

Ήσυχασμὸς καὶ Σουφισμὸς

Π. ΛΑΜΠΡΟΥ ΚΑΜΠΕΡΙΔΗ*

Τὸ κύριο ἐρώτημα πὸν θὰ μᾶς ἀπασχολήσει στὴν παρούσα μελέτη ἐστιάζεται στὴν πιθανὴ συνάντηση τοῦ ἡσυχασμοῦ καὶ τοῦ σουφισμοῦ, στὴν ἐποχὴ πὸν ἔρχονται ἀντιμέτωπες οἱ δύο μεγάλες παραδόσεις τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τοῦ ἰσλαμισμοῦ στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ στὸ φθίνον κέντρο τῆς Ὁρθόδοξης αὐτοκρατορίας, στὴν Κωνσταντινούπολη, γύρω στὰ μέσα τοῦ 14ου αἰώνα.

Πολλὲς οἱ ἀπορίες πὸν προκύπτουν ἀπὸ τὸ ζήτημα καὶ εἶναι περιττὸ νὰ το-νιστεῖ πὸς μέσα στὰ ὄρια πὸν μᾶς ἐπιβάλλονται ἀπὸ τὴν μορφὴ τῆς μελέτης αὐτῆς δὲν μποροῦμε νὰ ἀσχοληθοῦμε παρὰ μὲ ὀρισμένες ἀδρές γραμμὲς πὸν συνθέτουν τὴν εἰκόνα τοῦ θέματος.

Κατ' ἀρχὴν δύο λόγια σχετικὰ μὲ τὴν ὀρολογία. Ἡσυχασμὸς καὶ παλαμι-σμοὸς εἶναι παράγωγοι ὄροι πὸν ἐπινοήθηκαν ἀπὸ λογίους τῆς Δύσης ὡς ἀντί-στοιχοι τοῦ *quiétisme*, τοῦ κινήματος τοῦ 17ου αἰώνα πὸν ἀναφερόταν στοὺς ὀπαδοὺς τῶν θεωριῶν τοῦ Ἰσπανοῦ μυστικοῦ Μολίνος, τῆς ὀπαδοῦ του πὸν διέδωσε τίς ιδέες του στὴ Γαλλία, Madame Guyon, καὶ στὴν κατοπινὴ διαμά-χη μεταξὺ Fénelon καὶ Bossuet, πὸν ὑποβοηθοῦσε τίς προθέσεις καθολικῶν θεολόγων, ὅπως τοῦ M. Jugie, μὲ σκοπὸ νὰ ἐνταχθεῖ ἡ ὀρθόδοξη παράδοση στὰ αἰρετικὰ πλαίσια τοῦ δυτικοῦ ἡσυχαστικοῦ κινήματος. Γιὰ τοὺς δυτικούς θεολόγους τὸ κίνημα τοῦ *quiétisme* ἐξισώθηκε μὲ τὸν ἡσυχασμὸ καὶ τοῦ *molinisme* μὲ τὸν παλαμισμὸ. Ἐξάλλου, ἡ ταύτιση τοῦ Fénelon μὲ τὴν ἡσυχασ-στικὴ παράταξη καὶ τοῦ Bossuet μὲ τὴν ἀντησυχαστικὴ, οἱ διασυνδέσεις τους μὲ τὴν βασιλικὴ αὐλὴ καὶ τὸ γεγονὸς τῆς τάσης τῶν εὐγενῶν νὰ τάσσονται ὑπὲρ ἢ κατὰ τῆς μιᾶς ἢ τῆς ἄλλης παράταξης, βοήθησε τὰ μέγιστα στὸν παραλληλι-σμὸ τοῦ κινήματος τοῦ *quiétisme* μὲ τὸ ἀντίστοιχο κλίμα πὸν ἐπικρατοῦσε γύ-ρω ἀπὸ τίς ἡσυχαστικὲς ἔριδες μεταξὺ τῶν εὐγενῶν τῆς αὐλῆς τοῦ Ἰωάννη Κα-ντακουζηνοῦ. Στὴν Ὁρθοδοξία δὲν εἶναι δόκιμα αὐτὰ τὰ παράγωγα, ἀφοῦ δὲν

* Ὁ πρωτοπρεσβύτερος Λάμπρος Καμπερίδης εἶναι ἱερατικῶς προϊστάμενος τῆς κοινότη-τος καὶ τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης στὸ West Island τοῦ Μοντρεάλ καὶ δι-δάσκων στὸ Πανεπιστήμιο τοῦ Sherbrooke, Québec.

πρόκειται περί ήσυχαστικού κινήματος, αλλά περί ιερῶς ήσυχάζοντων, περί ήσυχίας και περί ήσυχαστῶν¹.

Παρόμοια διαπίστωση ισχύει και για τὸν σουφισμό: και σὲ αὐτὴ τὴν περιπτώση δὲν παρατηρεῖται ὀργανωμένο κίνημα τῶν σούφι στὴ Μικρὰ Ἀσία, ἀλλὰ ἐπικράτηση δύο μυστικῶν ταγμάτων, τῶν Μεβλεβίδων και Μπεκτασίδων, με ἐντελῶς διαφορετικὴ συγκρότηση και ὀργάνωση μὲν, ἀλλὰ με κοινὸ σκοπὸ τὸν προσηλυτισμὸ και τὴ διάδοση τοῦ Ἰσλάμ μεταξὺ τῶν αὐτοχθόνων πληθυσμῶν τῆς Μικρᾶς Ἀσίας.

Ἡ διαδεδομένη ἀντίληψη περί κοινῶν καταβολῶν μεταξὺ ήσυχαστῶν και σούφι δημιουργήθηκε κυρίως ἀπὸ δύο χαρακτηριστικὰ ποὺ εἶναι κοινὰ και στίς δύο παραδόσεις. Τὸ πρῶτο ἐντοπίζεται στὴν ἐπανάληψη τοῦ θείου ὀνόματος, νοερὰ εὐχή και 'ντίκρ', και τὸ δεύτερο στὴν ἐνόραση τοῦ θαβρωείου ἢ θείου φωτός, ἀντιστοίχως. Οἱ ήσυχαστικὲς ἔριδες προκλήθηκαν ἀπὸ τὴ σύγκρουση τῆς νομιναλιστικῆς ἀντίληψης περί Θεοῦ και θεογνωσίας, μᾶς νοησιαρχικῆς ἀντίληψης βασισμένης στὴν πλατωνικὴ ἐπιστημολογία περί γνώσεως, ποὺ ἐκφράστηκε στὴν Κωνσταντινούπολη κατὰ τὰ μέσα τοῦ 14ου αἰῶνα ἀπὸ τὸν ἑλληνοϊταλικῆς καταγωγῆς Καλαβρὸ μοναχὸ Βαρλαάμ, ποὺ ἀμφισβήτησε ἔντονα τὴν πρὸ ἀμνημονεύτων χρόνων ισχύουσα ὀρθόδοξη παράδοση τῆς μέθεξης τοῦ ἀνθρώπου, μέσα ἀπὸ τὴν προσευχή και τὰ θεῖα μυστήρια, στὴν ἄκτιστη θεία χάρι. Βασισμένος στὴ νεοπλατωνικὴ ἀντίληψη περί ἀγνωσίας τοῦ Θεοῦ και περί ἀκοινωνησίας τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, καταφέρθηκε ἐναντίον τῶν ιερῶς ήσυχάζοντων μοναχῶν οἱ ὁποῖοι ἐπιδίδονταν στὴ νοερὰ προσευχή και διὰ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ μετεῖχαν ἀκέραια, με ὀλόκληρο τὸ σῶμα τους, δηλαδὴ ψυχῆ τε και σώματι, τῆς ἀκτίστου χάριτος, διὰ τοῦ ἐνσαρκωμένου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ὁ Βαρλαάμ ἰσχυριζόταν πὼς αὐτὸ ἦταν ἐντελῶς ἀκατόρθωτο ἐφ' ὅσον ὁ ἄνθρωπος, λόγω τῆς κτιστότητος και φθαρτότητος του, δὲν κατεῖχε τὰ μέσα, διὰ τοῦ σώματός του, νὰ συλλάβει νοητικῶς τὸν Θεό, πόσο μᾶλλον νὰ δεῖ τὸ θαβῶρειο φῶς.

Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχοντικὴ μορφή τοῦ ἀναγεννησιακοῦ ἀνθρώπου, ποὺ ἐκάρη μοναχὸς ἀφοῦ ἔζησε στὴν αὐτοκρατορικὴ αὐλὴ τῆς Κωνσταντινούπολης και ἐντῦφησησε ὄχι μόνο στὴν πατερικὴ θεολογία ἀλλὰ και στὴ θύραθεν σοφία, γερὸς γνώστης τοῦ πλατωνισμοῦ και τῆς περιπατητικῆς σχο-

1. Για τὴν ἱστορικὴ διαδρομὴ τῆς ἀπόρριψης τῆς παλαμικῆς θεολογίας, τόσο στὴ Δύση ὅσο και στὰ καθ' ἡμᾶς, βλ. τὴν ἐμπεριστατωμένη μελέτη τοῦ Σταύρου Γιαγκάζογλου, «Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς και ἡ νεώτερη δυτικὴ θεολογία», *Θεολογία*, 83 (2012), τεῦχ. 3, σ. 23-53.

λῆς, ανέλαβε τὴν προάσπιση τῶν ὀρθόδοξων θέσεων. Τὸ πλῆθος, ἀλλὰ ἰδιαίτερα ἡ ποιότητα τῶν μαθητῶν καὶ ἀκολούθων του, μᾶς ὀδηγεῖ στὸ συμπέρασμα πὼς δὲν ἦταν ὁ μόνος πὺν εἶχε ἀντιληφθεῖ ὅτι ὁ Βαβλαάμι, μὲ τὸ πνεῦμα τοῦ δυτικοῦ νομιναλισμοῦ καὶ τῆς σχολαστικῆς φιλοσοφίας πὺν παρεισηγάγε στὴν ἑλληνικὴ σκέψη, ἂν κέρδιζε ἔδαφος μὲ τὶς καθαρὰ νοησιαρχικὲς καὶ ἐπιστημολογικὲς τοῦ ἀπόψεις περὶ γνώσεως τοῦ Θεοῦ, θὰ ἀντέστρεφε ρηξικέλευθα τὴν πορεία τῆς Ὀρθοδοξίας, χωρὶς νὰ ἀποκλειστεῖ ἡ περίπτωση τῆς παρεισηφρησης μᾶς ἀναγεννησιακῆς, δυτικοῦ τύπου, παιδείας καὶ ἐρμηνείας τῆς ἀρχαίας ἑλληνικῆς σκέψης, πὺν θὰ ὀδηγοῦσε σὲ ἐκκοσμικευμένα σχήματα καὶ σὲ θεολογικὲς μεταρρυθμίσεις, παρόμοιες μὲ αὐτὲς πὺν σημάδεψαν τὴν πορεία τοῦ χριστιανισμοῦ στὴν βορειοδυτικὴ Εὐρώπη. Οὐσιαστικὰ οἱ θέσεις τοῦ Βαβλαάμι καὶ οἱ ἀντιρρήσεις του γιὰ τοὺς καρποὺς τῆς νοεραῦς εὐχῆς δὲν διέφεραν ἀπὸ τὶς σημερινὲς τάσεις πνευματικότητας, ὅπου παρατηρεῖται μία γενικὴ ταύτιση τοῦ ὑπερφυσικοῦ μὲ τὸ ἄυλο. Κατὰ τὴν πετυχημένη διατύπωση τοῦ π. Ἰωάννου Μέγεντορφ, ἡ πιθανότητα μόνο τῆς κατανόησης τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος ὡς δοχείου τῆς χάριτος, φάνταζε στὸν Καλαβρὸ φιλόσοφο ὡς ἀφόρητη ὕβρις.

Τὸ πρόβλημα, ὅπως πάντα, ἐντοπίζεται στὴν ἀδυναμία τῆς ἀποδοχῆς ἀπὸ τὸν φιλόσοφο καὶ φιλεπιστήμονα νοῦ, τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνσάρκωσης τοῦ Χριστοῦ. Στὴ χριστολογικὴ παρερμηνεία τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνσάρκωσης δὲν ὀφείλεται ἡ γένεση ὄλων τῶν αἰρετικῶν τάσεων; Γιὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ, «ἀπὸ τὴ στιγμή πὺν ὁ ἴδιος ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἔλαβε σάρκα στὸν κόλπο τῆς Μαρίας καὶ οἰκοδόμησε πάνω στὴ γῆ μία ὀρατὴ Ἐκκλησία τῆς ὀποίας ἡ χάρις διὰ τῶν μυστηρίων δύναται καὶ ὀφείλει νὰ καθαγιασθεῖ ὀλόκληρο (ψυχῆ τε καὶ σώματι) τὸν ἀνθρώπο... χάρις στὴν Ἐνσάρκωση, τὰ σώματά μας ἔχουν γίνει ναοὶ τοῦ ἐν ἡμῖν Ἄγιου Πνεύματος (Α΄ Κορ. 6, 19), καὶ ἐκεῖ, μέσα στὸ σῶμα μας, πρέπει νὰ ἀναζητήσομε τὸ Πνεῦμα, στὰ καθαγιασμένα διὰ τῶν μυστηρίων σώματά μας, μπολιασμένα, μέσα ἀπὸ τὴ θεία Εὐχαριστία, στὸ Σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ἔτσι ὁ Θεὸς βρίσκεται μέσα μας... ἔτσι, ἐντὸς ἡμῶν ἀνακαλύπτομε τὸ φῶς τοῦ ὀρους Θαβώρ... ἐπειδὴ σήμερα εἶμαστε ὄλοι ὄντως μέλη τοῦ σώματός του, τῆς Ἐκκλησίας»².

Φαινόμενο ἐντελῶς παράδοξο, οἱ νεοπλατωνίζουσες πνευματιστικὲς ἀπόψεις τοῦ Καλαβροῦ φιλοσόφου βρίσκουν ἀπήχηση στὶς πνευματιστικὲς νεοπλατωνίζουσες ἀπόψεις τῶν σούφι ταγμάτων πὺν ἔδρασαν τὴν ἴδια ἐποχὴ στὸ χῶ-

2. MEYENDORFF JEAN, *St-Grégoire Palamas*, Éditions du Seuil, 1959, σ. 113-116.

ρο τῆς Μικρᾶς Ἀσίας. Δὲν ἀποκλείεται νὰ δανείστηκαν τίς «τεχνικές μεθόδους» περὶ ἀναπνοῆς καὶ μνείας τοῦ θείου ὀνόματος ἀπὸ χριστιανούς ἡσυχαστές, πού ἐπιδίδονταν ἀνέκαθεν σὲ αὐτὲς τίς μεθόδους γιὰ νὰ βοηθηθοῦν, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Καλλίστου Ξανθοπούλου, στὴ συγκέντρωση τοῦ νοῦ κατὰ τὴν προσευχή. Θὰ ἔχομε τὴν εὐκαιρία νὰ ἀναφερθοῦμε πιὸ διεξοδικὰ σὲ αὐτὲς τίς τεχνικές παρακάτω, ὅταν θὰ κάνουμε λόγο γιὰ τὰ μυστικά κινήματα τῆς ἀνατολῆς, πού ἔγιναν γνωστὰ στὴ Δύση, μετὰ ἀπὸ τίς Σταυροφορίες. Τώρα πρέπει νὰ συγκεντρωθοῦμε στὰ δύο σούφι τάγματα πού ἔδρασαν ἀποκλειστικά στὸν μικρασιατικὸ χῶρο.

Τὰ δύο κύρια τάγματα, στὰ ὁποῖα ἀναφερθήκαμε, ἀρχίζουν τὴ δραστηριότητά τους τὸν 13ο αἰῶνα. Ὁ ἰδρυτὴς τῶν Μπεκτασί Χατζη-Μπεκτὰς ἔρχεται στὴ Μικρὰ Ἀσία γύρω στὰ μέσα τοῦ 13ου αἰῶνα ἀπὸ τὸ Χορασάν ἀκολουθώντας τίς μετακινήσεις τουρκομανικῶν νομαδικῶν φύλων, πού εἰσβάλλουν στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ ἐπιτίθενται στὸ σελτζουκικὸ βασίλειο τοῦ Ἰκονίου. Μαθητὴς τοῦ Μπαμπα-Ἰσάκ, ἑνὸς σούφι πού ἐνέπνεε τὰ τουρκομάνικα φύλα στὴν ἐπίθεσή τους ἐναντίον τῶν Σελτζούκων, θὰ πρέπει νὰ ἀνῆκε κατὰ τὴ μαθητεία του στὸ τάγμα τῶν Καλεντερί, πού μὲ τίς ἐνέργειές τους ἀποδυνάμωσαν τὸ βασίλειο τοῦ Ἰκονίου καὶ προετοίμασαν τὴν τελικὴ του ἦττα κατὰ τίς ἐπιδρομὲς τῶν Μογγόλων³.

