

نیزه
مالم
روزه آن اند
نیزه



١٧٠٠ ريال



چون شد آن حلاج بردار آن زمان
جز آناالحق می نرفتش بر زبان
چون زبان او همی نشناختند
چار دست و پای او انداختند
زرد شد چون خون برفت ازوی بسی
سرخ چون ماند در آن حالت کسی
زود در مالید آن خورشید راه
دست ببریده بروی همچو ماہ
گفت چون گلگونه مرد است خون
روی را گلگونه زان کردم کنون
تا نباشم زرد در چشم کسی
سرخ روئی باشدم آنجا بسی
هر که زا من زرد آیم در نظر
ظن برد کانجا بترسیدم مگر
چون مرا از تن سریکموی نیست
جز چنین گلگونه آنجا روی نیست
مرد خونی چون نهد سرزیردار
شیر مردیش آن زمان آید بکار

رۇزىه آرنالدىز

مَذْهَبُ حَلَّاج

عبد الحُسْين مكىدە
١٤٠٠ ترجمە

This is a Persian Translation of
HALLAJ OU LA RELIGION DE LA CROIX

Written by Roger Arnaldez,
Published by Lili Rarie Plon, Paris 1964

Second Print, Tehran 1992



- نام کتاب : مذهب حلاج
- مؤلف : روزه آرنالدز
- چاپ اول : ۱۳۴۷
- چاپ دوم : ۱۳۷۰
- تیراژ : ۳۰۰۰ نسخه
- چاپ :



فهرست مনدرجات

عنوان	صفحة
پیشگفتار	۰
مقدمهٔ مترجم	۱
مقدمهٔ مؤلف	۱۳
زندگانی حلاج	۱۷
مستی مرگ	۳۵
قانون جذبه و خلسه	۷۳
انجداب و اصطلاح حلاج	۱۲۷
مسیح در نظر حلاج	۱۷۷
پایان و نتیجه	۱۹۲
عقاید دیگران دربارهٔ حلاج	۱۹۸
مردی که معاصرانش او را شناختند	۲۰۳
اصطلاحات صوفیه	۲۱۰

پیشگفتار

شاید بتوان تصوف و عرفان را عالیترین مولود اندیشه و ذوق انسانی در تمام قرون و اعصار دانست . آنجاکه شاهباز بلند پرواز اندیشه از جولان بازمیماند و طایر تعقل و حکمت پرمیریزد ، آنجاکه سلم تعبد و تشرع در نیمه راه دیوار فلک فرسای راز آفرینش سربسنگ هیسايد انگشت رجادوی عرفان دورها را نزدیک و دشوارها را آسان و نادریافتی را دریافتی میسازد و آنچه را که در معبد و مدرسه پیدا شدنی نیست هدیه جان مشتاقان میکند و آنچه را که فیلسوف وزاهد و عده کرده‌اند، و از وفاکردن بدان عاجز هانده‌اند، بجا می‌آورد .

تصوف و عرفان زاییده و عکسر العمل عجز تعقل و تعبد از درک راز وجود است . عرفان پهلوانی است که پس از شکست دو پهلوان دیگر در برابر غول «راز مجھول» با به میدان گذاشته و پشت این غول را بخاک رسانیده است . از اینرو آن دو پهلوان از یک سوی طریق انتساب بدین پهلوان میجویند و از سوی دیگر بحکم منافست و رشکمندی راه عناد با او می‌پویند . فلسفه و حکمت اگرچه هر گز خود را بیگانه از عرفان ندانسته ولی معنایی با عرفان را نیز نپذیرفته است و تعبد و زهد نیز اگرچه برترین تجلیات خود را در قالب زندگی و کردار بزرگان تصوف ارائه کرده ولی هیچگاه از دشنه از پشت بر تصوف زدن دریغ نورزیده است .

مطالعاتی که تا کنون درباره تصوف و عرفان شده غالباً سطحی و بی اساس بوده است

و جز تni چند از شارحان و محققان غربی که در این باره سخن از روی تحقیق گفته‌اند بیشتر مطالبی که در زمینه تصوف نوشته شده از نوع خیال‌بافی و ظنون و تصورات واوهام و خرافات بوده است، تا بدانجاکه بزرگ‌ترین مکتب معنوی و زاینده‌ترین سرچشمۀ حکمت را افسانه‌ای شیرین ولی بی‌اصل و اساس و شعری دل‌انگیز ولی خالی از حقیقت و معنی وبالاخره ادعائی باور نکردنی و بی‌پایه جلوه داده‌اند.

زندگی و اقوال عرفان که باید مبین حقیقت و هسته عرفان باشد غالباً بصورت معجزات افسانه‌ای و خرافات و ادعاهای دور از عقل و منطق معرفی و تفسیر شده است، در حالیکه حقیقت جزا نیست. گمان و تشخیص نگارنده همواره این بوده است که هسته نظری و مبنای عرفان بی‌هیچ شکی جنبه فلسفی دارد و اشراف و شهود و خودشناسی و خداشناسی و وحدت و اتحاد که اساس کلیه مشربها و مکتبهای عرفانی بشمار می‌رود قطعاً از مقولة آراء و نظریه‌های فلسفی است و اگر بظاهر سیمای تصوف را با چهره تعبد مشابه می‌بایم بعلت اینست که ماهیت فلسفه تصوف و ماهیت دین و تعبد از یک آشخور و یک سرچشمۀ مایه گرفته است. در واقع میتوان ایمان و اعتقاد تعبدی را که پایه ادیان است جلوه عمومی و سطحی مشرب تصوف و معکوساً اشراف و شهود را جلوه فلسفی و عمیق ایمان و اعتقاد دینی بشمار آورد. ولی باید بدین نکته توجه داشت که آنچه بعنوان تصوف و عرفان با تجلیات وسیع و پهناور آن می‌شناسیم در آنچه بعنوان ماهیت فلسفی یاد شد خلاصه نمی‌شود و جنبه اخلاقی و اجتماعی تصوف که ناشی از هسته فلسفی آن می‌باشد گاهی بصورت اساس و ماهیت جلوه‌گر شده و فرع روپوش اصل آمده است.

از دیدگاه ادبیات و فرهنگ ایران در سلسله تجلیات و تصوف میتوان دو نوع مشخص و ممتاز تشخیص داد: یکی تصوف مکتبی و خانقاہی که خوددارای دو شعبه است، نخست تصوف عابدانه که صوفیانی چون حسن بصری و معروف کرخی و سری

سقطی و ابن خفیف و ابواسحق کازرونی نمایندگان آن بشمار میروند ، دوم تصوف عاشقانه که زندگی و اقوال و اعمال منصورحلاج و ابوسعید ابوالخیر را میتوان جالبترین نمونه آن محسوب داشت . دیگری عرفان شاعرانه یا تصوف عاشقانه درشعر که عطار و مولوی و حافظ نمایندگی آنرا دارند .

تابع این مبحث در این مختصر امکان ندارد و این کوزه را گنجایی این بحث نیست . از این رو اجازه می خواهد عنوان سخن معطوف به جانب دیگر داشته در باره مطلبی که شاید اندک کمکی به شناسایی حلاج و مرزهای اندیشه و مشرب او بکند چند سطری بنگارد .

راز بزرگ عرفان یا سر اعظم همان رازی است که مرید پاکباز شیخ ابوسعید ابوالخیر جویای آن بود و چون استعداد ادراك آنرا نداشت از نیل بدان بازماند ، همان رازی که گاهی از زبان بازیزید بسطامی با عباراتی از قبیل «انی انا لله لا اله الا أنا فاعبدونی» و «سبحانی ما اعظم شأنی» صادر شده و گاهی در قول ابوسعید ابوالخیر در حق بازیزید که «هر ۷۰ هزار عالم از بازیزید پرمی بینم و بازیزید در میانه نبینم» انعکاس یافته و گاهی در عباراتی چون : «آنکه طلبکار خدایید خدایید » بیرون ز شما نیست شمایید شمایید» از مولوی تجلی کرده وبالاخره در کلام بزرگ حسین بن منصور حلاج در قالب «انا الحق» ظاهر شده است .

این راز که تظاهر خفیف و شاعرانه اش را در غزل مشهور حافظ بمطلع «سالها دل طلب جام جم ازما میکرد» و مفهوم عمیقش را در «من عرف نفسه فقد عرف ربها» می یابیم بی هیچ تردیدی لب لباب و مغزو هسته اصلی حکمت عرفانی است و شکی نداریم که از هر حیث معلوم و منظور شخصیت هایی نظیر بازیزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر و حسین بن منصور حلاج و همچنین مولوی و حافظ بوده است .

این راز بزرگ به «وحدت و همه خدایی» راجع است و حقیقت این عقیده

گذشته از توجیهات مکتبی و رسمی که موافقان و مخالفان از آن کرده‌اند چنین است : هستی و جهان بیکران اعم از زمان و مکان یک ذات و یک وجود است . این هستی مطلق تنها «بود» حقیقی بشمار می‌رود واجزاء و الوان ظاهر زمانی و مکانی جملگی «نمود» است . من و تو و او و ما و شما وایشان و آن و آن دیروز و امروز و فردا همگی نمود و تجلی و اعتباری و در حقیقت عدم هستی نماست و آنچه بود است همان ذات واحد وجود مطلق و هستی نهفته در اعماق نموده است . پس :

«ما عدم‌هاییم هستی‌ها نما
تو وجود مطلقی هستی‌ما»

بتوجیهی چون این هزاران هزار دریچه و روزنه به یک بستان باز می‌شود از هر کدام بنگریم جز یک منظرة و احمد نخواهیم دید و هرشیشه از هزاران شیشه رنگین را بشکیم یک نور واحد نوازشگر چشم ما خواهد بود، و بتوجیهی دیگر کل هستی یک نیرو و یک «افریزی» است و تعینات و کثرات همچون چراگاهایی هستند که از آن منبع نیرو گاهی روشن و گاهی خاموش می‌شوند . هنگامی که روشن می‌شوند در عین نمود مستقل ظاهر چیزی جز تعینات یک بود و یک هستی نیستند و هنگامی که خاموش می‌گردند نیز ازین نمی‌رند بلکه به هستی مطلق نیروی واحد و نهفته‌ای که نمودی از آن بودند می‌پیوندند . زمانی که بودند جز تجلی هستی واحد بودند و اکنون که نیستند باز در همان هستی وجود دارند یعنی هستی و نیستی وزندگی و مرگشان در هستی مطلق و هستی واحد مستغرق است و چون چیزی جز تجلی و نمود هستی مطلق نیستند و آن هستی نیز واحد و مجرد است پس هر یک از آنها با چشم‌پوشی از نمود ظاهر و کاذب نمایشگر هستی مطلق است و اصلاح هستی مطلق محسوس و مشهود نمی‌تواند باشد مگر بواسطه هر یک از جلوه‌ها و نمودهای خود .

اینچنین معنی «الحق» بروشنی معلوم می‌شود . «اما» جز نمود کاذب و تعین هستی مطلق نیست و «حق» هستی مطلق است ، پس در کلام مشهور حسین بن مقصود

حلاج نه تنها ادعائی درباره «من» نیست بلکه کلام او شارح حقیقت وحدت و مبین استغراق واستهلاک تعینات و نمودها و از جمله «من» در هستی مطلق است و کلمه «انا» رمزی از همه تجلیات و تعینات بشمار می‌رود و بدین توجیه گذشته از «انا الحق» ناچار «انت الحق» و «هو الحق» نیز منظور خواهد بود .

اگر با حسین بن منصور بجرائم کفتن «انا الحق» همان معامله را کردند که فراخور فرعون و شداد و دیگر مدعيان الوهیت است بدین سبب بود که بین «انا الحق» حلاج و «انا الحق» فرعون و شداد فرقی قایل نشدن و ندانستن که بقول عرفا اگر در کلام مدعيان الوهیت اثبات «انا» و انکار «حق» جلوه گر است از گفتار حلاج انکار «انا» و اثبات «حق» منظور است و اگر آنان می‌گفتند «خدایی نیست جز من»، حلاج می‌گوید «منی و مایی و شمایی وجود ندارد جز حق»، بلکه هیچ چیز هستی واقعی ندارد جز حق» .

* * *

شاید حسین بن منصور حلاج جالبترین و اسرارآمیزترین شخصیت تصوف باشد درباره این اعجوبه روزگار بیش از هر عارف دیگر نظرهای مختلف و متضاد اظهار شده است. مشایخ بزرگ در باره او غالباً با احتیاط و محافظه کاری سخن گفته‌اند و ظاهراً رعایت نظر مردم و بیم از رنجش عوام بزرگترین علت این احتیاط در قضاوت و اجمال عقاید بوده است .

القاب و عنوانین مختلف و متضادی از طرف موافقان و مخالفان به حسین بن منصور حلاج اطلاق شده و از جمله اورا جادوگر، مرتاض، ملحد، زندیق، صوفی بزرگ که در غلبات احوال سخنان نادره بربانش جاری می‌شد ، عارف و صوفی بزرگ ، عارف محقق و غیره نامیده‌اند. تردد در احوال حلاج و سرگردانی در راه توجیه سخنان و عقاید منسوب به او تا جاییست که تصور کرده‌اند دو تن بنام حسین منصور بوده‌اند . یکی حسین بن منصور حلاج از بیضاء فارس که همان حلاج مشهور است و دیگری حسین (حسن؟) منصور حلاج

ملحد بغدادی که استاد محمدزکریا و فرقابوسعید قرمطی بوده و انتساب اقوال او به حلاج
بیضاوی فارسی هوجب بدنامی حلاج شده است.

حسین بن منصور حلاج بیضاوی بعلت اقوال و افعال خارق العاده و سرنوشت جالب
خود یکی از تابناکترین و درخشانترین سیماهای شعر و ادب فارسی محسوب میشود و
معامین منصور و ارب سردار رفتن و دار منصور و دار حلاج و اسرار هویدا کردن بصورتهای
گوناگون و در قالب تعبیرات متعدد در دیوانهای شعر فارسی بچشم میخورد . ادبیات
فارسی حسین بن منصور را بنامهای منصور و حلاج میشناسد.

احوال غریب و احوال دلیرانه و بی پرواپی و شوریدگی حلاج آینهای است که
چهره و افعی مشرب عرفان عاشقانه را نشان می دهد و میتوان از شخصیت های تاریخی
حسین بن منصور حلاج بیضاوی و از شخصیت های افسانه ای شیخ صنعن را مظاهر و
«سمبل» های مکتب پیشوایان عرفان عاشقانه و شعر عرفانی فارسی یعنی عطار و مولوی
و حافظ و دیگران بشمار آورد ، و این نکته جالب را نیز نباید از نظر دور داشت که در
دیوانهای این شعر اگاهی شخصیت منصور حلاج محلוט با بارهای از عناصر شخصیت شیخ
صنعن یا بر عکس دیده میشود (برای تفصیل این مطلب رک، کتاب «مقدمه بر حافظشناصی»
تألیف نگارنده این سطور، صفحات ۶۴ بعد و ص ۱۳۷ بعد).



برای ترجمهٔ حال و سخنان حسین بن منصور حلاج و داستان پایان زندگی او به
«تذکرة الاولیاء عطار ذیل ترجمةٌ حسین منصور حلاج» و برای نظرات مشایخ مخالف و
موافق و متعدد در بارهٔ حلاج به «کشف المحجوب هجویری» میتوان مراجعه کرد .
همچنین برای آگاهی اجمالی از شرح حال حسین بن منصور حلاج براساس تحقیقات
جدید رجوع شود به مقدمهٔ فشرده و محققانهٔ استاد ماسینیون بر کتاب «دیوان حسین
منصور حلاج» .

در بین خاورشناسان و ایرانشناسان تعداد کسانی که در زمینهٔ نصوف و عرفان احراز

مرتبهٔ تخصص و تبحر کرده‌اند، برخلاف شعب و رشته‌های دیگر از قبیل زبان و ادبیات و تاریخ بسیار اندک است وقطعاً در صدر فهرست متخصصان عرفان و تصوف میتوان از سه دانشمند بزرگ اروپایی یعنی نیکلسن و گلدزیهر و ماسینیون یاد کرد.

لوئی ماسینیون عرفان شناس و حلاج شناس بزرگ فرنگ‌الملمایکی از بزرگترین خدمتکاران معارف بشری و یکی از دانشمندان کم نظری است که عمر گرانمایه در راه تحقیقات اسلامی و عرفانی صرف کرده و در پیکسوزدن حجاب افسانه و پندار از چهره شاهد عرفان و جمال تصوف و نمودن حقایق علمی این مکتب بزرگ شرقی کوششی فوق تصور و مجاهدتی و رای حد تقریر مبدول داشته است. آنچه باعث شده است تحقیقات و تبعات ماسینیون ارزشی استثنائی و خاص داشته باشد این حقیقت است که آن دانشمند علاقهٔ دلستگی و عشق معنوی را باعلم و تخصص توانم داشته و دقیق ترین و صحیح ترین روشهای تحقیق را همراه با ایمان و عقیده و مجدو بیت بکار گرفته و در عین حال برخورداری از کاملترین و سایل‌سفر در این راه پر خطر از فیض رهبری عشق راهنمای مستفیض بوده است:

پر و بال ما کمند عشق اوست موکشانش میکشد ناکوی دوست

اگرچه ماسینیون به حلاج عشق میورزید و حق این عشق را باشناساییدن ماهیت شخصیت حلاج و جدا ساختن حقیقت وجود آن رند عارف از افسانه و حکایت ادا کرد ولی بهنجه تخصص و دانش او محدود به حلاج و معرفت آثار و آراء و اقوال او نیست و بروهندگان وجویندگان میتوانند فهرست کامل تحقیقات استاد ماسینیون را دربارهٔ حلاج (اعماز کتاب و رساله و مقاله) و دیگر زمینه‌ها در ضمن بخش نخست از جلد اول کتاب زیربیدا بکنند و از مقدمهٔ نام و عنوان تألیفات و تحقیقات آن دانشمند باطن دانش و بینش بیکرانش آشنا گرددند.

MÉLANGES LOUIS MASSIGNON. Damas 1956.

Tome I (Bibliographie de Louis Massignon réunie
et classée par Y. MOUBARAC, pp. 3-56)

کتاب حاضر یعنی « مذهب حلاج » یکی از سنجیده ترین تحقیقات در پیرامون حلاج و برخلاف بسیاری از موارد مشکل است که از صلاحیت عطار حکایت میکند و گواهی است بر صاحب نظر بودن مؤلف .

مؤلف کتاب ، روزه آرنالدز مدرس فلسفه اسلامی در داشگاه لیون است ولی همچنانکه مؤلف خود در مقدمه کتاب تصریح میکند این باده و پیمانه از افیون هوش بای تعلیمات و ذوق علمی لوئی ماسینیون نشان دارد ، و یقین است که پژوهندگان در تصوف و عرفان را بکار خواهد آمد و جویندگان حقیقت احوال حلاج را سودمند خواهد بود.

سه شنبه ۲۵ تیرماه ۱۳۴۲ هجری خورشیدی

منوچهر مرتضوی

مقدمهٔ مترجم

تعطیل سه ماههٔ تابستان بسیار گرم تهران هارا (برادران و خویشاوندان خرد-سالمان) وادار کرده بود که روزی چند ساعت از عمر گرانمایه‌را مخصوصاً بعد از ظهرها را در زیرزمین بزرگ منزل پدری بگذرانیم و باورق زدن دیوان شعراء و خواندن قصائد و غزلیات شاعران مختلف روزی را بشام برسانیم... هر یک از ما جوانان بیکی از شعراء و عرفاء دلبستگی پیدا کرده بود یکی فردوسی را بر فرق و تارک ادبیات ایران جای می‌داد و داستان نبرد رستم واشکبوس را تمام‌اً حفظ کرده بود و بالحن و حرکت دست و سر آنرا چنان می‌خواند که گفتی خود او فردوسی یا رستم است. دیگری معتقد بود که هیچ یک از شعراء از لاحاظ وسعت نظر و سعة صدر و زیبائی لفظ به سعدی نمی‌رسند و اگر خداوند متعال تصمیم می‌گرفت بـان فارسی منظوم‌دادی بـازد مسلمان‌اً از سعدی در انتخاب الفاظ و خوش آهنگی کلمات برتری نمی‌یافتد.

من سعدی آخرالزمانم
هر کس بـمان خویش سعدی است

دیگری با عنایت والقابی بـسیار نام حضرت لسان الغیب را بر زبان می‌راند و برای اقاماتی فائل بود که فرضًا بـدائی، برای بـودا، زرتـشی برای زردشت و هیـحیی برای عیـسی بن هـریـم و فـی المـثـل مـسلـمـانـی مـتعـصـب برای حضرت رسول اکرم (ص) منظور مـیدـارد. نویـسـنـدـهـاـیـنـ سـطـورـدرـآنـ وقتـجوـانـیـ ۱۵ـ سـالـهـ بـودـمـ وـ اـزـ خـرـمـنـ شـعـرـاءـناـ مـدارـوـ عـرـفـاءـ شهرـ وـ طـنـ عـزـیـزـ مـانـ خـوـشـهـ چـیـنـیـ مـیـ کـرـدـمـ وـ بـیـشـتـرـسـعـیـ منـ اـینـ بـودـکـهـ باـشـارـاتـ وـ معـانـیـ اـشـعـارـ وـ قـوـفـ یـاـ بـمـ وـ اـصـلـاـ قـضـاوـتـیـ درـ بـارـهـ بـرـتـرـیـ فـرـدـوـسـیـ بـرـ سـعـدـیـ یـاـ بـالـعـکـسـ نـمـایـمـ .

در اشعاری که می‌خوانندیم غالباً بداستان منصور حلاج و دارزden او بر می‌خورد

و مدت‌ها با اندوه و حیرت از خود می‌پرسیدم علت دارزدن آن عارف ربانی چه بوده و او
چه خطای منکری مرتکب شده که جزای آن چوبه داربوده است؟
در همان سال حکومت وقت یکی از راهزنان جانی و آدم‌کشان کاشان موسوم به
«ماشاء الله خان» را در میدان توپخانه (میدان سپه امروزی) بدارآویخت. این مرد
جنایت پیشه، کاروانهارا می‌زد بنا و انسان امنیت را در مرکز ایران ویران کرده بود و به
غار تگری می‌پرداخت. من بخودمی‌گفتم: آیا ممکن است که منصور حلاج هم این چنین
جنایاتی مرتکب شده که حکومت وقت او را بدارآویخته باشد. می‌دانستم که این تصور
خطا است ولی نمی‌دانستم برای کشف حقیقت و در رک علت اعدام منصور چه باید کرد؟
این ایات نیز حس‌کنجکاوی مرا بیشتر تحریک می‌کرد:

سال‌ها دل طلب جام جم ازما می‌کرد	آنچه خود داشت زیگانه تمنامی کرد
گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند	جرم‌ش آن بود که اسراره ویدامی کرد

یا این بیت:

منصور عهد خود منم بهر هلاکم دار کو	بانگ آنالحق می‌زنم دیار کو دیار کو
------------------------------------	------------------------------------

یا این دو بیت نورعلیشاه اصفهانی:

سری است نهان در دل مردان ره عشق	کاز ا توان گفت عیان جز بسر دار
رازی که نهان بود پس پرده حریقان	کردند عیان با دف و نی برسر بازار
از استاد ادبیات خودمان که خیال می‌کردم مجموعه‌ای است از فضل و معرفت، روزی	با نهایت حجب و حیا پرسیدم داستان منصور حلاج و انا الحق گفتن او و آن رازی را که
فash نموده چیست؟ چرا ب تستور خلیفه اسلام او را قضاة بغداد کشتد و مولانا جلال الدین	در مقام دفاع ازوی گفته:

گر قلم در دست غداری بود	لا جرم منصور برداری بود ..
آن گناه نابخشیدنی چه بوده است؟	

بحث استاد و بنده طولانی شد وایشان حتی المقدور نمی خواستند درباره منصور نظری هشت بیانی ابرازدارند و شاید باطنًا معتقد بودند که هنوز سن من و فهم من قادر به درک معانی نیست و زود است که من بمعنای آن «راز» و آن معنای «الحق» بی برم... بازمن وایشان گفتم در تمام تاریخی که ما در مدرسه می خوانیم صحبت از لشکرکشی و کشورگشائی و قتل و غارت و درندگی و خونریزی است و هر غارتگری دامنش بیشتر به خون مردمی بیگناه آلوده تر باشد اورا «جَلِيلُ الْقَدْرُ» و «بَزرَگ»، «سَترَك» معرفی می کنیم و حریف مغلوب او را هرچند که اخلاقاً فرشتادی بی گناه بوده «فالایق» و «ضعیف النفس» بشماری آوریم. اما اصلاً درباره متفکرین ومصلحین و کسانی که نظرشان بدنیای معنوی وجهان معرفت و اصلاح امور اجتماعی بوده است حرفی بیان نمی آید یا اگر بحث می شود مختصر و مبهم است.

