خود، سهروردی را یکی از هفت سپنتا می‌شناسد که به هفتوان یا هفت‌وانه نیز معروف‌اند).<sup>۹</sup> نظامی، شاعر ایرانی، که او نیز اهل دیار آتروپاتکان بود، از به کارگیری خشونت علیه هر گونه موجود زنده بیزار بود.<sup>۱۰</sup> رواداری در برابر دیگر باورها نیز خصیصه‌ی صوفیان بوده است. لیک تا جایی که پیوستگی با باورهای باستانی ایرانی در میان باشد، صوفیان دیگر بار آن باورهای ایرانی را یک پرده بالاتر بردند. از سویی، آن‌ها این حق را برای خود محفوظ نمی‌داشتند که تحت شرایط شورش به دشمنان خود ضربه بزنند؛ و از دیگر سو، درک‌شان از اینکه هیچ مگر خدا وجود ندارد به معنای آن بود که گوناگونی دین‌ایجابی آنقدرها که تعالی یافته با رواداری مواجه نشده یا تحمل نشده است. مشهور است این گفته‌ی ابوسعید ابوالخیر که «تا وقتی تمام مساجد زیر خورشید ویران نشوند کار مقدس ما به سرانجام نخواهد رسید؛ و مسلمان حقیقی سربر نخواهد آورد تا وقتی که ایمان و بی‌ایمانی یکی نشوند [تا مدرسه و مناره ویران نشود / این کار قلندری به سامان نشود / تا ایمان کفر و کفر ایمان نشود / یک بنده حقیقتاً مسلمان نشود]». «شعر حافظ شیرازی مملو از گزاره‌هایی از این دست است. تک‌خدایی راسخ‌ترین فراسوی اجتماع‌ها، حدودمرزها، و خط‌ومشی‌های تعلیمی بود؛ این چیزها همه به دنیای دوگانگی تعلق داشتند که صوفی پشت سر نهاده بود.

<sup>۱</sup> Jrlī in Nicholson, Studies, ۱۰۵. (حرف‌نویسی را ویرایش و بهتر کرده‌ام)

<sup>۲</sup> Nicholson, Mystics of Islam, ۸۷.

<sup>۳</sup> Arberry, A Sufi Martyr, ۱۰.

<sup>۴</sup> Dalrymple, Nine Lives, ۱۳۵, ۱۴۱.

<sup>۵</sup> Karamustafa, Sufism, ۴۱, ۱۵۵, ۱۵۸.

<sup>۶</sup> Karamustafa, Sufism, ۹۲.

<sup>۷</sup> بنا به شرح عطار در تذکره‌الاولیا: «پایزید چون... به همدان رسید تخم عصف‌خریده بود. اندکی در خرقة بست و به بسطام آورد. چون بازگشاد موری چند در آن میان دید. گفت: ایشان را از جای خویش آواره کرده‌ام. برخاست و ایشان را باز به همدان برد و آن‌جا که خانه‌ی ایشان بود نهاد». مطالعه‌ی خطبه‌خط شرح عطار از این صوفیان، درک جان کلام سخن و منش و روش آن صوفیان، چه فضای تفاوت‌گذارانه‌ای را به تفکیک از خوانش رسمی، دین‌یارانه و حکومتی از اصول دین رسمی غالب‌شده در آن زمانه پدید می‌آورد؟ رویکرد اولیای مولکولی و گاه بی‌چهره‌ی آرایش‌یافته در اثر عطار در مقام بدیلی برای اولیای مولی و چهره‌دار، گزینش بشری را پهلو به پهلو پیوستار منسوب به خداوند تک‌خدایی می‌نشانند و اصل کل این پروژه‌ی او را شاید بتوان در بستر پروژه‌ی کزن در کتاب‌اش درباب شورش‌های ایرانیان بازخوانی کرد؛ نوعی شورش تفسیری در چارچوب هستی‌یزدان‌شناسی؛ شورش درویشان ایرانی علیه بهره‌برداری تازیان از ارکان قدرت و نیز علیه دین‌یاران و وجوه صلب و استبداد رژیم نشانه‌ای ذوب‌شده در خلافت.

<sup>۸</sup> Nicholson, Mystics of Islam, ۱۰۸f.

<sup>۹</sup> Hodgson, Venture of Islam, II, ۲۳۶; Landolt, 'Suhrawardī between Philosophy, Sufism and Ismailism'; Edmonds, 'Beliefs and Practices', ۹۲f.