Πρὶν ὅμως τὴν ὀργάνωση τῶν Μπεκτασίδων σὲ τάγμα, πού δὲν μαρτυρεῖται μέχρι τὸν 15ο αἰῶνα, μὲ τελικὴ μορφή συγκρότησής του σὲ ὀργανωμένη ἀδελφότητα νὰ ὀλοκληρῶνεται τὸν 16ο αἰῶνα ἀπὸ τὸν Μπαλίμ Σουλτάν, γεννημένο ἀπὸ Χριστιανὴ μητέρα καὶ Μπεκτασί πατέρα στὸ Διδυμότειχο, ἡ Μικρὰ Ἀσία, σὲ συνάρτηση μὲ τὰ σούφι τάγματα πού τὴν διασχίζουν ἀπὸ τὸ νότο στὸ βορρὰ καὶ ἀπὸ τὴν ἀνατολὴ στὴ δύση, γίνεται ὁ χῶρος ὅπου φανερῶνεται καθαρὰ ὁ τρόπος λειτουργίας τῶν ταγμάτων καὶ ὁ ρόλος πού διαδραματίζουν στὴν κατάκτηση τῶν ἀνατολικῶν ἐπαρχιῶν τοῦ Βυζαντίου.

Σὲ ἀντίθεση μὲ τὴν ἀστραπιαία διάδοση τοῦ Ἰσλάμ στὴ Μέση Ἀνατολή, ὅπου τὸ Βυζάντιο ἔχασε τὴν κυριαρχία του σὲ διάστημα ἐλάχιστου χρόνου ἀπὸ τὴν καθίδρυση τοῦ μωαμεθανισμοῦ, στὴ μικρὴ ἀνατολὴ αὐτὴ ἡ κατάκτηση ὀλοκληρῶνεται σὲ πέντε αἰῶνες. Πρόκειται γιὰ μία ἀργὴ διεξοδική καὶ σταδιακὴ ἐγκατάσταση τουρκομάνικων φύλων στὴ Μικρὰ Ἀσία, πού ἔχει ἀρχίσει πρὶν

3. ABDŪLBĀKĪ GÖLPINARLI, *Vilâyet-Nâme*, ἰδιαίτερα τὸ κεφάλαιο *Hacı Bektas Rûm ülkesinde*, σελ. 21-25 καὶ σελ. 14-19.

ἀπὸ τῆ μάχης τοῦ Μαντζικέρτ τὸ 1071, στὶς ἀρχὲς τοῦ 11ου αἰῶνα, ἂν ὄχι νωρίτερα, καὶ ποὺ θὰ ὀλοκληρωθεῖ μὲ τὴν ἄλωση τῆς Τραπεζούντας τὸ 1461. Στὴ μακρὰ διάρκεια αὐτῆς τῆς ἐπίμονης διεισδυσσης καὶ σταδιακῆς κατάκτησης κύριο ρόλο στὴν ἐξάπλωσὴ τῆς παίζουσι οἱ θρησκευτικοὶ ἡγέτες τῶν τουρκομάνικων φύλων ποὺ ἐνθαρρύνουσι τὴν ἐπέλασή τους, μὲ πρώτους τοὺς γκαζί, ἓνα εἶδος πνευματικῶν πολεμαρχῶν, ποὺ δύνουσι σταδιακὰ τὴ θέση τους στοὺς μπαμπάδες, στοὺς πνευματικούς ἡγέτες σουφίδικων ταγμάτων ποὺ ὀδηγοῦσι τὰ φύλα στὶς νομαδικῆς τους περιπλανήσεις. Οἱ περισσότεροι ντερβίσηδες ποὺ καταλήγουσι στὸν μικρασιατικὸ χῶρο ἀρχίζουσι νὰ καταφτάνουσι μόνουσι τους ἢ ἐπικεφαλῆς μιᾶς νομαδικῆς φατρίας ποὺ καταδιώκεται ἀπὸ Μογγόλους ἐπιδρομείς καὶ ἐγκαταλείπει τὰ βοσκοτόπια τῆς στὸ Τουρκεστάν, γύρω ἀπὸ τὴν Μπουχάρα, τὴ Σαμαρκάνδη ἢ τὸ Χουαράζμ, γιὰ νὰ βρεῖ ἀσφάλεια καὶ λεία στὶς πολιτισμένες περιοχὲς τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ποὺ ἀρχίζει ὄλο καὶ περισσότερο νὰ μοιάζει μὲ τὸ στόμιο ἐνὸς χωνιοῦ ὅπου συνωστίζουσι ἀναρίθμητοι εἰσβολεῖς σὲ ἀναζήτησιν χώρου γιὰ τὴν ἐγκατάστασή τους⁴.

Μετὰ ἀπὸ τοὺς γκαζήδες, οἱ μπαμπάδες ποὺ τοὺς ἀντικαθιστοῦσι, ἀνήκουσι κυρίως στὰ ντερβίσηκα τάγματα τῶν Καλεντερί, τῶν Χαϊνταρί καὶ τῶν Ριφαί, μὲ πρωταρχικὸ στοιχεῖο τοὺς Καλεντερί, ὅπου ἀνῆκε καὶ ὁ δάσκαλος τοῦ ΧατζηΜπεκτάς. Ὅταν κάνομε λόγο γιὰ κινήματα μέσα στὴν παράδοσιν τοῦ σουφισμού, σὲ παρόμοια τάγματα ἀναφερόμασθε, σὲ τάγματα δηλαδὴ ντερβίσηδων ποὺ ἔχουσι δώσει πολιτικὴ χροιά στὴ συγκρότησή τους καὶ ἐξυπηρετοῦσι δευτερεύοντες σκοποὺς ἀπὸ αὐτοὺς ποὺ εἶχαν ἐμπνεύσει τὴ δημιουργία τῆς μυστικῆς παράδοσιν τοῦ σουφισμού.

Μία ἐνδιαφέρουσα παρατήρησιν γύρω ἀπὸ τὴ σύστασιν αὐτῆς τῆς ἰσλαμικῆς παράδοσιν ἐπικεντρώνεται σὲ ὀρισμένες ὀμοιότητες ποὺ ἐκδηλώνουσι μὲ τὴ μοναστικὴ παράδοσιν τοῦ χριστιανισμού. Ὁ μοναχισμὸς ἄρχισε νὰ φανερόνεται στὴν ἀνατολή στὸν τέταρτο αἰῶνα, ὅταν ἡ Ἐκκλησία, μετὰ τὴν Κωνσταντινεια εἰρήνη, τέθηκε ὑπὸ τὴν προστασία τῆς ἐγκόσμιας βασιλείας. Πολλοὶ θεώρησαν τότε πὼς ἡ Ἐκκλησία, ποὺ δὲν ἦταν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, παραδιδόταν

4. LEMERLE P., *L'émirat d'Aydin - Byzance et l'Occident, Recherches sur «La geste d'Umur Pacha»*, PUF, Paris, 1957, σ. 10-11, Ὅπου ἀναφέρονται ὀνομαστικῶς τὰ διάφορα μπεηλίκια ἢ ἐμιράτα ποὺ ἐγκαθίστανται στὴ Μικρὰ Ἀσία στὶς ἀρχὲς τοῦ 14ου αἰῶνα. Βλ. ἐπίσης τὸ σημαντικό βιβλίον τοῦ VRYONIS S., Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, University of California Press, Berkeley, 1971, καθὼς καὶ CAHEN C., *Pre-Ottoman Turkey*, London, 1968.

στὸν κόσμον καὶ στὸν Καίσαρα, καὶ θέλησαν νὰ ὑπογραμμίσουν τὴ διαφωνία τους μὲ αὐτὴ τὴν ἐκκοσμικευμένη στάση τῆς Ἐκκλησίας καταφεύγοντας στὴν ἔρημο, ἐπιδιδόμενοι στὴν ἀσκησιμὴ ἀποταγῆς καὶ τῆς ξενιτείας καὶ ἀπαρνούμενοι τὸν κόσμον. Καὶ ὁ σουφισμὸς, ἢ, γιὰ νὰ εἶμαστε πιὸ ἀκριβεῖς, ἢ ‘τασσαβούφ’, ἢ μυστικὴ μέθοδος τῶν σουφί, ἔλαβε τὴν ἀρχὴ τῆς στὴν ἀντίδραση ποὺ ἐκδηλώθηκε ἐναντίον τῆς ἐκκοσμίκευσης καὶ χλιδῆς τῆς αὐτῆς τῶν Οὐμμαγιάδων τῆς Δαμασκού, στὰ πρῶτα δηλαδὴ φανερώματα τοῦ ἐκκοσμικευμένου ἰσλαμικοῦ βασιλείου, καὶ τροφοδότησε μιὰ ἀσκητικὴ τάση σὲ ὅσους ἀναζητοῦσαν μιὰ ἔντονη πνευματικὴ μορφή ἰσλαμικοῦ, ποὺ θὰ μποροῦσε νὰ καλλιεργηθεῖ ἔξω ἀπὸ τὰ στεγανά πλαίσια μιᾶς δικανικῆς ἀντίληψης τοῦ Ἰσλάμ, ποὺ εἶχε γίνεи τὸ κύριο γνώρισμα τοῦ μονολιθικοῦ σουνισμοῦ τοῦ χαλιφάτου τῶν Οὐμμαγιάδων. Τότε παρουσιάστηκε ἡ σχολὴ Μπατινίγια (‘μπατίν’, ἀόρατο) ποὺ κύριο μέλημά της ἦταν ἡ ἔρμηνεία τοῦ Κορανίου σύμφωνα μὲ τὴν ἀλληγορικὴ καὶ ἐσωτερικὴ μέθοδο. Ἐπειδὴ αὐτὴ ἡ μέθοδος καλλιεργήθηκε σὲ σιτικὸς κύκλους, γίνεται φανερὴ ἡ ἀντίδραση πρὸς μιὰ κυριολεκτικὴ δικανικὴ ἔρμηνεία τοῦ Κορανίου ποὺ εἶχε εὐνοηθεῖ ἀπὸ τὸ σουνιτικὸ περιβάλλον τῶν ὀρθόδοξων οὐλεμάδων⁵.

Ἡ ἀποταγὴ καὶ ἄρνηση τοῦ κόσμου, ἢ καταφυγὴ στὸν ἐσωτερισμό καὶ σὲ ἓναν πολὺπλοκο συμβολισμό καὶ ἢ καλλιέργεια μυστικῶν ρευμάτων ποὺ κυκλοφοροῦσαν σὲ ἀφάνταστη πληθώρα μέσα ἀπὸ τὰ μεταφρασμένα στὰ ἀραβικὰ σπαράγματα τοῦ νεοπλατωνισμοῦ καὶ τοῦ γνωστικισμοῦ ποὺ εἶχαν κληροδοτηθεῖ στὰ κατάλοιπα τοῦ ἑλληνιστικοῦ κόσμου, δημιούργησε τὸ φαινόμενο ἐνὸς ἀσκητισμοῦ ποὺ βρῆκε τὴν αὐθεντικότερη ἔκφρασή του στὴν ἀπάρνηση τοῦ κόσμου καὶ στὴν ἐσωτερικὴ ἀπόσυρση στὶς μυστικὲς περιοχὲς τῆς ἀγάπης. Καὶ σὲ αὐτὴ τὴ διάσταση παρουσιάζει ὁ σουφισμὸς κοινὰ χαρακτηριστικὰ μὲ τὸν ἐσωτερισμό τῆς σχολῆς τοῦ Ὁριγένη ἢ τοῦ Εὐαγρίου τοῦ Ποντικοῦ, ὅπου ἡ σχέση μὲ τὸν Θεὸ εἶναι κατανοητὴ μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἄσκησιμὴ, ἄρα πνευματικὴ, ἐπαφὴ τοῦ νοῦ μὲ τὸ θεῖο στοιχεῖο. Πνευματικὴ, μὲ τὴν ἔννοια τῆς προσωπικῆς πάλης τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τῶν σαρκικῶν παθῶν, ἀφοῦ, σύμφωνα μὲ τὴ νεοπλατωνικὴ παράδοση ποὺ εἶχε σημαδέψει τὸν ὠριγενισμό, κάθε τι σαρκικὸ καὶ ὑλικὸ εἶναι ἐκ φύσεως κακό, καὶ κάθε τι ἄσαρκο καὶ ἄυλο ἐκ φύσεως καλό. Εἶναι ἐνδεικτικὸ πὼς στὰ πνευματικὰ κείμενα αὐτῆς τῆς ἀσκητικῆς παράδοσης δὲν γίνεται λόγος οὔτε γιὰ ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ, οὔτε γιὰ θέωση τοῦ

5. CORBIN HENRY, *Face de Dieu, face de l'homme*, Flammarion, Paris, 1983, σ. 12, 2.

άνθρώπου διὰ τῶν ζωοποιῶν μυστηρίων, ἀλλὰ ἡ σωτηρία ἐρχεται μόνο κατόπιν προσωπικῆς πνευματικῆς πάλης κατὰ τῶν σαρκικῶν παθῶν. Πρόκειται δηλαδή γιὰ μιὰ ἀνθρώπινη πνευματικότητα πού δὲν ἔχει νὰ κάνει τίποτα μὲ τὸ Ἅγιο Πνεῦμα, τὸ ὁποῖο φανερῶνει τὴ ζωὴ του μέσα ἀπὸ τὰ θεῖα μυστήρια τῆς Ἐκκλησίας.

Ἔτσι καὶ στὰ κείμενα τῶν σούφι, αὐτὸς πού ἐπιθυμοῦσε τὴν ἔνωσή του μὲ τὸν Θεό, μποροῦσε νὰ τὸ πετύχει μέσα ἀπὸ τὴν ἀπάρνηση τοῦ κόσμου, τὴν τέλεια ἀδιαφορία πρὸς τὸν ὕλικὸ καὶ ἐνσαρκωμένο κόσμον, καὶ κατ' ἐπέκταση μέσα ἀπὸ τὴν ἀπάρνηση τῶν κοσμικῶν συμβατικότητων, τὴν ἀναγωγή ὁλόκληρου τοῦ κόσμου σὲ μιὰ πραγματικότητα ὅπου τὰ πάντα προσλάμβαναν μιὰ ἐσωτερικὴ ἐρμηνεία μὲ τὴν ἀναφορά τους σὲ μιὰ συμβολικὴ πραγματικότητα, ὅπου ὁ ἄνθρωπος μέσα ἀπὸ τὴν ἀτομικὴ ἀσκητικὴ του προσπάθεια συναντιόταν μὲ ἕναν Θεὸ πού ἀποκαραδοκοῦσε τὴν ἔνωσή του μὲ τὸν δοῦλο τῆς ἀγάπης του, τὸν *ἄμπντ*, τὸν ὑποτακτικὸ, τὸν *ἄμπντάλη* του. Αὐτὸ ὑπαγορευόταν ἀπὸ τὴν ἀνάγκη νὰ βρεθεῖ ἕνας κοινὸς τόπος συνάντησης τοῦ ἀνθρώπου μὲ τὸν Θεό, τόπος πού δὲν προσφερόταν μέσα στὶς σχολαστικὲς ἐρμηνεῖες τοῦ Κορανίου ἀπὸ τοὺς ὁπαδοὺς τῆς παραδοσιακῆς σούνα.

Αὐτὴ ἡ ἐξατομικευμένη σχέση μεταξὺ τοῦ ἐρωμένου Θεοῦ καὶ τοῦ ἐραστῆ ἀνθρώπου, καθὼς καὶ ὁ προσωπικὸς τόνος τῆς μυστικῆς τους θείας ἀγάπης, καθορίζει καὶ ἀπὸ τίς δύο πλευρὲς τὸ μυστικὸ ἦθος πού χαρακτηρίζει τὴ σχέση τοῦ ἐραστῆ ἀνθρώπου, τοῦ ἄσικούν' καὶ τοῦ μουνχμπούν' στὴν ὑπηρεσία ἐνὸς προσωπικοῦ Θεοῦ τοῦ ὁποίου ἡ θεία φύση, ἡ θεϊότης του, ἐξαρτᾶται ἀπὸ τὴ λατρεία τοῦ πιστοῦ τοῦ *ἄμπντάλη*, ὁ ὁποῖος στὴ συνέχεια, μέσα ἀπὸ αὐτὴν τὴν ἀλληλοεξάρτηση ἀνταλλάσσει τὸν ρόλο τῆς θεϊότητος μαζί του, μὲ ἕναν Θεὸ δηλαδή πού νοσταλγεῖ καὶ ἐπιθυμεῖ νὰ γίνεῖ γνωστὸς ἀπὸ τὸν δοῦλο του βγάζοντας ἕνα στεναγμὸ μὲ βαθὺ πόνον καὶ θλίψη, μὲ αὐτὸ πού καλοῦν οἱ σούφι Ἐπινοή στοργῆς καὶ *συμπάθειας* μὲ τὸν ἄνθρωπο', *Ναφάς ραχμανί*. Ὁ Θεὸς ἐπιθυμεῖ νὰ γνωρίσει τὸν ἑαυτό του, νὰ γνωριστῆ μέσα ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο πού ταυτίζεται μὲ τὸ θεοφανέρωμα, πού εἶναι ταυτόχρονα θεοφάνεια καὶ ἀνθρωποφάνεια. Αὐτὸ γίνεται πραγματικότητα μόνο μέσα ἀπὸ τὴν ἐξατομικευμένη σχέση τῶν δύο ἐραστῶν, ὅπου ἀπόλυτα μόνοι καὶ οἱ δύο ἐνώπιον ἐνωπίω σὲ μιὰ μόνον σχέσιν ἀποκαλύπτονται μεταξὺ τους. Μόνο ἡ γνώση τοῦ ἄσικ' πρὸς τὸν Κύριό του ἀντιστοιχεῖ στὴ γνώση τοῦ Κυρίου πρὸς τὸν δοῦλο του. Κατὰ τὴν γνωστὴ διατύπωση τοῦ Ἰμπν Ἄραμπι, *ὁποῖος γνωρίζει τὸν ἑαυτό του γνωρίζει τὸν Θεό του*.