مانی پیغمبر که یکی از بزرگترین مفاخر ایران قبل از اسلام است و طرفداران و پیروان اودر جنوب فرانسه و شمال ایتالیا اجتماع نمودند دارای مسلکی فلسفی و مرآمی اجتماعی بود که می خواست اختلافات طبقاتی را در ایران زائل سازد، راه ترقی را بر روی عموم مردم بازگذارد وجاه و جلال تیول عده‌ای ورنج و ملال نیز همواره نصیب عده‌ای دیگر نباشد. اورا و ادار کردن که از ایران فرار کند و بچین و مغولستان بروند و بعدها که با ایران بازآمد اورا کشتن، تنش را با کاه انباشند و بدروازه شهر آویختند. بعد ها هم صفت پیغمبری اورا سلب نمودند. دیگری نیز بنام «مزدک» آمد و نظر او هم باصلاح امور اجتماعی ایران بود و با تبعیضات طبقاتی مخالف بود و می خواست تمامی مردم بتوانند راه کمال و معرفت را بیسیما بینند و با سدهای اجتماعی مانع از ترقی و تعالیٰ مردم نشونند. سر نوشته او هم خوین تراز سر نوشته مانی شد. آیا حللاج هم سومین فرد این بزرگان سه گانه بوده است؟.. آیا او نیز می خواست که تمام اختیارات (شرعی، عرفی، لشکری، کشوری، اداری، قضائی و حقوقی) در دست یک شخص واحد نباشد و ساکنان یا کشور

پهناور مانند گاو و گوساله مطیع هوی و هویر خلیفه نباشند. پس از مدتی بحث و فحص بین نتیجه بسیار غلط رسیدیم که حسین بن منصور حلاج ادعای «الوهیت» می‌کرد و خودش را خدا می‌پنداشت. خلیفه نیز که تمام اختیارات را در دست داشت نمی‌توانست جز خداوند متعال خدای دیگری را بشناسد، صحنه‌سازی‌ها یی کرد و از فقهها و قضاة بهمین ترتیب فتوائی گرفت و آن بد بخت را با فظیع ترین وضعی کشت. سالیانی در از گذشت و من همواره اشتباق داشتم به بینم آیا مردی فاضل و مطلع درباره حلاج تحقیقاتی نموده و می‌توان از «راز حلاج» و معماهی اعدام او اطلاع صحیحی بددست آورد یا خیر. کشیشی که اصلا هلندی بوده و در مدرسه سن لوئی بمالک و نحوزه‌بان فرانسه و تاریخ بین الملل را می‌آموخت و مظہری بود از شفقت و محبت و عواطف عالیه انسانی و فارسی را نیز بخوبی فراگرفته بود روزی بمن گفت: کتاب بسیار جامعی درباره منصور حلاج اخیراً در فرانسه انتشار یافته و نویسنده آن یکی از فضلاء طرازاول فرانسه می‌باشد موسوم به «لوئی ماسین بون». پدر روحانی بمن گفت در این تعطیل تاستان تو وقت کافی داری که ترجمه حال حلاج و تجزیه عقاید و افکار آن عارف را بیاموزی و از تریقت عرفانی او آگاه شوی. قبل از اینکه هر اسم تودیع بعمل آید کشیش کتاب قطوری را که در دست داشت بمن داد و گفت: سه ماه بتو وقت می‌دهم که این کتاب را بادقت بخوانی ولی بدان که آنرا بالانشائی سخت و صعب نوشته‌اند و تو برای فهم آن مجبوری مکرر بکتاب لغت رجوع کنی. باشتاب بخانه برگشتم و با نهایت بی‌صبری بمعطاله کتاب لوئی ماسین بون موسوم به «شرح مصائب و نوائب حلاج» پرداختم. معلوم شد که این مؤلف فاضل و محقق دانشمند، ده سال تمام زحمت برای تألیف آن کتاب کشیده و سفرهای دور و درازی با فریقا و مشرق زمین (ترکیه، لبنان، سوریه، عراق، ایران، هندوستان، سوماترا و جاوه و تونکن) نموده و حتی بجنوبی ترین نقاط صحرای افریقا رفته تا هر جانشانی از حلاج بوده بینند و بکتابخانه‌های خصوصی مخصوصاً کتابخانه‌های فضلاء اسلامبول و بغداد رفته و نسخه‌های خطی آنها را

دیده واز آنها خوش‌چینی نموده است . حالا اگر می‌خواهید از سبب قتل منصور حلاج این عارف ربانی اطلاع حاصل فرمائید کتابی را که در دست دارید بدقت مطالعه فرمائید . در اینجا حق است که بمعرفی لوئی ماسین یون بپردازم .

لوئی ماسین یون گیست؟ ...

چون بیم آن می‌رفت که در شرح حال این فاضل عالیقدر چندین صفحه نوشته شود و باز هم تمام جزئیات ناگفته بماند اینجا نسب بازیافت اختصار وایجاز به ترجمه حال ایشان می‌پردازم .

وی بتاریخ ۲۵ ماه زانویه ۱۸۸۳ در شهر کوچک «نوژان^۲» واقع در کنار نهر «مارن^۳» بدین‌آمد پس از ختم تحصیلات متوسطه بمطالعه در حکمت و فلسفه و مخصوصاً مطالعه در مذهب اسلام پرداخت . در سن ۱۹۰۴ یعنی در سن بیست سالگی سفری به طنجه و فاس نمود تا از نزدیک بافقهاء و علمای مسلمان آشنائی حاصل کند . در آنجا بافقهائی چند آشنائی یافت و بتحقیق در اصول فلسفه و دین اسلام همت گماشت . چنان فریته اسلام شد که بطریهای شراب و مسکراتی را که در خاکه داشت شکست و بمذهب اسلام درآمد و مصمم شد در بازگشت به اریس بطور جدی بfraîcheur^۴ شیخ فرید الدین عطار پرداخت ۱۹۰۷ عازم مصر شد و در آنجا بمطالعه کتاب «تذکرة الاولیاء» شیخ فرید الدین عطار پرداخت و شرح حال حسین بن منصور حلاج مورد دقت و مطالعات صوفیانه او قرار گرفت . او باین نتیجه رسید که قاهره شهری شده که بشدت تحت تأثیر تمدن غرب قرار گرفته و برای کسب اطلاعات بیشتر در باره طرز فکر عوام الناس و مردم باید به بغداد برود و بدین سبب قاهره را ترک گفت و عازم بغداد شد . در ابتدا تصویری را که از حلاج در مخلیه خود ساخته بود چیزی افسانه مانند می‌پندشت و خیال می‌کرد که شیخ عطار در تخلیات صوفیانه و

تفکرات شاعر انه، خواسته تصویری جالب توجه ترسیم کند. این سفر او را بکنار دجله و محل اعدام حلاج کشاند و دریافت که آن تصویر جالبی که از حلاج کشیده‌اند حقیقت داشته و آن مرد مؤمن و خدا پرست را واقعاً بافظیع ترین وضعی کشته‌اند. در این سفر نزدیک بود خود او هم اگر کشته نشود لااقل مدتی را در زندان حکومت عراق بگذراند. ماسین یون بادور بین عکسی خود از خرابه‌ای که در اطراف دجله و فرات بود عکس بر میداشت و مطالبی بادداشت می‌کرد. مأمورین انتظامی بگمان اینکه این شخص جاسوسی خارجی است وی را دستگیر نمودند.

یکی از فضلای عراقی که با ماسین یون رابطه ادبی و علمی داشت و بصفای نیت و پاکدامانی او معتقد بود (شیخ محمد شکری آلوسی) نزد مقامات حکومت شفاعت نمود و آن محقق فاضل را از توقيفگاه بغداد بیرون آورد و یک مهری که با خطر بسیار زیبائی بر روی آن کلمه «عبده» نقر شده است باوداد. این مهر که علامت بندگی انسان است در بر ابر پروردگار همواره روی میز کار ماسین یون جای داشت.

ماسین یون از بغداد دوباره عازم قاهره شد و آشنائی، او بیان عربی تکمیل شد و مخصوصاً در سال‌های ۱۹۱۲-۱۳ در دانشگاه قاهره توانست پس از مطالعه در «تاریخ اصطلاحات الفلسفه‌العربیة» بمطالعه آثار حلاج و مخصوصاً کتاب «طاسین الازل» و «بستان المعرفة» پردازد. می‌توان گفت تنها موضوعی که شبانه روز مورد علاقهٔ معنوی و فکری او قرار گرفته بود معرفت کامل در حال و زندگی عارفانهٔ حلاج بود. بالاخره در سال ۱۹۱۲ کتاب بسیار نفیسی را که باده سال مطالعه و دقت نوشته بود توانست عنوان رساله دکترای خود در فلسفه بشورای دانشگاه پاریس تقدیم دارد.

چون در زندگی حلاج و مخصوصاً در روزهای واپسین زندگی او تشا بهاتی چند با مصائب و نوائب حضرت مسیح (ع) پدیدار شده و داستان صلیب همواره تکرار می‌شد نام کتاب مرحوم ماسین یون را «شرح مصائب و نوائب حلاج» ترجمه کردیم تازاین جهت

نظر هؤلوف رعایت شده باشد.

این کتاب که تمام سوانح زندگانی حلاج را شرح نموده در سال ۱۹۱۴ میلادی در پاریس طبع شده و مشتمل است بر ۹۴۲ صفحه. هؤلوف در پاره‌ای از موارد از محققین مترقی است مداد نموده و با نهایت صداقت نام تمام آنها را ذکر نموده و مخصوصاً از اطلاعات مرحوم میرزا محمد خان قزوینی بهره‌مند شده و در اینجا وظیفه اخلاقی خود می‌دانم که از آن مرد فاضل و محقق دانشمند یاد کنم و برای روح پاکش طلب مغفرت نمایم.

ماسین یون که واقعاً انصافاً معرفی کننده حلاج بدینای غرب می‌باشد هم خدمت بسازائی بمعرفت دنیا نموده و هم تجلیلی از یکنفر عارف ایرانی بسیار راسخ العقیده‌ای نموده که علی‌رغم تازیاندها و شکنجه‌ها و عذاب‌های حکومت عرب‌تادم مرگ از اعتقاد و ایمانی که به حقیقت داشت دست بر نداشته.

پیش‌خاکستر منصور چه خوش گفت آن رند آنکه می‌گفت انا الحق بسر دار کجاست آن رند باید بداند که تادنیای معنوی باقی است و تا عقل و فکر بر مشت ولگد حکومت دارد از جهل و بی خردی خلیفه‌المقتدر بالله واژپا کی ایمان و حسن عقیدت حسین بن منصور حلاج صحبت خواهد شد. مرد گانی هستند که نامشان از اکثر زندگان زنده‌تر و محترم‌تر است، «مرد هآنست که نامش به نکوئی نبرند». زندگانی هم هستند که از هر مردۀ پوسیده‌ای هم بی‌اثر تر و مردۀ ترند.

پس از انتشار کتاب مذکور ماسین یون شهرت بین‌المللی یافت و بعضی‌تفرهنگستان علوم سوئد، شوروی، دانمارک، اسپانیا، ایران، هلند، بلژیک، افغانستان، و انجمن پادشاهی آسیائی لندن و انجمن شرقی دانشگاه گوتینگن منصوب گردید. مدیریت مجله مطالعات اسلامی نیز با و اگزارش و سالنامه جهان اسلام را نوشت.

آثار مهم قلمی او عبارتند از:

یک نیت و یک سرنوشت، شرح زندگی ماری آنوات ملکه فرانسه، تصورات و

تفکراتی چند درباره مبانی قدیمی تجزیه صرف و نحو زبان عربی، شرح مصائب و نوائب شهید و عارف ربانی مسلمان ، دعای حضرت ابراهیم(ع) درباره قوم ثمود، سلمان پاک ، مباهله مدینه و پرستش حضرت فاطمه (ع) ، تصوف و تقوی دراسلام . کتاب طواسین را نیز که اثر حلاج است با ترجمه کامل آن بچاپ رساند.

ماسین یون بتاریخ ۳۱ اکتبر ۱۹۶۲ در پاریس در سن ۷۹ سالگی وفات یافت.

گمان نمی رود دیگر کسی مانند اور در دیار غرب بدنیا بیاید که عمری را صرف تصوف و عرفان دنیای اسلام بکند. تاجائی که این بنده اطلاع دارم فقط استاد هانری کورین فرانسوی است که مشعل فروزان تحقیق و تبع را در دنیای عرفان و تصوف در دست دارد و ابهاماتی را که موجود است با همان نور معرفت دارد بر طرف می سازد . از خداوند متعال توفیق این عارف و فاضل را مسئلت دارم .

سالیانی گذشت و دیگر درباره منصور حلاج حرفی تازه شنیده نمی شد . گوئی دست روزگار پرده تازه ای بر روی آن را در مرد کشید و او را از انظار عالمیان پنهان ساخت تادرسه سال قبل در سنه ۱۹۶۴ میلادی یکنفر فیلسوف یونانی که در دانشگاه شهر معروف فرانسه «لیون» کرسی فلسفه اسلامی را شاغل می باشد و از شاگردان لوئی ماسین یون است کتابی درباره حلاج انتشار داد و باز از فرانسه این سرزمین معرفت و ادب نور تازه ای در باره حسین بن منصور حلاج طالع گردید . نام این استاد بزرگوار روزه آرنالدز است و با نهایت اختصار شرح حال ایشان نوشته می شود :

روزه آرنالدز

کتابی را که اینک در دست دارید ترجمه ایست از کتاب فیلسوف یونانی معلم فلسفه اسلامی در دانشگاه لیون آقای روزه آرنالدز .

وی روز ۱۳ سپتامبر ۱۹۱۱ در پاریس متولد شد. تحصیلات عالی خود را در دانشگاه

سورین انجام داد. در سالهای ۱۹۳۸-۳۹ و ۱۹۴۵ تا ۱۹۵۵ در مصر مشغول تدریس گردید. از سال ۴۶ تا ۴۸ وابسته فرهنگی فرانسه در قاهره و از سال ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۵ استاد دانشگاه عین‌الشمس بود.

در سال ۱۹۶۵ دکترای ادبیات گرفت و باستادی دانشکده ادبیات بردو و مدتی بعد باستادی دانشگاه لیون منصوب گردید.

از دیگر آثار اسلامی وی میتوان «صرف و نحو و خدا شناسی از نظر ابن حزم» و مقالات: ابن حزم، ابن رشد، فخرالدین رازی، و خداشناسی از نظر اسلام‌ها نام برد. این جانب کوشش نمودم نسبت باصل و متن کتاب وفادار به مان و معنارا در هر حال فدای لفظ نکنم و بکلیه مآخذی که مؤلف محترم توسل جسته من نیز رجوع نهادم تا شرط امامت در ترجمه ووفاداری حتی المقدور رعایت شود. کاری را که در پیش گرفتم بدرجات سخت تراز آنچه بود که در ابتدای امر می‌پنداشتم و اینک بسیار خوشوقتم که پس از چندین ماه زحمت و کوشش این بار گران را بمقصد رساندم و امیدوارم با مطالعه این کتاب از مرام عرفانی و مسلک فلسفی حسین بن منصور حللاج بخوبی آگاهی حاصل فرمائید و بداین‌که در هزار سال قبیل چه مردم باعقیده و ایمانی در سرزمین نیاکان مایدیدار شده و چگونه جابرانی آدمخوار آنها را بدیار نیستی فرستاده‌اند و چه داستانهای بی‌سر و ته ساخته و پرداخته‌اند. بقول شاعری دلسوزخته:

در مدرسه کس را نرسد دعوی توحید مبنی لگه مردان موحد سر دار است « آرزوی بندۀ اینست که در حین طبع غلط‌های چاپی معنای عبارات را فاسد و ضایع نکند و از هموطنان عزیزی که این کتاب را می‌خوانند صمیمانه خواهشمندم اگر هر نوع سهو و خطأی دیدند بندۀ را با چند سطر مطلع فرمایند تا آنشاء الله در طبع بعدی ملاحظات آنها باعث گردد که خط و خطاهای احتمالی زائل گردند .

این چند سطر خطاب به دوستان و هم‌طنانی، بود که از روی انصاف و وحدان قضاوت

در نوشته‌های دیگران می‌فرمایند، نه خطاب آن کسانی که از هر پیشامدی استفاده می‌کنند تا مقاله یا مقالاتی نوشته از کاه کوهی بسازند با این شرط که نام آنها زیب و زینت جرائدی چند قرار گیرد. سخن من با این جماعت نیست، زیرا حسن شهرت طلبی سایر عوامل عالیه بشری را در وجود آنها خشکانده و از بین برده است. بقول مرحوم نظامی گنجوی: آنکس که ز شهر آشناei است داند که متاع ما کجای است

عبدالحسین میکده

۷ نوآبان ماه ۱۳۴۵

حلاج
طه
مذهب صليب

علی دین الصلیب یکون موئی
و لذ البطح ارید ولا المدینة

مقدمه مؤلف

نام حلاج بانام خاورشناس عالی مقامی پیوسته که اورا بیاختر و مغرب زمین آشنا
ومأوس نموده است یعنی بانام فاضل بارع لوئی ماسین یون .

این استاد ارجمند که پیشوای مطالعات فلسفی اسلامی در فرانسه بود در تمام دوران حیات خود مطالعه در حال شهیدان مسلمان را مسلک و مردم خود ساخت و در این باره تحقیقاتی کرده که وسعت و عظمت آن بہت آور است . مطالعات ایشان جنبه فلسفی و عرفانی و شرعی دارد و تما می آن مسائل و مباحث را چنان باعظوفت و رأفت انسانی توجیه نموده اند که دیگر انسان بوقایع خشک و حوادث بی کیفیت تاریخ نظری نمی افکند . بهمین جهت است که نوشن و اشاره این کتاب چندماهی پس از درگذشت آن استاد گرانمایه و فاضل بارع که همگی راقرین تأثروا ندوه نموده کاری است که شاید بسختی فضایت و بالغی استقبال شود خاصه که جملگی انتظار طبع ثانوی کتاب ایشان درباره « مصائب و نوائب حلاج » را دارد . منظور من این نیست که مطالعات جدید و تحقیقات تازه ای درباره این عارف نامدار و این عابد شهیر دنیا اسلام بکنم و یگاهه مقصود من این است که افکاری را که مطالعه آثار لوئی ماسین یون در من ایجاد نموده تشریح کنم و انعکاس آن انوار را ثابت سازم . بیست و پنج سال است که با نور معرفت آن استاد فاضل و آثاری که بطور جاودان بیادگار گذاشته تو انسجام تجارب و اطلاعات بسیار گرانبهائی

در باره فلسفه اسلام بدست آورم و نوشتند این کتاب فرصتی می دهد که خودم را بدآن فیلسوف اجل و افکارت بنا کش نزدیک ترسازم .

آیا نسبت با ایشان وفادار بوده‌ام ؟ این سؤالی است بسیار حساس و جواب آن در خور تأمل است .

لوئی ماسین یون شخصیتی داشت بسیار قوی و تنها او بود که می دانست چه بگوید و می توانست آنچه را که می خواست بگوید . پس از ایشان امیدی با ادامه راه و رسم ایشان نداریم و کسی را نمی بینیم که بتواند آن مرد بزرگوار اقتدانماید . تقليید کردن از آنها چنان است که از «تابلوهای استادان تصاویری بی فروغ و شکل‌هائی عادی تسوید کنیم . بنا بر این چه راهی را باید پیش گرفت و چه باید کرد ؟ ...»

غالباً تصور می کردند که حلاج موجودی بود که «ماسین یون» آنرا خلق کرده و بوجود آورده است . آری بین شمایل‌ها و تمثیلهای بسیار مختلف که مؤلفین اسلامی و نویسندهای مسلمان از این عارف متصوف رسم کرده‌اند بایستی بانتخاب یکی از آنها تن درداد . لوئی ماسین یون پس از دقت سرشار و انتقاد دقیقی که نموده و بالاتر با اطلاعات بسیاری که گرد آورده تمام قضاوتهای غرض آسودی را که باعث محکومیت حلاج میشد یا برخلاف موجب میگردید که شکل واقعی اورا دگرگون ساخته و اورا به مقام و رتبه یکنفر «شهید» برساند بدور ریخته و با نهایت بیطری فی استعداد ذاتی و طرز فکر و سجایای اورا مورد دقت و مطالعه فرارداده است . من نیز پس از مطالعه دقیق در «شرح مصائب و نوائب حلاج» و تحقیقات گرانبهای ایشان معتقد شدم که حسین بن منصور حلاج یکنفر عارف صوفی سنی مذهب میباشد و باید اورا از کسانی که اصول عرفانی و مبانی مذهبی را بر استمار واختفا و اسرار بنیاد می نهادند جدا شناخت . در آن ایام کتمان و استمار عقاید دینی و واختفای آراء و افکار مذهبی نزد بعضی از فرق اسلامی و در بعضی از نواحی دنیا شرق شیوع داشت . آن شخصی را که من می خواستم «درجستجوی حقیقت مطلق» بیام و ازاوپیروی

کنم در حالاجی یافتم که استاد لوئی ماسین یون بدنیا معرفی کرده است . از طرفی دیگر خواستم در نوشن این کتاب همانطوری بمانم که استاد اجل مرا اشناخت و مقصود و منظورم را باطرز فکری بیان کنم که روزی ماسین یون خنده کنان بمن گفت : « طرز فکرت همچنان یونانی باقی مانده است » .

استاد این جمله را برای تعارف و خوشایند نگفت و هیچ وقت هم نخواست که طرز تفکر را تغییر بدهد . او را با همین طرز تفکر و با همین عیب و علته که از نیاگانم بارث برده ام پذیرفت . بنظرم چنان آمد که شرط اصلی وفاداری من همان است که شخصیت خودم را یعنی همان شخصیتی را که استادم در من شناخته بود نگاهدارم ، زیرا جز این محتمل است که آن فاضل بارع دیگر را باز نشناسد .

ر. آرفالدز
ژوئیه ۱۹۶۳

زندگانی حلاج

در حدود سنه ۲۴۴ هجری (۸۵۸ میلادی) در بینا واقع در فارس، ابو عبدالله الحسین بن منصور که بعدها بنام «حلاج» شهرت یافت بدنیا آمد است.

حلاج به معنای پنهان زن است و اعطاء این نام بحسین بن منصور ازا بجهت است که او وجدانها و قلوب مستمعین را با ایراد مواعظ و حکم، پاک و مصدا می‌ساخت. اور سر زمین اهواز بنا بر روايات موجود در حین وعظ اسرار شنوندگان و نهایی ترین افکار و آراء آنها را فاش و آشکار می‌ساخت. توضیحات دیگری نیز برای تعیین این نام داده‌اند. ولی آن توضیحات شایان توجه و در خور دقت نیستند. فقط باید مذکور شد که وی لااقل در دوران ابتدائی آشنائی به عرفان و تصوف بشغل حلاجی اشتعال داشته و این خود نشان می‌دهد که زهد و عبادت کسی را بالضروره و ادار نمی‌نموده که از جامعه بشری کناره‌گیرد و عزلت جوید^۱.

در سن ۱۶ سالگی شاگرد سهل تستری شد^۲ و حسب المعمول بخدمت استاد و پیشوای خود درآمد و موقعی که سهل بصره جلای وطن نمود حلاج نیز با وی بصره رفت. علت این جلای وطن این بود که سهل تستری توبه و انباهه را اجباری و واجب و

۱- دوکنیه دیگر نیز برای حلاج نوشته‌اند: ابوالغیث و ابو عمره. با اینکه بینا در ایران واقع بوده و هست معهدا در قرون ابتدائی ظهور اسلام خلفای عباسی زبان عربی را در آن سر زمین سخت رایج نمودند و سببیویه که در صرف و نحو و لغات عرب استادی مسلم است در آنجا بدنیا آمده و در همانجا زبان عربی را فراگرفته است. (الحاقي مترجم).

۲- تستر همان شهر شوستریا ششتر است که اعراب تلفظ آن را تغییر داده‌اند. *

لازم می‌دانست و از این عقیده جداً دفاع نمی‌نمود. فلسفه و بنای حکمت این صوفی اساساً

* شیخ عطار در کتاب تذکرۃ الاولیاء سهل تستری را چنانکه شاید و باید معرفی نموده و کسانی که مایل بداشتن اطلاعاتی درباره او باشند بتذکرۃ اولیاء مراجعه فرمایند. ا.م. ذیلاً نیز شرح حال سهل تستری را که از ادائرۃ المعارف اسلامی نقل و ترجمه شده است می‌آوریم:
 ابوهی‌حمد سهل بن عبد الله بن یونس «تستری» فقیه و عارف صوفی سنی مذهب و عربی زبان در تستر (همان شهر شوشت) یاشتر که اعراب آنرا تستر تلفظ می‌کنند) در سنّة ۲۰۳ هجری (۸۱۸ میلادی) بدنبال آمده و در سنّة ۲۸۳ ه (۸۹۶ میلادی) در حالت تبعید در بصره در گذشته است. وی از شاگردان «ابن سوار» بود که وی از سینیان بسیار متعصب محسوب می‌شد مانند «ثوری» و «ابو عمر و بن علاء سهل». سهل تستری گذشته از اینکه سنی مذهب و عابدی بود بسیار مقید به موازین دینی و مبادی اخلاقی، فقهی بود دارای اطلاعات و معلوماتی بسیار وسیع واز زندگی بظاهر آرام و از حالت ازدواجی اویک سند در خاطره‌ها مانده و آن سند تبعید اوست به بصره. تبعید او مقارن عصیان و تمرد زنگیان است (در حدود ۲۶۱ ه = ۸۷۴ م) که علماء اهواز نظر مذهبی و عقیده شرعی او را درباره اجباری بودن توبه «توبه فرض» مردود دانستند. سهل تستری تأثیفی ننموده و کتابی ننوشته است ولی شاگرد او «محمد بن سلیم» (سنّة وفات ۲۹۷ ه برابر ۹۰۹ میلادی) از استاد خود «هزار عبارت و حکم» جمع آوری نموده که باقی است. بنابراین از حکم و عبارات سهل یک نوع ارتباط عرفانی و رابطه اصولی ظاهر و یک مدرسه فقه و حکمتی پدیدارشده که آنرا اصول «سلیمیه» می‌نامند. اساس آن بر افکار و عقاید سهل متکی و عبارت است از اینکه مؤمن ازلحاظ تجربت هم اگر شده است باید با کمال دقت نفس خود را مورد رسیدگی و آزمایش قرار دهد. در این باره اصطلاحات واستعارات و ترکیبات لفظی خاصی وضع شده که عنوان فنی دارند و شخص را به «وحدانیت حق» و «وحدت وجود» رهبری می‌کند. (خرکوشی در کتاب «تهذیب» می‌نویسد که عمر و لیث صفاری را که بیمار شده بود او شفا بخشید ...)