<sup>۱۰</sup> Bürgel, 'The Idea of Non-Violence'; cf. Crone, Medieval Islamic Political Thought, ۳۲۹,

به‌خاطر اجتماع اتویبایی شبه‌مزدکی او در اقبال‌نامه.

<sup>۱۱</sup> Nicholson, Mystics of Islam, ۹۰.

سرانجام اینکه اغلب صوفیان به ستیزیدن با قانون اخلاقیاتی<sup>۱</sup> متهم شده‌اند و این موضوع تا حدی به همین سرفصل مربوط می‌شود، چه، عبادت آیینی و اخلاقیات قراردادی نیز بخشی از دنیایی است که صوفی پشت سر گذاشته و از آن برگزیده است، و این بیش از همه وقتی آشکار می‌شود که صوفیان در مقام قلندر عمل کرده باشند؛ ون بروینسن<sup>۲</sup> توصیفی دقیق از قلندران به دست داده است: «ایشان در اویش بسیار فقیر و خانه‌به‌دوشی با ظاهری درنده‌خوی بودند، با حرمت‌شکنی فاحشی به تکالیف یا قیدوندهای شرعی مذهبی و میل شدید به مسکرات»<sup>۳</sup>. چنانکه در شرح‌های گروه‌های صوفی دیده شده، نزد ایشان گلی وجود دارد که همگان می‌توانند از آن بی‌بند بی‌آن‌که بوی‌اش کاهش یابد.<sup>۴</sup> اما صوفیان حتا بدون دست‌زدن به کردارهای ممنوعه، مستعد قانون‌ستیزی [اخلاق‌ناباور] بودند، آن هم تنها با بلا موضوع‌انگاشتن عبادت آیینی. یک صوفی-خنیاگر<sup>۵</sup> مدرن چنین می‌گوید: «حقیقت در باطن نهفته است. و اگر چنین باشد، پس چرا زحمت رفتن به صومعه و مسجد؟» این جماعت خنیاگر صوفی همچنین باور دارند که امر الاهی همه‌جا ساری است، حتا در تخته‌سنگ‌ها.<sup>۶</sup>

ایده‌های ایرانی تنها یکی از انبوه ماده‌خام‌هایی است که منجر به خلق تصوف شدند: غنوصی‌گری، نوافلاتون‌گرایی، و عرفان مسیحی نیز از جمله عناصر سازنده‌ی تصوف‌اند. در واقع، صوفی‌گری یکی از بهترین نمونه‌های دگرگونی مسلمانان از انبوه درهم‌وبرهمی از ماده‌خام‌های فرهنگی با خاستگاه‌های بسیار گوناگون به یک سازه‌ی فرهنگی والا با ساختمانی نظم‌یافته و پیچیدگی بسیار و زیبایی شگرف است. لیک عناصر ایرانی در محصول نهایی این سازه کاملاً مشهودند، خاصه در خود ایران، و نکته‌ای که در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که این ایده‌ها از شکل‌های ناحیه‌ای زرتشتی‌گری [در سراسر ایران (شهر)] برآمده‌اند و نه از ناحیه‌ی فارس.

## حروفیه

شیخ عدی، حاجی بکتاش، شیخ اسحاق (که سپس‌تر به سلطان سهاک معروف شد)، و شیخ صفی، بنیان‌گذار فرقه‌ی صفوی، همگی سنی بودند و به نظر می‌رسد که صوفی‌گری ایشان بنا به معیارهای امروزی کاملاً راست‌کیش بوده است.<sup>۷</sup> هر چهار تن در مقام غریبه به ناحیه‌هایی رفتند و موقعیت خود را در آن نواحی تثبیت کردند و نظام باوری که هر چهار نفر به آن نواحی بردند به‌وسیله‌ی باورهای محلی دگرگون شد. بنیان‌گذاران جنبش‌های حروفی و نقوطی اما کاملاً برعکس، خودی‌هایی بودند که ایده‌های محلی را نظام‌مند کردند، و جنبش‌هایشان از همان آغاز بدعت‌گذار بودند. نوآوری فضل‌الله استرآبادی (درگذشته‌ی ۱۳۹۴/۰۷۹۶ م.)، بنیان‌گذار حروفیه (که گورانی‌ها او را به‌عنوان تجسم سلطان سهاک به رسمیت می‌شناسند)، عرفان حروفی نظام‌مند خویش را تدارک دید: [از دید او] همه چیز حرف خداست و کلمات متشکل از حروف، پس سرجمع حروف (و ارزش عددی‌شان) معادل است با تمام امکان‌های خلاق خداوند، و هر کس استاد علم حروف شود راه حل همه چیز به دست اوست؛ خاصه بشر کتاب خداست، شامل حروف زنده‌ای که خداوند در آن‌ها خویش را متجلی می‌سازد، خدایی که مشخصاً در زیارویان حضور دارد؛ پس در این نگرش خدا در درون بشر بود و دانش کامل نوعی خداگونگی محسوب می‌شد.<sup>۸</sup> (به استثنای قطعه‌ای که احتمالاً یا خرمی یا اسماعیلی است و آن را به مزدک نسبت داده‌اند، ثابت نشده که هیچ گمانه‌زنی حروفی برای خرمیان در کار باشد). گرچه ممکن بود که به‌وسیله‌ی دانش، خداوندگاری حاصل شود، فضل‌الله استرآبادی و/یا پیروانش با ایده‌ی آشنای ایزدی دسترس‌ناپذیر (کنز مخفی؛ گنج‌نهاد) نیز کار کردند، ایزدی که خویش را در یک بزرگسال تجسم می‌بخشد که از وجود مستقلی برخوردار است. به این ترتیب، یک اثر حروفی که در ۱۴۰۷/۰۵۸۱۰ م. تالیف شد، اعلام می‌کند که در