Ἡ λατρεία τῆς μυστικῆς ἀγάπης πού καλλιιεργεῖται ἀπὸ τὸν ἐραστή εἶναι τὸ μέσον μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο ἐκφράζεται ἡ μορφὴ τοῦ ὄντος προαιώνια, ἀπὸ τὴν προαιώνια πιθανότητα τῆς ὑπαρξῆς του, ἀπὸ τότε δηλαδή πού ὁ Θεὸς ἔκανε τὸν ἑαυτό του Θεό, συγκεκριμένα Θεὸ αὐτῆς τῆς λατρείας τῆς μυστικῆς ἀγάπης πού τὸν παραθέτει ὡς ὑποκείμενο λατρείας στὸν ὑπήκοο, ‘ἀμπντὰλ’ τῆς ἀγάπης του. Ἡ ἀνακάλυψη τῆς γνώσης τοῦ ἑαυτοῦ ἀπὸ τὸν ἑαυτό εἶναι ἡ ἀνακάλυψη τῆς γνώσης τοῦ Θεοῦ, ἡ ἀνακάλυψη πὼς ὁ ἑαυτὸς εἶναι ὁ τόπος τῆς συμπάθειας τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπο καὶ τῆς θεοπάθειας τοῦ ἀνθρώπου πού πραγματοποιεῖται μέσα στὸν Θεό⁶.

Σὲ αὐτὸ τὸν μυστικὸ τόπο ἀποκαλύπτεται ἡ παρουσία Του στὸν ἑαυτό Του, ἀφοῦ τὸ ὑποκείμενο τῆς γνώσης, τὸ ὄν πού γνωρίζει καὶ ταυτόχρονα γνωρίζεται καὶ ὡς ὑποκείμενο καὶ ὡς ἀντικείμενο γνώσης, τὸ ὁποῖο, μέσα ἀπὸ αὐτὴ τὴν ἐνωτικὴ διαδικασίαν τῆς ἀναγωγῆς τῆς διαφορετικότητος σὲ ταυτόσημη, ἂν ὄχι ταυτικὴ, μοναδικότητα, εἶναι τὸ ἴδιο ὄν μέσα στὸ ὁποῖο γνωρίζει τὸν ἑαυτό Του. Γιὰ αὐτὸ τὸν λόγο μπορούσε νὰ διακηρύξει ὁ Ἄλ Χαλλάτς χωρὶς καμία ἀμφιβολία εἶμαι ὁ Θεός, Ἄνα-ἄλ Χάκκ, καὶ ὁ Ἴμπν Ἄραμπι εἶμαι τὸ μυστικὸ τοῦ Θεοῦ, Ἄνα σίρρ ἄλ-Χάκκ, δηλαδή τὸ μυστικὸ τῆς ἀγάπης πού κάνει τὴ θεϊότητά του νὰ εἶναι ἐξαρτημένη ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο, ἀφοῦ ὁ κρυπτός θησαυρὸς ἀποκαρδοκοῦσε νὰ γίνε φανερός, καὶ τὰ ὄντα δημιουργήθηκαν μόνο καὶ μόνο γιὰ νὰ γίνε φανερός καὶ γνωστός ὁ Θεός καὶ γιὰ νὰ γνωρίσει ὁ Ἰδιὸς τὸν ἑαυτό Του. Μὲ ἄλλα λόγια ὁ κόσμος δὲν θὰ ὑπῆρχε ἂν δὲν ὑπῆρχε τὸ ὄν τῆς γνώσης, ὁ ἄνθρωπος-Θεός. Καὶ τὸ γεγονὸς τῆς ὑπαρξῆς τοῦ κόσμου καὶ τῆς σύνολης δημιουργίας ὀφείλεται στὴ γνώση τῆς μυστικῆς ἀγάπης: ὁ κόσμος ὑπάρχει, τρέφεται καὶ συντηρεῖται χάρις στὴν μυστικὴ ἀγάπη τῶν ἐραστῶν τοῦ Θεοῦ.

Μὲ τὴν ἐκδήλωση αὐτῶν τῶν ἀπόψεων, οἱ δικανικοὶ ἐρμηνευτὲς τοῦ ὀρθολογικοῦ Ἰσλάμ τοποθετήθηκαν ἀμέσως ἐναντίον τοῦ μυστικοῦ ρεύματος τοῦ σουφισμοῦ. Ὁ Ἄλ Χαλλάτς ἐκτελέστηκε στὴ Βαγδάτη τὸ 922, κατόπιν τῆς φάτουα πού ἐξέδωσε ἐναντίον του ὁ μέγας καντὶ τῶν Ἀββασίδων μὲ τὴν γενικὴ κατηγορία πὼς ἡ διδασκαλία του ἔθετε σὲ κίνδυνο τὰ δόγματα τοῦ Ἰσλάμ, ὁ Ἄιν αλ-Κοζὰτ Χαμαντανί, μαθητῆς τοῦ Ἀχμάντ Γκαζαλί, ἐκτελέστηκε στὰ τριάντα χρόνια τοῦ χρόνου τὸ 1131, καὶ ὁ Σοχραγουαρντί, ὁ μέγας ἐρμηνευτῆς τοῦ μυστικοῦ φωτός, ὁ Σαῖχ ἄλ Ἰσράκ, στὰ τριάντα ἔξι τοῦ ἐκτελέστηκε κρυφὰ στὸ

6. CORBIN HENRY, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn - Arabi*, Bollingen Series, Princeton Univ. Press, 1969, σελ. 184-215.

κάστρο του Χαλεπιού από τον τρομερό Σαλαχαντ-ντίν, τον Σαλαντίν των Σταυροφοριών, το 1191.

Μέσα σε αυτό το κλίμα της αδιαλλαξίας των ούλεμάδων δεν θα πρέπει να μάς φανεί παράξενο το φαινόμενο της συρροής των ντερβίσηδων στον ελεύθερο από δογματικές ιδεοληψίες, στην ουσία θεολογικώς άκατέργαστο, μικροασιατικό χώρο. Έτσι εξηγείται και η εμφάνιση του Τζελαλεντ-ντίν Ρουμί στην αλλη των Σελτζούκων. Η οικογένειά του προέρχεται από τα βορειοανατολικά όρια του μουσουλμανικού κόσμου. Παιδί ακόμα, εγκαταλείπει την πατρίδα του Μπάλχ στη Βακτρία του Τουρκεστάν λίγο πριν από την κατάκτησή της από τις δυνάμεις του Τζεנגκίς Χάν το 1221 και ακολουθεί την οικογένειά του στις περιπλανήσεις της ανά τον κόσμο της Ανατολής σε αναζήτηση ασφάλειας. Στα Λάρανα της Καππαδοκίας, κοντά στη Νίγη, εγκαταστάθηκε η οικογένεια κατόπιν προσκλήσεως του Έμιρ Μουσά, που αναγνώρισε στο πρόσωπο του πατέρα του Τζελαλεντ-ντίν, Μπαχα'ουντ-ντίν Βαλάντ τις αρετές ενός μεγάλου ούλεμā και του έκτισε ιδιαίτερο μεντρεσέ για να μεταδώσει και σε άλλους τις γνώσεις του. Η συλλογή των κηρυγμάτων του με τίτλο *Μα'αρίφ* παρέχει το κλειδί για την πνευματική εξέλιξη του γιου του. Η αξία του έφτασε στα αυτιά του σουλτάνου του Ίκονιού Άλα'ουντ-ντίν, που τον προσκάλεσε στην αυλή του. Μετά από τον θάνατο του πατέρα του πήρε ο Ρουμί τη θέση του και άρχισε να δημοσιεύεται γύρω του ένας κύκλος μαθητών, που του προσέδωσαν τον τίτλο Μεβλανά, ο Κύριός μας, από όπου πήρε το τάγμα την προσωνομία του Μεβλεβί.

Σε αντίθεση από τον σαμανιστικό και λαϊκό χαρακτήρα του τάγματος των Μπεκτασιδών, οι Μεβλεβίδες επιδόθηκαν σε μία έκλεπτυσμένη μορφή λατρείας που διαδόθηκε μέσα από μια ύψηλη μορφή περσικής ποίησης, έντεχνων μουσικών μελισμάτων, χορογραφικών συμβολικών τύπων και εξευγενισμένων ήθων που έρχονταν σε σύγκρουση με τον τραχύ τρόπο των τουρκομάνικων ήθων και της δημοτικής τουρκικής γλώσσας, έτσι όπως αποκαλύπτεται λόγου χάρη στην ποίηση του λαϊκού μυστικού βάρδου του μπεκτασιισμού, Γιουνούς Έμρέ. Στο συναξάρι των Μεβλεβί, το *Μενακίμπ άλ άριφίν*, συνταγμένο από τον Έφλακί στον δέκατο τέταρτο αιώνα, ο ίδιος ο Ρουμί ευχαριστεί τον Θεό που τον τοποθέτησε μεταξύ των Ελλήνων, τον ανέσυρε από το Χορασάν και έδωσε στους διαδόχους του αυτή την άγνη γη για να μπορέσει να διαδόσει γενναϊόδωρα τον φιλοσοφικό λίθο των μυστηρίων πάνω στο νόμισμα της ύπαρξης των κατοίκων της με τέτοιο τρόπο ώστε να ολοκληρωθεί η άλχημική μεταμόρφωσή τους και να γίνουν μέτοχοι της γνώσης και συνοδοιπόροι των μυστικών της οικουμένης... Έσθ Θεέ μου με έβγαλες από το Χορασάν και με έφερες στη

Χώρα τῶν Ρωμιῶν γιὰ νὰ γίνω ἕνα μὲ αὐτοὺς καὶ νὰ τοὺς ὀδηγήσω στὴν ἀληθινὴ πίστη (Beni Horasan'dan çekip Yunanlılar içine getirdin ki onlarla hasir nesir olup hoş bir mezhep vücuda getireyim). Ὁ Ρουμί θεωρεῖ τὴ μουσικὴ καὶ τὸν χορὸ ἀπαραίτητα μέσα γιὰ τὸ ἱεραποστολικό του ἔργο, πὺν τὰ ἐπινοήθηκε γιὰ νὰ ἀνταποκριθεῖ στὶς ὑψηλές αἰσθητικὲς ἀπαιτήσεις τῶν Ρωμιῶν, καλοσυνάτο λαὸ πὺν τοῦ ἀρέσει ἡ ποίηση καὶ ὁ χορὸς, τὰ ὠραῖα πράγματα καὶ τὰ καλὰ λόγια, καὶ νὰ τοὺς προσελκύσει μὲ αὐτὸ τὸν τρόπο στὸ μήνυμά του (Onların hiç bir sûretle doğru yola meyletmediklerini ve ilâhi sirlardan mahrum kaldıklarını görünce, insanların tabiatına uygun düşen şîir ve semâ yolu ile o mânâları onlara lâyük gördük; çünkü, Rum halkı, zevk ehli ve şîirin sözlüdür)⁷.

Τὸ γεγονός πὺς τὰ πιὸ φωτισμένα πνεύματα τοῦ σουφισμού τοῦ 12ου καὶ τοῦ 13ου αἰώνα, ὁ Σουχραγουαρντί καὶ ὁ Ἴμπν Ἄραμπι ταξίδεψαν στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ ἐπισκέφθηκαν τὸ σουλτανάτο τοῦ Ἰκονίου, φανερώνει τὴ σημασία πὺν προσέδιναν οἱ σουφί σὲ αὐτὸ τὸ κέντρο τοῦ ἰσλαμικοῦ πολιτισμοῦ στὴν καρδιὰ τῆς ἀνατολικῆς Ὁρθόδοξης ἐνδοχώρας. Παράλληλα μὲ αὐτὴ τὴ διαπίστωση δὲν πρέπει νὰ ὑποτιμηθεῖ ὁ σκοπὸς τῆς ἐπίσκεψῆς τους, πὺν δὲν ὀφειλόταν στὴν περιέργεια, οὔτε γινόταν χάριν φιλοφρονησεως, ἀλλὰ ἀποσκοποῦσε στὴν ἱεραποστολὴ καὶ στὴ μέθοδο ἐξισλαμισμού τοῦ μικρασιατικοῦ χώρου, πὺν μόλις ἑκατὸ χρόνια πρὶν ἀπὸ τὴν ἐπίσκεψή τους ἦταν ἀμιγῶς χριστιανικός.

Ἰδιαιτέρα διαφωτιστικὴ εἶναι ἡ περίπτωση τοῦ Ἴμπν Ἄραμπι, πὺν ἔρχεται στὴ Μικρὰ Ἀσία ἀπὸ τὴν Ἰσπανία κατόπιν προσκλήσεως τοῦ Σελτζούκου σουλτάνου Καὶ Καούς. Στὴ διάρκεια τῆς διαμονῆς του στὸ Ἰκόνιο συνδέθηκε μὲ γόνιμη φιλία μὲ τὸν σουφί Σαντρουντ-ντίν, πὺν ἔγινε μαθητὴς καὶ γαμπρός του καὶ κατόπιν δάσκαλος τοῦ Κουτμπαντ-ντίν Σιραζί, τοῦ σπουδαίου σχολιαστῆ τῶν ἔργων τοῦ Σουχραγουαρντί, καθὼς καὶ τοῦ μεγαλύτερου μυστικοῦ ποιητῆ τῆς Περσίας, τοῦ Φαχρουντ-ντίν Ἰρακί τοῦ Χαμαντάν, τοῦ ὁποῖου τὸ ποίημα *Λαμὶ ἄτ*, Θεῖες ἀνταύγειες, εἶναι ἐμπνευσμένο ἀπὸ τὰ σχόλια τοῦ Σαντρουντ-ντίν στὰ ἔργα τοῦ Ἴμπν Ἄραμπι. Ὁ ἄλλος μέγας του φίλος ἦταν ὁ Ρουμί, μὲ τὸν ὁποῖο μοιράστηκαν πολλὰ στὴ ζωὴ καὶ στὸ θάνατο, καὶ πέθαναν καὶ οἱ δύο τὴν ἴδια χρονιά, τὸ 1273.

Ὁ Ἴμπν Ἄραμπι γεννήθηκε στὴ νοτιο-ἀνατολικὴ Ἰσπανία, σπούδασε στὴ Σεβίλλη, ταξίδεψε ἀπὸ τὸ 1193 μέχρι τὸ 1200 στὴν Ἀνδαλουσία καὶ συναντήθη-

7. AHMET EFLÂKÎ, *Âriflerin menkibeleri (Manakib al-Ârifin)*, 1969, σελ. 184-215, 2 τόμοι, μετάφραση στὰ νέα τουρκικά Tahsin Yazıcı, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1973, I, σελ. 246, 247.