استدلال‌های سهل همه در ردیف مباحثه و محاوره و مناظره است. (استدلال اصل و فرع) مانند استدلال‌های متكلمين که باطرز استدلال یونانیان تطبیق نمی‌نماید. حلاج نیز پس از آنکه از استاد خود دوری نمود بهمین عقیده گروید. از لحاظ ساختمان جسمی و روحی تستری می‌گوید که انسان از چهار عنصر وجود آمده است: «حیوة، روح، نور، طین». روح مافوق*

براین مبتنی بود که انسان همواره تحت نظر پروردگار است و باید بداند که خداوند

*نفس است (از این جهت بایو نیان اختلاف ندارد) و روح پس از مرگ هم باقی می‌ماند (عقیده‌ای مخالف مبدین) .

درباره تفسیر قرآن مجید او براین عقیده است که هر آیتی راچهار معنی است: معنی ظاهر، معنی باطن، معنی اخلاقی «حد» و معنی «مطالعه‌ای» و فرضیه و نظر امامیه را درباره جبر قبول دارد . او میگوید که در حالات و مراحل زندگانی پیامبران و رسولان خدا باید بادقت مطالعه کنیم تا بتدریج مقام روحی و منزلت معنوی آنها دریابیم . برای سهل و همچنین برآی «ابن-کرام» و «اعشری» جامعه اسلامی شامل تمام مسامین است باین شرط که توجه آنها بسوی قبله باشد (این عقیده اهل سنت بود که با عقیده معتزله و امامیه مغایرت دارد) . مراد از لغت «ایمان» موافقت و همسازی قول است با عمل و وحدت کامل بین «نیت» و «بیان»، خدا پرست واقعی باید نخست مطیع و فرمانبردار باشد و از تعالیم و دستورهای مذهبی قبواً پیروی نماید . دوست داشتن بمعنای حلقة اطاعت بگردن نهادن است . تسری نیز مانند پیشوایان مذهب ژزوئیت که گفته‌اند: مانند جنازه مرده باید مطیع بود هم عقیده بوده است،

مؤمن باید کار کند و با اقدامات بدروالله باید آثاری بوجود آورد . (این عقیده نیمه معتزلی «اكتساب» در برابر «توکل» است که «شقيق» و «ابن کرام» از آن تبعیت می‌کردند) مؤمن باید همواره بسوی خدا بنگرد «الله قبلة النبیت» و باید دائمًا بتوبه و انانبه پیردادز : «التبه فرض فی كل وقت» تجزیه‌ای که سهل تسری از «اعمال و افعال ارادی» نموده و مشتق از عقاید محاسبی است که غزالی آنرا پذیرفته همیشه معتبر مانده است . در عالمی ترین مرحله یعنی وقتی که عابدی علائق دنیوی را ترک نمود و خود را از نفوذ تعلقات دنیوی فارغ ساخت و بواسطگی کامل رسید باید در آن مرحله بوجود خداوند متعال بطور قطعی و یقین معتقد باشد و خدارا ها فوق مراسم و شعائر مذهبی بداند این است طرح کلی و زمینه اصلی عرفان و تصوف حلاج که مؤمن را بوحدانیت حق رهبری می‌کند .

درباره سر نوشت انسانی پس از مرگ و عواقب آن سهل تسری همان اصول و مبانی مسلک «امامیه» (عمودالنور عدل مخلوق بهی) را بطور غیر واضحی بکار می‌بندد و کم و بیش بر آن عقیده است ، «عمادالنور» ستون روشنائی از کلیه ارواح مؤمنی که بدنیا خواهد آمد و به «نور محمدی» فائض هی گردند بوجود خواهد آمد . فقط مردم مقدسی که به «سیر الر بوبیة» یا به*

متعال همیشه شاهد اعمال و کردار بُنی آدم است و برای اینکه انسانی بتواند در حضور خداوندگار بماند باید قلب خود را از او ساویس بد روحی مصفا بدارد و ناگزیر باید بتوبه و اนา به پردازد و گرنه صفت و مقام مؤمن ازاوسلب می گردد .

*«سیر الانا» می رساند از طرف خداوند حق دارند بگویند «من» و این موضوع بحلاج حق می دهد که بگوید : «هو هو» .

سهول تسری چنین تبیجه می گیرد که محتمل است روزی شیطان تبرئه شود و اعاده حیثیت او صورت پذیرد . ابن عربی و عبدالکریم جبلی نیز همین نظر را پرورانده اند . در اینجا متن فارسی قسمتی از فصل ششم کتاب «طواویں» را عیناً می نویسیم تا از طراز عبارت بندی واستدللات حلاج نمونه ای در دست بمازد ... «... این دعوی کن را مسلم نشد الا احمد صلوات اللہ علیہ وآلہ وابلیس، وابلیس ازعین افتاد، احمد را علیہ السلام عین کشف گردید . احمد را گفته که بنگر وابلیس را گفت سجود کن، ابلیس سجود نکرد و احمد ننگرست، یمین و شمال را التفات نکرد «ما زاغ البصر وما طغی»، ابلیس دعوی کرد و از حول و قوه خود بیرون نیامد، احمد دعوی کرد و از حول و قوه خود بیرون آمد . محمد گفت : «بک احول و بک اصول» و قال «یا مقلب القلوب» و قال «لا احسن ثناء عليك» .

در آسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نبود ولیکن عین بر او یا شفتند و ازل حوط و الحاظ در سر هجران کرد و معبود را بتصریح پرستش کرد ، لعنتش کردند چون بر سید بتقریب براندندش از در چون طلب فردانیت کرد . چون گفتند : اسجد، گفت لا غیر، گفت «وان علیک لعنتی الى يوم الدين»، گفت لا غیر، در بحر کبریا افتاد و نایین شد . گفت : مرا راه نیست بغیر تو که من محبی ذلیل . گفتندش تکبر می کنی . گفت : اگر لحظه ای با تو بودمی تکبر بر من لا یق بود فكيف که دهر، با تو بردیه ام از هن نه عزیز تراست و بزر گوار تر، چون اول تو را شناخته ام درازل - «من از او بهترم» که خدمت من قدیم تراست . (در کون عارف ترا از من بر تو کس نیست و از تو در من ارادت است وارد است تو در من سابق است وارد است من در تو سابق . من چون غیر تو را سجود کنم چون بخود نکنم لابد باشد که مرا باصل خود رجوع کنم خلقتنی من نار) نار باز نار شود، آنکه تقدير و اختیار ترا است .

نقل از کتاب طواویں که بکوشش مرحوم لوئی ماسین یون در پاریس در سال ۱۹۱۳ طبع شده است، صفحات ۴۴ تا ۴۶ . الحاق مترجم .

ایمان یعنی رفتار و کردار مذهبی انسانی برای خالق و آفریدگار خود و همین نیروی ایمان است که مؤمنی و فادار ادر بر ابر پروردگار به مقام و منزلت «حجت» میرساند و این مؤمن و فادار پاک سیرت «حجۃ‌الله» محسوب می‌گردد و همین موضوع است که «سرالهی» محسوب می‌شود. این فرضیه مذهبی و این عقیده عرفانی اساس و شا لوده افکار و مطالعات شخصی حلاج می‌باشد.

بعداً در سنّه ۲۶۲ هجری (۸۷۵ میلادی) حلاج ببغداد و زیارت یکی از اعظم هتصوفه رفت که موسوم است به عمر و المکی. وی نیز مانند سهل تستری مذهب سنت داشت و از احادیث نبوی پیروی نمی‌نمود.

عمر و المکی مردی بود سخت متعصب و با تمام احساسات نهانی و درونی انسانی که ممکن باشد با فکار و عقاید عارفانه شخص لطمه‌ای وارد آورد قویاً مخالف بود. (عمر و المکی نامش ابو عبد الله عمر و بن عمان بن کرب بن عاصص المکی است که در سنّه ۲۹۷هـ در بغداد وفات یافته است. وی سنی و «أهل الحدیث» بوده و پس از این‌که چندی در صرف شاگردان «بخاری» جای گرفت ازوی اعراض نمود و به جنید پیوست).

مکی نیز در بارهٔ توبه و آن‌به بسیار جدی بود و عقیده داشت که مردم تائب خود را از قهر خداوند متعال ایمن میدارد. در بارهٔ «حالات» و «سکر و مستی جذبه و خلسه» آنرا نیز از زمرة عنایات الهی میداند و جزاً این‌دیگر با هرچه که انسانی را از حالت عادی جدا و دورسازد مخالف بوده است.

حلاج مدت ۱۸ ماه در بغداد با عمر و المکی ماند و بعد چون با ام الحسین دختر ابویعقوب الاقطاع ازدواج نمود از مکی دوری جست و بازنزد جنید رفت. ا.م).

هر چند حلاج با توجه‌های که المکی از طرز استدلال خود می‌گرفت موافق و همداستان نبود و عقیده داشت که عنایت الهی و توجه پروردگار قلب انسانی را بر عایت موازین زهد و تقوی رهبری می‌کند معهذا تعصب مفرط المکی در طرز فکر حلاج

آثاری باقی گذاشت.

(از مکنی کتابی باقی‌مانده بنام «قوت القلوب» و جزاین کتاب ظاهرًاً کتاب دیگری دارد بنام «رسائل الى خوزستان»، وی در سال ۳۸۶هـ. وفات یافته است.) در این او ان بود که حلاج بادختری کی از عرفاء و متصوفه بنام حسین دختر ابویعقوب الاقطاع بصری ازدواج کرد و چون مکنی با این ازدواج موافق نداشت حلاج ازاو دوری گزید و باز با جنید طرح دوستی ریخت. این زاهد شهیر و عارف ربانی راهنمای و مرشد معنوی حلاج شد.

در بارهٔ مواضع و حکم این عارف ربانی بزرگ دنیا ای تصوف بعداً صحبت خواهیم کرد ولی در همینجا یاد آور می‌شوم که او چنین می‌پنداشت که «مرد مقدس» از همین دنیا و بر گزیده خدا پس از مرگ از طرف خداوند متعال نیست و نابود می‌شوند. بطوریکه فقط خدای یگانه باقی می‌ماند و بس و اوهم از امور دنیوی احتراز می‌ورزد و مخلوق او بهمان حالت عادی بر می‌گردند که قبل از خلقت در آن بودند. یعنی در عالم فکر و خیال و وهم. حلاج مدت بیست سال در این مدرسهٔ تلح و سخت نیستی بخش و فنا آور بتمیر نفس پرداخت و بعد از آن استادان و بزرگان دیگری را شناخت مانند «النوری» که دوست «جنید» و مانند او از تلامذهٔ «محاسبی»^۱ بودند.

۱- محاسبی ابو عبد الله حارث ابن اسد الانازی ملقب به (محاسبی) یعنی کسی که بحساب وجودانها رسیدگی می‌کند در بصره بدنیآمده و در بنداد در سنّه ۵۲۴هـ (۸۵۷ میلادی) وفات یافته است. محاسبی فقیه و عالمی شافعی مذهب و معتقد بر عایت واطاعت از (عقل) بوده و با اصطلاحات و اشارات معتزله افاده مرام می‌کرده است. او اولین کسی است که با همان استدلالها علیه معتزله قیام نمود. سرانجام عزلت گزید و وارد عالم تحریرید و تفسیرید شد. پس از مدت‌ها عزلت و گوشہ نشینی مطالعات خودش را بنام (الوصایا) بر شنّه تحریر درآورد. در نتیجهٔ حملات «ابن حنبل» علیه معتزل له متكلمین او نیز مجبو رشد که در سال ۲۳۲ هجری از مجالس درس نیز امتناع ورزد و سرانجام در انزوا و عزلت مرد. آثاری که ازوی باقی‌مانده عبارتند*

«النوری» فکر حلاج را با عشق به خداوند متعال آشنا ساخت و بنای کار عرفانی را بر روی دوستی بحضرت احادیث جل جلاله قرارداد. ما باید مطیع اوامر خداوند متعال باشیم زیرا اورا هی پرستیم و از این پرستش انتظار اجر و امید پاداش باید داشته باشیم. حلاج شد «عاشق دلباخته پروردگار خالق متعال» و در حقیقت مذهبی عشق، تأمل و تعمق می نمود و از جاده تصوف منحرف نمی شد تا مبادا چهار انتقاد شدید مسلمانان متعدد بشود و بعنوان اعتراض باو بگویند که «خداوند متعال ابدی احتیاجی به عشق انسانی و بنی آدم ندارد و از آنها فقط انتظار دارد که با حرمت ازا و اطاعت و با خضوع و خشوع ازوی مطاوعت نمایند.

در حدود سنه ۸۹۵هـ (۱۴۸۲ م) حلاج بزیارت مکه رفت تامنای حج را بعمل

* از: الرعاية حقوق الله، الوصا، يا كتاب التوهم، معیات العقل و معناه، رسالة العظمة، فهم العلوة، ولی هیچیک از این کتابها بطبع نرسیده اند. اسپرنگر Sprenger مدعی است که ولی کتابی نیز بنام «وداع النقوس» دارد. ولی تاریخ آن مؤخر بر سنة فوت محاسبی است و ظاهراً استاد او احمد بن عاصم انطاکیه‌ای آنرا نوشته است. محاسبی نخستین صوفی سنی مذهبی است که اطلاعات بسیار جامعی درباره فقه والهیات داشته است. ولی با ابتکاری خاص به تشریح و توجیه مباحث فلسفی پرداخته و در عین حال جزئی ترین و ساده‌ترین سننی را هم که وجود بوده محفوظ و ملحوظ داشته است. در کتاب الرعاية حقوق الله اساس و پایه تزکیه نفس که عاصم انطاکیه‌ای در نظر آورده کار گذاشته است. او معتقد است که یکنون رابطه مشترکی می‌توان بین اعمال و افعال انسان برقرار ساخت. یعنی کارهای خارجی اعضاء بدن را می‌توان با نیات قلبی مرتبط و هم‌عنان نمود. در این باره وارد جزئیاتی بسیار شده تا نشان دهد که حالات مختلف درونی و وجданی (احوال) را می‌توان بتدریج بطور کامل و پاکیزگی مطلق رساند. بین شرط که انسان قواعد و راه و رسم تحریک و موافقین اخلاقی را کاملاً رعایت نماید. بنظر او این است معنای «رهبانیت» که در سوره الحدید قرآن شریف آیه ۲۷ وجود دارد.

تمامی این اطلاعات از مقاله‌ای که نوئی ماسین یون در دائرۃ المعارف اسلامی انتشار داده بطور خلاصه ترجمه و نقل شده است. الحقی مترجم

آورد . در بازگشت پس از یک سال انزوا و گوش نشینی رابطه خود را با صوفیان قطع نمود، خرقه پشمین سفید «صوف» را ترک کرد وزندگی خود را صرف وعظ و تذکیر نمود. بدؤاً بخراسان و فارس واهو از رفت و پس از دو میں سفری به مکه به هندوستان و ترکستان و حتی تاسرحدات چین و ماچین رفت . این فعالیت و ایراد وعظ در مساجد و مجالس حلاج را در معرض خطرهای بسیاری قرار می دارد.

افکار عارفانه و صوفیانه حتی وقتی هم که مانند عقاید حسین بن منصور حلاج متکی بر مبانی دینی و مذهبی باشد بیم آن دارد که اساس دینی را که در جامعه ای بسط پاقته است متر از ل سازد .

اوپا ع در مشرق دنیای اسلام در آن هنگام مخه و صأ قرین و خامت بود . پس از خلافت حضرت علی بن ابی طالب(ع) یک حزبی مخالف خلفای بنی امية و بعد مخالف با خلفای عباسی در آن حدود تشکیل یافته بود و این مخالفین باعث شدند که چندین طریقت و مذهب شیعی پدیدار گردد . در زیر لو و سپر اسلام افکار مذهبی و عقاید دینی ایران قدیم جای گرفته بود و چنان بحفظ و اشاعه آن عقاید و افکار ایران قدیم میرداختند که بتدریج مذهب شیعه یک خط ر دائمی برای خلیفه بغداد محسوب شد . با چنین وضع بمجرد اینکه کسی از اسلام رسمی و قانونی کمی دور می شد او را بدوسی باشیعیان و مخالفین خلیفه اسلام متهم می کردند . از این خطرنا کتر باز در همان اوان وجود مبلغین فرمطی بود که در آن سرزمین به تبلیغات وسیع و دامنه داری پرداخته بودند . این نهضت اجتماعی و جنبش مذهبی و فلسفی که دنیای اسلام را در شرق نزدیک بلژه در آورد بود، اساس وریشه و پایه ای داشت که بر لادرجه متکی بود . اصطلاحات و استعارات مجرمانه ای بکار می بردند که می توانستند با آسانی تعالیم صریح و دقیق و محدود مانند تعالیم حلاج را با نظریات و آراء و عقاید فرمطی مخلوط نمایند، خاصه حلاج که واعظی نورسیده و پرازشود و حرارت بود با مردمی مشکوک معاشرت می نمود تا آنها را بکش

ومسلک خود در آورد و بوسیله آنها نیز افکار و عقایدش را منتشر سازد . در آن دوران هر کس را که افکار یا فعالیتش موجب نگرانی حکومت هیشد با اسم «زنادقه» می نامیدند و بسیاری از مردم بد بخت را به جرم «زنادقه» دچار فجیع ترین شکنجه ها می ساختند . سرانجام پس از سفر هندوستان (در خاطر عوام انسان مسلمان هندوستان بمثابه وطن افسون و سحر و جادو محسوب میشد) حلاج متهم شد که وسوسه های ابلیسی و الہامات شیطانی در او راه یافته و افسانه های بسیاری در این زمینه در حیوة او شیوع یافت . اگر هم بدخواهی و شیطنت مبنای این افسانه و قصه ها نباشد معهدها شیوع همین داستانها ذهن مردم را نسبت باو مشوب و مکدر ساخت .

در سال ۲۹۴ ه (۹۰۶ م) حلاج برای سومین بار بزیارت کعبه و حج رفت و این سفر دو سال طول کشید . چنین بنظر میرسد که این دوره عمر مرحله قطعی زندگی حلاج می بوده است . در بازگشت بی بغداد روش خود را تغییر داد و دیگر از سفرهای دور و دراز روی بر تافت و فعالیتی شدید در زمینه وعظ در پایتخت خلیفه عباسی بخرج داد و مورد بهتان و افترای دشمنان خود قرار گرفت . ردائی هرقع ووصله شد، بروی دوش خود انداخت . بنا بر روایات اسلامی لباس حضرت مسیح (ع) نیز این چنین بوده و حال آنکه لباس حضرت رسول اکرم (ص) صوف سپید بوده است . بنا بر نوشته لوئی ماسین یون یک نوع تفاوتی بین هرقع و «صوف» موجود است . لباس پشمین سفید علامت اتحاد و ائتلاف تمام مسلمانان سنی مذهب و مسلمین معقول و مؤدب بوده و حال آنکه ردائی هرقع و تکه تکه که با وصله های رنگارنگ دوخته شده باشد نشانه تمام دعا و لگرد و بی خانمان و علامت مخصوص قلندران هندوستانی است که در کتاب الف الیلة ولیلة نیز نام آنها آمده است ، (نقل از کتاب مصائب و نوائب حلاج، ص ۵۱).

بدین ترتیب پوشیدن این خرقه هرقع معنای عمیق دیگری یافت و گفتند که حلاج از جرای موازین قانونی اسلام و مبانی مذهبی مسلمانان روی بر تافت و نه فقط

قانونی را که پیغمبر اسلام حضرت محمد (ص) آورده است رعایت نمی‌کند بلکه از مقام پیامبران خود را بالاتر شمرده و مسیح را راهنمای خود قرار داده است. در اینجا باید مذکور شد که از مسیح (ع) مراد عیسای مسلمانان است نه مسیح عیسویان.

حلاج در مساجد و معابر و بازارها بوعظ و ارشاد می‌پرداخت و بار جال بزرگ و خدمتگزاران عالی رتبه دستگاه خلافت نیز روابطی محفوظ داشته بود. همین باعث شد که همگی نسبت باو بدگمان وطنین شوند. آنها ائمۀ مذهبی معتقد بودند مفتون اصطلاحات و استعارات و کلام صوفیانه او شده بودند و می‌ترسیدند مبادا حلاج از آشوب طلبان شیعه مذهب باشد. عده‌ای از شیعیان و طرفداران حضرت علی (ع) کدمی خواستند پیرامون خلیفه و بین اطرافیان او جریانی مساعد و محیطی موافق با تمنیات و جاه طلبی خودشان ایجاد گردد که خواستند خلیفه از متصوفین و از عرفاء سنی مذهب احاطه شده باشد. در سال ۲۹۷هـ (۹۰۷م) ابن داود^۱ اصفهانی (مؤسس طریقت «ظاهریه») که مدعی بود

- ۱ - ابن داود - خلف الاصفهانی، ابو سلیمان، مؤسس طریقت «ظاهریه» است. پیروان این طریقت معتقدند که برای فهم قرآن مجید باید بهمان معنای ظاهری سوره‌ها و آیات اکتفا نمود و روایات و سنن را معتبر دانست. ابن داود در حدود سنه ۲۰۰ هجری (۸۱۵م) در کوفه بدنیا آمد و در بغداد نشوونما نموده و بعداً در بصره و سپس در نیشابور تحصیل نموده و به بغداد باز آمده و در سنه ۲۷۰ هجری وفات یافته است. هر چند پدر او مذهب حنفی داشت ولی او بمذهب شافعی گردید و قدمی فراتر نهاد و «قیاس» و «تقلید» یعنی اقتداء با امام را که فقهای سنی مذهب قبول داشتند او مردود دانست. درباره اجماع نیز آنرا فقط درباره صحابه حضرت رسول اکرم قبول داشت و بس. زهد و ورع او مورد ستایش همه بوده ولی با اینکه چندین رساله نوشته معهدا رسالات و نوشته‌های اوچندان مورد توجه محافل مذهبی و علماء عرفاء قرار نگرفته است. شاگردان بسیاری گرد خود آورد و بعدها ابن حزم قرطبه‌ای افکار و عقاید اورا مبنای مسلک و طریقت خود قرارداد و به تبلیغ اصول ظاهریه پرداخت که در اسپانیا و افریقای شمالی و غربی منتشر شد و طرفداران بسیاری یافت. برای اینکه ذهن خوانندگان را در این جا بیشتر روش نکنیم ضرورت دارد با اختصار از ابن حزم نیز چند^۲

می‌تواند هر حقی را که طالب است از متن ظاهری سوره‌ها و آیات قرآنی استخراج کند) با تکاء همان تعبیرات ظاهری از آیات قرآن فتوائی علیه حلاج صادر نمود و باعث شد که وی را تحت نظر و مراقبت «پلیس» و قوای انتظامی بغداد قرار دهند.