<sup>۱</sup> antinomianism

<sup>۲</sup> van Bruinessen

<sup>۳</sup> Van Bruinessen, 'Haji Bektash', ۶۶; cf. Karamustafa, God's Unruly Friends; Shafi'qi- Kadkani, Qalandariyya.

<sup>۴</sup> Cf. the reference given in Chapter ۱۸, p. ۴۴۸.

<sup>۵</sup> Baul; جماعتی نقال و خنیاگر دوره‌گرد عارف‌مسلك که باورش‌ان تلفیقی است از عناصر صوفیانه و ویشنویی

<sup>۶</sup> Dalrymple, Nine Lives, ۲۳۷.

<sup>۷</sup> Kreyenbroek, Yezidism, ۲۹; van Bruinessen, 'Haji Bektas', ۶۷f.; EI<sup>۲</sup>, s.v. 'Safawids', ۷۶۶, col. ۱.

<sup>۸</sup> Cf. Ritter, 'Anfänge der Hurufisekte', ۳ff.; EI. s. v. 'Hurufiyya; (Bausani), cols. ۴f.; Bashir, Fazlallah, ch. ۴.

۱۳۸۷/۰۷۸۹. در تبریز «هستی موجودات که چیزها از خلالش حفظ می‌شوند، بر نفس باطنی و نورانی فضل [استرآبادی]، سرور کائنات، نزول کرد»؛ یا چنانکه گفته‌اند، ذات حق در تبریز ظهور کرد (این استفاده از واژه‌ی ظهور به معنایی است که گورانیان نامناسب دانستند).<sup>۱</sup> فضل‌الله تجلی‌ایزد (مظهر اولوهت) بود و تجلی حرف پیشا-ابدی (مظهر کلام قدیم)، چنان‌که مهدی، مسیحا، قائم‌خاندان محمد، و افزون بر این‌ها.<sup>۲</sup> نزد ایشان دنیا - یا دقیقتر، چرخه‌ی حاضر - شامل سه دوره است: یکی دوره‌ی پیامبری، که با محمد به پایان رسید؛ یکی دوره‌ی قدیسی، که با فضل‌الله به پایان رسید؛ و یکی دوره‌ی الوهیت، وقتی خدا در بشر ظهور کرد. دوره‌ی سوم با فضل‌الله آغاز گشت.<sup>۳</sup> بر طبق یک اثر حروفی متأخر، شمار حلقه‌ها نامتناهی است؛ هر حلقه با ظهور آدم آغاز می‌شد و با معاد یا رستخیز پایان می‌یافت؛ و هر حلقه مطلقاً با حلقه‌ی بعدی یکسان بود.<sup>۴</sup> این نگرش، به جهان‌نگری پیروان ابن‌معاویه نزدیک است.