κε στην Κόρδοβα με τον Άβερρόη⁸· δέν έρχόταν δηλαδή ούτε από τὸ Χορασάν ούτε από τις στέπες τοῦ Τουρκεστάν κνηγημένος από τις μογγολικὲς ὀρδὲς ἀλλὰ από μιὰ περιοχή που διακρινόταν για τὴν πολυμορφία τοῦ πολιτισμοῦ της, για τὴν ὑψηλὴ ποιότητα τῶν γραμμάτων καὶ τεχνῶν καὶ για τὴν ἄρμονικὴ συνύπαρξη τῶν τριῶν μεγάλων θρησκευτῶν ἀγλαϊσμένων ἀπὸ τὴ λάμψη τοῦ Ἰσιδώρου τῆς Σεβίλλης, τοῦ Σολομῶντος Ἴμπν Γκαμπιρόλ καὶ Μαΐμονίδη, τοῦ Άβερρόη καὶ τοῦ Ἴμπν Μασσάρα τῆς Κορδοῦης. Παρὰ τὴν ἐξοικειώσή του λοιπὸν με ἑτερότροπες μορφὲς συνύπαρξης καὶ με τὴν καθημερινὴ τριβὴ του με Ἐβραίους καὶ Χριστιανούς στὴν πατρίδα του, ὅταν ὁ σουλτάνος τοῦ ζητᾷ τὴ συμβουλή του για τὸν τρόπο συνύπαρξης με τοὺς Χριστιανούς τῆς ἐπικρατείας του, ὁ Ἴμπν Ἄραμπι τοῦ προτείνει νὰ καταργήσῃ τις καμπανοκρουσίες καὶ νὰ ταπεινώσῃ ὅσο γίνεται τοὺς ἀπίστους. Ἐπαναλαμβάνει τὰ σκληρὰ μέτρα που εἶχε ἐπιβάλλῃ στους Χριστιανούς ὁ χαλίφης Οὐμάρ· νὰ μὴν κτίζουν δηλαδή ἐκκλησίες, οὔτε μοναστήρια, καὶ νὰ μὴν ἐπισκευάζουν τις ἐρειπωμένες ἐκκλησίες. Κάθε Μουσουλμάνος ἔχει δικαίωμα τριῶν διανυκτερεύσεων καὶ φαγητοῦ σὲ χριστιανικὲς ἐκκλησίες. Δέν ἐπιτρέπεται στους ἀπίστους νὰ ἔχουν τὴν ἐμφάνιση τῶν Μουσουλμάνων, οὔτε νὰ φοροῦν τὰ ἴδια ροῦχα, καπέλλα, τουρμπάνια, ὑπόδηματα καὶ κόμμωση. Δέν μποροῦν νὰ καβαλικεύουν σελωμένα ἄλογα, νὰ φέρουν ξίφος, νὰ πουλᾶνε κρασί. Πάντοτε πρέπει νὰ εἶναι ζωσμένοι με ζωνάρι, δέν ἐπιτρέπεται νὰ θρηνοῦν σὲς κηδεῖες, καὶ σὲς ἐκκλησίες οἱ ἱερεῖς πρέπει νὰ λέγουν τις εὐχὲς με χαμηλὴ φωνή⁹.

Οὐσιαστικὰ αὐτὲς οἱ ἀπαγορεύσεις ἐπιμαρτυροῦν πὼς ὁ χριστιανικὸς καὶ μουσουλμανικὸς πληθυσμὸς δέν διέφερε μέχρι τότε στὴν κοινωνικὴ καὶ θρησκευτικὴ ζωὴ καὶ πὼς ἡ συνύπαρξή τους δέν εἶχε ἐπιβάλλῃ τὰ μέτρα διάκρισης που πρότεινε ὁ Ἴμπν Ἄραμπι. Μικτοὶ γάμοι ἦταν κοινὸ φαινόμενο· ὁ Κιλίτζ Ἄρσλάν Β΄ εἶχε παντρευτεῖ Χριστιανή, τὴ μητέρα τοῦ σουλτάνου Γκιγιατ ἄλ-ντίν Καῖχοσρόη Α΄, που νυμφεύτηκε καὶ αὐτὸς Χριστιανὴ ἀπὸ τὴν ἀριστοκρατικὴ οἰκογένεια τῶν Μαυροζούμηδων. Τὸ ρωμαϊκὸ στοιχεῖο στὴ σελτζουκικὴ δυναστεία ἐνισχύθηκε στὰ μέσα τοῦ 13ου αἰῶνα ὅταν δύο ἀπὸ τοὺς γιούς τοῦ Γκιγιατ ἄλ-ντίν Καῖχοσρόη Β΄ εἶχαν Χριστιανὲς μητέρες. Ἡ κόρη τοῦ Ἰωάννη Καντακουζηνοῦ Θεοδώρα θὰ νυμφευτεῖ τὸν Ὀρχάν, τὸν γιὸ τοῦ Ὀσμάν, ἰδρυτῆ τῆς δυναστείας τῶν Ὀθωμανῶν, καὶ θὰ παραμείνει ἐνεργῶς ὀρθόδοξη

8. CORBIN H., *Creative Imagination*, σελ. 38-77.

9. PALACIOS M. A., *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931, σελ. 93-94.

μέχρι τὸ τέλος τῆς ζωῆς της, ὑποστηρίζοντας ὀρθόδοξα ἰδρύματα καὶ μεσολαβώντας γιὰ τὴν ἐξαγορὰ Ρωμαίων αἰχμαλώτων ποὺ ἔχουν πέσει στὰ χέρια τῶν Τούρκων. Οἱ ἐπιμειξίες δὲν περιορίζονται μόνο στοὺς βασιλικούς καὶ ἀριστοκρατικούς κύκλους, ἀλλὰ ἐπεκτείνονται σὲ γενικὴ κλίμακα μεταξὺ τοῦ πληθυσμοῦ. Ὁ Μουσουλμάνος ἱστορικός Ἀμπού'λ Φιντὰ ἐκπλήσεται ὅταν διαπιστώνει πὼς Χριστιανοὶ παντρεύονταν Μουσουλμάνες στὴν περιοχὴ τῆς Μελιτηνῆς στὶς ἀρχές τοῦ δεκάτου τετάρτου αἰώνα. Τὰ ἴδια διαπιστώνει στὴ Βιθυνία γύρω στὴν ἴδια ἐποχὴ ὁ Ἀσικπασαζαντέ. Τὰ παιδιά τους ἐξακολουθοῦν νὰ εἶναι μικτῆς προέλευσης κατ' ἐπιλογὴν, καὶ ἀποκαλοῦνται μιξοβάρβαροι ἀπὸ τοὺς Ρωμαίους ἱστορικούς καὶ τουρκόπουλοι ἀπὸ τὸ λαό¹⁰.

Μετὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς ἐπιμειξίες καὶ τὴ σταδιακὴ διεργασία ἑνὸς *modus vivendi* μεταξὺ Μουσουλμάνων καὶ Χριστιανῶν, τὸ ἐρώτημα ποὺ πρέπει νὰ μᾶς ἀπασχολήσει ἔχει νὰ κάνει μὲ τοὺς λόγους ποὺ ἐπιβάλλουν αὐτὴ τὴ διάκριση ποὺ προτείνει ὁ Ἀνδalousιανὸς σουφί. Μήπως δὲν βλέπει πὼς ἡ σελτζουκικὴ αὐλὴ κοντεύει νὰ γίνῃ μικρογραφία τῆς ἰσπανικῆς αὐλῆς τοῦ Ἀλφόνσου Στ', τοῦ κατακτητῆ τοῦ Τολέδου, ποὺ εἶχε καὶ αὐτὸς παντρευτεῖ τὴ Ζαΐντα, τὴν κόρη τοῦ Ἀραβα βασιλέα τῆς Σεβίλλης, ὅπου οἱ πολιτιστικές, γλωσσικὲς καὶ φυλετικὲς προσμειξίες εἶχαν φτάσει σὲ τέτοιο βαθμὸ ποὺ δὲν μπορούσε κανένας νὰ διακρίνει εὐκόλα τοὺς Χριστιανούς ἀπὸ τοὺς Μουσουλμάνους. Ἦδη ὁμως οἱ ταξιδιωτῆς τῶν ἀρχῶν τοῦ 14ου αἰώνα στὴ Μικρὰ Ἀσία, ὅπως ὁ Ἴμπν Μπατούτα, παρατηροῦν πὼς οἱ Χριστιανοὶ καὶ οἱ Ἑβραῖοι διακρίνονται στὴν ἐνδυμασία τους ἀπὸ τοὺς Μουσουλμάνους.

Παράλληλα καταβάλλονται συντονισμένες ἐνέργειες γιὰ τὸν ἐξισλαμισμὸ τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν. Καὶ τὰ δύο Συναξάρια τῶν βίων ἁγίων τῶν δύο ταγματῶν, τὸ *Βιλαγετναμέ* τῶν Μπεκτασίδων καὶ τὸ *Μενακίμπ αλ ἀριφίν* τῶν Μεβλεβίδων, βρίθουν ἀπὸ περιπτώσεις ἐξισλαμισμῶν ποὺ φανερώνουν τὸν βαθμὸ προσχώρησης στὸ Ἰσλάμ τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ποὺ ὀφείλεται κυρίως στὸ ἱεραποστολικὸ ἔργο ποὺ ἐπιτελεῖται ἀπὸ τοὺς ντερβίσηδες. Συχνὰ ἓνα ἢ δύο χωριά εἶναι ὑποχρεωμένα νὰ παρέχουν τοὺς πόρους γιὰ τὴ συντήρηση πολλῶν βακουφιῶν, θρησκευτικῶν, κοινωνικῶν καὶ φιλανθρωπικῶν ἰδρυμάτων. Γιὰ τὴν εἰσπραξὴ αὐτῶν τῶν φόρων εἶναι ὑπεύθυνοι διάφοροι *γκουλάμ*, ἐκτουρκισμένοι δηλαδή χριστιανοὶ στὴν ὑπηρεσία τῶν ἐμίρηδων καὶ τῶν μπέηδων τῆς περιοχῆς. Ἔτσι ὁ Σελτζούκος ἀξιωματοῦχος Ἐρ

10. VRYONIS S., *The Decline of Medieval Hellenism*, σελ. 227-233.

Τοκούς, χριστιανικής καταγωγής, χορηγεί ένα μεντρεσέ στο χωριό Άγρός στην περιοχή Μπορλού, ένα καραβάν-σαράι στην ίδια περιοχή στο Νταντίλ, και ένα τζαμί στην Άπτάλεια. “Όλα αυτά τα ιδρύματα συντηρούνται από τους φόρους που προέρχονται από τα χωριά Άγρός και Παμπουκλού, που είχαν κατακτηθεί πριν από μια είκοσαετία μόνο, γύρω στο 1204. ‘Ο ρωμαϊκής καταγωγής Σελτζούκος έμιρής Τζελαλεντ-ντίν Καρατάι κτίζει και προικοδοτεί ένα καραβάν-σαράι κοντά στην Καισάρεια, ένα μεντρεσέ στο Ίκόνιο και ένα αναπαυτήριο, *ντάρ ας σουλεχά*, στην Άπτάλεια¹¹.

Τὰ ἔξοδα γὰρ τῆ συντήρηση αὐτῶν τῶν ἰδρυμάτων εἶναι τεράστια. Γιὰ νὰ πάρομε μιὰ ἰδέα μόνο, τὸ καραβάν-σαράι τοῦ Καρατάι στελεχώνεται ἀπὸ ἕνα *μουτεβελλί*, διοικητὴ, μὲ μισθὸ 500 νομισμάτων ντιρχάμ (δραχμῶν) τὸ χρόνο, σὺν 50 μοδίους σιτηρῶν, *ναζίρ* καὶ *ιμάμη* γιὰ τὸ τζαμί μὲ μισθὸ 360 καὶ 200 δραχμῶν ἀντίστοιχα, *μουεζίνη* καὶ *μουζί*, ἐπιστάτες τῶν ταξιδιωτῶν, μὲ 150 καὶ 200 δραχμὲς ἀντίστοιχα, οἰκονόμο, 200 δραχμὲς, *χανί*, ἐπιστάτη γιὰ τὰ ζῶα, 200 δραχμὲς, *μπαϊτάρ*, *κηνίατρο*, 100 δραχμὲς, *χαμαμτζί* γιὰ τὰ λουτρά, 120 δραχμὲς, *ἀτλί ἐμνί* γιὰ τὸ πετάλωμα τῶν ἀλόγων, 100 δραχμὲς, καὶ μάγειρα. “Όλοι οἱ παραπάνω ὑπάλληλοι ἐπιπλέον τοῦ μισθοῦ τους λάβαιναν καὶ ἀπὸ 24 μοδίους σιτηρῶν ὁ καθένας. Παρόμοια ἦταν ἡ κατάσταση στοὺς μεντρεσέδες, τῶν ὁποίων ἡ συντήρηση ἀπαιτοῦσε μεγαλύτερα κονδύλια. Μόνο ὡς μέτρο σύγκρισης ἄς ἀναφερθεῖ πὼς ὁ *μουτεβελλί* τοῦ μεντρεσέ λάβαινε μισθὸ 400 ἀργυρῶν δηναρίων τὸ χρόνο, ἐνῶ οἱ μαθητές, οἱ περισσότεροι προερχόμενοι ἀπὸ ρωμαϊκὲς οἰκογένειες, λάβαιναν ὑποτροφία 15 ἀργυρῶν δηναρίων τὸ μῆνα καὶ οἱ δόκιμοι 5 δηνάρια τὸ μῆνα. Γιὰ τὰ βιβλία τῆς βιβλιοθήκης τὸ χαράτσι ἀνερχόταν σὲ ἑκατὸ ἀργυρὰ δηνάρια τὸ χρόνο. “Ένα πέμπτο τῶν ἐσόδων ἀπὸ ἕνα χάνι 18 δωματίων στὸ Γενί-Μπαχτσέ στὰ περὶχωρα τοῦ Ίκονίου προοριζόταν γιὰ τὰ ἐτήσια ἔξοδα τῶν προσηλύτων στὸ Ἰσλάμ. Συγκεκριμένα ἔξοδα γιὰ προσηλύτους ἦταν αὐτὰ πού σχετίζονταν μὲ τὴ διδασκαλία τοῦ Κορανίου καὶ προσευχῶν, ἔξοδα περιτομῆς, ἀγορὰ ρούχων, ὑποδημάτων καὶ τροφίμων γιὰ τοὺς ἀποστάτες¹².

Ἀπὸ τὰ παραπάνω τεκμήρια γίνεται φανερὸ πὼς τὰ εὐαγῆ καταστήματα τῶν νέων κατακτητῶν, τὰ βακούφια καὶ τὰ φιλανθρωπικὰ ἰδρύματά τους, τὰ τεμενὴ καὶ τὰ ἀναπαυτήριά τους κτίστηκαν κυριολεκτικὰ πάνω στὰ ἐρείπια τῶν

11. VRYONIS, ὁ.π., σελ. 352.

12. VRYONIS, ὁ.π., σελ. 353-357.

εὐαγῶν ἰδρυμάτων, τῶν ἐκπαιδευτικῶν καὶ φιλανθρωπικῶν καταστημάτων, ἐκκλησιῶν καὶ μοναστηριῶν τῶν ἐκτοπισμένων καὶ ἐξισλαμισμένων, ἀλλὰ καὶ τῶν λιγοστῶν ἐναπομεινάντων χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, πού εἶχαν ἐπωμισθεῖ τώρα τὴν εὐθύνη τῆς συντήρησής τους, μεταμορφωμένα ἀπὸ μιὰ νέα πίστη σὲ μουσουλμανικὰ ἰδρύματα. Στὴν περιοχὴ τοῦ Πόντου, στὸ ναχιγιέ τοῦ Ἀκτσεαμπάντ, τὸ ἱμαρέτι τοῦ Γιαβούζ Σουλτάν Σελίμ Βαλιντέ, στὸ 16ο αἰῶνα, ἀπορροφοῦσε γιὰ τὴ συντήρησή του 150.997 ἀκτσέδες πού προέρχονταν ἀπὸ 80 μουσουλμανικὲς καὶ 1.575 χριστιανικὲς ἐστίες διασκορπισμένες σὲ 21 χωριά. Τὸ ἱμαρέτι τοῦ ἴδιου σουλτάνου στὴν Τραπεζούντα ἀπορροφοῦσε 56.507 ἀκτσέδες ἀπὸ πέντε χωριά στὴν περιοχὴ τῆς Μάτσκας καὶ τὰ ἔσοδα προέρχονταν ἀπὸ 40 μουσουλμανικὲς καὶ 502 χριστιανικὲς ἐστίες. Τὰ περισσότερα μοναστήρια τῆς περιοχῆς κατασχέθηκαν καὶ τὰ ἔσοδά τους διοχετεύτηκαν στὴ συντήρηση μουσουλμανικῶν ἰδρυμάτων. Τὰ ἔσοδα τῶν μοναστηριῶν τοῦ Ἁγίου Φωκά, Ἁγίου Γεωργίου, Ἰσφελγιάρ καὶ ἡ ἰδιοκτησία τῆς Δέσποινας Χατοὺν στὸ χωριὸ Σιρὰ τοῦ ναχιγιέ τῆς Μάτσκας μετατράπηκαν σὲ βασιλικά τιμάρια κατὰ διαταγὴν τοῦ σουλτάνου. Στὴν περιοχὴ τῶν Σουρμένων σχεδὸν ὅλες οἱ μοναστικὲς ἰδιοκτησίες μετατράπηκαν ἀπὸ τὸν σουλτάνο σὲ τιμάρια.