حلاج توانست سال بعد فرار اختیار کند و به «شوش» برود و در آهو از مخفی شود. اورا باز دستگیر نمودند (سنه ۹۳۰ ه = ۱۹۱۳ م) در نتیجه نخستین محاکمه‌ای که در بغداد علیه او ترتیب دادند حلاج مدت هشت سال در زندان ماند و سپس دو مین محاکمه وی آغاز شد و جریان این محاکمه مدت هفت ماه طول کشید و منتهی شد بمحاکومیت

* سطری نوشته شود : ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم در رمضان سال ۳۸۴ (برابر با نوامبر ۹۹۴ م) در حوالی شهر کوردوبه «درایالت مورسی» که اعراب «قرطبه» می‌نامند متولد شده و در همین شهر نشوونما کرده و ۱۵ اوت سنه ۱۰۶۴ م در سن ۷۰ سالگی (۴۵۶ هجری) در گذشته است. وی مردی سیاستمدار و مسلمان و عارف ربانی بوده و صفت مورخ را نیز باید بر سایر صفات معنوی او افزود، مدتی وزیر المستظہر بالله بوده ولی دوران وزارت اعظمی نکشید زیرا پس از ۷ هفته خلیفه را کشتن و بن حزم را در ذی قعدة الحرام ۴۴۴ بن زنان افکنندند . وی از منکرین مسلمان اسپانیا است . در ابتداء شافعی مذهب بود و بعد بمسلک و طریقت «ظاهریه» درآمد . اثر عمده وی عبارتست از «الفصل بین اهل الاهواء والتحل» و در این کتاب راجع بدین موسی (ع) و مسیح (ع) و کیش زرتشتی و اسلام و چهار فرقه اصلی دین اسلام بحث‌های نموده که بسیار جالب دقت است . با اینکه تعصب شدیدی بمسلک ظاهریه داشته معهدا این کتاب دقیق‌ترین رساله‌ای است درباره فرق‌اسلامی . کتاب «نقط العروس» در ۱۸۸۹ در قاهره طبع شده و قسمتی از آن توسط دانشمند «فریدلندر» ترجمه و چاپ شده است . کتابهای دیگری عبارتند از «طوق‌الحمامه فی الالفة والالاف» که در قاهره چاپ شده است . «الاخلاق والسیر» و «كتاب فی المنطق» و «كتاب الزهره» (بنظر بعضی از محققین منظور از زهره گل و بنظر بعضی دیگر منظور ستاره و نوس است) ظاهریه مسلکی است که اساس فقهی دارد و منسوب است به ابن داود بن علی بن خلف اصفهانی متوفی سال ۲۷۰ ه . (نقل از دائرة المعارف اسلامی . الحاقی مترجم)

او بمرگ. (در حضور حمید که وزیر خلیفه بود محاکمه بعمل می آمد و در ۱۸ ماه زیست دارد) **۱۳۰۹**
بنویسند. نقل از کتاب طواوسین ص ۵ العاق مترجم)

دوستان حلاج کمکی باونکردن و حتی به نفی عقاید او نیز تن دردادند مخصوصاً
شبلی^۱ که از بزرگان و اساتید صوفیه بود. فقط یکنفر شرط وفاداری را نسبت باو
بانهایت بزرگواری بجا آورد و آن کسی بود که محروم ترازدیگران با فکار و عقاید صوفیانه
حلاج بود و او نیز از فرط عشق با فریدگار خود را چون حلاج سراپا مفتون و مجدوب

- ابو بکر دلف بن جحدر شبلی از متصوفین سنی است که در بغداد از خاندانی ماوراء النهری (از اسر و شنه با نجاح آمده بودند) در سن ۲۴۷ ه = ۸۶۱ میلادی بدنی آمده و در سن ۳۳۴ ه = ۹۴۵ م در سن ۸۴ سالگی درگذشت و چهره در زیر نقاب خاک کشیده است. در ابتدا وی والی دماوند شد و کمی پس از چهل سالگی تحت نفوذ جنید و خیر نساج داخل حلقة صوفیان گردید و بزهد و تقدیر پرداخت و در مجامعت متصوفین بغداد باشوق و ذوقی سرشار که بیشتر جنبه لفظی داشت تا جنبه عملی به تبلیغ عقاید و آراء صوفیانه پرداخت. عاقبت غم انگیز دوست وی حسین بن منصور حلاج ترس و رعب شدیدی در او بوجود آورد و در برابر وزیر خلیفه به نفی و رد عقاید حلاج پرداخت. و می گویند در پای دار و صلیب (۹۲۲ م) اورا بکفر متهم نمود. پس از قتل فجیع و قطیع منصور حلاج برای حفظ جان خود خراه از روی تأثیر واندوه خواه برای احتراز از عقوبی که ممکن بود متوجه او نیز گردد یا اینکه از روی بیخبری و غفلت (زیرا شبلی چنان مفتون و مسحور افکار صوفیانه شده بود که دیگر از اوضاع دنیا خبری نداشت) بطود عنان و آشکار در برابر مردم زندگی ناپهنجاری می کرد افعال دور از متنانت و عقل مرتكب میشد و مطالبی می گفت که موجب اعجاب شنووندگان می گردید. این وضع باعث شد که شبلی را چندی بدارالمجاوزین بغداد تسليم نمودند و او در آنجا نیز در مقابل محترمینی که بعیادتش می آمدند راجع با فکار و عقاید صوفیانه مواضعی می کرد. این دارالمجاوزین را که بنام «بیمارستان» نوشتند از مؤسساتی است که «شعب» مادر خلیفه «المقتدر بالله» بنیا کرده بود. این خلیفه هیجدهم از خلفای عباسی است که قتل منصور را باعث شد. روایت کرده‌اند که شبلی می گفت: «حلاج و من هر دو دارای یک فکر و یک عقیده واحد بودیم. درا جنونم بیجات داد ولی او را عقلش بهلاکت رساند. زیرا او آنچه می دانست»*

حالق یکنامی داشت. نام او «ابن عطا» است. از اینجا است که شرح مصائب و نوائب حلاج

*می گفت و هن آنچه می دانستم کتمان می کردم . در باره عزت و حرمت شبلی صوفی و عارف دیگری یعنی روزبهان بقلمی شیرازی در کتاب «عبدالعالشیعین» می نویسد (ص ۱۴۶ چاپ تهران) شیرمرغزار توحید و شهسوار میدان تجرید ابو بکر شبلی رحمة الله عليه . کتابی از این عارف صوفی مشرب و این «شهسوار میدان تجرید» باقی نمانده ولی عباراتی را که گفته و بنام «اشارات» می باشد باقی نمانده و در جموعه ای تدریسی بنام «شطح» معروف می باشد. شبلی گفته از اعمال دور از متن و افعال نابهنجاری که کرده است و ریاضتهای مضحک و حقارت آمیزی که تحمل نموده (از قبیل نمک مالیدن پلکهای چشم برای بیدار نماندن و خوابیدن) در آن جموعه ذکر شده است . در روایات افسانه مانندی که راجع به منصور حلاج باقی نمانده نقشی را که نسبت به شبلی می دهند بسیار مهم و جالب توجه است زیرا شبلی درخفا و در خلوت حلاج را می پرستیده ولی در علن و بر مردم اورا نفی و طرد می کرده است. از لحاظ عقاید صوفیانه می توان گفت که شبلی دارای همان عقاید و افکار جنید می باشد . از لحاظ مذهبی او از الکی ها پیروی می نموده است و همین موضوع باعث شد که جان بسلامت بدربرد و در جماع قضائی و واجمنهای فقهای اسلامی که معمولاً با متصوفه خصوصت داشتند بقدیس او همت گمارند . در واگذاری خرقه و سیر طریقت شبلی مانند حلقه ایست بین جنید و نصر آبادی و باید بخارط سپرده که نصر آبادی از شاگردان و تلامیذ شبلی بود .

مدفن شبلی در مدرسه اعظمیه بغداد در کنار مضع ابوجنیفه است و مورد احترام مردم بغداد می باشد . شبلی شاعری زبردست و توانا بوده بطوریکه جنید در باره وی می گوید : هر ملتی تاجی بر سر دارد ، تاج سر ملت ما شبلی است . این چند سطر را نیز برای ختم داستان شبلی و قتل حلاج می آوریم که در تذكرة الاولیاء نیز مندرج است: در موقع بردارزدن حلاج هر کس سنگی می انداختند شبلی موافقت را گلی انداخت . حسین منصور آهی کرد . گفتند از این همه سنگ هیچ آه نکردی، از گلی آه کردن چه معنی است؟.... گفت از آنکه آنها نمی دانند و معدورند . از او سختم می آید که او می داند که نمی باید انداخت ... در کتاب «العقلاء المجانين» تألیف حسن بن محمد بن حبیب نیشابوری در باره مجانین نامی مانند بهلول و سمنون المحب و شبلی مطالی مفید نوشته شده است . متأسفانه این جانب بآن کتاب در ژنو دسترس نیافتم . با تمام رفتار ناجوانمردانه ای که شبلی نسبت به حلاج نمود جای تعجب است که وی در نظر مردم عارف و فاضل همواره محترم و معزز بوده چنانکه شیخ نجم الدین خیوقی که تقریباً دو قرن و نیم پس از شبلی می ذیسته این *

آغاز می شود .^۱

* دو بیت اخلاقی را سروده و شبیه را مظہر بزرگواری پنداشته است .

حاکمان در زمان معزولی	همه شبیه و با یزید شوند
همه چون شمر و چون یزید شوند	باز چون بر سر عمل آیند
(الحاق مترجم)	

۱ - داستان ابن عطا ورفتار شهامت آمیز آن عارف ربانی را از کتاب «شرح مصائب و نوائب حلاج» بانهايت اختصار استخراج نموده و ذیلا می نگارد :

«ابوالقاسم رازی (وفات بسال ۳۷۸ هجری = ۹۸۸ میلادی) از قول ابن ممشد در «متون اربعه» (که ظاهر آهمن ابن ابو بکر ممشد دینوری است که از اعاظم متصوفه بوده است) روایت می کند که در دینور مردی بود که جعبه ای داشت که آنرا از خود جدا نمی کرد و روز و شب آنرا با خود همراه داشت . روزی جعبه را از او گرفتند و در آن مکتوبی از حلاج یافتند که در صدر آن نوشته بود «الرحمن والرحيم» از فلان به فلان . این مکتوب را بینداد فرستادند و حلاج را نیز احضار نمودند . مکتوب را بوی نشان دادند و پرسیدند آیا این را تو نوشته ای ؟ ... گفت : آری . این خط من است و نامه را من نوشتم . گفتند : تومد عی بودی که مأموریتی پیغمبری داشتی و حالا دعوی خدائی می خواهی بکنی . گفت نه ! من ادعای خدائی ندارم ولی این موضوع و مسئله ایست که ما آنرا «عین الجمع» می نامیم . ماصوفیان این حالت وضع رادرک می کنیم و در این چنین حالتی خداوند متعال است که می نویسد و من فقط مانندستی هستم که خداوند بوسیله آن تحریر می فرماید . آیا کسان دیگری هستند که با تو هم عقیده باشند ؟ آری ابن عطا ، ابو محمد جریری و ابو بکر شبیه . پس از این واقعه جریری و شبیه خودشان را پنهان کردند اما ابن عطا ... - جریری را باز یافتد و از او استنطاق کردند . وی گفت «این مردان زدن بر گشته و باید اورا کشت ». شبیه نیز در جواب باز پرسیها گفت : «هر کس چنین اظهاراتی بکند بایده منوعش نمود ». بعد ازا ابن عطا استعلام کردند واو گفت : «بامقالت حلاج موافق ... این موافقت موجب هلاکت او شد .

روایت دیگری از سامی بنابر محمد بن عبدالله الرازی در این باره باقی مانده که خلاصه آن ذیلان نوشته می شود : این نوشته در «متون اربعه» ذهنی و نسخ خطی در لندن وجود دارد .»

اورا بیشتر بجهات وعلل سیاسی کشتند ولی مجازات وقتل او دارای یک معنای

﴿وقتی که حسین بن منصور را باعدام محکوم نمودند حامد بن العباس وزیر خلیفه بود. حاقد از حلاج خواست که وی «اعتقادات» خودش را بنویسد و حلاج عقاید خود را بر شرط تحریر درآورد. وزیر آنرا به فقهای بغداد داد و اورا محکوم نمودند ولی ابوالعباس ابن عطا عقیده حلاج را تأیید نمود. ازا ابن عطا نظرش را کتبادرخواست نمودند و او نوشت که عقیده حلاج صحیح است و خود من نیز با او هم عقیده می باشم. هر کس با او هم عقیده نباشد مردی است بی ایمان. بعداً با مر حامد ابن عطا را بدادگاه بر دند و او در محکمه در صرف نخستین مقابله قضاوه و فقهاء نشست. وزیر از این گستاخی ابن عطا خشمگین شد، نوشته اورا با انشان داد و پرسید: آیا این خط تواست؟... آری این خط من است. بنابراین تو با این اعتقادات موافقی؟... ابن عطا گفت: چرا با این مرد (حلاج) بدرفتاری می کنی و از او چه می خواهی؟ معنای این رفتار پر از کینه تو زی و حقد و حسد چیست؟ اموال مردم را می گیرید، و بنفع خودتان تصرف می کنید وحالا دیگر بفکر آزار وایذاء و قتل آنها افتاده اید؟ شما با این گفته های پرازعرت و حرمت چه کاردارید؟... وزیر فریاد کشید: آواره هایش را... دژخیمانی که بعنوان محافظ حاضر بودند باشند. های گره کرده بردهان و فکین ابن عطا حملهور شدند. ابن عطا گفت: خدا یا اگر مرا دچار این وهن ها می کنی برای مجازات حضور من در برابر این چنین مردی است؟... وزیر به پاس بانان فریاد کشان گفت: کفشهایش را... محافظین کفشهای ابن عطا را از پاها یش بیرون کشیدند. حالا با کفشهای برسش بکویید. امور وزارت پناهی را فوراً آن دژخیمه اجرانمودند و آنقدر با کفشهای برسش کوییدند که خون از منخرین ابن عطا خارج شد. وزیر گفت: حالا بزنند.... حضار فریاد زدند ای وزیر این باعث بلو و قیام مردم خواهد شد. بالنتیجه ابن عطا را به خانه خودش بر دند. ابن عطا بگزاشتن نماز پرداخت و از خداوند متعال استغاثه نمود که حامد را بسخت ترین مرگی بسیراند. خدا یا دستها و پاها ای او را بیران. هفت روز پس از این واقعه ابن عطا در گذشت (بعضی نوشتہ از د چهارده روز بعد). اتفاقاً حامد بن العباس با قطعیت ترین وضعی مرد. بدین ترتیب که دستها و پاها یش را با مر خلیفه بریدند و بچشم خودش حريق خانه خودش را دید. مردم می گفتند: نفرین ابن عطا دامنگیر حامد شد.

شیخ فرید الدین عطار در ذکرة الاولیاء اذ این عطا ستایش بسیار نموده و اورا امام المشایخ سلطان اهل تحقیق می نامد. ضمناً افسانه هایی چند آورده که قبول صحت آنها برای این بنده*

دینی و مذهبی است که پرتو تازه‌ای بر روی تجارب و اقدامات صوفیانه او می‌افکند.

*امری است محال و خواندنگانی که مایل بوقوف بر آن داستانها می‌باشند می‌توانند به تذکرۀ الاولیاء رجوع فرمایند. موضوع قتل نه تن‌ازده پسرابن عطا بنظر این جانب داستانی است که اصلاح محال است بعقل درآید. آنچه در شرح حال او قابل توجه می‌باشد همان است که وی برخلاف شبلی وغیره تا دم مرگ از عقیدۀ حلاج در بر ابر خلیفۀ عرب و وزیر آدم‌کش اودفاع نمود (الحاقي مترجم).

بیفاایده نیست که با اختصار چند سطری درباره آن خلیفۀ عباسی که قاتل واقعی حلاج

بود نوشتۀ شود:

ابوالفضل جعفر المقتدر بالله دومین پسر المعتصد بالله می‌باشد که بتاریخ ۲۸۲ رمضان در بغداد بدنسا آمده بود و در سن ۱۳ سالگی بجای برادر ارشد خود المکتفی بخلافت منصوب شد. (۱۳ ذی قعده الحرام ۲۹۵) بنی عم او المعتز المنتصر بالله اورا از مسند خلافت بتاریخ ۲۹۶ ربیع الاول برداشت و در روزهای ۱۴ تا نوزدهم محرم الحرام ۳۱۷ القادر بالله اورا از خلافت محروم نمود و روز ۲۸ شوال ۳۲۰ در کنار دروازه شماشیه بغداد اورا کشتند.

این خلیفه مردی ضعیف‌النفس و تن‌آسان و باقتضای سن اوقات خود را بیشتر در مصاحت زنان سیاه و سپید می‌گذراند، بدؤاً تحت تأثیر مادر زن خودش «ام دستنبویه» قرار گرفته بود و بعد مادر خودش «ام شعب» بر او تسلط معنوی یافت. این زن که ملقب به «سیده» بود در فرزند خود نفوذی سرشاری یافت. ام شعب زنی نیکوکار و خیرخواه و از خونریزی و سفك دماء گریزان بود. اولین مرضخانه بغداد را اوساخت و نامش را «بیمارستان السیدة» گذاشت. سنان بن ثابت و رازی هر یک در این بیمارستان چندی بتداوی بیماران همت گماشند. وضع خلافت عرب در نتیجه اختلافات داخلی و منفعت‌طلبی رجال در بارونهضت‌های استقلال طلبی و تفرقه‌هائی که در اساس دین اسلام پدیدارشد انقراض خلافت عباسیان را بطور واضحی اعلام می‌داشت. خلافت و سلطنت بر سر زمین‌های پهناوری که از ملل و قبایل بسیار مختلف تشکیل شده و وحدت نظری بین آنها اگر وجود دارد عبارت بوده از برانداختن تسلط اعراب البته کاری بود بسیار مشکل. تاشعار اسلامی یعنی «برادری و برابری کلیه مؤمنین» مرعی و محترم بود و تبعیض نژادی اساس برادری و برابری را برهم نزدیک بود بنای خلافت استواره‌اند و ای از وقتی که برتری عرب و تفوق ملت غالب بر ملل مغلوب نمایان شد هر یک از ملل مخصوصاً*

بقیه پاورقی صفحه قبل

* ایرانیان که از هر حیث خود را مأ فوق اعراب می‌پنداشتند لوای استقلال و آزادی را برا فراشتند و برای اینکه بکفر وارتداد محکوم شان ننمایند خود را به محبت آل علی علیه السلام معروف نمودند و از هر موقعی استفاده می‌کردند تا ضربتی بخلافت عباسیان بزنند. در زمان مقدر بالله ذوق به تجمل و تن پروری و عیاشی بجایی رسید که خواجه سیاه پوست او ابو صالح مفلح الخادم الاسود زمام تمام امور را در دست گرفته بود و حتی وزیران خلیفه از او ملاحظه می‌کردند. شب و روز مقدر در صحبت زنان حرم‌سرای می‌گذشت تا سرانجام در سن ۳۸ سالگی اورا از زحمت خلافت رهایی دادند.

اما سر نوشت حامد بن العباس وزیر خلیفه المقדר بالله. حامد بسن ۸۸ سالگی رسیده بود و مردمی بیگناه ولی متمول را از هستی ساقط نموده و ثروت هنگفتی اندوخته بود. ناگزیر دشمنان بسیاری نیز قصد جان اورا داشتند.

پس از قتل حسین بن منصور و تشنجه که قتل فجیع او در کشور ایجاد کرد حامد بدیدن رئیس دربار خلافت موسوم به «نصر» رفت و با او گفت که : برای فرار از دشمنان خود میل دارد که درخانه او پنهان شود و حاضر است برای قبول این درخواست مبلغی نیز به «نصر» پیدا زد. جزء دشمنان حامد مردی بود موسوم به «محاسن بن علی بن فرات» که سالیانی قبل از طرف حامد مورد تحقیر و توهین قرار گرفته بود و در این موقع پدرش بجای حامد بوزیری خلیفه منصوب شده بود. میل مفترطی داشت که انتقامی از حامد بکشد و آن حساب کهنه را با این وزیر عمر و متمول و نابکار تصفیه کند. رئیس دربار «نصر» پیشنهاد حامد بن العباس را با گاهی خلیفه رساند و گفت که «او حاضر نیست کسی که تمام دارائی و پس انداز مردم را غصب و بخانه خودش برده در منزل جای دهد.» محسان بن علی بن فرات از نفوذ خواجه باشی خلیفه المفلح و از نفوذ معنوی مادر خلیفه رسیده ام شعب نیز استفاده نمود و از تمامی این ماجرا آن دورا مطلع ساخت. بتحریک ام شعب و المفلح حامد را دستگیر نمودند و اموالی را که بحیف از مردم ستد بود باز پس گرفتند والبته مقداری قليل از آنرا بمقام خلافت تقدیم نمودند. بعدها حامد را در پوست بوزینه ای جای دادند و گرد بازارها و معاشر شهری گردانند و می‌رقانند. مردم و رهگذران نیز هر یک باقتضای طبع خودشان لگدی باین وزیر که در پوست بوزینه مشغول رقصی بود می‌زدند و افعال نتگین تر و قبیح تری نیز در باره اوضاع معمول می‌داشتند که هیچ انسان

بقیه پاورقی صفحه قبل

*با اخلاقی آنرا تجویز نمی کند. سرانجام تحت مراقبت عده ای سر باز آن وزیر را به «واسطه» فرستادند و بعدها گفتند که وی در راه تخم مرغ مسمومی خورده و مرده است. خلاصه آنکه این وزیر در راه واسط خرقه بوزینه ای را تهی کرد و از جلد مستعار درآمد و در دامان خاک جای گرفت. این بود بطور خلاصه روایت صولی درباره حامد بن العباس وزیر مقندر بالله و قاتل

حسین بن منصور حلاج .

خنک آنکه جانش از خرد روشن است	بد و نیک را هر دو پا داشن است
بداس دهر همان بدروی که میکاری	بقول مولانا جلال الدین :
بدی ممکن که در این کشتزار زود زوال	
(الحاقی مترجم)	

وجاء ت سکرط اموت بالحق،
ذلك ما كنت منه تحيد(ق، ۱۸)

مستی مرگ

شخصیت‌های قوی و کسانی که خودشان را هورده فحص و بحث قرار می‌دهند و نمی‌خواهند جریان حوادث و تسلسل و تناوب و قایع آنها را ببار آوردا این قبیل شخصیت‌هارا نمی‌توان مشمول طبقه‌بندیهای اخلاقی و درجات معنوی ساخت و لفاب و عنوانین و درجات فضیلت و تقوی را نمی‌شود درباره آنها اعمال کرد. این ردیف مردم مجذوب و مقتون هدفی هستند که خودشان از بدایت حال وابتدای عمر برگزیده‌اند. و بتدریج به آن می‌رسند و آنرا می‌یابند. برای نیل بمقصودگاه تمام عوامل جمع می‌شود و کلید کامیابی بدست کسی می‌افتد که طالب وجویای آن هدف و خواستار آن سرنوشت بوده است. این قبیل شخصیت‌هارا نمی‌توان باستناد اعمال و کردار و گفتارشان قضاوت نمود زیرا کردار و گفتار ظواهری هستند که برای شناساندن باطن و حقیقت آنها کافی نیست. منظور آنها بودن است نه جلوه‌گری. مقصودشان هستی است نه تجلی. وجود و هستی آنها سری است که نه می‌خواهند فاش کنند و نه می‌خواهند آنرا اعلام نمایند زیرا می‌دانند که افشاء و اعلام آن- بخودشان و دیگری- مترادف است با ترسیم صورتی از خودشان یا ساختن بتی که بالمال موجب پیدایش کیشی از دروغ و تزوییر خواهد شد و سرانجام وجود واقعی را بفنا و نیستی خواهد کشاند.

وقتی باروح مؤمن و زاهدی چون حلراج تزدیک می‌شویم باید در قضاوت در

کلرهای او و گفتار او و دعاها و مواعظ تهییج کننده او که بوسیله دوستان یاطرفداران یاشاگردان او بما رسیده است خودداری کنیم . از آنچه بما رسیده است چه استنباط می کنیم و چه استخراج می توان کرد ؟ ... آیا حلاج مردی پر جوش و خروش و افراطی بوده است ؟ آیا جنون داشته و مردی بوده پر از کبر و بطر و خودخواهی یا یک حقه باز و شعبدۀ کار و «شارلاتانی» بوده که بر روی صحنه نمایش می آمده تامعرکدای بگیرد و پس از چند «چشمۀ» حقه بازی و چشم بندی و دست زدن تماشاچیان صحنه نمایش را ترک گوید ؟ ...

آری تمام این نسبت‌هارا باومی توان داد و اگر قبول کنیم که تمام اعمال و کردارهای او طابق النعل بالتعل و بالتمامه ناشی از او بوده‌ازد . ولی در حقیقت با این روایات و همرویات خواسته‌اند یک «من» و «مرا» ئی ایجاد کنند که درباره دیگران این ضمیر اول شخص مفرد با مزاج و استعداد خود آنها تطبیق می کند ولی با حلاج و افکار او مطابقت نمی نماید . زیرا که وی اصلا پابند باین فکرها و اندیشه‌ها نبوده است . بنابراین حلاج بخودش تعلق نداشته و نمی تواند خودش را بما تسلیم کند . مواجهه نمودن انسان باطنی و انسان ظاهری نیز در این مورد امکان پذیر نیست و همین موضوع است که هر آدچار اشتباه نموده و مبنای و مبدای تمام خطاهای واشتباهات شده است . هستی حلاج در خود او است و نه برای خود او . بعد از خواهیم دید که ادرواقع از حد فکر ما و از دسترس وجود این مخارج است و ماوراء و مافق اشعة نوری است که بسوی او بیفکنیم و واقعاً نمی توان ازا و تصویری ثابت و مشخص ساخت واورا در حالت و وضع ثابتی نشان داد . حلاج وقتی هم سریجیب تفکر فرومی برد و بمطالعه در نفس و مکائنه می پردازد باز بفکر باز یافتن خودش نیست و از تصویری که ازا و در دنیا ترسیم شده اونمی خواهد نقش و هیئت خودش را باز بیابد . او واقعاً شخصی است که با حلام و رؤیاها مخصوصی سرو کارداشته و چنین می نماید که نگاههای او از دنیای خارجی گذشته و در آفاق مرموز و

فراز آسمان‌ها چیزی را می‌یابد که در وجود باطنی و دنیای داخلی خود او وجود دارد. اما اوچه می‌بیند؟... تشریح این مطلب چنان است که بخواهیم تجربه‌ای را که قید آن از دائره فهم و حدود توانائی عقای و ادراک ما خارج است در درجات عقلی وطبقات فکری خودمان قراردهیم ، معهدا بکوشیم که احلام ورؤیاهای اورایی آنکه در قالب محدود وسریع الانکساری جایدهیم بفهمایم وتعییرکنیم. میتوان چنین استنباط نمود که وی توجه بمرگ وفنای خود داشته بطوریکه الهامی خدائی باو اعلام کرده باشد که وی را بدارخواهندآویخت و او بر روی صلیب جان خواهد سپرد. کسانی هستند که هیچوقت بفکر مرگ خودشان نیستند تاروزی که می‌بینند باید مرد . برای این گروه مردم مرگ طیفی زشت و شبھی کریه و مخوف است که قوای حیوتی آنها را فلیج ونا بود میسازد ونزع روحی آنها موحش وطولانی می‌شود. آنها که در تمام عمر با فکر مرگ و نیستی آشناهی داشته‌اند و خطر مرگ را احساس می‌نموده‌اند برای اینها مرگ مانند یک نوع انشقاقی است و یک مرحله‌ایست که آنها را از آنچه دوست داشته‌اند دور ومهجور میسازد . برای اینها مرگ یک عائق خشن ویک وظفه نامطبوعی است که حیوة را قطع می‌کند و آنرا برای همیشه نامم می‌گذارد . عده‌ای دیگر بی‌وحشت واضطراب خاطر بفکر مرگ می‌افتد و می‌گویند روزی که آنها تمام وظائفشان را در این دنیا دون انجام داده‌اند باید بمیرند و با خاطری آسوده از داردنیا وداع خواهند نمود ، و بازیگر یا هنرپیشه‌ای که نقش خود را بر روی صحنه‌ای پی‌یان رسانده است از صحنه نمایش خارج خواهد شد. عده‌ای از نظارز فتن اورا با کفازدنها و عده‌ای دیگر با بیان تأسف واندوه تلقی می‌نمایند . این رفتار وعکس العمل نظارگان در نتیجه ظهور مرگ و پیدا شن نیستی بوجود می‌آید وجلوه آن عاملی است که با حیوة کاملا بیگانه است وهم او است که رفتار وعدس العمل مردم را عین میسازد. ماسعی می‌کنیم صورتی از آن باستاند عواملی که وفات سایرین بدست ما داده است بسازیم .