مانند پیروان عبدالله بن معاویه، حروفیان نیز بازگشت جاودان را رجعت می‌نامیدند، اما معلوم نیست که آیا به تتاسخ بالفعل باور داشته‌اند یا خیر.<sup>۵</sup> برخی از ایشان آموزه‌ی معاد، بهشت، و جهنم را انکار کرده‌اند. البته، برخی انکار کردند که اصلاً پس از مرگ آگاهی در کار است: حروف بر سازنده‌ی انسان‌ها از هم جدا می‌شوند (مفردات)، و بدون قوام هیچ‌گونه دیدن، فهمیدن، یا لذت‌بردنی در کار نیست.<sup>۶</sup> انکار زندگی پس از مرگ در میان بکتاشیان نیز پیدا شد؛<sup>۷</sup> و اثر ارتدادنگارانه‌ی کوچکی که احتمالاً در تبریز در سده‌ی ۸ ه. ق. ۱۴/۰۵۸۰ م. یا ۱۵/۰۵۹۰ م. نوشته شده نیز از مرتدان یاد کرده است، و به‌سادگی ایشان را ملاحظه («بی‌خدا مردمان») نامیده، کسانی که حیات پس از مرگ را انکار می‌کنند، آن هم بر این اساس که انسان‌ها نهایتاً متشکل از خاک و باد و آب و آتش‌اند: تا وقتی که خلُق و خوی آن چهار متعادل باشد آن‌ها تندرست‌اند، اما وقتی خلُق شان فاسد شود در اقیانوس عدم نابود و نیست می‌شوند؛ احیای [اشیای] ناموجود محال است: ناموجود هرگز بار دیگر شکل وجود را به خود نخواهد دید. این جماعت صراحتاً معاد را نفی و وجود بهشت و دوزخ را انکار می‌کردند.<sup>۸</sup> دیگر بار درونماندگاری الهی و ماده‌باوری [ماتریالیسم]، غلو و دهرباوری، را دوشادوش هم در کوهستان‌های غرب ایران می‌بینیم. این ماده‌باوری [ماتریالیسم] به بخشی از یک سبک کاملاً دینی اندیشه شکل داد. حروفیان که منکر آگاهی پس از مرگ بودند، استدلال آورده‌اند که بهشت یعنی دانش و جهنم یعنی نادانی، و گفته‌اند که چون ایشان دانا به علم حروف‌اند پس اینک همه چیز بهشت است مر ایشان را؛ وانگهی، از آنجاکه هیچ تکلیف و قیدوبندی در بهشت نیست، پس وظایف آیینی یا چیزهای ممنوعه برای ایشان متصور نیست؛ همه چیز برای ایشان مشروع و قانونی است.<sup>۹</sup> پس منکران حیات پس‌امرگ و مومنان به معاد به یک نتیجه رسیدند: [نزد ایشان] بهشت آمده بود، و عارف آزاد بود تا به هر آنچه دست‌یافتنی است روی آورد، و باید همت کند تا باقی افراد را از چنگال دیگران برهاند. این جماعت، همچون پیروان المقنع، خود را وارثان زمین می‌انگاشتند. گرچه پیشوای فرقه در آن زمان همه‌ی تلاش خود را کرد تا چنین دیدگاه‌هایی را سرکوب کند اما این نگره‌ها در روم [آن‌سوی مرزهای غربی ایران کنونی]، تبریز، شیروان، گیلان، لرستان، عراق، و خراسان پخش شدند.<sup>۱۰</sup>



<sup>۱</sup> Ritter, 'Anfänge der Hurufisekte' ۲۲, citing the Kursi-na-ma. For the hidden treasure see, EI2, s.v. 'Hurufiyya'.

<sup>۲</sup> Dihkhuda, Lughatna-ma, s.v. 'Hurufiyya'n' (۴۷۷, col. ۲).

<sup>۳</sup> Mir-Kasimov, 'Deux textes', ۲۰۴, ۲۲۰ff.; Bashir, Fazlallah, ۵۶.

<sup>۴</sup> Mir-Kasimov, 'Deux textes', ۲۱۹f., citing the Mahramnama.

<sup>۵</sup> Browne, 'Some Notes' ۷۱f.

<sup>۶</sup> Ritter, 'Anfänge der Hurufisekte', ۴۴, ۴۸.

<sup>۷</sup> Birge, Bektashi Order, ۸۷.

<sup>۸</sup> Mashku-r, Hafta-d u sih millat, no. ۳۳.

<sup>۹</sup> Ritter, 'Anfänge der Hurufisekte' ۴۴f.; Browne, 'Some Notes', ۷۳f., both citing the Istiwa-na-ma.

<sup>۱۰</sup> Browne, 'Some Notes', ۷۴ff., citing the Istiwa-na-ma; cf. Bashir, Fazlallah, ۹۴.