Ἡ παρακμὴ τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ ἡ ὑποχώρηση τοῦ ρωμαϊκοῦ στοιχείου εἶναι παντοῦ αἰσθητὴ. Στους ἐπισκοπικούς καταλόγους, τὰ *Notitiae Episcopatum*, βλέπομε πὼς στὰ 1204 ὑπάρχουν 48 Μητροπολίτες στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ 37 στὴν Εὐρώπη, κυρίως στὰ Βαλκάνια, 421 ἐπίσκοποι στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ 190 στὴν Εὐρώπη. Στὸν 15ο αἰῶνα ὑπάρχουν 17 Μητροπολίτες στὴ Μικρὰ Ἀσία καὶ μόνο τρεῖς (3) ἐπίσκοποι!, ἐνῶ στὴν Εὐρώπη ὑπάρχουν ἀντίστοιχα 54 Μητροπολίτες καὶ 115 ἐπίσκοποι¹³. Αὐτοὶ οἱ ἀριθμοὶ παρέχονται γιὰ νὰ μᾶς δοθεῖ μιὰ ἰδέα μόνο τῆς παρακμῆς τοῦ χριστιανικοῦ στοιχείου καὶ τοῦ βαθμοῦ τῆς ἐξαφάνισής του. Πόλεις ἐρημώνονται, πληθυσμοὶ ἐκτοπίζονται, αἰχμαλωτίζονται, πουλιοῦνται ὡς σκλάβοι. Ὅταν παραδίδεται ἡ Ἔδεσσα στοὺς Τούρκους καὶ στὴ συνέχεια λεηλατεῖται, ἡ πόλη εἶναι ἐντελῶς ἐρειπωμένη, καὶ κατὰ τὴ μαρτυρία τοῦ Ματθαίου τῆς Ἐδέσσης, καταλαμβάνεται ἀπὸ κοπάδια σκυλιῶν καὶ ἄγριων θηρίων πού τρέφονται ἀπὸ τὰ πτώματα τῶν σφαγμένων· δεκαεφτά ἐκκλησίαι κείτονται γκρεμισμένες, λεηλατημένες. Οἱ μεγάλες, πολυάνθρωπες καὶ πλούσιες πόλεις τῆς Μικρᾶς Ἀσίας πού ἔχουν πυρποληθεῖ, λεηλατηθεῖ, καταληφθεῖ, μὲ τοὺς κατοίκους τους σκλαβωμένους ἢ σφαγμένους,

13. VRYONIS, ὀ.π., σελ. 302-311.

είναι αναρίθμητες. Μερικές από αυτές: Τράλλεις, Προϊήνη, Μίλητος, Ἀντιόχεια, Νύσσα, Ἔφεσος, Μαγνησία, Ἄσσος, Προύσα, Νίκαια, Ἀπάμεια, Σμύρνη, Ἰόνιο, Ἐδεσσα, Καισάρεια, Ἀκασαραί, Ἐρζερούμ, Σεβάστεια, Μελιτηνή, Μοφουεσία, Ταρσός, Ἄδανα, Πάταρα, Μύρα, Λάρανδα, Σελεύκεια, Τοκάτ. Μὲ αυτές τίς συνθήκες πού ἐπικρατοῦν, μὲ τοὺς μαζικούς ἐξισλαμισμούς, μὲ τὴν ἀπορρόφηση τοῦ ρωμαϊκοῦ στοιχείου μέσα στὸ τουρκομανικό, εἶναι δύσκολο νὰ εἰδωθοῦν οἱ σχέσεις μεταξύ ντερβίσηδων καὶ μοναχῶν, σουφί καὶ ἡσυχασιῶν, σὲ ἄλλο πλέγμα ἐκτός ἀπὸ αὐτὸ τοῦ ἐξισλαμισμοῦ καὶ τῆς ἱεραποστολῆς. Τὰ ἱστορικά στοιχεῖα πρὸς αὐτὴ τὴν κατεύθυνση συγκλίνουν, ἐνῶ τὰ θεολογικά στοιχεῖα εἶναι ἀνόμοια καὶ ἀσύμμετρα καὶ παρουσιάζουν φυσικὲς ἀντιστάσεις στὴ σύγκρισή τους, ἀντιστάσεις πού δὲν ὀφείλονται στὸ βᾶρος τῶν ἱστορικῶν τεκμηρίων καὶ ἐπιχειρημάτων πού κλίνουν τὴν μπαλάντζα πρὸς μίαν ἀνομοιογενὴ σύγκριση, ἀλλὰ πού παρουσιάζουν ἐμφανεῖς ἀδυναμίες στὴ γένεσή τους. Θὰ τίς ἐξετάσουμε αὐτὲς τίς ἀνομοιογενεῖς διαφορὲς ἀφοῦ ἀναλύσουμε μερικὲς προσηλυτιστικὲς μεθόδους τῶν σουφίδικων ταγμάτων, πού ἐπεξηγοῦν ἐν μέρει τὴν ἐξαφάνιση ἑκατομμυρίων Χριστιανῶν ἀπὸ τὴν Μικρὰ Ἀσία καὶ τὴ σταδιακὴ τους προσχώρηση στὸν ἰσλαμισμό.

Στὶς παρατηρήσεις μας γιὰ τὸ φαινόμενο τοῦ ἐξισλαμισμοῦ τῶν Χριστιανῶν δὲν πρέπει νὰ ἀγνοήσουμε τὸ παράλληλο, μικρότερης κλίμακας, φαινόμενο τοῦ ἐκχριστιανισμοῦ τῶν τουρκομάνικων φύλων. Ὑπάρχουν ἔγκυρες ἐνδείξεις, γιὰ τίς ὁποῖες δὲν ὑπάρχουν γραπτὰ τεκμήρια καὶ γι' αὐτὸ τὸν λόγο δὲν ἔχουν ἐξεταστῆ μὲ τὴν ἀπαιτούμενη σοβαρότητα καὶ δὲν ἔχουν ὑποβληθεῖ στὴν ἐπιστημονικὴ ἔρευνα, πὼς ἓνα μεγάλο τμῆμα τῆς φυλῆς τῶν Καραμάν ὀγουλλαρί προσχώρησε στὸν χριστιανισμό διατηρώντας τὴ γλῶσσα του, ἀφοῦ υἱοθέτησε τὸ ἑλληνικὸ ἀλφάβητο γιὰ νὰ τὴν γράφει, σὲ περίοδο πού τὰ ὑπόλοιπα τουρκικά φύλα δὲν εἶχαν γραπτὴ γλῶσσα, πολὺ πρὶν ἀπὸ τὴν πρόσληψη τῶν ἀραβικῶν στοιχείων στὴ γραφὴ τους. Καὶ ὅπως τὰ τουρκομανικά σαμανιστικά φύλα πού προσῆλθαν στὸν ἰσλαμισμό διδάχτηκαν τὴν ἀραβικὴ γραφὴ ἀπὸ τοὺς ἱεραπόστολους τοῦ ἰσλάμ, ἔτσι καὶ τὰ τουρκομάνικα φύλα γύρω ἀπὸ τὴν περιοχὴ τῆς Καππαδοκίας καὶ τῆς πρωτεύουσας τῶν Καραμάνων πού ἐγκαταστάθηκαν στὴν περιοχὴ τοῦ Καραμάν-Λαράνδων, πού προσῆλθαν στὸ χριστιανισμό, διδάχτηκαν ἀπὸ τοὺς χριστιανοὺς φωτιστὲς τους τὴν ἑλληνικὴ γραφὴ.

Ἐξακολουθοῦσαν βέβαια νὰ ὀμιλοῦν τὴ μητρικὴ τους γλῶσσα, τὴν τουρκικὴ, πού τὴν καλοῦσαν τώρα καραμανλίδικα, δηλαδὴ γλῶσσα τῆς φυλῆς τῶν Καραμάνων. Τουρκομάνικα φύλα, ὅπως αὐτὸ τῶν Χαζάρων, εἶχαν προσηλυτιστῆ νωρίτερα στὸν ἰουδαϊσμό, καὶ δὲν θὰ πρέπει νὰ ἐκπλήσσει τὸ παράδοξο

τοῦ φαινομένου. Σὲ αὐτὴ τὴν περίπτωση ἔμασθε σὲ θέση νὰ γνωρίζομε τί ἔγινε μὲ τὸ θέμα τῆς γραφῆς, ἂν καὶ θὰ ἦταν ἀπίθανο νὰ προσηλυτιστεῖ ὁλόκληρος λαὸς στὸν ἰουδαϊσμὸ χωρὶς τὴ γνώση τῆς ἑβραϊκῆς γραφῆς καὶ τῆς ἐφαρμογῆς τῆς Τορά, τοῦ ἰουδαϊκοῦ νόμου ποὺ ἐναπόκειται στὶς Γραφές. Ὅσον ἀφορᾷ τὴ γραφή, θὰ πρέπει νὰ ἔχομε στὸ νοῦ αὐτὸ ποὺ συνέβη μὲ τὸν ἐκχριστιανισμὸ τῶν Σλάβων, ποὺ προσέλαβαν ἀπὸ τοὺς φωτιστές τους τὴν ἑλληνογενῆ γραφὴ τους διατηρώντας ταυτόχρονα τὴ γλῶσσα τους.

Μέσα ἀπὸ αὐτὸ τὸ φαινόμενο τοῦ ἐκχριστιανισμοῦ τῶν τουρκικῶν φύλων ἀναδύεται ἡ λαμπρὴ οἰκογένεια τῶν τουρκικῆς καταγωγῆς Κουτλουμουσαίων, μὲ τὸ ὄνομά τους νὰ παράγεται ἀπὸ τὸ Κουρτουλούς, δηλαδὴ «σεσωσμένων», γόνος τῶν ὁποίων ἰδρύει, στὶς ἀρχές τοῦ 12ου αἰῶνα, τὴν περίφημη Μονὴ Κουτλουμουσίου στὸ Ἅγιον Ὄρος. Ἄν λάβομε ὑπόψη καὶ τὴν τουρκικὴ ἔννοια τοῦ Κουρτουλούς ὡς μετάφραση τοῦ Σωτῆρος στὴν καραμανλίδικὴ του ἐκδοχῆ, μποροῦμε νὰ ἐξηγήσομε καὶ τὴν ἀρχαιότερη ὀνομασία μὲ τὴν ὁποία εἶναι γνωστὸ τὸ ἀθωνίτικο μοναστήρι, τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ, ἢ Μονὴ Μεταμορφώσεως, ἀφοῦ ἡ μονὴ ἑορτάζει στὶς 6 Αὐγούστου¹⁴.

Πολλὰ τάγματα, ἰδιαίτερα οἱ ντερβίσηδες Καλεντέρ, μὲ τὴν ἄφιξή τους, προσαρτήθηκαν ἀμέσως στὰ αὐτόνομα μπεϊλίκια ποὺ εἶχαν ἐγκατασταθεῖ σὲ διάφορες περιοχὲς τῆς Μικρᾶς Ἀσίας, ὅπως αὐτὸ τῶν ἐπιγόνων τοῦ Οὐμούρ Μπέη καὶ τῶν Ἀϊντίν Ὀγουλλαρί, τῶν Γκερμιγιάν, Ραμαζάν καὶ Καραμάν Ὀγουλλαρί, καὶ ἐπιδόθηκαν σὲ ἐκστρατεῖες τζιχάντ κατὰ τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν καὶ λεηλασίας ἐναντίον τοῦ σελτζουκικοῦ σουλτανάτου τοῦ Ἴκονίου, μὲ ἀπώτερο σκοπὸ τὴ μεθοδικὴ ἀποδυνάμωσή του καὶ τὴ σταδιακὴ ἀπαλλοτρώωση τῶν ἐδαφῶν του. Οὐσιαστικά, μὲ τὴν ἀποδυνάμωση τοῦ πρῶην βασιλείου τῆς Νικαίας ὡς συνέπεια τῆς ἀντιλασκαρικῆς πολιτικῆς τῆς νέας ἀνερχόμενης δυναστείας τῶν Παλαιολόγων καὶ τὴν ἐγκατάλειψη τῶν κτήσεις γύρω ἀπὸ τὴ Βιθυνία, κτήσεις ποὺ μὲ μεγάλους κόπους εἶχε πετύχει νὰ συσπειρώσει γύρω ἀπὸ τὸ βασίλειο τῆς Νικαίας ἢ δυναστεία τῶν Λασκαριδῶν, μετὰ ἀπὸ τὴν ἐπανάκτηση τῆς Κωνσταντινούπολης καὶ τὴν παράλληλη ἦττα καὶ κατάρρευση τοῦ σελτζουκικοῦ σουλτανάτου ἀπὸ τὶς μογγολικὲς ὀρδὲς ποὺ συμβαίνει τὴν ἴδια ἐποχῆ, οἱ τουρκομανικὲς ὀμάδες δὲν συναντοῦν πλέον καμία ἀντίσταση στὰ κατακτητικὰ τους σχέδια, καὶ σὲ διάστημα μικρότερο μιᾶς ἑβδομηκονταετίας καταλαμβά-

14. Γιὰ τὴν οἰκογένεια τοῦ ἱδρυτοῦ τῆς Μονῆς βλ. PAUL LEMERLE, *Actes de Kutlumus*, στὴ σειρὰ Archives de l'Athos, Paris, σελ. 1-5.

νουν τη μία πόλη μετά την άλλη και έγκαθίστανται στίς μεγάλες πεδιάδες της Μικρᾶς Ἀσίας. Τὸ τάγμα τῶν Μπεκτασίδων μεταμορφώνεται σταδιακὰ σὲ στρατιωτικὸ τάγμα μὲ τὸ ὁποῖο ταυτίζονται στρατιωτικὲς μονάδες τῆς φατρίας τοῦ Ὀσμάν, τῶν Ὀθωμανῶν δηλαδή πού ἐγκαθίστανται στὴν περιοχὴ τῆς Βιθυνίας μὲ πρωτεύουσα τὴν Προύσα.

Ταυτόχρονα οἱ γενίτσαροι προσλαμβάνουν τὴν κοινωνικὴ καὶ κοινοτικὴ ὀργάνωση τοῦ τάγματος τῶν Μπεκτασίδων, ὅχι μόνο ἐπειδὴ τὸ τάγμα προσφέρεται καλύτερα στὴ στρατιωτικὴ δομὴ τῆς κλειστῆς κοινωνίας τῶν γενιτσάρων, ἀλλὰ ἐπειδὴ οἱ ντερβίσηδες Μπεκτασί ἔχουν ἐξειδικευτεῖ ἀπὸ παλαιὰ στίς προσηλυτιστικὲς μεθόδους. Καὶ ἐπειδὴ γνωρίζουν νὰ τίς ἐφαρμόζουν μὲ ἐπιτυχία, γιὰ αὐτὸ καὶ ἀναλαμβάνουν τὴν πνευματικὴ καθοδήγηση τοῦ τάγματος τῶν γενιτσάρων, τῶν χριστιανόπουλων δηλαδή πού προσηλυτίζονται στὸν μωαμεθανισμό μέσα ἀπὸ τίς στρατιωτικὲς δομὲς τῆς ὀθωμανικῆς κοινωνίας ὡς ἀξιωματοῦχοι *γκουλάμ*. Αὐτοὶ εἶναι οἱ νέοι προσήλυτοι *γκουλάμ*, οἱ *yenî* (νέοι) *çerî* (στρατιῶτες). Ἀπὸ τὸ *Βιλαγετναμέ* γίνεται φανερὸ πὼς κάθε προσπάθεια προσέγγισης τῶν δύο θρησκειῶν ἔχει προσηλυτιστικὰ κίνητρα¹⁵.

Ὁ Χατζη-Μπεκτὰς παρουσιάζεται ὡς μετεμψύχωση καὶ ταυτίζεται, μᾶλλον χάριν εὐφωνίας καὶ ὁμοηχίας, μὲ τὸν ἰδιαιτέρα προσφιλῆ στοὺς Καππαδόκες ὀρθόδοξους Ἅγιο Χαράλαμπο. Οἱ Μπεκτασί καλλιεργοῦν σκόπιμα αὐτὲς τίς φαινομενικὲς ὁμοιότητες μεταξὺ τῶν Χριστιανῶν, προσεταιριζόμενοι τυπολατρικὰ ἀλλὰ καὶ δογματικὰ στοιχεῖα τῆς Ὀρθοδοξίας, καὶ τὰ παρουσιάζουν μὲ μεταλλαγμένη μορφή ὡς γνήσια κοινὰ στοιχεῖα μεταξὺ τῶν δύο διαφορετικῶν ἔθνικῶν καὶ θρησκευτικῶν ὁμάδων. Στὴν Ἁγία Τριάδα ἀντιστοιχεῖ ἡ Ἁγία Τριάδα Μπεκτασί ἀποτελούμενη ἀπὸ τὸν Ἀλλάχ, τὸν Μωάμεθ καὶ τὸν Ἀλί· ἡ γέννηση τοῦ Χριστοῦ ἀπὸ τὴν Παρθένο παρουσιάζεται ὡς προδιατύπωση τῆς γέννησης τοῦ δευτέρου ἰδρυτῆ τοῦ Μπεκτασισμοῦ Μπαλίμ Σουλτάν ἀπὸ Χριστιανὴ παρθένο· στοὺς δώδεκα ἰμάμηδες ἀντιστοιχοῦν οἱ δώδεκα ἀπόστολοι. Οἱ Μπεκτασίδες δὲν διστάζουν νὰ βαπτιστοῦν καὶ θεωροῦν τὸ βάπτισμα μὲ ροδόσταμο καθαρικὸ ἁμαρτιῶν καὶ ἀποτρόπαιο προφυλακτικὸ κατὰ τοῦ κακοῦ. Τὸ βάπτισμα αὐτὸ δὲν τὸ θεωροῦν ὡς καθαγιαστικὸ λουτρὸ πού ὀδηγεῖ τὸν Χριστιανὸ στὴ θέωση καὶ στὴν ἐν Χριστῷ ζωὴ, ἀλλὰ τὸ χρησιμοποιοῦν ὡς σαμανιστικὸ ἐξορκισμό.