برای تمام این مردم مرگ مانند همانی است ناخوانده یا پرداز است که ناگهان می‌افتد، خواه نمایش خاتمه یافته باشد یا نه و یا هیئت موسیقی دافان « سمفونی » را خوب پایان رسانده باشند یا بده... برای حسین بن منصور حلاج و درنظر او مرگ مانند توافق و هماهنگی کامل ونهائی تمام عوامل موجود محسوب میشده و مرگ است که بزندگی معنی و حقیقت و نوائی ارزانی می‌دارد.

غالباً این مطلب مورد بحث قرار گرفته که آیا زندگی مرحله‌ایست برای تفکر و تعقل در حقیقت هرگ یا مرحله ایست برای تعقل و تفکر در حقیقت خود زندگی. این موضوعی است که « Spinoza » (اسپینوزا) نیز آنرا طرح نموده است. برای حلاج موضوع حیوة و تفکیک از ممأة و سوا کردن زندگی از مرگ اصلا وجود ندارد زیرا او حیوة را از ممأة مجزی نمی‌پندارد.

ما در باره این فرضیه و نظر صوفیانه باز صحبت خواهیم کرد. این فرضیه که عبارتست از دو حالت و دونشأة خدائی از قرآن مجید الهام گرفته است. زیرا خداوند متعال کسی است که جان می‌بخشد و جان می‌ستاند. حیوة و ممأة در دست اوست^۱ خداوند متعال است که هر دگان را احیاء می‌فرماید^۲ و با آنها جان ارزانی می‌دارد. خلاصه آنکه

۱- سورة مباركة البقرة آية ۲۵۸، سورة آل عمران آية ۱۵۶، سورة اعراف آية ۱۵۷، سورة توبه آية ۱۱۷، سورة يونس آية ۵۶، سورة حجر آية ۲۳، سورة المؤمنون آية ۲۳، سورة المؤمن آية ۹۸، سورة الدخان آية ۸، سورة ق آية ۴۳، سورة حديد آية ۲۰ در تمامی این آیات مبارکه موضوع حیوة و ممأة بایکدیگر مشترک می‌باشند.

۲- در این باره آیات بسیاری در قرآن مجید وجود دارد. گاه فعل « احیاء » استعمال شده است و گاه فعل بصورت اسمی. (سورة البقرة آية ۷۳) و به حال خداوند متعال است که جان می‌بخشد و جان باز می‌گیرد. گاهی لغت « محیی » خوانده می‌شود که آن خود یکی از خصایص ذات الهی است. سورة روم آية ۵۰، سورة سجده و فضیلت آیه ۳۹، فاطر الی آثار رحمة الله، کیف یحیی الارض بعد موتها ان ذلك محیی الموتی و هو على كل شئ قادر.

حیوة و ممأة دردست خدا است و بنین^۱.

بنابراین چون موضوع مربوط بدمخلوقی است که مبنا و مبدأ آنها نیز از خصیصه‌های حضرت باری تعالی است وحدت خداوند که عارف ربانی آن عقیده دارد وحدت اصلی و یگانگی اساسی حیوة و ممأة را تضمین مینماید. بناءً علیهذا «دوستان و رفیقان، مرا بکشید زیرا حیوة من در مرگ من جای دارد، - مرگ من در زندگانی من است وزندگانی من در مرگ من جای گزین است.»

أُقْتُلُوْ نَبِيْ يَا ثِقَاتِي لَا إِمَّا
إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي دَائِمًا
كَمْ افَارِقْ مُوْطِنِي حَتَّى مَتَّى
إِنَّ مَوْتِي فِي حَيَاتِي يَا فَتَى

(دو بیت فوق از قصيدة دهم که در دیوان حلاج مندرج است عیناً نقل شد.)

آری برای من امحاء ماهیت وجوده من شریفترین و فخیم‌ترین مواهب است ماندن من در قالب خصائص بدترین آلام و نوائب میباشد. ماندن و زیستن آن چنان که هستم یعنی زندگانی است که بمرگ منتهی نشود درواقع مانند زندگی نامیهای ونباتی وحیوانی است. حلاج نه فقط عبارات واصطلاحات را دگرگونه می‌کند و می‌گوید که حیوة درواقع ممأة است و مرگ زندگانی است از این مرحلة اخلاقی و روحی نیز قدمی فراتر می‌نهد و باین فکر که می‌گوید «بمیر و بشو» نیز اعتمانی ندارد و می‌گوید برای اینکه حقیقت باشم باید بمیرم. اگر مرگ واقعاً یک وقفه‌ای در حیوة است چرا زودتر آنرا بدست نیاوریم؟ اما در حقیقت مرگ نتیجه منطفی و قطعی زندگی است و هر فتحی

- سورة الملك آیه ۲ فخر الدین رازی نیز مبحثی درباره حیوة و ممأة دارد.

بعضی معتقدند که مرگ یعنی نیستی و فنای خصایص حیوة (داش و نیرو = عقل و قدرت) عده‌ای دیگر که «رازی» نیزار آنها است معتقد بودند که مرگ «صفاء وجودیه» می‌باشد و در مقابل حیوة قرارداد زیرا نیستی را نمی‌توان آفرید. آیه ۲ ذیلا نوشته می‌شود:

«الذى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا و هو العزيز الغفور.»

در زندگانی واقعی بمثابه مرگ است.

اشکال از اینجاست که طبعاً وقتی که شخص باین قبیل اندیشه‌ها می‌رسد از کلمه «مرگ»، معنای مجازی آنرا بخاطر می‌آورد مانند «مرگ دنیا»، «مرگ هوی و هوس‌ها» و بدون شک و تردید همین نوع تفکر و تخیل هم دامنگیر حلاج و تمامی عرفان و متصوفه می‌گردد. برای ترک دنیا و احتراز از علائق دنیوی حلاج تصویر و هیولای مرگ را جلو نمی‌آورد زیرا اگر بچنین کاری مبادرت می‌ورزید اقدامش جنبه منفی می‌گرفت. نه. حلاج هیچ جنبه منفی بمطلب نمی‌دهد و مرگ را امری اصولاً و اساساً مثبت می‌داند.

در مقطع شماره ۴۵ دیوان وی این عبارت خوانده می‌شود:

«زندگی روزانه و حیوة می‌خواهند مرا بفریبند ولی نمی‌دانند که من به ارزش زندگی پس برده‌ام. بچیزی که خداوند متعال منع فرموده دل نمی‌بندم و حتی بچیزهای هم که مجاز فرموده است رغبتی ندارم. حیوة دست راست خودش را به سوی من دراز کرد و من هم دست راست و هم دست چپش را رد کردم. بنظرم آمد که زندگی دچار نیازمندی شده است و بهمین جهت هر چه داشت بخودش واگذاشتم. چون هیچ وقت با او یکی نبوده‌ام لذا بیمی از تحقیر و ملال او ندارم. اونمی‌گوید که در این دنیا خواهد مرد و فقط می‌گوید «در این دنیا زندگی نخواهد کرد.» وقتی دیگر می‌گوید که این دنیا زندانی است و از خداوند متعال است غایه می‌کند که وی را از این زندان برهاشد. ولی بنظر می‌آید که در این مرحله منظور او از زندان «حیوة اجتماعی» باشد. «من دل از هر چه تو نیست برمی‌گیرم. زیرا جز توحش چیزی بین آنها و خودم نمی‌بینم. ولی با تو و من همیشه رابطه وداد و عطوفت ویگانگی و محرومیت وجود دارد. افسوس که من در زندان زندگی هستم و محصورم از مردم. خدا یا هرا نیجات ده، هرا از این زندان بیرون بر و بسوی خودت رهبریم فرما «دیوان حلاج مقطع ۳۰».

حَوَيْتَ يِكَلِّي كُلُّ حَبِّكَ يَا قُدْسِي تُكَلِّفَنِي حَتَّى كَانَكَ فِي نَفْسِي

«أَفْلَبْ قَلْبِي فِي سِوَاكَ فَلَا أَرَى
سِوَى وَخْشَتِي مِنْهُ وَمِنْكَ بِهِ أَنْسِي»
 «فَهَا أَنَا فِي حَبْسِ الْحَيَاةِ مُمْكَنٌ
عَنِ الْأَنْسِ فَاقِبِضْنِي أَلِيكَ مِنَ الْحَبْسِ»

این بیت را که ششمین بیت قصیده اول حلاج است در اینجا نقل می کنیم :

یا من به علقت روحی فقد تلفت	و جدا فرصت رهينا تحت اهوائی
-----------------------------	-----------------------------

بنابراین ، مرگ ، آن مرگی که حلاج بفکراو است همان مرگ جسم و تن است که او را بقبر و مزارهدا می کند . حلاج بطور مثبت بفکر حیوة و ممما است . زیرا می بیند که این هردو در دست خداوند متعال است . او مرگ و نیستی حیوة و وجود و دنیارا در خدامی بیند و با این نتیجه می رسد که مرگ همتراز زندگی و ممما همدوش حیوة است همانطور که ماده مکمل روح و دنیا همراه دین است .

«يَا نِعْمَتِي فِي حَيَاةِي وَرَاحَتِي بَعْدَ دَفْنِي» در زندگی برای من نعمتی و در ممما برای من راحتی و رفاه (دیوان حلاج ، مقطع ۹) . در آنچه خداوند خلق فرموده بی اضداد نباید گشت زیرا همه چیزا و است و اوست که واحد و یکتا می باشد . معتقدشدن بوجود اضداد تبدیل ناپذیر بدین میماند که در وحدانیت خدا تردید آوریم و معتقدشویم که ثنویتی وجود دارد که خدا اینا بر آن تسلطی نیست .

زیارت کعبه شاهد و نماینده اجتماع بشریت است با الوهیت و مقدمه ی سوم بزرگ و روز پر از عظمتی است که بشریت با الوهیت توأم می گردد و احیاء و رستاخیز اجساد انسانی است . چون آن نماینده و آن شاهد به حقیقت پیوست دیگر سفر بمکله معظمه معنای خود را از دست می دهد و حتی عملی می شود خطرناک . زیرا یک نوع عقب نشینی است که شخص را از پیوستن بوحدانیت واژ وقوع آن وحدت باز پس میراند و حال آنکه مقصود اصلی این بود که تن را بحر کت در آرند و جسم را از نقطه ای به نقطه ای دیگر انتقال دهنده زودتر بوحدت فائض آید . حلاج در مقطع ۵۳ دیوان خود می گوید : انسانی با جسمی وزین و باطنی تابناک و روحی جاودانی با حسن

قضاوت و داشتن عقل و دانش بطرف حقیقتی که او را آفریده باز می‌گردد ولی جسم او در زمین و خاک بحال پوسیده باقی میماند:

«هَيْكَلِي الْجَسْمِ نُورِي الصَّمِيمِ
صَمَدِي الرُّوحِ دِيَانُ عَلِيمٌ

«عَادُ بِالسَّرْوِحِ إِلَى أَذْبَابِهَا
فَبَقَى الْهَيْكَلُ فِي التُّرْبَ رَمِيمٍ

جسم نمی‌پرسد ولی «هیکل» اعضاء بدن و آنچه که او را مخالف با اجسام قرار می‌داده و آنچه او را ساکن و بیحرکت می‌ساخته است می‌پرساند. ولی در جسم یک حقیقتی نهفته است و آن حقیقت الهی است که در آن مستقر شده و جسم را بفعالیت در می‌آورد. وقتی این جسم بازگشت نمود دیگر بردن آن بمکه موجبی ندارد و پوشاندن جسم به «اجرام» که نشانه طهارت و پاکیزگی روح است معنای ندارد. می‌توان آنگاه در جسم خود تمام مراسم و مناسک حج را اجرا نمود. در مقطع ۵۱ دیوان حلاج نوشته شده است: «برای مردم یک زیارت وجود دارد. من باید بزیارت کسی بروم که در جسم و جان من و در خود من جایگاه دارد. دیگران گوسفند و بره تقدیم می‌کنند و من خون و نفس و جانم را ایشاره می‌نمایم. بعضی از مردم دور معبد طواف می‌کنند ولی نه با حرکت اعضاء بدنشان. آنها بطور مشترک و دست جمع دور خدامی گردند (آن خدامی که در جسم آنها سکونت نموده است) و خداوندانها را از دخول بحرم و آن ساحت مقدس منع می‌فرماید.»

«يَا لَا إِيمَى فِي هَوَاهُ كَمْ تَلُومُ فَلَوْ
عرفت منهُ الَّذِي عَنِيتَ لَمْ تَلَمْ

«لِلنَّاسِ حَجَّ وَلِيَ حَجَّ إِلَى سَكْنَى
تهدى الأضاحى وأهدي مهجنى ودمى

«تَطُوفُ بِالْبَيْتِ قَوْمٌ لَا يَجِدُونَ حَسِيْةً
بِالله طافوا فاغناهم عن الحرم

بعقیده لوئی ماسین یون منظور یک حج معنوی بوده است. از این صحیح تر نمی‌ستد مطلب را تعبیر نمود بشرط اینکه در نظر بیاوریم که بعقیده حلاج روح مخالف جسم نیست و حج معنوی را با حج در عالم خیال و تصور یکی نه پنداریم. نفخه معنوی

و روحی را خداوند متعال در من می دهد و ما نند همان نفخهای که اسرافیل در صور می دهد و قیامت را اعلام میدارد همچنان نفخهای نیز در من دمیده می شود . »

«بِاللَّهِ يَنْفُخُ نَفْخَ الرُّوحِ فِي خُلُقِي لِخَاطِرِي نَفْخَ اسْرَافِيلُ فِي الصُّورِ»

«إِذَا تَجَلَّ بِطُورِي أَنْ يُكَلِّمَنِي رَأْيُتُ فِي غَيْبَتِي مُوسَى عَلَى الْطُورِ»

اشاره به تغيير و تبدیل جسم از طرف روح و تشبيه آن بمعاد و قیامت مسلم و روشن است . بنا بر این زیارت معنوی همان است که در جسمی که خداوند در آن سکونت گزیده بعمل می آید و فقط نیت و فکر و تصور در کار نیست . بنظر او حالتی وجود دارد که تحریبه متصوفه آنرا مشخص نموده است . لوئی ماسین یون در درجای دیگر می نویسد که «ابن عطا (مدافع حلاج) اظهار داشت که در بیت الحرم مقام حضرت ابراهیم جای دارد و در قلوب مردم نیز مقامهای برای خداوند متعال محفوظ است . اگر بیت الحرم را ستونها و ارکانی است قلوب بنی آدم را نیز ارکان و ستونهای دیگری است . ارکان و ستونهای بیت الحرم از سنگ و رخام است ولی عمدتها و ستونهای قلوب انسانی از احجار کریمه و نور فهم و داشت تعییه گردیده است ». بدین سبب است که قربانی کردن این عواطف نهانی قلب کاری است اجل و بالاتر از عید قربان (نقل از کتاب مصائب و نوائب حلاج ص ۲۷۷) . بدون شک در اینجا مراد و منظور از قلب معنای مجازی اوست . با اینکه بین غالب متفکرین مسلمان قلب در نتیجه وظائف عالی و ممتازی که دارد واجد مقام بسیار محترم و معززی است ، معهذا در نظر حلاج قلب با همه پیچ و خمها و روپوش و جلدش جز قطعه‌ای گوشت و مصنقه چیزی نیست . لوئی ماسین یون هم درباره وحدت عرفانی و صوفیانه حلاج می نویسد که : «هر چند بسطامی از پروردگار فنای کامل قلب را می طلبد ولی حلاج احیاء و تجدید حیوة قلب مؤمن را استغاثه می نماید ». (نقل از کتاب مصائب و نوائب حلاج ص ۴۸۶) . طبیعی است که وقتی بقیامت و معاد معتقد شدند دیگر باید طبق تصوف اسلامی «حلول» و «سر تجسدا بن الله»

را پذیرفت . پس از آنچه گفته شد باید تصور نمود که در خود گذشتگی و امحاء معنوی خود جسم شریک نیست . برخلاف جسم در این قربانی و فدیه شریک و سهیم است وقتی حلاج می‌گوید که «من نفس و خون را نثارمی‌کنم» واقعاً باید معنای حقیقی آنرا در نظر آورد .

بنابراین حیوة مانند ممأة یک عطیه و یک فدیه است . مرگ آخرین فدیه است قبل از روز نشور و بعث . اصلاً فدیه و قربانی چیست جزا برآز امتنان کامل از اعطائی که بشخص شده است ؟ یا هیچ چیز کفر آمیز تر از این نیست که آن عطیه را رد کنند . انسان می‌تواند عطا یا ومواحب الهی را بدو ترتیب رد کند و آنها عبارتند از تباہ کردن آن عطیه یا بی اعتمانی کردن کامل به آن . ترتیب ثانوی آنست که عطیه را تملک نمایند و آنرا تبدیل به مال کنند . عابدی که ترک دنیا گفته و کوشای است که جسم خود را زار و نزارسازد و با تحمل ریاضت‌ها با نیروی معنوی بر قدرت جسمی و مادی خود آن چنان سلط یابد که دیگر در نظر اولمرگ موجب هیچ رعب و ترسی نباشد (زیرا او جسم خود را چنان زار و نزار کرده که گوئی اصلاح مرده است) . این چنین عابدی عطا یای در بانی و ومواحب الهی را که عبارتست از حیوة و ممأة رد نموده است . در نقطه مقابل آن عابد تارک دنیا در نظر آورده مرد دنیاداری را که از مزایای زندگانی آن چنان متعتم می‌شود که گوئی رشته حیوة بطور قطع ناشدنی با او ارتباط دارد . این شخص با هر عاملی خارجی که بخواهد سیر عادی زندگانی او را برهم زند مقاومت می‌کند و آن عامل را بندو میراند و معتقد است که او با مرگ از دنیا خواهد رفت و مرگ هم چیزی نیست زیرا که او یعنی خود او است که حیوة و ممأة می‌باشد . این مرد دنیا نیز هوهبت الهی را رد می‌کند . پذیرفتن یک عطیه یعنی قبول کردن آن همچنان که هست و بکار بردن آن بطوری که همیشه تصویر و فکرده نده و واهب آن در نظر حاضر باشد . تحریرم و تقدیس و عشقی که شخص بو اهل ابراز میدارد رابطه مستقیم با توجهی دارد که شخص نسبت به آن عطیه

مبذول می نماید. بهر اندازه که واهب معزز و محترم و مقدس باشد بهمان اندازه نیز موهب له باید معزز و محترم و مقدس باشد و آنرا در معرض بی حرمتی قرار نمی دهن و آنرا مانند امانتی که از طرف واهبی مقدس به شخص سپرده شده معزز و محترم نگاه می دارند. هبته، معنای قوی لعنت و کلمه، عبارت از این نیست که هدیدای را بگیرند و بروند و مشغول کار خودشان بشوند و از واهب سپاسگزاری بکنند یانه . معنای هبته آن است که یکنوع وحدت معنوی بسیار حساسی بین واهب و موهب ایجاد و برقرار گردد . از طرف بنی آدم نیز باید حیوة و ممما متساویاً مانند یک عطیه الهی تلقی و قبول شوند و این هبه و عطیهای است که وحدت معنوی خالق و مخلوق، خدا و بنده اش را فراهم می سازد. قربانی واقعی عبارت است از آنکه بترتیبی مقدس و مشروع از موهبت الهی که شامل زندگی و مرگ است بهره ور شویم و این هر دو را موهبت الهی و عطیه خالق متعال بدانیم .

برای اینکه شایسته قبول مرگ باشیم و آنرا آنچنان که در شان و در خور او است پذیریم باید آنرا مانند حیوة و بمثابه زندگی تلقی کنیم. در دیوان حلاج مقطع ۱۲۳ این چنین نوشته شده است : (ترجمه تقریبی)

«تو در قلب من جای گزیده ای، در همین قلبی که اسراری بسیار از جانب تو آمد و در آن آشیان نموده اند . تورا در ورود باین خانه خیر مقدم می گوییم . خوشبخت کسی که با توهمسایگی دارد. درون این خانه تاحدی که آگاهم بسی جز خودت وجود ندارد. اگر اراده و میل توانی است که من بمیرم باطیب خاطر میل تورا می پذیرم . من هر چه را که تو بپسندی می پذیرم . هر چه تو اختیار کنی همان نیز اختیار من است .»

فَلِيَهُنَكَ الدَّارُ بْلَفِيَهُنَكَ الْجَارُ	«سَكَنَتْ قَلْبِي وَفِيهِ مِنْكَ أَسْرَارٌ»
فَأَنْظُرْ بَعْيَنِكَ هَلْ فِي الدَّارِ يَارُ	«مَا فِيهِ غَيْرُكَ مِنْ سَرْعَلْمَتْ بِهِ
فَمُؤْنِسِي أَمَلُّ فَيَهِ وَتِذَكَارُ	«وَلِيَّنَةُ الْهِجْرَانِ طَالَتْ وَإِنْ قَمَرَتْ
يَا قَاتِلِي وَلَمَّا تَخْتَارُ أَخْتَارُ	«إِنِّي لَرَاضٍ بِمَا يُرْضِيَكَ مَنْ تَلَقَّى

این «رضا» تسلیمی منفی در برابر مرگ نیست. حلاج وقتی که در باطن جان و حیوة خود حضور باری تعالی را در ک می کند مرگ را مانند عالیترین نشانه حضور الهی استقبال می نماید . در نظر او حیوة واقعی اورا معنای مرگ و حقیقت آن رهبری می کند و بهمین جهت است که او طالب ممأة میباشد و آنرا از جان و دل میپذیرد .

آیا حلاج در عالم رؤیاهای پیغمبری خود پیش بینی کرده بود که چه مجازاتی در باره او اعمال خواهد نمود؟ آیا باید آنچه را که تلامیذ و شاگردان اورواست نموده اند معتبر دانست و نوشه های آنها مورد اعتماد پنداشت ؟

بدون شک باید بر آن نوشته ها و روایات نظر انتقادی افکند. اوئی ماسین یون این نقد را نموده و ما نیز هائف ایشان قبول می کنیم که روح عرفانی و متصوف حلاج را نمی توان از دقت و مطالعه در متون موجود استخراج نمود و این اسناد قادر نیستند که در برابر انتقادات دقیق و موشکافیه ای تاریخی و علمی بسؤال ما جواب مقنعی بدهند .

در دنیای اسلام حلاج بشکلها و تصاویر دیگر گونی شناخته شده است. بعضی ها بمقتضای افکار و عقاید و آراء مذهبی خودشان که شناختن آن بسیار آسان است اورا رد و انکار و رفض کرده اند . بعضی دیگر تحت تأثیر افکار پرازابتكار و طرز زندگانی او قرار گرفته و در روایات و تأثیفات خود طوری جلوه داده اند که مورخی بیطرف و مثبت نمی تواند بی چون و چرا آن روایات را نیز پذیرد. ولی در هر حال برای این روایات و تعبیرات باید ارزش و بهای بسیاری فائل شد. برای ماجای تردید نیست که حلاج معتقد بود که اورا می کشنند آنهم با مرگی زجر ناک و شدید ... در نظر او مرگ شدید و زجر ناک جنبه مثبت ممأة را دارد . او می دانست که مرگ او تماشائی خواهد شد (در این جانب اید بلغت «تماشائی» معنای تحریر آمیز داد و این جانب دو بیت ذیل را برای تماشائی بودن مرگ او شاهد می آورم : ۱) از غزل معروف خواجه حافظ :

آنکه دائم هوس سوختن ما می کرد کاش می آمد و از دور تماشا می کرد

۲) نام گوینده را فراموش کرده‌ام :

مرا بعشق تو ام می‌کشندو غوغائی است
توهم بباب تماشا که خوش‌تماشائی است
(الحاق مترجم)

همین حالت شاهد و گواه «حق» و «حقیقتی» بوده که حلاج در جستجوی اومی بوده است. هرجان بنده‌ای از زجر و شکنجه و مرگ یا مذلت یکنفر مرد نیکوکار و حق-گزار متأثر و سخت متألم می‌شود. بعضی چنین می‌پندارند که آن زجر و شکنجه برای مجازات‌گناهی است که آن شخص روزی مرتکب شده است. مسلمانانی بودند که درباره حلاج این چنین تصوری را کرده‌اند. یکی از دوستان او روایت کرده است که «روزی در کوچه‌های بیضا پشت سر حسین بن منصور راه می‌رفت که ناگهان سایه‌کسی از بالای بامی بر روی او افتاد. حسین بطرف بالا نگریست و چشمش بر روی زنی خوب روی افتاد. حسین رو بمن کرد و گفت: گناه این نگاه، خواهی دید، روزی دامان را خواهد گرفت. محتمل است این مجازات دیر بعمل آید» ولی در هر حال مجازات روی خواهد داد. روزی که اورا بدار می‌آویختند من بین مردم و نظارگان بودم و می‌گریستم. از بالای دارچشم حلاج بمن افتاد و گفت: موسی، آن کسی که سرش را بلند کرد و آنجه را دید که از دیدنش ممنوع بود امروز باید بالای سر مردم جای گرفته و باین دار آویخته شود. (نقل از کتاب مصائب و نوائب حلاج ص ۱۵. راوی موسی ابن-ابی درالبیضاوی است).

این افسانه معنای مجازات را فوق العاده تنزل می‌دهد. فکر این چنین کیفری الهی و مجازاتی خدائی که گوئی خالق متعال می‌خواسته در دقایق آخر عمر گناهکاری را بسیاست برساند، باطرز آن دیشه و عقاید حلاج تطبیق نمی‌کند. لوثی ماسین یون متوجه شده است که در نوشه‌های عارف متصوف [عمرو] المکی نیز این چنین روایتی است و این خود باعث می‌شود که نسبت بحکایتی که آن دوست حلاج آورده است، ظنین و بدگمان

بشویم . معهدا اگر از فکر غلطی که این روایت درخواننده ایجاد می کند بگذریم از خود می پرسیم که نگاه آنهم با آن وضعی که برای حلاج پیش آمده و با آن شرائط و اوضاع و احوال موجب چه گناهی بوده است ؟ و آن گناه متوجه کی است ؟ متوجه آن زن می شود ؟ این تعبیر بسیار بعید و غیر محتتمل است . ازا این گذشته چه خودستائی و تفاخری در این باره از طرف حسین بن منصور حلاج تراویش می نماید ، مگر نه اینکه مدت‌ها قبل بعیران آن گناه تن در نداده بود ؟ عواملی که در روایت و حکایت این موجود است و بد تعبیر شده نموده ایست که در متن دیوان حلاج نیز یافت می شود . اینک مقطع شماره يك ديوان حلاج را ذيلا نقل می کنیم :

«وَأَيُّ الْأَرْضِ تَحْلُوْنَكَ فِي السَّمَاءِ»

«فَرَاهُمْ يَنْظَرُونَ إِلَيْكَ جَهَرًا»

ترجمه تقریبی آن دویست بدين قرار است : «کدام زمین از تو خالی است ؟ نامرد در آن برخیزند تا تو را در آسمان و سموات بجوینند .

تومی بینی که آنها در ظاهر بجستجوی توهستاند ولی در این حالت کوری و نابینائی

تورا نمی توانند دید . »

در روی همین زمین و در این خاکدان و بین همین موجودات و مخلوقات است که باید حضور خداوند را دریافت و در همینجا است که می توان به عظمت و جلالتش پی برد . اما اشباح و ارواح و سایه‌ها آنچنان فراوانند که انسان چشم به بالا می افکند تا اصل و مبدأ را بیابد ولی چیزی نصیبش نمی شود . حلاج و بسیاری از مردم همین کار را کردند . این اشتباхи بود و خطأ - حلاج حقیقت را بزودی کشف کرد و خواست بنمایاند که خداوند متعال در کرمه خاکی سکنی ندارد و خود را که موجودی خاکی است برای تسلیم بچوبه دار آماده ساخت تانگاه‌های مردم بطرف بالا و بسوی او متوجه نمایند . با چنین تصحیحی که در روایت مذکور نمودیم می توان دانست که مساعی و کوشش‌های حلاج

از ابتداء متوجه چه هدف و معطوف به مقصودی بوده است . در همین اشباح و سایدها و در همین طیف‌های خاکی است که خداوند باید ظاهر شود . در مقطع شماره ۳۱ می‌گوید :

«**وَلَا هَمْمَتْ بُشْرِيَ الماءِ مِنْ عَطَشٍ**
إِلَّا رَأَيْتُ خِيالًا مِنْكَ فِي الْكَأْسِ،

هر وقت خواستم برای رفع تشنگی آبی بنوشم ، خیالی از روی تودر کاسه آب
تجلى نمود . »

حلاج در اینجا درباره مطلبی فلسفی ، شرعی و الهی باصطلاح موضع گرفته و تلویحاً افکار و عقاید افلاطونیان را که می‌خواهند بگویند انسان حقیقی از غار بیرون است مورد انتقاد قرار می‌دهد . حلاج چه می‌خواهد در این مورد بگوید ؟ می‌گوید مقام حضرت باری تعالی آنچنان رفیع و فخیم است که ماوراء و مافوق قوه مدر که و نیروی فهم انسانی قرار دارد و با این قوه مدر که‌ای که مادرایم نمی‌توانیم خدای متعال را از آنچه که در خور و خود او نمی‌پنداریم جدا و سوا کنیم . بدون شک خداوند متعال این ساید و این طیفی نیست که بوجود آمده و اصلاح باو شبهاتی هم ندارد زیرا « هیچ چیز با او شباهت ندارد . » اما از لحاظ علمی و نظری این راه منفی کسی را بهدفی نمی‌رساند .

برای متصوفه رسیدن بااحت مقدس بکریائی در صورتی میسر می‌شود که مخلوق از جان و دل با خلقت خود موافق و از اینکه خداوند متعال آنها را آفریده سپاسگزار باشند . موافقت یعنی تسلیم و رضا باراده خالق متعال و این خودگواه قدرت کامل و شاهد حاکمیت مطلق و بگانه پروردگار است . در قرآن مجید در سوره سجده « فصلت » آیه مبارکه ۱۰ مصرح است که « بعد باسمان پرداخت که در آن هنگام جز دود و غبار چیزی نبود و باسمان و زمین فرمود : خواه و ناخواه بیاید ، جواب دادند : آمدیم از سر فرمانبرداری . »

« ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها و للارض ائتها طوعاً او كرهاً قالا :

اتینا طائین». معهذا انسان بین تمام مخلوقات مستعدترین موجودی است برای قبول و موافقت و شهادت یعنی برای تجلی دادن باراده الهی ، وحدت انسانی باخالق خود بهترین حجت و دلیلی است بر وحدانیت و اعتلاء مقام الهی . اگر قبول کردن خلفت شهادتی است برای وجود پروردگار چرا همین موضوع نباید در برابر مرگ نیز معتبر باشد و شهادتی محسوب گردد برای وحدانیت حق ... (دواینجا باید بادآورشویم که بنا بر قرآن مجید خداوند متعال است که دهنده حیوة و ممأة می باشد .)

یکی از شاگردان حلاج موسوم به این فاتق یک تشبیث و احترام معنی دارتری برای تأیید و تصدیق مجازات حلاج بعمل آورده و می گوید شبی حضرت باری جل جلال الدرا بخواب دیدم و پرسیدم «مگر حسین بن منصور چه خطای مر تکب شده بود؟ » خداوند فرمود : «من حقیقت را باو نشان دادم و به او کشف کردم ولی او مردم را بحساب و نفع خود بسوی من کشاند و بالنتیجه اورا بمجازاتی رساندم که تو دیدی .» (نقل از کتاب مصائب و نوائب حلاج ص ۱۰) .

این خود باز نشان می دهد که میل بیافتن دلیل برای قتل حلاج مردم را بجهه گفتها و پندارهای غیرقابل فهمی می کشاند. این مرگ سرزندگانی دراز و بزرگ حلاج بود . در این روایت اخیر نیز همان اشتباهی که در روایت ما قبل وجود دارد تکرار شده و در هامش حقیقت جای گرفته است . آری ، حلاج مردم را بسوی پروردگار جلب می نموده است ، بحساب و نفع خودش ! این عبارت را چه معنای است ؟ یک معنای قانع کننده در آن وجود دارد و آن بدین قرار است که چون خود را عاشق دلباخته و تسلیم محض پروردگار می دانسته حساب شخصی خود را نیز بحساب خداوند متعال متعلق و محسوب می دانسته است . این نظر کاملاً صحیح است . بنا بر این چرا باید اورا برای مجازات بدارآویزند . این فاتق در آنچه که در نظر حلاج حقیقت مسلم بوده فقط کلمات و لغاتی می دیده که برای تبلیغ یک نظر عارفانه بکار می رفته و بی آنها

نمی توان واقعاً مردم را بسوی خداوند متعال کشاند و برای نیل به مقصود وسیله دیگری می باشد یافت. در مقطع شماره ۶۳ مصرح است که:

«بَيَانٌ بَيَانٌ الْحَقِّ أَنْتَ مِنْهُ لِسَانُهُ»
وَ كُلُّ بَيَانٍ أَنْتَ مِنْهُ لِسَانُهُ
«أَشْرُتُ إِلَى حَقٍّ يَحْقِيقُ وَ كُلُّ مَنْ
أَنْسَارَ إِلَيْهِ حَقٌّ فَإِنْتَ إِمَانُهُ»

وقتی که شخص بطور اتم واکمل با خداوند متعال وحدت وجودی یافت آن وقت می تواند وجود خداوند را بخلق ثابت کند.

«دَخَلْتُ بِنَاسُوتِي لَدَيْكَ عَلَى الْخَلْقِ
وَلَوْلَاكَ لَأَهُوَ تِي خَرَجْتُ مِنَ الصِّدْقِ»
«فَإِنَّ لِسَانَ الْعِلْمِ لِلْتَّطْقِ وَالْبُدْءِ
فَنَاهُوا وَضَلُّوا وَاحْتَجَبْتُ عَنِ الْخَلْقِ»
«ظَهَرْتُ لِقَوْمٍ وَالْتَّبَتْ لِفِتْنَةٍ
وَطَوَّرْتُ لِلْأَلْبَابِ فِي الْعَرَبِ تَسَارَّةً»

وقتی که حلاج بدارآ ویخته شده بود و وحدت وی با خداوند باین ترتیب بوقوع می پیوست، در آن موقع حلاج بحد اعلای فصاحت کلام رسید و فصاحت وی آنچنان مردم را بحق و حقیقت مؤمن ساخت که هیچ عبارت و اصطلاح و جمله‌ای نظری نمی توانست آن حد مردم را بحقیقت حق معتقد سازد. آنچه که فرزندی از لحظات و اپسین زندگی پدر خود با نهایت سادگی نوشته بخوبی کاشف و وضع حلاج می باشد. این متن مورد اطمینان و محل اعتماد است زیرا نویسنده آن ذه می خواهد به تفسیر اوضاع پردازد و نه به تصدیق آن تن دردهد. او شخماً معتقد است و با کمال صراحت می گوید که پدر او علنًا و در ملاعه عام اصلی را تبلیغ می نمود و عقیده‌ای را ترویج میکرد که «من نیمی از آنرا بیشتر نمی دانم» قسمتهای اساسی نوشته پسر حلاج ذیلا ترجمه می شود:

«..... او (یعنی حلاج) علنًا بارشاد و وعظ می پرداخت و عقیده‌ای را ترویج می نمود که من نیمی از آنرا فقط می دانم. سرانجام محمد بن داود علیه اقام نمود و

وباعده‌ای از قهقهه به تشنيع رفتار پدرم برخاستند . بعد ازاين مباحثاتي بین او و علی بن عيسی راجع به نصر قشوری وبعد بین او و شبلی و سایر شیوخ صوفی روی داد . بعضی می‌گفتند که حلاج ساحر وجادو گراست، بعضی دیگر اورا دیوانه می‌انگاشتند و عده‌ای می‌گفتند که او معجز می‌کند و چون نماز بگزارد دعاهای او با جابت می‌رسد . خالصه آنکه درباره او زبان مردم بکار و گردش افتاد تا اینکه خلیفه اورا دستگیر نمود و بزندان افکند .^۱

پس از دستگیری و بحبس افکندن حلاج نصر قشوری بمقابلات خلیفه رفت و اجازه داده شد که برای حلاج در زندان اطاق جدا گابهای بسازند . بدین ترتیب بود که برای او خانه محقیری متصل به بحبس ساخته شد و در خارجی آنرا بادیوار مسدود گردند . دیواری گردانید آن منزل ساختند و دری کار گذاشتند که فقط بداخل زندان راه داشت . مدت یک سال حلاج می‌توانست واردین را بپذیرد . ولی پس ازاين مدت ملاقات ممنوع شد و مدت پنج ماه هیچکس بدبند اونیا مدد فقط بکبار دیدم که ابوالعباس بن عطا الادمی الاملی مخفیانه بدبند او آمد و یکبار دیگر هم ابو عبد الله بن خفیف از او دیدن نمود .

من شبها به منزل مادرم که خارج از خانه پدری بود می‌رفتم ولی روزها را با پدرم می‌گذراندم . بعد مرا هم حبس کردند و مدت چهار ماه با او در زندان ماندم و من آنوقت ۱۸ ساله بودم . وقتی که آن شبی فراز آمد که قرار بود در طلوع فجر از را از زندان خارج کنند پدرم ایستاد و بنماز خواندن پرداخت و دوبار سجدۀ شرعی را بجای آورد و پس از ختم صلوة مکرر می‌گفت : مکر، مکر تا اینکه قسمت اعظم شب گذشت . بعد از مدتی سکوت و خاموشی ، فریاد زنان گفت : حق ! حق ! بعد برپای خاست و دستارش را بر سر بست و خرقه خود را بدوش انداخت، دستها یش را بلند کرد

۱- نقل از کتاب «صائب و نواب حلاج» ص ۵ ببعده ، ۱ . م .

و رو به کعبه ایستاد و در حالت جذبه و خلسه با خدای متعال براز و نیاز و مناجات پرداخت و هی گفت : «چگونه شد که تو بدمایت حال مرا فراهم آوردی، عصاره مرا گرفتی تمام‌اند مظہری از تو بین خلق جلوه‌کنم ... چطور شد که الحال بمیرگ تسلیم هی شوم، مجازات می‌باشم و بدارآویخته می‌شوم و هرا خواهند سوزاند. خاکستر مرا بدمست بادها و نسیم‌ها خواهند سپرد. حقیر ترین ذرات خاکستر مرا مانند عود برای تو خواهند سوخت ولی همان ذرات باز بجسم برخواهند گشت و حقیقتی خواهند شد عظیم‌تر و رفیع‌تر از کوه‌ساران بلند »

وقتی که صبح فرا رسید و اورا از زندان بیرون آوردند دیدم که زیر زنجیرها می‌رقیصید و این عبارات را از برهی خواند :

رَأَيْتُ شَيْئًا مِنْ الْحَيْفِ	«نَدَيْمِي غَيْرُ مَنْسُوبٍ
كَفَعْلُ الصَّيْفِ بِالصَّيْفِ» ^۱	«سَقَانِي مِثْلًا يَشَرِّبُ
دَعَا بِالنَّطْعَمِ وَالسَّيْفِ»	فَلَمَّا دَارَتِ الْكَائِنُ
مَعَ التَّنِينِ فِي الصَّيْفِ» ^۲	كَذَامَنْ يَشَرِّبُ الرَّاحَ

[ترجمه تقریبی این چهار بیت بدین قرار است : آن کسی که از من دعوت کرد و اورا باهیچ ستمی ربطه و نسبت نیست ، شربتی برای من ریخت شبیه بهمان شبی که خودش نوشید. بهمان ترتیبی که میزبانی از میهمان پذیرائی می‌کند . چون جام دور می‌گشت نطعم مجازات و شمشیر آوردند . این است سرنوشت کسی که در تابستان باشیر (یا با ازدها) باده‌گساری کند . شیخ فرید الدین عطار که از مریدان پیروان جدی حلاج بوده شرح بردارشدن اورا این چنین آورده است :

جز انا الحق می‌نرفتش بر زبان	چون شد آن حلاج بردار آن زمان
چهار دست و پای او انداختند	چون زبان او همی‌نشناختند

۱ - دیوان حلاج ص ۷۳، ۱۰۰.

۲ - در اخبار الحلاج «دعانی ثم حیانی» آیده.

سرخ چون ماند در آن حالت کسی
زود در مالید آن خورشید راه
دست بپریده بروی همچو ماه
گفت چون گلگونه مرد است خون
روی را گلگونه زان کردم کنون
تا نباشم زرد در چشم کسی
سرخ روئی باشدم آنجا بسی
هر که را من زرد آیم در نظر
ظن برد کانجا بررسیدم مگر
چون مرا از تن سریکموی نیست
جز چنین گلگونه آنجا روی نیست
مرد خونی چون نهد سر زیر دار
شیر مردیش آن زمان آید بکار
چون جهانم حلقه میمی بود
کی چنین جائی مرا بیمی بود
هر کرا با ازدهای هفت سر
در تموز افتاد دائم خواب و خور
زین چنین بازیش بسیار او فتد

شیخ عطار در کتاب «جوهر ذات» فصلی در مناقب و فضائل حلاج دارد و این اثر
عطار که در حدود ۳۲ هزار بیت می باشد مشحون بفصولی است در تجلیل حلاج. از
این گذشته نیز کتاب دیگری دارد بنام «حلاج نامه». لوئی ماسین یون این هردو کتاب
راداشته است ولی این جانب نمی دانم آن دو کتاب گرانبهای بحلیه طبع آراسته شده اند یا خیر.

قسمت نخستین کتاب «جوهر ذات» مربوط است بیافتن راه بیارگاه الهی یعنی
شناختن خود و نفس خود. زیرا خدای متعال انسان را بتصویر خود آفرید. این ابی المخیر نیز
در اثر گرانبهای خود «قطره و دریا» بهمین نکته توجه نموده و منصور را شاهد «وحدت
وجود» دانسته است. در قسمت ثانی «جوهر ذات» اصل موضوع یعنی نیل بهمین مقصد
و رسیدن به حق شرح شده و بعنوان «تحقيق کل مافي الله» می نویسد که دم عیسی
همان دم خدائی و همان موهبتی است که خداوند از ابلیس باز پس گرفت.

بعد، عطار بخواننده خود خطاب می‌کند و می‌گوید: توهم اگر خود را در عشق الهی غرقه کنی بمرتبه منصور خواهی رسید.^۱

او را بمیدان آوردند و پس از آنکه پانصد ضربه تازیانه با او زدند دستها و پاهایش را بریدند و بعد او را بر صلیب کشیدند و من می‌شنیدم که در آن حالت زار و نزار با خداوند متعال صحبت می‌کرد. چون شام فرا رسید (موقع نماز مغرب و) آمدند و از طرف خلیفه اجازه دادند که او را از صلیب بزیر آورند. بعضی گفتند امر وزیر وقت است امر خلیفه را فردا اجرا کنیم، سرانجام او را صبح فردا از صلیب پیائین آوردند قاسرش را از تن جدا کنند. من در آن حال شنیدم که با صدای بلند و فریاد زنان می‌گفت: آنچه را که طالب حق می‌خواهد حضرت احديت است که می‌خواهد با او باشد و بس. بعد این آیات قرآن را خواند: (از سوره مبارکه شوری آیه ۱۷).

«یستعجل بہا الذین لا یؤمنون بہا والذین آمنوا مشفقون منها و یعلمون انها الحق الا ان الذین یمارون فی الساعة لفی ضلال بعيد».

یعنی «شتاب جویند بدان (بقيامت) آنکه ايمان ندارند به آن و آنکه ايمان آوردند نرسانند از آن و می‌دانند که آن (قيامت) حق است، همانا آنکه شک دارند در ساعت (قيامت) هر آينه در گمراهی دوری هستند». اين آخرین عباراتي بود که شنيدم زير اسرا او را بریدند، بدنش را در بوريائي پيچيدند و روی بوريا نفت ريختند و آتش زند. بعد خاکستر او را بالاي مناره بر دند و بر هوا پاشيدند تا باد آنرا متفرق ساخت. اين بود روایت مرگ حسین بن منصور حلاج. واقعه اي حيرت انگيز و ضمناً تحسين آميز که بدون شک شدت و سادگی آن انسان را چهار حیرت و شگفتی می‌کند. از پاره‌ای جهات اين فاجعه انسان را بفكر مرگ حضرت مسيح (ع) بر صلیب می‌اندازد که در انجيل روایت شده است. باز در اين باره صحبت خواهیم نمود. ولی

فعلاً چند تفسیری ضرورت دارد .

حلاج که منظورش جلب وهادایت مردم بسوی خدای متعال بود از طرف معاصران خود چنانکه شاید و باید شناخته نشد و درباره او بحث و فیصله های بسیاری روی داد . گفتار و کردار اورا طبق موازین شرعی موجود می خواستند بسنجدن . برای فهم مواضع و تعالیم او بایستی بمسئل و مباحث مربوط بخدائشناسی و خداپرستی آنهم از لحاظ علمی و نظری آشناei داشت و گرنـه با یک مطالعه سطحی در «فرمول» - های او نتیجه مطابق حاصل نمی گردد . او محاکوم شد ولی محکومیت او مجهول و ناروا وازسر کذب بود . اورا بحرم کفر و ارتداد و زندقه محکوم کردند ، و حال آنکه مجازات واعدام او بطور نمایان و آشکار نشان می دهند که او مردی بسیار متدين و خداپرست ، و قربانی نمودن وجود خود ، روشن ترین دلیل بر صحت ایمان و عقیده مذهبی او بود . او می خواست بدین وسیله خود را پایگاه رفیع و مقام منیع خدای متعال برساند . خود او بر صحت مسلک ومذهب خود ایمان داشت و معنای این لغاتی که او بزرگان آورده : مکر ، مکر ، جزاين چیزی نیست .

بعضی از متصوفه تشابهی بین مصلوب کردن حضرت مسیح (ع) (چنانکه در قرآن مجید آمده است . سوره اعراف آیه ۱۳۹) با اعدام حلاج پیدا کرده و پنداشته اند که حلاج واقعی ، آن مرد مقدس و مذهبی ، واقعاً بدارآ ویخته نشده و در لحظات واپسین کس دیگری را بجای وی بر صلیب کشیده اند .

ابن عربی در رؤایی حلاج را دیده و از حلاج شنیده بود : «چون من از خانه بیرون رفتم که خود را در دونوبت در خدا محو و مستحیل کنم و عمران را بریاست امت خود منصوب نمودم دستهای خلق بخانه من رسید . چون می دانستم که بانبودن من اوضعیف خواهد بود مردمی برای ویرانی خانه من اجتماع کرده بودند . پس از اینکه از جذبه محض و حالت خلسه مانند برگشتم و نزدیک شدم دیدم که او مشغول تحمل مصائب و

مجازات‌ها است.

عارم آمد که در آن خانه‌ای مسکن کنم که دست مردم در آن را هدارد و آن نفعه‌
الهی و رایحه خدائی (روح خودم) را که در آنجا گذاشته بودم باز پس گرفتم. آنوقت
گفتند که حلاج مرده است. نه! خیر. او نمرده است فقط آن خانه ویران شده ولی ساکن
آن خانه قبل ازویرانی خانه از آن خانه بیرون رفته بود.^۱

این تعبیرات و روایات بطور کلی ارتباط دارند با صول و اساس خداپرستی و عالم
اسرار الهی و مباحث باطنی. بدون تردید می‌توان آنها را از انعکاس آیات قرآنی دانست
زیرا لغت «مکر» هارا بیاد آیه‌ای از قرآن مجید می‌اندازد که در آن خداوند متعال
می‌فرماید: «وَمُكْرِرُوا وَمُكْرَرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ».^۲

و آیه‌ای را که قبل انشی عین آیه شرife همان سوره مبارکه است و الله (مکر کردن)
یهودان در قتل عیسی که او را بکشند و خدا جزای مکر آنها را داد و عیسی را
با آسمان بردا و خدا بهترین مکافات دهنده‌گان است مکاران را). بدین ترتیب خداوند
یهودان را که شبه مسیح را بصلیب آویخته بودند فریب داد. لوئی ماسین یون بارگیردن
نوشته‌ها و استدلالهای ابن‌العربی «چنین می‌فهماند که ظاهر حلاج هم با آن روایت نظرداشت
ولحظه‌ای امیدوار بوده که او نیز از آن مجازات و شکنجه نجات خواهد یافت. این تصور
از اینجا ناشی می‌شود که حلاج با حیرت و شگفتی گفت: حقیقت، حقیقت. یعنی
حقیقت دارد که مرا شکنجه خواهند داد و مجازات خواهند نمود. (ر.ک. بکتاب مصائب
حلاج ص ۲۹۶ یادداشت ۴۰). بهر حال ممکن است که حلاج هم مانند حضرت
مسیح (ع) در جبل الزيتون یک لحظه دچار ضعف انسانی شده و آرزوکرده باشد که جام
زهر ازو دور شده باشد. در این باره وقتی که سوالی می‌کند بازبحث خواهیم گرد.