15. GÖLPINARLI, *Vilâyet-Nâme*, σελ. 23, 43, 50.

Ὁ Βαλσαμών ἔχει παρατηρήσει τὸ φαινόμενο καὶ γράφει πὼς οἱ Τοῦρκοι πιστεύουν πὼς τὰ παιδιὰ τους θὰ βρωμᾶνε σὰν σκύλοι καὶ θὰ τυραννοῦνται ἀπὸ δαιμονικά πνεύματα ἂν δὲν τὰ βαπτίσει Ὁρθόδοξος ἱερέας σὲ κολυμβήθρα. Καὶ ὁ Κωνστ. Ἀρμενόπουλος στὸν δέκατο τέταρτο αἰώνα γράφει: *οἱ τῶν Ἀγαρηνῶν παῖδες βαπτίζονται παρὰ ὀρθοδόξων ἱερέων ἀκόντων, οὐκ εὐσεβεῖ διανοία τῶν προσαγόντων αὐτοῖς, ἀλλ' ὡς φαρμακεία ἢ ἐπαιοιδία χρωμένων, εἰ προσέλθοιεν ἀληθῶς τῇ πίστει, ἀναβαπτίζονται. Ταῦτα γὰρ συνοδικῶς ἀπεφάνθη, ὡς ὁ Βαλσαμών λέγει*¹⁶. Τὸ ὅτι αὐτὸς ὁ τύπος βαπτίσματος γίνεται γιὰ φυσικούς καὶ ὄχι γιὰ πνευματικούς λόγους ἐπεξηγεῖ πολλές ἀπὸ τὶς ὀρθόδοξες λαϊκὲς δοξασίες γύρω ἀπὸ τὶς μαγικὲς ιδιότητες τοῦ βαπτίσματος, ποῦ θὰ πρέπει νὰ μεταδόθηκαν στοὺς Τοῦρκους ἀπὸ τοὺς Χριστιανούς.

Τὸ θέμα πῆρε τέτοιες διαστάσεις, ποῦ ἐπισημαίνεται ἀπὸ τὸν Φαίδωνα Κουκουλὲ στὸ κανονικὸ δίκαιο πὼς *ἱερεὺς ἐάν δεχθῆ θυσίαν αἰρετικοῦ ἢ βαπτίσῃ Τοῦρκου παιδίον... ἢ ὡς ἀνάδοχον παιδίον τὸν δεχθῆ καὶ βαπτίσῃ παιδίον μετ' αὐτοῦ... καθαιρείσθω*¹⁷. Ὁ ἴδιος ἀναφέρει ἐπίσης τὸ γεγονός, τὸ ὁποῖο θὰ ἔπρεπε νὰ ἦταν ἀρκετὰ συνηθισμένο, κατὰ τὸν IB' «αἰῶνα Ἀγαρηνοί, παρουσιασθέντες εἰς τὸν Οἰκουμηνικὸν Πατριάρχην Λουκᾶν Χρυσοβέργην, τοῦ εἶπον, ὅτι συνήθειά ἐστι πάντα τὰ νήπια τῶν Ἀγαρηνῶν βαπτίζεσθαι παρὰ ὀρθοδόξων ἱερέων, τὰ αὐτὰ δὲ ἐπιστοποίησε καὶ ὁ Ζωναρᾶς, γράψας: ἔθος ἐστὶν τῶν Ἀγαρηνῶν τοῖς πλείστοις μὴ πρότερον τὰ σφέτερα περιτέμνειν βρέφη, πρὶν ἂν οἱ ὑποτελεῖς ὄντες αὐτοῖς τῶν Χριστιανῶν ἱερεῖς καὶ ἄκοντες ἀναγκασθῶσι ταῦτα βαπτίσει καὶ ὁ Βαλσαμών, παρατηρήσας ἐπίσης· σημείωσαι οὖν ταῦτα διὰ τοὺς ἱερεῖς τοὺς βαπτίζοντας τοὺς παῖδας τῶν Ἀγαρηνῶν καὶ ὅτι τὸ διὰ θεραπείαν σωματικὴν ζητούμενον ὑπὸ τούτων βάπτισμα ἀπαράδεκτον»¹⁸.

Ἡ λατρεία τῶν ἁγιασμάτων, τὸ προσκύνημα σὲ τάφους ἁγίων, τὸ ἄναμμα κεριῶν σὲ ἐκκλησίες, ἀκόμα καὶ ἡ προσκύνηση τῶν εἰκόνων ἀπὸ σοῦφι καὶ ἀπὸ τὸν τουρκικὸ λαὸ δὲν γίνεται νὰ θεωροῦνται ἐνδείξεις ἔνταξίς τους στὴν ὀρθόδοξη λατρευτικὴ παράδοση, ἀλλὰ δεισιδαιμονικὲς δοξασίες προφυλακτικοῦ χαρακτήρα κατὰ τοῦ κακοῦ. Ὁ Νικηφόρος Γρηγορᾶς στὴν *Ἱστορία του*¹⁹ ἀναφέρει τὴν περίπτωσι τοῦ Σελτζούκου σουλτάνου Ἴζ αλ-ντίν, γεννημένου ἀπὸ

16. PG CL, 125.

17. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, *Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός*, τόμ. IV, σ. 54.

18. ΚΟΥΚΟΥΛΕΣ, ὁ.π., σ. 55, μὲ τὶς ἀντίστοιχες ἀναφορὰς στοὺς ΡΑΛΛΗ-ΠΟΤΛΗ, *Σύνταγμα*, 2, 498: 6, 120: 2, 585.

19. PG CXL 956.

Χριστιανή μητέρα και βαπτισμένου πριν από την άνοδό του στο θρόνο, που όταν βρέθηκε στην Κωνσταντινούπολη συμμετείχε ενεργά στη λειτουργία και άσπαζόταν τις εικόνες, αλλά αυτό βέβαια δεν τον εμπόδιζε από το να ακολουθηθεί τον δρόμο της 'ταρίκα' των σούφι και να συμμετέχει ενεργά στις συνάξεις των ισλαμικών τεμένων όταν βρέθηκε πάλι στο Ίκόνιο.

Με τα ίδια κριτήρια οι Μπεκτασίδες στις άγρυπνίες τους μεταλαμβάνουν κρασί και μοιράζονται τον άρτο, επιτρέπουν ακόμα και στις γυναίκες να συμμετέχουν ανάλυπτες όπως και οι Χριστιανές στην ιεροτελεστία αυτή του 'άινι-τζέμ', χωρίς να σημαίνει αυτό πως μετέχουν του σώματος και του αίματος του Χριστού, ή πως έγχριστώνονται καθ' οιονδήποτε τρόπον. Τοποθετημένα μέσα στο ιστορικό τους πλαίσιο της ιεραποστολής και της διευκόλυνσης της εγκατάστασης των νεοαφιχθέντων τουρκομένων που έπιζητούν μία άρμονική συνύπαρξη μετά από τις κατακτητικές έπιδρομές και την άπαλλοτροίωση των έδαφών και των ιδρυμάτων των παλαιών γηγενών κατοίκων του μικρασιατικού χώρου, θα πρέπει όλα αυτά τα κατά τα φαινόμενα κοινά στοιχεία, να κατανοηθούν ως παραχωρήσεις των Μουσουλμάνων προς τους Χριστιανούς, παραχωρήσεις που έχουν δύο κυρίως ευεργετικά αποτελέσματα.

Το πρώτο είναι πως οι νεοαφιχθέντες (να μην ξεχνάμε πως και ο Χατζη-Μπεκτάς και ο Ρουμί είναι πρόσφυγες ή μετανάστες πρώτης γενιάς που έρχονται από το Χορασάν και τη Βακτρία), προσεταιριζόμενοι διάφορες συνήθειες ως έξωτερικούς τύπους λατρείας ή ως άποτρεπτικά κατά των δαιμόνων φυλακτά, συνήθειες που συμβαδίζουν τέλος πάντων και με τις σαμανιστικές τελετές του έξορκισμού των δαιμόνων με τις όποιες είναι έξοικειωμένοι, πιστεύουν πως διευκολύνουν την άφομοίωσή τους από τον τοπικό πληθυσμό και πως φανερώνουν μία άνοικτη διάθεση άνεκτικότητας και συγκατάβασης προς τις τοπικές και παραδοσιακές συνήθειες και έθιμα του γηγενούς πληθυσμού. Το δεύτερο ευεργετικό αποτέλεσμα είναι πως δεν αποξενώνουν έντελώς τους Χριστιανούς και συνάμα τους προσφέρουν μία σταδιακή και άνώδυνη προσχώρηση στον ισλαμισμό, αφού επιτρέπουν το βάπτισμα, κάνουν άγρυπνίες και μεταλαμβάνουν όπως και οι όρθόδοξοι, πιστεύουν στην Άγία Τριάδα και στους άποστόλους, λατρεύουν τον Άγιο Χαράλαμπο. Αυτά τα έπιχειρήματα έξάλλου αναφέρονται συχνά στην ιεραποστολική τους δράση ως άποδεικτικά στοιχεία της κοινής πίστης που μοιράζονται οι σούφι με τους Χριστιανούς. Σε αυτά τα σημεία του τρόπου άφομοίωσης των Χριστιανών διαφωνούσε ό Ίμπν Άραμπι όταν τα διαπίστωσε στην έπίσκεψή του στο Ίκόνιο και επέμενε στα σκληρά μέτρα διαχωρισμού των δύο θρησκειών για να μείνει άμόλευτο το ισλαμικό πνεύ-

μα από τὸν χριστιανισμό. Δὲν ἀποκλείεται νὰ ἐπέμεινε σὲ αὐτὴ τὴν ἀδιάλλακτη στάση ἐπειδὴ δὲν ἤθελε ἡ Μικρὰ Ἀσία νὰ μιμηθεῖ τὸ πρότυπο τῆς Ἰσπανίας στὸν τρόπο συνύπαρξης τῶν τριῶν θρησκειῶν, ὥστε νὰ υἰοθετηθεῖ ἐξαρχῆς στὸ σελτζουκικὸ μουσουλμανικὸ βασίλειο, στὴ νέα γῆ τοῦ Ἰσλάμ, μιὰ ἀμιγῆς μορφή καθαρῶ ἰσλαμισμοῦ.

Ἔτσι ἀναφέρθηκαν παραπάνω σὲ σχέση μὲ τοὺς ἐξωτερικοὺς τύπους λατρείας καὶ μὲ τὴν προφυλακτικὴ κατανόηση τῆς ὀρθόδοξης λατρείας, ὁ τρόπος μὲ τὸν ὁποῖο προσαρμόστηκαν ὅλα αὐτὰ μὲ παραχωρήσεις καὶ στὴ συνέχεια προσελήφθησαν ἀπὸ τοὺς Μουσουλμάνους ὡς αὐθεντικὰ στοιχεῖα τῆς παράδοσής τους, ἰσχύουν καὶ γιὰ τὴ μυστικὴ θεολογία τοῦ σουφισμοῦ. Δὲν ὑπάρχει τίποτα ἐκεῖ πού νὰ μὴν ἀνάγεται στὸν νεοπλατωνισμό, στὸν γνωστικισμό, ἢ ἀκόμη καὶ στὸν ὠριγενισμό τῶν πρώτων αἰώνων τοῦ ἑλληνιστικοῦ χριστιανικοῦ συγκρητισμοῦ. Ἀκροαία συμβολοποίηση τοῦ φυσικοῦ κόσμου, ἀναγωγικὴ ἀλληγορία τοῦ φυσικοῦ κόσμου στὸ οὐράνιό του πρότυπο, ἐσωτερικὴ ἐρμηνεία τοῦ Κορανίου, πνευματιστικὴ σοφιολογία καὶ ἐσωτερικὴ πνευματικότητα εἶναι τὰ κύρια χαρακτηριστικὰ τοῦ σουφίδικου μυστικισμοῦ.

Ἔτσι ὅλα τὰ φαινόμενα τοῦ κόσμου, φυσικὰ δεδομένα, πράγματα καὶ γεγονότα ἐρμηνεύονται μέσα ἀπὸ τὴ γενικευμένη μέθοδο τοῦ ‘τα’ουβίλ’, τῆς ἐσωτερικῆς δηλαδὴ πνευματικῆς ἐρμηνείας, ὡς σύμβολα πού μεταμορφώνονται καὶ αὐτὰ γιὰ νὰ μεταφερθοῦν σὲ συμβολοποιημένα πρόσωπα. Ἔτσι ὅλα τὰ φαινόμενα, κάθε ἐξωτερικὸ νόημα, ‘ζαχίρ’, ἔχει τὸ ἀντίστοιχό του ἐσωτερικὸ νόημα, ‘μπατίν’. Ἀκόμα καὶ τὸ ἱερὸ βιβλίο τοῦ Ἰσλάμ, τὸ Κοράνι, ἔχει κατέβει ἀπὸ τὸν ὑπερουράνιο τόπο ὅπου ὑπάρχει τὸ αἰώνιό του πρότυπο, καὶ γιὰ νὰ γίνῃ δυνατὴ ἡ κατανόησή του, πρέπει νὰ ἐρμηνευτεῖ μὲ τὸ ἐσωτερικὸ νόημα ‘μπατίν’. Αὐτὴ εἶναι καὶ ἡ ἱερὴ ἀποστολὴ τοῦ ἱμάμη, τοῦ πνευματικοῦ ὁδηγοῦ, τοῦ ὁποῖου ἡ διδασκαλία συνίσταται σὲ νὰ προκαλέσει στοὺς ἀνθρώπους, μέσα ἀπὸ τὴ μέθοδο τοῦ ‘τα’ουβίλ’, τὴν πνευματικὴ τους γέννηση, *οὐϊλαντὰτ ρουχανίγια*. Ἡ μέθοδος τοῦ ‘τα’ουβίλ’ ἐπιτρέπει στὸν μύστη νὰ εἰσέλθῃ σὲ ἓνα νέο κόσμο, νὰ φτάσῃ σὲ ἓνα ὑψηλότερο στάδιο ὄντητας²⁰.

Μὲ αὐτὴ τὴν ἀκροαία ἀναγωγή τῶν πάντων σὲ ἓναν ἐσωτερικὸ συμβολισμό θὰ μπορέσει νὰ καθαρθεῖ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τὰ ἐξωτερικὰ φυσικὰ φαινόμενα καὶ πράγματα, γιὰ νὰ εἰσέλθῃ στὸν κόσμο τῆς μυστικῆς ἀγάπης, ὅπου θὰ καταλάβῃ πὼς ὁ Θεὸς καὶ ὁ δοῦλος του συναντῶνται στὴν ἐνότητα καὶ στὴν ταύ-

20. CORBIN, *Creative Imagination*, 28.

τισή τους σε αυτό το στάδιο της έσωτερικής ύψηλης οντότητας. Μέσα από αυτή την ένότητα του κτιστού όντος με τον άκτιστο Θεό πραγματοποιείται εδώ στη γή, σε τούτη τη ζωή ή θέωση του τέλειου ανθρώπου, *insân al-kâmil*, του συμπαντικού ανθρώπου. Παρά το γεγονός της διαφοροποίησης της ουσίας, ‘άντ-ντάτ’, και των ποιότητων, ‘άσ-σιφάτ’, του Θεού, η ουσία καθορίζει την απόλυτη και άπειρη φύση του Θεού που παραμένει άφατη και απρόσιτη στον άνθρωπο, και οι θείες ποιότητες αναγνωρίζονται στις άπειρες εκφάνσεις ενός κτίσματος και είναι προσιτές στον άνθρωπο.