۱- نقل از کتاب شرح مصائب و نوائب حلاج صفحه ۳۸۲

۲- سوره مبارکة آل عمران آیه ۵۴ ، ۵۵

می پرسد چگونه شد که

این چنین بنظر می رسد که می توان معنای دو فریاد را در یافت. مکر، حقیقت. اگر معنای یکی را مکمل آن لغت دیگری بدانیم نهاینکه معنای آنها را در جهت مخالف یکدیگر قرار دهیم والبته در این مورد متوجه به متن آیات قرآنی در باره حضرت مسیح (ع) هم باشیم. در آیه قرآن متعاقب بودن دو فعل مکروه و مکر الله (آنها «یهودان» مکر کردند و خداوند نیز مکر خود را بکار برد) معنای مخصوصی بخودمی گیرد و مخصوصاً برای یکمفر منصوف و عارف؛ زیرا انسان گمان می کند که خودش مبتکر آن عمل و اقدام بوده و حال آنکه در حقیقت خداوند متعال است که اقدام می فرماید. یهودان در فریب دادن مسیح (ع) در حقیقت فریب خداوند را خورده اند. مسلمانان نیز برای کشتن و مجازات حلاج با تهمام زندقه فریب خورده اند زیرا آن کافری را که خیال می کنند می کشند آن مردی نیست که در لحظات مرگ از شهادت بخدای یگانه روی برگرداند. باید بطور قطعی ترو شدیدتری گفت: آنها بنام اصول شریعت و مبانی دینی حلاج را به مرگ محکوم کردند اگر این اصول شرعی و مبانی دینی که رمز مسلم و سرنهائی و ظاهری آنها بوده، جز فریب و مکر چیز دیگری نبوده است ما دیدیم که حلاج کار آنها را بخودشان واگذاشته و برای او فقط ذات وحدانیت است که دین و مذهب و کیش اومی باشد. در مقطع پنجاهم که عیناً نقل می شود:

فَأَلْفَيْهَا أَصْلًا لَهُ شُعبٌ جَمَّا	تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ حِدَّا مُحَقَّقاً
يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقَ وَرَاءَهَا	فَلَا تَطَابَنَ لِلْمَرءِ دِينًا فَإِنَّهُ
جَمِيعُ الْمَعَالِيِّ وَالْمَعَافِيِّ فِيهِمَا	«يُطَالِلُهُ اصْلٌ يُعْبَرُ عَنْهُ»

ترجمه تقریبی این آیات: «در باره ادیان تفکر نمودم و سعی کردم آنها را بفهمم و در یافتم که یک اصل وجود دارد با شاخه و شعبه های بی شمار، بنا بر این بکسی نگو که این مذهب و این نام را پیدیسر. زیرا ممکن است پذیرفتن آن مذهب او را از اصل اصلی

دور کند . در واقع خود آن اصل است که باید طلبیده شود آن اصلی که خود جمیع بزرگواریها و معانی را روشن می دارد و آن وقت است که انسان خود بخود بدرک آن کامروا می گردد . »

این فکر که قانون در قالب الفاظی که جای گرفته یک مکر خدائی است و وسیله ای است دوپهلو و دور رویه که مسلمان فنا کسی را باعث می شود که بخواهد از آن سودمندی بجوید . این فکر ترد اغلب متصوفین مسلمان یافت می شود و بسطامی این فکر را باتمام تنایج و عوایق آن پرورانده است . (منظور از بسطامی، بایزید بسطامی است و در اینجا با نهایت اختصار آنچه را که در دائرة المعارف اسلامی درباره بایزید نوشته شده است ترجمه می کنیم : «اسامی بایزید بسطامی بدین قرار است : ابو بیزید طیفور بن عیسی بن آدم بن سروشن . ظاهرآ این صوفی شهری در سال ۲۶۱ هجری (۸۷۵) بدنبال آمده و در سن ۳۲۴ وفات یافته است . جد وی از مغان بود و درباره خود او چیزی زیادی نمی دانیم فقط مسلم است که وی عارفی شهری و زاهدی نام آور بوده است . بموجب افسانه های بسیار که با تریبات بیشمار راجع باو ساخته اند بایزید عبارات و کلمات صوفیانه بسیاری گفته که معانی آنها را چنان که شاید و باید درک ننموده اند و معتقدند که وی بمعراج رفته است . آنچه که از حکمت و عرفان او می دانیم ناشی از اشارات و استعاراتی است که شیخ فرید الدین عطار و سایر عرفاء نقل کرده اند . آنچه از این متون میتوان استباط نمود این است که بایزید بسطامی اعتقاد کامل بوجود و وجودیت خداوند متعال داشته و او اولین کسی است که اصل «فنا» و «**Nirvana**» «نیروانه» را شرح نموده است . همین نیروانه است که مهم ترین اصل مذهب بودائی است . طرفداران و پیروان اور اگاه «طیفوریه» و گاه «بسطامیه» می خوانند . مزاروی که هم‌کنون مورد احترام و توقیر معتقدین بتصوف می باشد در بسطام واقع است و قبة آنرا سلطان محمد اولجا یتو در سال ۷۰۰ هجری (۱۳۰۱- ۱۳۰۰ میلادی) بنانمود . » بوسیله دوست و همکار

عزیزم آقای شهید زاده رئیس اداره روابط فرهنگی وزارت امور خارجه عکسی را که از آرامگاه بایزید بدست آوردم در اینجا طبع و داستانی را که شیخ اجل و استاد سخن و عارف کم‌نظیر «سعدی شیرازی» در بوستان آورده است نقل می‌کنیم .
این خود معرف حرمت و عزت بایزید بسطامی تواند بود :

ز گرما به آمد برون بایزید	شنیدم که وقتی سحرگاه عید
فرو ریختند از سرائی بسر	یکی طشت خاکسترش بی خبر
کف دست شکرانه مالان بروی	همی گفت ژولیله دستار و موی
ز خاکستری روی درهم کشم ؟	که ای نفس من در خور آتشم
خدایینی از خویشتن بین مخواه	بزرگان نکردند در خود نگاه
بلندی بدوعی و پندار نیست	بزرگی بناموس و گفتار نیست
خدایینی از خویشتن بین مخواه	ز مغورو دنیا ره دین مخواه
تکبر بخاک اندر اندازد	تواضع سر رفت افزاید
بلندیت باید بلندی مج-وی	بگردن فتد سرکش تند خوی

و این شرح حال بسیار مختصر عارف شهر را باین رباعی بسیار لطیف و شیوا ختم می‌کنیم :

سودای تو گم کرده نکونامی را	ای عشق توکشته عارف و عامی را
از صومعه بایزید بسطامی را ^۱)	ذوق لب می‌گون تو آورده برون

باتعمق در عقاید و افکار حلاج تشابه فکراو با افکار «بول مقدس» «St.Paul» در نظرمان پدیدار می‌شود . سن بول می‌گوید : «توکه نام یهودی داری و توکه متکی

۱- منابع این اطلاعات : وفیات الاعیان ابن خلکان ، رسائل تأليف قشیری ، تذكرة الاولیاء تأليف شیخ عطار ، نفحات الانس جامی ، طبقات الكبری شعرانی ، کشف المحبوب هجویری . ا.م .

بقانون دین و مذهب هستی ... توکه می‌توانی خیر را از شر تمیز بدھی بدان که تورا قانون شرع باین پایه رسانده است و توکه درس دینداری بدیگران میدھی چرا از دادن چنین درسی بخودت دریغ میورزی؟ ... « یهودی واقعی کسی نیست که در ظاهر و در خارج یهودی است ... » چه باید بگوئیم . آیا قانون معصیت است و دین گناه؟ خیر دین و مذهب گناه و معصیت نیستند ولی من معصیت را از طریق دین و مذهب شناختم . بعداً گناه و معصیت فرصتی بسته آوردند و با صدور اوامر در باطن و در نفس من همه گونه حرص و لعل و آز پدیدار ساختند . بدین ترتیب آن اوامری که بایستی مرا بزندگی و حیوة رهبری کنند مرا بمرگ و نیستی کشانند .

با اینکه « پول مقدس » در وضع روحی و حالت معنوی دیگری می‌زیست معهذا از دور ویه بودن قانون شرع دچار حیرت شده بود و ظاهراً برای متصوفین اسلام نیز همین حالت تحیر و بہت پدیدار شده بود . حلاج نیز مانند « پول مقدس » فکرمی کند و می‌گوید : « آیا باید بانی روی ایمان قانون شرع را مضمحل سازیم ؟ خیر ! برخلاف بانی روی ایمان قانون شرع را باید قدسی ترو استوار ترسازیم . بجای ویران نمودن باید اساس و پایدهای دین را قوی تر و استوار تر نمود . « حلاج در مقطع شماره ۶۷ دیوان خود می‌گوید :

« لَسْتُ بِالشَّوَّحِيدِ الْهُوَ
غَيْرُ أَنِّي عَنْهُ أَسْهُوْ
وَكَيْفَ أَسْهُوْ كَيْفَ الْهُوَ
وَصَحِيحُ أَنْتِي هُوْ »

معنی و ترجمة تقریبی آن بشرح ذیل است : « نه من با توحید الهی بازی نمی‌کنم ، هر چند آنچنان که باید با آن توجه نمی‌نمایم . چگونه می‌توان از آن صرف توجه نمود و چگونه می‌توان با آن بازی کرد ؟ در حقیقت خود من نماینده صحیح وحدانیت خداوند می‌باشم . » مسلمانان بوحدانیت حق کمال توجه را دارند و از تأیید آن غفلت نمی‌ورزند معهذا همین موضوع برای آنها عنوان یک مشغله عادی و سرگرمی

را پیدا کرده است . اینجا است آنچه حلاج را از دیگران متمایز می سازد بحدی که او را بقتل می رسانند و همینجا است آنچه تهمت زندگان را وادار می کندکه او را فریب بدھند و خودشان نیز فریب بخورند و در اینجا است که حقیقت آشکار می گردد.

عین مقطع ۲۰ حلاج نقل می شود :

إِذَا بَلَغَ الصَّبُّ الْكَمَالَ مِنَ الْفَقَرِ
وَيَذْهَلُ عَنْ وَضِيلِ الْحَبِيبِ مِنَ السُّكُرِ
يَأْتَى صَلَوةً الْعَاشِقِينَ مِنَ الْكُفُرِ
فَيُشَهِّدُ صِدْقًا حَيْثُ أَشْهَدُهُ الْهَوَى

ترجمه تقریبی : «چون عاشقی جوان با نهایت جوانمردی فرامی رسد و سر هست از وحدت خود با دوست خود می گردد . در این چنین موقعی باید ثابت کندکه گواه و شاهد عشق او کیست . در این حالت دعا و نماز برای کسانی که عاشقند کفر است .»

می گویند حلاج پس از پایان نماز فریاد کشید مکر ! مکر ! می دانسته است که نماز تاچه حد او را بمدارج بالا برده بود و طبیعی است در چنین موقعی او متوجه ناینائی و کور باطنی قشریان قانون پرست شده باشد . او که تا صبحدم می خواست فکر مردم را روشن و بینا سازد در این موقع تمام حواسش متوجه همین اندیشه شده بود که مسلمانانی که صرف قانون را اجرا می کنند و بس با وی چه رفتاری خواهند نمود . در این هنگام بود که چون مرگ خود را فوری و حتمی دانست و دریافت که موقع فرار سیده ، خواست خود را بمردم یکنفر خدا شناس و خدا پرست جلوه دهد نه یک کافر مرتد که برای مجازات او را بصلیب می کشند و می کشند . و همین فکر که او را به مقام الهی تردیک می نمود باعث شد که فریاد کشان بگوید : انا الحق . انا الحق . حقیقت مرگ ، این مرگی که هدیه‌ای الهی و عنایتی ربانی است و از تمام مواحب الهی پاک تر و منزه تر است . حقیقت حضور و وجود که با موافقت خود محکوم پدیدار می شود . مردی که قبول می کند بدین ترتیب بمیرد نمی خواهد فقبل جسم مجرروح و زجر دیده

اورا بینند بلکه می‌خواهد کسی را بینند که وی برای آن‌کس این مجازات‌ها را تحمل نموده و برای او خود را شهادت رسانده است و دست توانای او را تقدیس مینماید. حلاج می‌گفته که سعادت از جانب خداوند بمامیرسد ولی درد والم خود خداست.

در مقطع شماره ۷ در این معنی می‌گوید :

«أُرْبِدُكَ لَا أُرْبِدُكَ لِلثَّوَابِ»
و لیکنی اُرْبِدُكَ لِلثَّوَابِ

سوی ملنوز وجدی بالعذاب
• فکل ماربی قد نلت منها

«من تورا می‌خواهم و ترا می‌طلبم ولی نه برای ثواب بلکه تورا می‌جویم و می‌خواهم برای عذاب . تمام چیزهائی که برای من لازم بود رسید جز آنچه مرا در عین عذاب وجدو لذت بخشد.»

بدار آویختن و بصلیب کشیدن او انجام و اجرای همین آرزو بوده است و بدین ترتیب معنای متضاد «مکر» و «حقیقت» در اینجا بطور عمیقی آشکار می‌شود . آنهائی که اورا بعنوان کفروار تداد و زندقه بمراگ محکوم نمودند دیگران را فریب داده‌اند و خودشان نیز فریب خورده‌اند زیرا آنها گفته‌اند کافری را بمجازات رساندیم و خیال می‌کردند که آن متهم و محکوم را اعدام کرده‌اند و حال آنکه فقط خدای متعال است که مرگ اعطاء می‌فرماید و مرگ هم تغییر صورتی است که حضرت باری تعالی ارزانی می‌فرماید. وقتی که حلاج بدین حقیقت رهبری می‌شود تغییر حالت می‌یابد و بر می‌خیزد و خرقه خود را همان‌طور که حضرت رسول اکرم (ص) در موقع نزول آیات قرآنی بدوش می‌انداخت (سوره المدثر آیه ۱-۲-۳ یا آیه‌المدثر قم فانذر، ورباک فکبر، وثیاک فظیر). حلاج نیز خرقه صد پاره خودش را بدوش افکند و نه فقط روی بهمکه ایستاد بلکه دو دست خود را بسوی کعبه بلند کرد و بعد با عالم خلسه فرو رفت و دیگر دعائی نکرد و با خدای خود مشغول راز و نیازش و اسرار نهانی خود را به مناجات باز گفت .

در اینجا می‌رسیم باین سؤال وجواب . چطور شدکه در موقع حساس حلاج دچار تردید و شوک شد؟ ... آیا این سؤال حاکی از ملامت است یا نومیدی؟ حالا که حلاج واقعاً و حقیقتاً مرگ خود را می‌بیند چه باید بکند؟ ... نه! این سؤال را این جواب است که شکنجه این مجازات باستی و سکر وحدت وجود مخلوط است . این جسم تکه تکه شده‌ای را که بخاکستری تبدیل خواهد نمود حجم و هیکل خود را در نقطه‌ای ازدار دنیا ازدست می‌دهد و در بر ابرسایر اجسام مخالف و خارجی می‌ماند ولی حقیقت او به آن جوهر و عصارة پاک الهی متصل می‌گردد و آنجاست که خدای متعال اورا در پناه حکمت بالغه خود نگاه می‌دارد . این خود یک موضوع جالب توجهی است که در آن حالت جذبه و خلسه حلاج بفکر جسم و تن خود می‌باشد و این باز تأیید می‌نماید که وی بحال روحی و جسمی توجه شایانی مبذول می‌داشته است . فراموش نکنیم که هر چند جسم و هیکل بخاک تیره تبدیل می‌شوند ولی حقیقت انسانی محو نمی‌شود و ازین نمی‌رود . موضوع بعث و نشور و معاد در نظر حلاج حقیقتی است که در خود این دنیا نیز مصدق خارجی دارد . جسم نیز مانند هر چه خدای متعال آفریده بها و ارزش مسلمی دارد بشرط آنکه آن جسم را مولودقدرت خدائی بدانیم . بهمین جهت است اگر گفته شود آن شخص را که مجازات رسانندند حلاج نه بلکه فردی عادی یا شبیه بی حقیقت بود که چشم بینندگان را فریب دهد . این فرضیه است که به واقعه و پیشامد صوفیانه حلاج معنی و حقیقت دیگر می‌بخشد . و معنای شعری را که حلاج در آن وقت خوانده بود واضح‌تر و آشکارتر می‌کند : آیا مستی و سکر خلسه آمیز نیست که مانند یک موهبت الهی اورا باشد و صولتی فراوان از زیر بار گران هیکل و جسم رهائی می‌بخشد . قطعی است که خدای متعال آن سکر را در او پدیدآورده و خود پروردگار است که اورا بتحمل زجر و شکنجه و قطع گردن و سر تو اقامیسازدواین بازدومین موهبت ربانی است که حلاج را به رفیع ترین نقطه عظمت و جلال

می‌رساند.

اینک میرسیم با آخرین کلمات ولعاتی که حلاج برباز آورده است و آن آیات شریفه ۱۷ و ۱۸ از سوره مبارکه «الشوری» است: **يَسْتَعِذُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ، إِلَّا أَنَّ الَّذِينَ يَمْارِوْنَ فِي السَّاعَةِ فَإِنَّهُمْ ضَالِّوْنَ بَعْدِهِمْ**.
اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْغَوْيُ الْعَزِيزُ.

ترجمه آیات: شتاب کنند بقیامت آنانکه ایمان ندارند بآن و آنانکه ایمان دارند از آن ترسانند و می‌دانند که قیامت راست است، بدانید بدرستی که آنانکه شک دارند درقیامت هر آینه در گمراهی دوری هستند. خدا نسبت به بند گاشن بسیار لطف کننده است، هر که را خواهد روزی دهد و او توانای غالب است.

آیا برباز آوردن آیه ۱۷ نماینده اضطراب درونی حلاج بوده است در برابر معماهی مرگ . برای رفع هرگونه سوء تفاهی، لوئی ماسین یون آیه شریفه را چنین ترجمه و تفسیرهی کند «کسانی که ایمان دارند مرگرا بایمی احترام‌آمیز استقبال می‌کنند.» شکی نیست که حلاج همیشه با حرمت و اشتیاق انتظار مرگرا داشته و مرگ را باعث «وحدت وجودی» با خالق خود می‌دانسته است، می‌توان پرسید که آیین شهید را حق در لحظه آخرین خواسته است اشاره‌ای باین واقعه که در تمام عمر انتظار و قوع آنرا داشته بکند یا خیر ؟

در لغت عرب «مشفقون» که در آیه شریفه آمده معنی خوف مستتر است ولی در برابر چنین معنائی نباید عقب نشینی کرد. «خوف» نیز حالت صوفیانه‌ایست و حلاج خود می‌گوید : «بحق نزدیک می‌شوم ولی «خوف» مرادر می‌کند و یک شوق و میل مفرطی که در اعماق وجود من مختلف است مرا مضرب می‌دارد». نقل از قصيدة شماره یک،

بیت هشتم :

«أَذْنُوْ فَيَبْعَدُنِي خَوْفِي فَيَقْلُبْنِي

شَوْقٌ تُمَكِّنُ فِي مَكْنُونٍ أَحْشَائِي»

ترجمه: «باو نزدیک هی شوم ولی خوف مرا دور می راند و شوکی که در اندرون من ممکن است مرا بلرزه درمی آورد ..»

حلاج باخواندن این بیت حالتی را که در آن لحظه برایش دست داده بود شرح ویان کرده است. نه فقط می بیند که ساعت و اپسین حقیقت دارد بلکه، موقعی که ساعت معهود فرا می رسد او نیز همان خلقتی می شود که بوده و هست و دعوت حق را می پذیرد و خودش را بخدا نزدیک می کند اما ترس اورا از خدا دور می سازد. این حالت در رفتار اکثر متصوفین اسلام مشاهده شده است. آنها می گویند که در مجلس «خلوت» و «انس» الهی بدون ابراز این خوف احتشام انگیز نمی توان داخل شد. باید در نظر بیاوریم که حلاج در این مورد لغت «خوف» را که پائین ترین درجه ا نوع ترس و رعب می باشد بکار برده است. انتخاب همین لغت و خواندن همان بیت حالت باطنی اورا بطور کامل آشکار می سازد. جوابی که حلاج از فرازدار بابویکر شبیلی داده بود نیز می فهماند که حالت معنوی و فکری او از چه قرار بوده است. شبیلی پرسید که «تصوف چیست؟» وی جواب داد «پائین ترین مقام آنرا اینجا می بینی، و بالاترین مقام آن نمیرسی ولی فردا آنرا بچشم خود خواهی دید. در سر ربانی و رمز الهی است که من به او شهادت خواهم داد و او از نظر تو پنهان خواهد بود.» ترس از مرگ بهمان ساعت و اپسین تعلق دارد، هر قدر هم که این مرگ علت وجهت مادی داشته باشد معهذا در نتیجه ترس از شکنجه و آزار اعتلاء و عظمت دیگری کسب می کند. وقتی که با شبیلی صحبت می کند و فرداصبح آیه قرآن مجیدرا از بر می خواهد حلاج قبل از برات تازیانه را تحمل نموده و اعضاء بدن او تکه تکه شده و تمامی شب را در روی صلیب گذرانده بود. مرگ برای او نجات و استخلاص و آخرین وهله رهائی بود که او از جان و دل آرزوی آنرا داشت. در این تن زجر کشیده و شکنجه دیده ناگهان ترس و رعیتی هم جایگزین

می شود . باید تکرار کنیم که چه در قرآن مجید و چه در نظر صوفیان «خوف» انسانی- ترین و طبیعی ترین مرحله «ترس» است و این در زندگانی متصوفه و خرقه پوشان نیز ارزش واقعی خود را محفوظ داشته است . در نظر حالاج تن و هیکل مانند چیزی زشت و کریه ، مورد بی اعتمای قرار نمی گیرد . جسم و تن در حینی که مرگ فرامی رسدمانند شاهدی در بارگاه کبریائی جلوه گری می کند . یک رمز و سر ماوراء طبیعی در این «خوف شجاعت آمیز» وجود دارد . می گوئیم «شجاعت آمیز» زیرا یک فرد خدا ناشناس و غیر مؤمن که در تمام عمر بدون رعایت موازین احکام مقدس دین زندگی کرده بی آنکه از مرگ پرواپی داشته باشد آنرا آرزو می کند . در اینجا قطعاً می توان از خود پرسید چطور می شود که این جسم انسانی که در نتیجه شکنجه های ناگفتنی بی حرکت به کنجی افتاده بازمتوجه اسرار الهی است که خود و خدای خود حق و حقیقت را بهتر بشناسد ؟ چطور می شود که او شرکت در «حالتی» می کند که ظاهرآ فقط جنبه معنوی و روحی و ذاتی دارد نه جنبه مادی و جسمی ؟ حلاج در جواب این رازمی گوید اساس همه اینها ایمان و اعتقاد بخدا و روز باز پسین است و بهمین جهت بشرط قدر است نه فقط مصائب و نوائب را بدون اظهار عجز تا آخر عمر تحمل کند بلکه بدون میل به فنا و نیستی ، در حالت «خوف» ، اما «خوف مذهبی» زندگی می کند تا وقتی که مرگ فراز آید زیرا که مرگ مقدمه وفات هم احیاء باعظمت و عزت او خواهد بود . بهمین جهت است که حلاج می گوید :

«توفردا بینی و پس فردا که چهروی خواهد داد .» (آن روزش بکشند و دیگر روز بسوختند و روز سوم بیاد دادند .) می گویند در آن وقت که می برند که بر دارش کشند به این چند بیت متذکر شد :

إِلَّا وَذِكْرُكَ مَقْرُونٌ بِأَنفَاسِيْ	وَاللَّهِ مَا طَلَعَتْ بِالشَّمْسِ وَلَا غَرَبَتْ
إِلَّا وَأَنْتَ بِقَلْبِيْ بَيْنَ وَسَوَابِيْ	وَلَا ذَكْرُكَ مَحْرُونٌ وَلَا فَحَّاْ

«وَلَا حَلَوتُ إِلَى قَوْمٍ أَحَدُهُمْ إِلَّا وَأَنْتَ حَدِيثٌ بَيْنَ جَلَاسَيْ»
 پائین ترین درجه تصوف آن چیزی است که روی این دارمی توان دید ، جسمی
 که در «خوف معنوی» شرکت می ورزد ، ولی بالاترین درجه آن، وقتی است که روح
 و معنی و حقیقت جسم را پیش می کشد تا با او شاهد قدرت نامحدود و خلاقه «حق» باشد
 و بهیندگان چگونه جسم مخلوقی با آن روح و حقیقت «وحدت وجودی» می یابند
 و عطیه و هدیه ربانی را در خودشان واژ خودشان می پندارند .

این معنی دیده نمی شود و از نظر نظار گان که مانند کودکان در اشتباہ غوطه ورند
 پنهان می مانند. با این احوال شهادت در آنجا حاضر است و کسانی که جویای حقیقت می باشند
 آن را می توانند دید. این گروه مردم ماوراء ظواهر می روند و بسر چشمهم و منبع فیاض راز
 می رسند و می فهمند که آن جسمی که مشغول تحمل مصائب و نوائب و شکنجه است طرد
 و ترک نشده و توجه دارند که خدای متعال عنایت خود را ازاورد بین نداشته واورا بقصاء
 دیگری تسلیم نفرموده و حتی شخصی که زیر شکنجه قرار دارد مشمول عنایتی است که
 از حقیقتی بسیار عالی و متعالی برآوناصل می گردد، مگر حلاج نگفته بود که :

«فَهـا لـى بـعـد بـعـدك بـعـد ما تـيقـنـتـ انـ القـربـ وـالـبـعـدـ وـاـحـدـ»
 «وـإـنـ أـهـجـرـتـ فـالـهـجـرـ صـاحـبـيـ وـكـيـفـ يـصـحـ الـهـجـرـ وـالـحـبـ وـاجـدـ»
 «لـكـ الـحـمـدـ فـيـ التـوـقـيـقـ فـيـ مـحـضـ خـالـصـ لـعـبـدـ زـكـيـ مـاـ لـغـيرـكـ سـاجـدـ»

ترجمه تقریبی این سه بیت از این فرار است: دیگر برای من دوری از تو وجود
 ندارد. از تو قریب که دریافتم که قرب و بعد از تو وضع واحدی است. هجران از تو برای من
 چنین می نماید که با تو هستم. زیرا محبت و عشق به تو مرا از تو دور نمی سازد . حمد
 می کنم تو را از روی اخلاص برای اینکه بند و عبد مؤمن تو در بر ای هیچ کس جز خودت
 سجد نمی کند .

بدین ترتیب اعتلاء مقام الهی را نمی شد شهادت داد اگر مخلوق می توانست بدون
 هیچ گونه خوف دوری خود را بخدا نزدیک سازد . ولی خوف و هجران و شکنجه

وعذاب یک جسم خسته و کوفته، هیچ یک عاملی منفی نیستند . همه چیز از خدا بنا می‌رسد و همه شهادت بوجود ربانیت می‌دهد . هرچه بیشتر خودشان را در عوامل منفی مستعرق بدانند بیشتر شاهد وجود حضور کسی می‌شوند که مافوق همه کس و همه چیز جا و مقام دارد .

«عرفاء و متصوفه برای اثبات وجود حق و نشان دادن این معنی که آنچه هست از او است بانها یست دقت و کمال زبردستی افاده هرام نموده و از عطار و فخر الدین عراقی و مولانا جلال الدین رومی گرفته تاها تف اصفهانی از هیچ اشاره‌ای درین نورزیده اند . در اینجا چند سطری از لمعه پانزدهم فخر الدین عراقی را شاهدمی آورم : محب سایه محبوب است هرجا که رود پی اورود؛ سایه از نور کی جدا باشد . و چون در پی حکم او رود به حکم ان رسی علی صراط مستقیم، کثر نرود چند ناصیه او بdest او است .

حلاج را پرسیدند که بر چه مذهبی؟ گفت : بر مذهب خدا الخ . اگر از ناهمواری زمین سایه کثر نماید آن کثری عین راستی او بود چه راستی ابر و در کثری است . مصراع : از کثری راستی گمان آید . ا.م.