Έδώ αναγνωρίζονται κάποια κοινά στοιχεία, όρισμένες ομοιότητες με την ήσυχαστική παράδοση, στην έννοια της ακατάληπτης ουσίας του Θεού και των θείων ενεργειών μέσα από τις όποιες αποκαλύπτεται ο Θεός στον άνθρωπο, που μετέχει των θείων ενεργειών αλλά όχι της ουσίας του Θεού, έτσι όπως μάς παραδίδεται από τον κυριότερο εκφραστή της άγιο Γρηγόριο Παλαμά. Σύντομα όμως διαπιστώνομε πως αυτή η φαινομενική ομοιότητα δεν συμβαδίζει με τις μυστικές θεωρίες του Άμπντ άλ-Καρίμ άλ-Τζιλί, που φαίνεται στην αρχή να εϋθυγραμμίζεται απόλυτα με την ήσυχαστική κατανόηση της ανθρώπινης μέθεξης στη θέωση μέσα από τις θείες ενέργειες, που καθιστούν δυνατή τη συμμετοχή του ανθρώπου στη ζωή της τριαδικής Θεότητας. Κατά τον άλ-Τζιλί η ουσία του Θεού είναι Θεός έφόσον δεν έχει εκφάνσεις, αφού στην οντότητά του ο Θεός δεν μπορεί να είναι ούτε το αντικείμενο ούτε το υποκείμενο οιασδήποτε γνώσης. Οι ποιότητες όμως είναι οι εκφάνσεις μέσα από τις όποιες ο Θεός αποκαλύπτεται, εκφάνεται, ‘τατζάλλα’, κατά σχετικό τρόπο.

Οί όποιες ομοιότητες όμως με την όρθόδοξη θεολογία σταματούν εδώ, αφού ο σούφι δάσκαλος, άμέσως μετά τη διατριβή του γύρω από το ακατάληπτο και απρόσιτο της ουσίας του Θεού που δεν είναι δυνατό να μεταδοθεί στον άνθρωπο, προσκρούει στη βασική θεωρία της ένότητας και της μοναδικότητας των πάντων που εκπροσωπείται σε τέλειο βαθμό από τον τέλειο άνθρωπο στη θέωσή του μέσα από τη μυστική γνώση, στην ταυτότητά του δηλαδή με τον Θεό. Και εδώ γίνεται κάτι το έντελως άκατανόητο από τη δική μας έποψη της έτερικης κοινωνίας των ελεύθερων προσώπων, αλλά έντελως συνεπές με την άποψη πραγμάτων που δεν βλέπει παρά μόνο μία, μοναδική, ολοκληρωτική όντική ένότητα που καθορίζεται από τον έαυτό της έπιστρέφοντας στον έαυτό της.

Ό άλ-Τζιλί ανατρέπει όλη την πρότερη θεωρία του για να έπιβεβαιώσει πως για τον τέλειο άνθρωπο που έχει έσωτερικεύσει άπαντα, δηλαδή τον ένα, μοναδικό, κτιστό κόσμο των έξωτερικών φαινομένων και έχει φτάσει στην καθαρή γνώση όπου δεν διακρίνει πια τις θείες ποιότητες ως κτιστές εκφάνσεις του Θε-

οὔ, γὰρ τὸν *insân al-kâmil*, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ τοῦ εἶναι ὀλοφάνερη ἐνῶ οἱ ποιότητες δὲν τοῦ φανερόντωνται μὲ τὸν ἴδιο τρόπο... ἡ ἔνταξή του (στὴν οὐσία) ἐκπορεύεται ἀπὸ τὴν οὐσία ἀφοῦ εἶναι ἡ ἀντίληψη τῆς οὐσίας ἀπὸ τὸν ἴδιο της τὸν ἑαυτό. Δὲν ὑπάρχει λοιπὸν τίποτε πιὸ καταληπτό ἀπὸ τὴν οὐσία καὶ τίποτα πιὸ ἀκατάληπτο ἀπὸ τὶς ποιότητες, ἀφοῦ τὸ ἀκαθόριστο δὲν ἀνήκει παρὰ στὶς ποιότητες τῆς οὐσίας καὶ ὄχι στὴν οὐσία καθ' ἑαυτή²¹.

Ἡ γνῶση τῆς οὐσίας εἶναι ἡ αὐτογνωσία τοῦ εἶναι, τῆς ὄντοτητας, 'ἀλχουίγια', ἡ αὐτότητα τοῦ μύστη. Ἐὰν ὁ δοῦλος αὐτο-ἀνακαλύπτεται, ἀναγνωρίζει πὼς ἡ θεία οὐσία εἶναι ἡ δική του οὐσία, σὲ βαθμὸ πὸν τὴν ἀναγνωρίζει ὡς δική του κατὰ τὸ λόγιον τοῦ Προφήτη· «αὐτὸς πὸν γνωρίζει τὸν ἑαυτό του γνωρίζει τὸν Κύριό του» (ὁ.π., 18). Κατὰ τοὺς σούφι αὕτη εἶναι ἡ ἔννοια τῆς θεοφάνειας, πὸν ἐκφαίνεται μέσα ἀπὸ τὴν ἀπόλυτη, μοναδικὴ ἐνότητα τοῦ κτίσματος καὶ τοῦ κτίστη. Ὁ ἄνθρωπος γίνεται ἡ θεοφάνεια τοῦ θείου ὄντος ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ἐκφαίνεται στὸν ἄνθρωπο, μὲ τὴ διαφορὰ πὸν δὲν εἶναι ὁ ἄνθρωπος πὸν ἐκφαίνεται, ἀλλὰ ὁ Θεὸς ἐν ἀνθρώπῳ. Μὲ αὕτη τὴν ἔννοια τῆς θεοφάνειας ὁ Χριστὸς εἶναι Θεός, δηλαδὴ μία θεοφάνεια πὸν ἐκφαίνεται στὸν ἑαυτό της μέσα στὸν ἄνθρωπο πὸν ταυτίζεται ἀπόλυτα μὲ τὸν Θεό. Ἐφόσον εἶναι ἐντελὼς ἀδύνατο γὰρ τὸν Θεὸ νὰ ἐνανθρωπηθεῖ καὶ νὰ ἐνσαρκωθεῖ, δὲν μπορεῖ ὁ Χριστὸς νὰ διατείνεται πὸν εἶναι ὁ Χριστὸς (Μασίχ), ὁ υἱὸς τῆς Μαριάμ. Γιὰ αὐτὸ τὸ λόγο καὶ ὁ Ἰμπν Ἄραμπι συμπληρῶνει τὸ «Εἶμαι ὁ Θεός» τοῦ ἁλ Χαλλάτζ, σὰν νὰ πρόκειται γὰρ τὸν ἐνσαρκωμένο Θεό, μὲ τὸ «Εἶμαι τὸ μυστικὸ τοῦ Θεοῦ», πὸν καταργεῖ κάθε πιθανότητα ὑποστατικῆς ἔνωσης μὲ τὴν ἀνθρώπινη φύση χωρὶς νὰ καταργεῖ τὴν ἐνωτικὴ αὐτότητα τοῦ κτίσματος μὲ τὸν Κτίστη καὶ τὴ μοναδικότητα τοῦ Ἀλλάχ.

Κάθε θεοφάνεια, ἀπὸ αὕτη τῆς φιλοξενίας τοῦ Ἀβραάμ, μέχρι τὴν ἐμφάνιση τοῦ Χριστοῦ στὸν κόσμον, πραγματοποιεῖται μέσα στὸν ἄνθρωπο, σὲ ἀντιστικὴ σχέση μὲ τὸν ταυτὸ Θεό. Ἡ γνῶση τοῦ ἑαυτοῦ ἀπὸ τὸν ἑαυτό εἶναι ὁ ἑαυτὸς ὡς τόπος τῆς θεοφάνειας πὸν πραγματοποιεῖται ἀπὸ τὴ γνῶση ἐν Αὐτῷ. Σὲ αὐτὸ τὸν τόπο τῆς αὐτογνωσίας λαμβάνει χώρα ἡ παρουσία τοῦ ἑαυτοῦ τοῦ στὸν ἑαυτό του, ἀφοῦ ἡ ὑπαρξή, τὸ ὄν πὸν γνωρίζει εἶναι τὸ ἴδιο ἀκριβῶς ὄν στὸ ὁποῖο γνωρίζει ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτό Του. Μὲ αὐτὲς τὶς συνθήκες καταργεῖται ἡ ἑτερότητα, πὸν γὰρ νὰ γνωρισθεῖ, ἀνάγεται σὲ αὐτότητα. Γιὰ αὐτὸ τὸ λόγο δὲν μπορεῖ νὰ ὑπάρξει κοινωνία ἐτέρων προσώπων, τριαδικὴ κοινωνία, διαπροσω-

21. BURCKHARDT TITUS, *De l'homme universel*, Paris, 1975, σ. 17.

πική έτερότητα, πολυμορφία, τρεις ύποστάσεις, δύο φύσεις, ένσάρκωση. Δεν υπάρχει λόγος για κατανόηση τής ύποστατικής ένωσης, αφού τα πάντα εξαντλούνται στην αυτιστική ένωση τών πάντων με τον έαυτό τους. Η όμολογία τής πίστης του Ίσλάμ, «δέν υπάρχει (άλλος) Θεός εκτός από τον Θεό», ξεκινάει ουσιαστικά με μία άρνηση τής έτερότητας και καταλήγει στην έπίφαση τής ταυτολογίας. Αυτή τέλος πάντων είναι και η έννοια του 'τάουχιντ', τής μοναδικότητας τής ύπαρξης που δέν επιδέχεται την έτερότητα τής σχέσης αν δέν την απορροφήσει στον έαυτό της. Με αυτές τις προϋποθέσεις είναι αδύνατη οποιαδήποτε κοινωνία έτερότητας με τον άλλο· στην ουσία δέν υπάρχει κανένας άλλος, αφού και ο άλλος αναγνωρίζεται ως άλλος μόνο μέσα από την ταύτισή του με τον έαυτό. Βέβαια, έδω προσκρούμε στο γνωστό θέμα τής ταύτισης τής ουσίας με τις ενέργειες του Θεού, που βρίσκεται στη βάση τής αδυναμίας κατανόησης μιάς μέθεξης τής ανθρώπινης φύσης, που αν και κοινωνεί με τις θείες ενέργειες, μπορεί να παραμένει άκέραια μέσα στην ανθρώπινη έλευθερία της, πράγμα έντελώς άκατανόητο για όσους δέν μπορούν να αποδεχτούν την ένσάρκωση του Θεού.

Η μαρτυρία και η έγκυρότης τών Γραφών, μαρτυρία έπειδή διακηρύττεται από πολλούς προφήτες, τέσσερεις ευαγγελιστές, πολλούς αποστόλους, 'πολυμερώς και πολυτρόπως' (Έβρ. 1, 1), σε αντίθεση με τη μοναδική μαρτυρία του Κορανίου από τον Μωάμεθ, η τριαδική Θεότης, η ένσάρκωση και οι δύο φύσεις του Χριστού, βασικά δηλαδή θέματα που τίγουν προβλήματα ένότητας και πολλαπλότητας, πολυμορφίας και μοναδικότητας, ουσίας και ενεργειών, επανέρχονται στις συζητήσεις μεταξύ Χριστιανών και Μουσουλμάνων και συνιστούν το μέγεθος άξεπέραστων διαφορών που προέρχονται από μια άκραιο μονιστική θεώρηση και άναγωγή τών πάντων στον έαυτό τους.

Όταν ο άγιος Γρηγόριος Παλαμάς αίχμαλωτίζεται το 1354 από τους Τούρκους και ακολουθεί τους άπαγωγείς του στις πόλεις και στα χωριά τής Βιθυνίας, συνδιαλέγεται ένα βράδυ με κάποι Χίονες, Έβραίους προσηλύτους στο Ίσλάμ, ένώπιον του σουλτάνου, που χάνουν την ύπομονή τους με την όρθόδοξη έρμηνεία του τριαδικού Θεού, τον χαστουκίζουν και λαβαίνει τέλος η συζήτηση²². Πέρα από αυτές τις άξεπέραστες δογματικές διαφορές, είναι γενικώς άποδεκτό πως το ζήτημα του ήσυχασμού τοποθετείται στο επίκεντρο από τις παρεμβάσεις του Βαρολάμ, του έλληνο-λατίνου Καλαβρού που ασπάζεται μόν

22. MEYENDORFF JOHN, *A Study of Gregory Palamas*, St. Vladimir's Seminary Press, 1974, σελ. 107.

τήν Ὁρθοδοξία ὅταν φτάνει στήν Κωνσταντινούπολη, ἀλλά μεταφέρει μαζί του τή σύνολη κατανόηση τοῦ μυστικισμοῦ πού ἔχει μεταδώσει ἡ ἀνατολή στή δύση, ἰδιαίτερα στήν Ἰταλία, διὰ μέσου τῶν σοφί τῆς Ἰσπανίας καί τῆς Σικελίας, ἀλλά καί τοῦ ἁγίου Φραγκίσκου τῆς Ἀσίζης, πού τόν δίδαξε στήν πατρίδα του μετὰ τήν διετή παραμονή του στήν Αἴγυπτο καί στή Συρία. Σέ αὐτό τὸ σημεῖο, πιστεύω, πὼς βρίσκεται ἡ ἀρχὴ τῆς σύγχυσης γύρω ἀπὸ τήν ἐνόραση τοῦ θείου φωτός, τίς ἀντιρρήσεις τοῦ Βαβλαάμ γύρω ἀπὸ τὸ θέμα καί ὅλα τὰ συνεπακόλουθα πού χαρακτηρίζουν τίς ἡσυχαστικὲς ἔριδες στὸν δέκατο τέταρτο αἰώνα.

Ὁ πατὴρ Μιγκέλ Ἀσὶν Παλάσιος διερεύνησε στὰ ἔργα του τίς πτυχεὲς τῶν ἀλληλεπιδράσεων μετὰξὺ τοῦ σουφισμοῦ καί συγκεκριμένων στοιχείων πού ἀνάγονται σὲ ἀνατολικὲς πηγὲς μυστικισμοῦ στὸ ἔργο τοῦ Δάντη. Ἐδῶ θὰ ἀναφερθοῦμε μόνο σὲ ὅ,τι σχετίζεται μὲ τὸ φῶς καί μὲ τήν παράδοση τοῦ Σεῖχη τοῦ φωτός, Σοχραγουαρντί, τοῦ Πέρση μυστικοῦ πού ἐπέδρασε ὅσο κανένας ἄλλος στή δυτικὴ σκέψη μὲ τὸ ἔργο του πάνω στὸ θεῖο φῶς, τὸ *Ἰσρακιγιούν*, γραμμένο στὰ τέλη τοῦ δωδέκατου αἰώνα. Ὁ Ἱμπν Ἄραμπι στὸ *Φούτουχατ*, ἀκόλουθος τῆς σχολῆς τοῦ μυστικοῦ φωτός²³, περιγράφει τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ ὡς θεῖο φῶς νὰ ἀπορρέει ἀπὸ ἓναν λαμπρὸ κύκλο λευκοῦ φωτός πού ἐκπέμπεται ἀπὸ ἓναν κύκλο ἐρυθροῦ φωτός μὲ δύο ἀκτίνες νὰ προβάλλουν καί νὰ κινοῦνται μὲ λεπτὲς διαβαθμίσεις χωρὶς νὰ ὑφίστανται καμία ἀλλαγὴ. Ἡ πορεία τῶν φωτισμένων ὄντων πού ἐκπορεύονται ὡς ἀπορροὲς ἀπὸ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ συμβολίζεται καί αὐτὴ μὲ ἓναν κύκλο. Τὸ κέντρο τοῦ κύκλου, πυρήνας φωτός, εἶναι ὁ Θεός, ἀπὸ τὸν ὁποῖο ἀπορρέουν ὅλες οἱ ὑπάρξεις, σὰν τίς ἀκτίνες τοῦ κύκλου πού ἐκπέμπονται ἀπὸ τὸ κέντρο καί καταλήγουν σὲ ἀναρίθμητα σημεῖα, πού ἂν ἐνωθοῦν στίς ἀπολήξεις τους ἀποτελοῦν τὴν περιφέρεια, σύμβολο τοῦ κόσμου· καί ὅσο ἀναρίθμητα εἶναι αὐτὰ τὰ σημεῖα καί ἀδιάκριτα κατὰ τὴν οὐσία τους τὸ ἓνα ἀπὸ τὸ ἄλλο, ἔτσι καί στίς ἀπορροὲς τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ, ὑπάρχει μιὰ ἐνότητα οὐσίας καί μιὰ πολλαπλότητα ἐκφάνσεων. Αὐτὲς οἱ ἀπορροὲς πού ἐμφανίζονται ὡς κύκλοι τῶν ὁποίων τὸ κέντρο εἶναι ὁ Θεός, σχηματίζουν ἄλλες περιφέρειες πολλαπλασιαζόμενες ἐπ' ἄπειρον, μὲ ἀποτελέσμα τὸ κέντρο, μέσα στήν ἄπειρη πληθώρα τῶν κύκλων, νὰ παραμένει κρυφὸ, ἂν καί ἐξακολουθεῖ νὰ ἀποστέλλει ἀπὸ τὸ κέντρο τὸ φῶς του.

Ὁ Θεός καί τὰ κτίσματά του, τὸ κτιστὸ καί τὸ ἄκτιστο ἀποτελοῦν μιὰ καί τὴν αὐτὴ οὐσία. Ἡ πολλαπλότητα τῶν ἀπορροῶν δὲν ἀλλάζει σὲ τίποτα τὴν

23. PALACIOS M. A., *Islam and the Divine Comedy*, London, 1968, σ. 169.

ουσία της αρχής τους. Στην ανάβασή του προς τὸ θεῖο φῶς, ὁ σουφί φτάνει, ὅσο γίνεται, κατὰ τὸν βαθμὸ τῆς ἐσωτερικῆς του ἀνέλιξης, πλησιέστερα στοῦ φῶς, δηλαδή ὀλοκληρώνει τὴν ταύτισή του μὲ τὸ κέντρο τοῦ φωτός καὶ γίνεται ὁ ἴδιος φῶς θεῖο. Αὐτὸ ἰσοδυναμεῖ μὲ τὴν ἀνάβαση, τὸ ‘μυράζ’ τοῦ Προφήτη στὸν οὐρανό, στοῦ νυχτερινό του ταξίδι πρὸς τὸ φῶς, ὅπου ἀγαλλιᾶται στὴν ἐνόραση τῆς τρυφῆς τοῦ Παραδείσου καὶ τῶν ἀγγέλων. Ἔτσι μπορεῖ νὰ ταυτίσει τὴν οὐσία τῆς ἀνθρώπινης φύσης μὲ τὴν οὐσία τοῦ Θεοῦ.

Αὐτὸ τὸ μυστικὸ φῶς, τὸ *lumen gloriae* ἐνορᾶται καὶ ὁ Δάντης στὴν ἀνάβασή του στὸν Παράδεισο. Ἐκεῖ ἔρχεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸ μυστήριο τῆς τριαδικῆς Θεότητος πού τὸ ἐπεξηγεῖ μὲ γεωμετρικὰ κυκλικὰ σύμβολα. Τρεῖς διάμετροι, ἰσομεγέθεις καὶ πολυχρώμες, φαίνεται νὰ ἀντανაკλοῦνται ἢ μία στὴν ἄλλη σὰ χρώματα τοῦ οὐράνιου τόξου, τρεῖς κύκλοι πού θὰ μποροῦσαν νὰ εἶναι ἕνας ἀναφέρονται στὸν Θεὸ σὲ ὅλα του τὰ φανερώματα, ἕνας στὴν οὐσία σὲ τρεῖς ὑποστάσεις, Πατὴρ, Υἱὸς καὶ Ἅγιον Πνεῦμα, μία τρισήλιος θεότης. Καὶ ὁ ἅγιος Φραγκίσκος, ὅταν ἐπιστρέφει ἀπὸ τὴν ἀνατολὴ συνθέτει τὸν Ὕμνο του στοῦ θεῖο φῶς, τὸ περίφημο *Cantico di Frate Sole*. Ὁδηγὸς τοῦ Δάντη στὸν Παράδεισο εἶναι ἡ Βεατρίκη, τὸ σύμβολο τῆς προαιώνιας Σοφίας τοῦ Θεοῦ, ἔτσι ὅπως παραδίδεται ἀπὸ τοὺς μυστικούς τοῦ Ἰσλάμ.

Ὁ Ἴμπν Ἄραμπι εἶναι ἐντελῶς σαφῆς στὴν ἐρμηνεία αὐτῆς τῆς μυστικῆς σοφίας πού ὀδηγᾶει στοῦ φῶς τοῦ Θεοῦ, στὸν μυστικὸ ἥλιο, καὶ πού τὴν ἀνακαλύπτει στοῦ πρόσωπο μιᾶς πανέμορφης κοπέλας πού συναντᾶει στοῦ σπίτι ἐνὸς Πέρση σουφί, τὴν κόρη τοῦ Ζαχίρ Ἴμπν Ρουστάμ, στοῦ ταξίδι του στὴ Μέκκα. Τὸ ἐδάφιο βρῖσκεται στὴν εἰσαγωγή τοῦ *Ντιβάν* πού ὀνομάζεται *Δραγουμάνος θερμῶν πόθων*. Ἡ κόρη ὀνομάζεται Νιζάμ, Ἀρμονία, καὶ τὸ ἐπίθετό της εἶναι Ὁφθαλμὸς ἡλίου καὶ κάλλους, *ἄιν ἄλ σάμς βα'λ-Μπαχά*. Λίγο παρακάτω ὁ Ἴμπν Ἄραμπι ὀλοκληρώνει αὐτὴ τὴ θηλυκὴ ἔκφραση τῆς Σοφίας μὲ μεγαλύτερη σαφήνεια. Ἔνα βράδυ, λέει, «πού περπατοῦσα γύρω ἀπὸ τὴν Κά'αμπα... ἔνοιωσα στὸν ὦμο μου τὸ ἄγγιγμα ἐνὸς χεριοῦ πού μοῦ φάνηκε πιὸ ἀπαλὸ καὶ ἀπὸ μετάξι. Γύρισα ξαφνιασμένος καὶ βρέθηκα μπροστὰ σὲ μιὰ κοπέλα, μιὰ πριγκίπισσα ἀπὸ τὶς κόρες τῶν Ρωμῶν. Δὲν μοῦ εἶχε τύχει ποτὲ μέχρι τότε νὰ δῶ γυναίκα μὲ τόση ὁμορφιά, τέτοια γλυκιὰ ὁμιλία, μὲ τέτοια τρυφερότητα στὴν καρδιά, ὑψηλὸ πνεῦμα στὴ σκέψη της, τόση χάρη σὰ συμβολικὰ της κρυφὰ νοήματα... Ξεπερνοῦσε ὅλους σὲ λεπτότητα πνεύματος καὶ καλλιέργεια, σὲ κάλλος καὶ σὲ γνώση».

Αὐτὴ λοιπὸν ἡ ἀγαπημένη, μᾶς λέει παρακάτω ὁ σουφί, «εἶναι τὸ σύμβολο τῆς Θείας Σοφίας, ἀπὸ τοὺς παρθενικούς μαστοὺς της ρέει τὸ νέκταρ τῶν δι-

δαχῶν της, τὸ χαμόγελο στὰ χεῖλη της εἶναι ἡ θεία τους λάμψη, τὰ μάτια της εἶναι σύμβολα φωτὸς καὶ θεοφάνειας»²⁴.

Ἀπὸ τοὺς Ἀραβες σοῦφι καλλιεργοῦνται αὐτὲς οἱ μυστικὲς ἐκλάμψεις τοῦ φωτὸς, ἀπὸ αὐτοὺς καὶ τὴ διάδοση τῶν ἔργων τους στὴν Ἰσπανία καὶ στὴ Σικελία, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοὺς ταξιδιωτὲς στὴν Ἀνατολή, ἰδιαίτερα στὴν ἐποχὴ τῶν Σταυροφοριῶν, φτάνουν στὴν Ἰταλία, ὅπου καὶ διαδίδονται ἀπὸ τοὺς τροβαδούρους καὶ τοὺς *fedeli d'amore*, τοὺς πιστοὺς ἐραστὲς τῆς Θείας Σοφίας τοῦ κύκλου τοῦ Δάντη καὶ τοῦ Καβαλκάντι, καὶ μὲ αὐτὲς τὶς μορφὲς τῆς διάδοσης τοῦ θείου φωτὸς εἶναι ἐξοικειωμένος ὁ Βαρλαάμ, πού ἀρχίζει τὴν ἐπίθεση ἐναντίον τοῦ ἡσυχασμοῦ, ὅταν βρῖσκεται στὴν Κωνσταντινούπολη, βέβαιος πὼς πρόκειται περὶ μιᾶς παραπλήσιας σέκτας τῆς σουφιδικῆς διδασκαλίας περὶ θείου φωτὸς, μιᾶς ἀπὸ τὶς τόσες πολλὲς πού ἔχει συναντήσει στὴν Ἰταλία. Τὸ γεγονὸς πὼς ἕνας ἀπὸ τοὺς κυριότερους ἐρμηνευτὲς τῆς διδασκαλίας τοῦ ἡσυχασμοῦ περὶ θείου φωτὸς εἶναι ὁ Νικηφόρος ὁ μονάζων, Ἰταλὸς προσήλυτος στὴν ὀρθοδοξία, δάσκαλος τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ στὸ Ἅγιον Ὄρος, τοῦ ἐνισχύει τὶς ὑποψίες πὼς ὁ ἡσυχασμὸς θὰ πρέπει νὰ εἶναι μιὰ ἀπὸ αὐτὲς τὶς μυστικιστικὲς παραλλαγὲς πού ἔχουν εἰσαχθεῖ ἀπὸ τὴν Ἰταλία.

Νομίζω πὼς αὐτὸ τὸ νῆμα θὰ μᾶς ὀδηγήσει σὲ νέες περιοχὲς γύρω ἀπὸ τὶς ἀλληλοεπιδράσεις σουφισμοῦ καὶ ἡσυχασμοῦ, πού πηγάζουν ἀπὸ τὶς ἱστορικὲς ἀναφορὲς γύρω ἀπὸ θέματα ἰσλαμικῆς καὶ χριστιανικῆς μυστικῆς θεολογίας. Σὲ καθαρὰ δογματικὸ ἐπίπεδο, ἐμεῖς τουλάχιστον, ἀδυνατοῦμε νὰ δοῦμε κοινὲς ἀναφορὲς, σὰν αὐτὲς πού διαπιστώνει, λόγου χάρη, ὁ Σεῖντ Χουσεῖν Νάσρ σὲ μιὰ σύντομη ἀνακοίνωση μὲ τίτλο *Ἡ προσευχὴ τῆς καρδίας στὸν ἡσυχασμὸ καὶ στὸ σουφισμό*²⁵, ὅπου ἐκθέτει γενικευμένες ἀπόψεις φολκλορικῆς φύσεως καὶ ἐπιπόλαιων διαπιστώσεων γύρω ἀπὸ κοινὲς ἐξωτερικὲς ὁμοιότητες ἐρμηνευμένες ἀπὸ τὸ πρίσμα τοῦ ἐσωτερικοῦ συμβολισμοῦ τοῦ 'τα'ουβίλ', ὅπως οἱ παρακάτω: «Ἡ καταπληκτικὴ ὁμοιότης μεταξὺ σουφισμοῦ καὶ ἡσυχασμοῦ, ἰδιαίτερα σὲ ὅ,τι ἀναφέρεται στὴν προσευχὴ τῆς καρδίας, ὀφείλεται ὄχι σὲ ἱστορικὰ δάνεια, ἀλλὰ στὴ φύση τῆς χριστιανικῆς καὶ τῆς ἰσλαμικῆς πνευματικότητας καὶ στὴ σύσταση τοῦ ἀνθρώπινου μικροκόσμου... Ἡ ἡσυχαστικὴ παράδοση καὶ ὁ σουφισμὸς μοιράζονται τὴν πεποίθηση πὼς πρέπει νὰ εἴμαστε

24. PALACIOS M. A., ὁ.π., σελ. 270.

25. NASR S. H., «The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism», *Greek Orthodox Theological Review*, τόμ. 31, No. 1-2, 1986.

μνήμονες τοῦ Θεοῦ διαρκῶς, σὲ κάθε πνοή μας, πὼς αὐτὴ ἡ θύμηση δὲν εἶναι τίποτα ἄλλο παρὰ ἐπίκληση ἑνὸς θείου Ὀνόματος ποὺ ἀποκαλύπτεται ὡς μυστήριον (sacrament), πὼς αὐτὴ ἡ προσευχὴ εἶναι συσχετισμένη μὲ τὴν καρδιά καὶ κατανοεῖται πνευματικῶς...» (ὁ.π., σ. 196, 198). Οὐσιαστικά αὐτὲς οἱ νεοπλατωνικὲς ἀντιλήψεις θὰ μπορούσαν νὰ εἶναι καὶ νομιναλιστικὲς, ἀφοῦ ταυτίζουν τὴν πνευματικότητα μὲ τὴν ἄσαρκη θεότητα: πὼς εἶναι δυνατό νὰ νοηθεῖ μυστήριον, καὶ μάλιστα sacrament, ἀνεξάρτητο ἀπὸ ὁποιαδήποτε κατανόηση ἐνσάρκωσης τοῦ Θεοῦ... Αὐτὸ ποὺ ἀποκαλύπτεται μέσα ἀπὸ τὴν ἐπίκληση τοῦ θείου ὀνόματος δὲν εἶναι οὔτε τὸ μυστηριακὸ, εὐχαριστιακὸ σῶμα τοῦ Θεοῦ, οὔτε τὸ φῶς τῆς μυστηριακῆς μέθεξης, ἀλλὰ ἡ πνευματικῶς κεκαθαρωμένη, μέσα ἀπὸ τὴν προσωπικὴ ἄσκηση τοῦ μοναχικοῦ μύστη, ἐσωτερικὴ ἐκλαμψη τῆς ιδέας τῆς θειότητος ποὺ κατανοεῖται πνευματικῶς.

Αὐτὲς οἱ γενικευμένες καὶ ἀόριστες θέσεις γύρω ἀπὸ τὴν πνευματικότητα, τὸν μικρόκοσμον καὶ τὸ μυστήριον τοποθετοῦν αὐτὴ τὴν κατανόηση τοῦ ἡσυχασμοῦ καὶ τοῦ σουφισμοῦ περισσότερο στὸ πνεῦμα τῆς σχολῆς τῶν διαμαρτυρομένων θεοσοφιστῶν, τοῦ Jacob Böhme καὶ τοῦ Swedenborg, τοῦ Valentin Weigel καὶ τοῦ Angelus Silesius, ὅπως σωστὰ παρατήρησε ὁ δάσκαλος καὶ συνεργάτης τοῦ Σεῖντ Χουσεῖν Νάσρ Henry Corbin²⁶, παρὰ στίς δογματικὲς διδασκαλίαις γύρω ἀπὸ τὸ Θαβώρειον φῶς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Γιὰ αὐτὸ τὸ λόγο καὶ υἰοθετήσαμε στὴν παρούσα μελέτη, ποὺ ἀφορᾷ τὶς ἐνδεχόμενες σχέσεις ἡσυχασμοῦ καὶ σουφισμοῦ, ὡς πλέον ἔγκυρη τὴν ἱστορικὴ μέθοδο, ποὺ ἔχει νὰ κάνει περισσότερο μὲ τὴ διάδοση τοῦ σουφισμοῦ στὴ Μικρὰ Ἀσία σὲ συνάρτηση μὲ τὸ καταπληκτικὸ φαινόμενο τοῦ σταδιακοῦ ἐξισλαμισμοῦ τῶν χριστιανικῶν πληθυσμῶν τῆς ἀνατολικῆς ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας ἀπὸ τὴ μιὰ πλευρὰ, καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη τὴ διάδοση τῶν μυστικῶν θεωριῶν τῶν σούφι στὴν Ἰσπανία καὶ στὴ Σικελία, καὶ ἀπὸ ἐκεῖ στὴν ἐρμηνεῖα τοῦ ἡσυχασμοῦ σὲ ἀναφορὰ μὲ αὐτὴ τὴν κατανόηση τοῦ μυστικισμοῦ ποὺ ἐπιδεικνύει ὁ Βαβλάμ ὅταν ἔρχεται ἀντιμέτωπος μὲ τὸν ἡσυχασμό.

Ἰδιαιτέρα αὐτὴ ἡ κατανόηση γίνεται ἀντιληπτὴ ἂν ἐξετάσει κανένας τὶς ἐρμηνεῖαις ποὺ ἀποδίδονται καὶ σήμερον ἀκόμη στὸν ἡσυχασμὸ ἀπὸ τοὺς ἐκπροσώπους τοῦ σουφισμοῦ, ὅπως φανερώνονται στὰ ἔργα τοῦ Νάσρ, τοῦ Γκενόν, τοῦ Corbin, τοῦ Titus Burckhardt καὶ τοῦ Fritjhof Schuon. Ἀπεξαρτημένη ἀπὸ τὴν Ἐνσάρκωση καὶ ἀπὸ τὴ θέωση μέσα ἀπὸ τὴ μέθεξη ποὺ ἐπιτελεῖται στὴ

26. CORBIN, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, σ. 92, 130.

ζωή τοῦ Χριστιανοῦ χάρη σὰ μυστήρια, ιδιαίτερα τοῦ βαπτίσματος καὶ τῆς θείας εὐχαριστίας, ὅποιαδήποτε σχέση τοῦ ἡσυχασμοῦ μὲ ὅποιοδήποτε μυστικὸ κίνημα θὰ ψηλαφεῖ μόνο τὰ ἴχνη μιᾶς μεγάλης μυστικῆς πνευματικῆς παράδοσης τῆς ἀνατολῆς, καὶ θὰ ἐξακολουθεῖ νὰ μετατρέπει τὸν ἡσυχασμὸ σὲ ἓνα παρακλάδι νεοπλατωνικοῦ ὠριγενισμοῦ.