وقتی حلاج مرگ خود را مسلم دید کسی را که همه چیز ازاوست و همه چیز به او رجعت می‌کند آن کس را مرکر اصلی حیوة خود فرارداد .

مکرر در قرآن مجید گفته شده است که خدا یگانه خالق است وهم او است که دنیارا می‌گرداند، او است که بذرافشانی می‌کند، او است که نباتات و گیاه‌هارامی رویاند و بارانهای حیوة بخش را نازل می‌فرماید و از سنگ جرقه آتش بیرون می‌آورد .

آنچه که در باره اشیاء بیروح و نباتات صادق است برای ابناء بشر نیز صادق می‌باشد . انسانی که از مشتی خاک و گل و قطره‌ای منی بگوشت و استخوان تبدیل شده (سوره المؤمنون، آیات ۱۳ و ۱۵) «ثم جعلناه نطفة في قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضعة، فخلقنا المضعة عظاماً فسكونا العظام لحماً، ثم انشأناه خلقاً آخر،

فتبارك الله أحسن الخالقين، بعد بمر حلؤه دومن خلقت می رساند که البته آن نیاز از طرف خدای متعال صورت می گیرد. بنا بر عقیده مفسرین این «مرحلة ثانوى خلقت» عبارتست از وقتی که ساختمان قابل انسانی پایان یافته و حیوانی شده است جاندار تاوقتی که دارفانی را دادع کند. خدای متعال پس از مرگ باز جان اعطاء می فرماید. آیه ۱۶ از سوره مبارکه المؤمنون «ثم انکم يوم القيمة تتبعون». این باز گشت بزنده‌گانی و این موضوع معاذر بسیاری از آیات شریفه قرآن مجید آمده است و بطور نمونه و برای شاهد در سوره البقره آیات ۱۵۵ و ۱۵۶ در سوره اللیل آیه ۱۳ را یادآور می‌شویم. باستاند همین آیات کریمه است که عده‌ای از فقهاء باصل و قانون علت و معلول بسیار تزدیک شده‌اند و نظر فلسفی و عقیده «مالبرانش» Malebranche را نیز تأیید می‌نمایند. (مالبرانش از علماء و حکماء فرانسوی و پیرو اصول ما فوق الطبيعة بوده است. وی در سال ۱۶۳۸ متولد شده و در سن ۷۱ در ۱۷۱۵ وفات یافته است. وی در کتاب مهم خود موسوم به «درجستجوی حقیقت» عقیده فلسفی و حکمتی خود را شرح داده و بطور خلاصه باید گفت که بنظر او رابطه جسم و روح و وحدت آن و فقط از راه خداشناسی حاصل می‌شود و بس، و بی‌مشیت پروردگار کاری صورت پذیر نیست. ۱.م) می‌گویند که در این دنیا بطور کلی همه اسباب و جهات اتفاقی هستند و تنها سبب واقعی وجهت اصلی و مرکزی خدا است و بس. ولی این عقاید و آراء جنبه نظری وحالت فرضی دارند. اگر فرض کنیم که این عقاید و آراء ناشی از افکار عارفانه و صوفیانه است والهامت صوفیانه موجود آنها می‌باشد آنوقت باین نتیجه می‌رسیم که معنای آنها واقعاً حقیقت است. فقیه خداشناس می‌گوید که انسان از طرف خدای متعال خلق می‌شود و بدینا می‌آید و میرد و از طرف او باز زنده می‌شود. یک نظر صوفی مانند حلاج می‌گوید که در خدا و در قدرت خلاقه اوست که انسان زنده می‌شود و می‌میرد و باز احیاء می‌گردد. بدیهی است که نوع و خاصیت این تجربه نهقابل تشریح است و نه قابل اشاعه و تقلید. باید پنداشت که انسان موجودی است «داخلی» که از

خارج چیزی دریافت می‌دارد که گاهی آن چیز حامل خوبی است و گاه شامل بدی . نباید تصور نمود که حیوہ تنها ارزشی مثبت است برای رسیدن به تکامل و در نتیجه زندگی است که انسان با آن هستی و با آن عصارة واقعی دسترس می‌یابد و نباید پنداشت که مرگ فناهی هستی و نفی زندگی است . اگر این طور نبود زندگی واقعاً مرگ محسوب می‌شد و معنای منفی لغت شامل‌لوی می‌گردید . نباید خود را در نفس خود مقید و محبوس ساخت زیرا خدای متعال آنچه را که می‌خواهد بعمل می‌آورد و بنابراین و در این شرایط چگونه ممکن است که از زیارت شن محروم بمانیم . (سوره النساء آیه ۱۲۵ و سوره سجده و فصلت آیات ۵۴ و ۵۵) – حلاج در متون این آیات و معنای آنها مطالعات بسیاری کرده و بدین ترتیب معتقد شده بود که در مرگ، آن لحظه بی‌نظیر شهادت بحق، وجود دارد و اصلاً خود مرگ شهادت است و مرگ به حیوته که او پذیرفته بود معنای حقیقی و واقعیش را می‌بخشد و همین است که ارزش و قدر و منزلت و بهای شهادت را مسلم می‌سازد . حلاج در مقطع ۱۲ از دیوان خود می‌گوید :

فِي جَانِبِ الْأَفْقِ مِنْ نُورِ بَطْيَاتِ	«سِرُّ السَّرَّائِرِ مَطْوِيٌّ بِإِبَثَاتِ
فَالْغَيْبِ بِاطِّنَهِ لِلذَّاتِ بِالذَّاتِ	«فَكَيْفَ وَالْكَيْفُ مَعْرُوفٌ بِظَاهِرِهِ
قَصْدًا وَلَمْ يَعْرِفُوا غَيْرَ إِلَشَارَاتِ	«تَاهَ الْخَلَائِقُ فِي عَمَيَاءِ مُظَلَّمَةِ
نَحْوَ الْهَوَاءِ يُنَاجِحُونَ السَّمَاوَاتِ	«بِالظَّنِّ وَالْوَهْمِ نَحْوَ الْحَقِّ مَطْلُبُهُمْ
مَحْلَ حَالَاتِهِمْ فِي كُلِّ سَاعَاتِ	«وَالرَّبُّ بَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مُنْقَلِبٍ
وَ مَا حَلَّ مِنْهُمْ فِي كُلِّ أَوْقَاتِ	«وَمَا حَلَّوْا مِنْهُ طُرْفُ الْعَيْنِ لَوْعَلَمُوا

ترجمه تقریبی : خداهی که خود سر تمام اسرار است پنهان می‌شود و آثار قابل استدراکی در طرف افق زیر قشرهای نور و روشنائی باقی می‌گذارد . اما چگونه آن چگونگی از خارج شناخته می‌شود . زیرا آنچه که در داخل است جزو اسراری است مربوط بذات الهی و مخصوص به خود پروردگار . خلائق برای جستن او در شاهی مظلوم غوطه‌ور

می شوند و جز اشاراتی در نمی یابند. از روی وهم و تصور بسوی خدامی روند و از آسمانها و سماوات می پرسند خدا کجا است. ولی خدا بین خود آنهاست در هر حالتی از حالات آنها و در تمام ساعت خالق متعال با مخلوق خود است. یک طرفه العین هم خلائق از او دور نمی شوند زیرا او نیز هیچ وقت لحظه‌ای از آنها دوری نمی جوید.

باری عقیده حلاج خلاصه می شود در این چند بیتی که امیدواریم با توضیحاتی که قبله داده شده معنای صوفیانه و عارفانه آنها برای همه قابل فهم باشد :

هان با دوستان من، بگو که من بسوی بحر یسکران رقم و کشتی من در هم شکست . من در مذهب صلیب خواهم مرد نه بطحا می خواهم و نه مدینه ». مقطع شماره ۵۶ از دیوان حلاج :

رَكِبَتُ الْبَحْرَ وَ اُكْسَرَ السَّفِينَةُ	أَلَا أَبْلَغَ أَحْبَائِي يَانِتَى
وَ لَا الْبَطْحَا أُرْبِدُ وَ لَا الْمَدِينَةُ	عَلَى دِينِ الْقَلِيلِ يَكُونُ مُؤْتَى

قانون جذبه و خلسه

در تفسیری که مفسرین قرآن مجید از سوره مبارکه «الانسراح» نموده‌اند پاره‌ای شک و تردیدها دیده می‌شود. ما ترجمه و ملاحظات آقای «بلاشر» Blachère را ملاک کارخود قرار داده‌ایم. قطعی است که حلاج آن سوره را طبق ایهامات شخصی خود تفسیر و مورد مطالعه قرار داده و مسائل مربوط به شخص خودش را مرکز و محور آن تفسیرات جای داده است و اشعار حلاج را که ذیلاً می‌نویسیم برای بیان مدعای کافی می‌دانیم: مقطع شماره ۶۲ از دیوان حلاج

حَمَلْتُ بِالْقَلْبِ مَالًا يَحْمِلُ الْبَدْنُ
وَالْقُلْبُ يَحْمِلُ مَا لَا تَحْمِلُ الْبَدْنُ
عَيْنًا لَأَنْظُرْ كُمْ أَمْ لَيْتَنِي أُذْنُ
يَا لَيْتَنِي كُنْتُ أَذْنِي مِنْ يَلُوْدِكُمْ

بردل بارگرانی بردم که تن از حمل آن عاجز است، آری قلب می‌تواند باری را ببرد که اشتaran مکی از حمل آن عاجز ند.

ای کاش من از لحظه چشم و گوش نزدیکترین کسانی بودم که بتو پنهان می‌آورند و می‌توانستم در تو نیک بنگرم و از تو خوب بشنوم. «این باری که بدان اشاره می‌شود بار ایمان است. در قرآن مجید نوشته شده است (سوره احزاب آیه ۷۲) «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَإِنَّمَا أَنَّ يَحْمِلُهَا وَأَشْفَقَنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا إِلَيْنَا إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»

(ما آن امانت را پیشنهاد کردیم برآسمان‌ها و زمین و کوه‌ها پس ابا کردند و سر باز زدند از اینکه در برگیرند و اظهار نکنند آن امانت را و ترسیدند از عدم

اظهار آن و انسان آنرا در بر گرفت و بنهان کرد و اظهار ننمود بلکه انکار و مخالفت ننمود بدرستی که انسان به نفس خود ستمکار و بسیار نادان است) «شاید در این بیت حضرت لسان الغیب حافظ :

آسمان بار اهانت نتوانست کشید
قرعهٔ فال بنام من دیوانه زدند .

اشاره‌ای بهمین معنی باشد ۱ . م »

این آیه شریفه را تفسیرهای مختلفی نموده‌اند . بعضی معتقدند که منظور از این امانت همان اعلام وجود خداوند است یعنی جز خداوند متعال آفریدگار دیگری وجود ندارد ، بعضی‌ها می‌گویند آسمان‌ها و زمین و جبال می‌توانند و این لیاقت را دارند که بتوانند بزبان خود شهادت بوحданیت خداوند بدھند . بعضی دیگر مانند امام فخر رازی (تفسیر ، مجلد ۶ صفحات ۵۹۳ و ما بعد) معتقدند که این امانت عبارتست از شناختن پروردگار در خود ایمان . این روایات و مشخصات مفید است زیرا بما نشان می‌دهد که درنتیجهٔ چه عوامل و تحت چه شرائطی راه و رسم حلاج طرح شد و عکس العمل او در برابر آن افکار چگونه پدیدار گردید . اگر قبول داریم که موجودات غیر ذوی العقول می‌توانند شهادت بدھند باید قبول کنیم که پیکرانسان و بدنیاهی‌ها نیز می‌توانند شهادت بدھند . این شهادت مخصوصاً وقتی دیده می‌شود که انسان مسائل ایمانی را طرح می‌کند و در مباحث هربوط بقانون مذهبی و شرعی باستدلال می‌پردازد . معهذا در حقیقت آن «امانت» «امانت ظاهری» نیست و قرارگاه و جائی جز دل ندارد . در قلب انسانی است که آن «امانت» جای‌گزین می‌شود ولی بدینخانه قلب انسانی متمایل است به بی‌عدالتی و نادانی و میل دارد که آن امانت و معرفت را از متعلقات خود بداند و بهمین جهت آنرا فاسد و خودش را نابینا می‌سازد .

همانطور که خداوند متعال به پیغمبر اکرم آن چنان «گشادگی سینه» (سعهٔ صدر)

عنایت فرمود که بتواند آن اطلاعات و معلومات را حمل کند بی‌آنکه بعمل جراحی احتیاج افتاد و پیکر ایشانرا در همان جسم انسانی نگاه داشت همانطور نیز پروردگار بقلب کسانی که در صفاتی ایمان طالب شناسائی او باشند جائی برای معرفت و شناختن خود ارزانی می‌دارد . خوب ، باید دید در این موارد تن و پیکر چه می‌کنند ؟ خداوند آنرا نیز فراموش نمی‌کند او را از بار گرانی که فرسوده‌اش می‌کرد رها می‌سازد . آیا این باری که در سوره « انشراح » بدان اشاره شده چیست ؟ در این باره مفسرین عقایدی مختلف اظهار می‌دارند . می‌توان دو تفسیر را از بین سایر تفسیرها برگزید و این همان دو تفسیری است که شاید حلاج نیز در موقع خلوت نشینی و مخاطبیه با نفس ، مورد توجه قرار داده است . در تفسیر نخستین گفته می‌شود که آن باره‌های رسالت را که بر شانه‌های سنگینی می‌کرد سبک کردیم تابتوانی بهتر وظیفه پیامبری را انجام دهی و نسبت تعهدات خود وفادار بمانی و در تمام جهات و صور حقیقت از آنها حفاظت کنی . خداوند متعال بدین ترتیب وظیفه محمد بن عبدالله « ص » را آسان‌تر نمود . تفسیر ثانوی اشاره می‌کند به « هیبت » که عبارتست از همان ترسی که مبتنی بر توقیر و احترام باشد و نیز اشاره می‌کند به « فرع » که پیغمبر اکرم در نخستین ملاقات با جبرائیل بدان چهار شد زیرا با نزول جبرائیل برق و رعد پدید آمد و در همان حالت بود که جبرائیل با پیغمبر بگفت وشنود پرداخت و نزول وحی سوره‌های قران شروع شد . متن این سوره فکر را برای وعظ و ارشاد مساعد می‌سازد . ایمان چیزی است که قلب برای حمل آن شایستگی دارد ولی وعظ و ارشاد در مسائل دینی و ایمانی چیز دیگری است و نمی‌تواند از کمک و مساعدت جسم بگذرد . بی‌استعانت ذات پروردگار یا از عهده انجام وظیفه خود باز می‌ماند یا اینکه چهار خستگی و ملال می‌گردد یا اینکه از عظمت حقیقت چهار فرع می‌شود و باطل و عاطل می‌ماند . این تمیز ایمان و وعظ برای حلاج امری بوده است اساسی و کاری

اصلی . ایمان مربوط است بقلب (آنهم به حقیقت معنوی و اخلاقی لفت) و بدن را با آن سروکاری نیست و حال آنکه دربارهٔ وعظ وظیفه اصلی وهم با بدن است و قلب را با آن سروکار بسیاری نیست . مذهب اسلام با شهادت آغاز می‌شود و آن عبارت از این است که خدائی نیست جز خدا - البته باید ایمان بگویندهٔ این شهادت رسیده باشد و او ایمان را در قلب خود جای داده باشد و این شهادت باید بواسیلهٔ بدن نیز آشکار و پدیدار شود . وسیلهٔ اول زبان است که آن لغات گفته و از دهان خارج می‌شوند . سایر اعضاء بدن نیز هریک اوامر مذهبی را به‌سهم خود اجرا خواهند نمود و بدین ترتیب است که حقیقت نورانی که باید از ایمان کامل ساطع و لامع گردد از پیکری پاک که بر بی‌عدالتی وجهل فائق آمده خارج و آشکار می‌گردد . انسان مؤمن نیز همیشه با جهل و بیدادگری مبارزه دارد و بر او فائق می‌گردد هرچند که خود او نیز بجهل و بیدادگری تمایلی را دارد .

«می‌توان این چنین تعبیر نمود که ، انسان ظالم و جاہل بوده است ، و باین نکند توجه نمود که حضرت آدم اطاعت نمود و این حس فرمان نابداری در اعقاب او باقی ماند ولی ما تفسیر امام فخر رازی را قبول کردیم زیرا رازی این آیه را شاهد می‌آورد که طبع انسانی بیدی تمایل دارد .»

در همین سوره مبارکه «انشراح» خداوند متعال با پیامبر اکرم صحبت می‌کند و مخاطب او محمد بن عبدالله^ص است و با او فرماید که او را در انجام مأموریت و نشر کلام الله مساعدت و یاری خواهد نمود - آیا این مطالب ممکن است بشخص دیگری هم خطاب شود ؟ آیا حلاج می‌تواند این آیات را دربارهٔ دیگری هم قابل اجرا بداند ؟ و دربارهٔ شخص خودش آنرا معمول بدارد ؟ در اینجا می‌رسیم بموضعی مذهبی و اساسی که متصوفین مسلمان بآن توجه داشته‌اند .

اگر طبق اصول قشریون در این باره قضاوت کیم باید بگوئیم که محمد بن عبدالله^ص

خاتم انبیاء است و وحی که نازل شده فقط آورنده یک قانون قرآنی بوده و عموم ناس باید تمام توجهات خودشان را برای اجرای مفاد آن با حالت خضوع و خشوع محض معطوف دارند . اکثریت مسلمانان همین عقیده را دارند ولی این قانون مذهبی با اینکه برهمه نافذ است معهداً با خرافاتی چند آمیخته شده است . ایمان ، مردم را پاکی قلب دعوت می‌کند و صحبت ایمان صحبت پاکدلی است . نمی‌توان کاملاً از آنچه نوشته شده است پیروی نمود زیرا باید خداوند متعال را پرستش نمود نه عبارات و جمل را . در «نیت» آدمی باید خدمتگزاری و مطاوعت را مخمر ساخت . قرآن کلام الهی و جاودانی است ولی اگر فرد انسانی آنرا گرفته ولی وحی کننده و نازل کننده آنرا فراموش کند چنان است که به بت پرستی تنزل کرده باشد زیرا در این صورت پیامی الهی را که خود مخالف بت پرستی می‌باشد، به بتی تبدیل کرده است . محمد بن عبدالله «ص» این کلام الهی را آورده و از این حیث بر تمام آدمیانی که پس از ایشان بدینا آیند مزیت و برتری دارد ولی رسول الله هم آن کلام را از خداوند متعال دریافت داشته و قرآن بر ایشان نازل شده و همین نزول آیات قرآنی بر ایشان است که محمد بن عبدالله را بر سایرین برتر و مرجح میدارد . پیغمبر نیز از این لحظه مانند عموم ابناء بشر است ولی برای تمام بندگان خدا سرمشق و هادی و دلیل و راهنمای است . حلاج در مقطع شماره ۲۱ خود می‌گوید :

«عَقْدُ النُّبُوَّةِ مِصْبَاحٌ مِنَ السُّورِ مُلْعِنُ الْوُحْيِ فِي مِشْكُوَّةٍ تَأْمُورٍ»

ترجمه تقریبی آن بدین ترتیب است : «پیمان نبوت مشعلی است از نور یزدانی و آن مشعل وحی در قلب انسانی جای دارد . »

بنابراین در نظر حسین بن منصور حلاج از طرفی «نبوت» و «پیامبری» است و از طرف دیگر «وحی» لوئی ماسین یون در بیت مذکور در دیوان حلاج لغت «وحی» را بالهای تعبیری کند تا بدون ابهام بتواند ثابت کند که حلاج یکنفر صوفی و عارف

ربانی بوده و وی ادعای پیامبری نداشته است. آنچه باز در اینجا جلب توجه می‌کند، این است که در متن اشعار مقطع شماره ۲۱ حلاج لغت «مشکوّة» استعمال شده است که از آن در سوره مبارکه «النور» آیه ۳۵، نام برده شده است. «الله نور السموات والارض، مثل نوره كمشکوّة فيها مصباح المعباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري.» یعنی (خداوند روشنی بخش آسمانها و زمین است مثل نور او مثل «چراغدانی» است که در آن چراغی افروخته باشند که در قندیل بلوری است که مانند ستاره‌ای نورانی و درخشندگ است ... آن چراغ از درخت مبارکی روشن می‌شود و آن درخت زیتونی است که ندر مشرق است و نه در مغرب و دوغن آن قبل از اینکه آتش بآن رسد روشن می‌گردد...) این آیه شریفه مفسرین بسیاری یافته و تفسیرات گوناگونی از آن نموده‌اند . - امام فخر رازی با تفسیر متصوفه موافق است و می‌گوید آن مشکوّة سینه انسانی و شیشه قلب مؤمن و چراغ علم است و معلومات و شجره مبارکه فرشتگانی هستند که خداوند آنها را تزد بندگان خود می‌فرستد . عده‌ای از مفسرین معتقدند که منظور از «شیاهت» نوراللهی که بدان اشاره شده همان ایمانی است که در قلب مؤمن یا در قلب رسول خدا محمد بن عبدالله «ص» یا در هر قلب هر مؤمنی جای دارد . راجع به «مشکوّة» امام فخر رازی می‌نویسد که وقتی چراغ در مشکوّة نیست اشعه آن متفرق می‌شوند ولی وقتی که چراغی را در مشکوّتی جای دادند آن اشعه چنان بهم می‌پیوندند که نور آن باضعاف زیادتر و درخشندگتر می‌گردد . - (تفسیر رازی مجلد ششم بندهای ۲۸۱ و ۲۸۳) همچنین وقتی که چراغ را میان ظرفی زجاجی قرار دهند اشعه آن در یکدیگر منعکس و منكسر می‌شوند و شفافی شیشه نیز بر درخشندگی نور می‌افزاید «ضمناً نور چراغ باروغنی که باعث اشتعال آن می‌گردد تغییر می‌پذیرد . وقتی که آن روغن کاملاً پاک و بی‌آلایش باشد شعله درخشندگتر و اگر روغن آلودگی داشت درخشندگی شعله ناگزیر کمتر می‌شود. بین تمام مواد دهنی که شعله می‌بخشند

هیچ یک مانند روغن روشنی بخش نیست . »

خداؤند نورحقیقت است و بهمین جهت هم نوری است که افلاک و بنی آدم را هدایت و رهبری می فرماید . این نور درنتیجهٔ وحی و تنزیل به پیامبر رسید و مانند اشعةٌ خورشید در تمام دنیا پخش شد و زیر علامت وحدت و قدرت و حکمت خالق یکتا جهان را تابناک و روشن و منور ساخت . همین نور در قانون رباني که قرآن مجید است جای دارد . تمام اینها مربوط به رسول خدا است ولی در قلب هر انسان ، در قلب پیغمبر و در قلب هر مؤمنی یک « مثل » و شبیه از این نور وجود دارد (تفسیر رازی ، مجلد ششم ، صفحات ۲۸۰ و ۲۸۳) بدین ترتیب قلب کانونی است فروزان از ایمانی باک . امام فخر رازی حتی این فکر را تلقین می کند که قلب « یک کانون بصری » نیز هست و بهمین سبب است که لونی هاسین یون شعر حلاج را که در بالا آوردیم بدین ترتیب ترجمه نموده است : « قرارگاه الهامات الهی در نهانخانهٔ قلب جای دارد . »

حلاج حالت خاص و مأموریت پیغمبری را قبول دارد و باصطلاح آنرا برسمیت می شناسد و در این باره نه خود را همتراز پیامبر می شمارد و نه جانشین او قرار می دهد و نه می گوید که او قواعدی وضع می خواهد بلکنند که قانون شرع را ساده تر و هموار تر سازد . بعضی از صوفیان شیعی مذهب افراطی آن احترام سرشاری را که سایر مسلمانان نسبت بقرآن مجید معمول می داشتند ملحوظ نمی کردند و حتی تجلیل و بتجلیل را که آنها نسبت به پیغمبر روا می داشتند چندان رعایت نمی نمودند . ولی حلاج مطلقاً با این سهل انگاری ها موافقت نداشت و قویاً بقرآن مجید و قوانین شرع و فرمایشهای رسول الله احترام می گذاشت . وی در حالت مکافته و خلوت - نشینی در کلام الله مدت ها مطالعه نموده و صرفاً اکتفا به متن الفاظ و ظاهر کلمات نمی نمود بلکه از ظاهر بیاطن و به معنی و حقیقت کلمات الفاظ پی می برد . اکتفا

نمودن بظاهر چنان است که شخص نسبت به نفس خود نیز بیگانه و خارجی باشد . حلاج درباره کلام و نطق و خطابه و معانی عبارات و الفاظ وضع آشکار و ثابتی اتخاذ نموده بود . او با متعصبين سنی مبني بر اينکه قرآن کلام خدا است کاملاً موافق بود ولی می گفت : « کلمات و ادوان و الفاظ خلق شده‌اند ولی نفس و دم انسانی با تلفظ و برای خواندن آنها باید تحریک شود بنابراین کلمات و الفاظ عبارتند از نطق بندگان ناطق پروردگار ولی ذات پروردگار از تمامی آنچه گفته شد میرا و مستثنی است . بنابراین هیچکس نمی‌تواند و آن قدرت را ندارد که ماوراء و مافوق کتابت و تلاوت قرآن برود و خداوند به بندگان خود وسائل تکلم و تلفظ را عطاء فرموده که قرآن را بخوانند و آیات آنرا به حافظه خود بسپارند . این کار بوسیله قلب انجام می‌شود و در قلب است که نور فهم و داشش و ایمان می‌تابد .

از آنچه تا بحال نوشته شد می‌توان بمعنای حقیقی سطور ذیل که لائق ماست - یون درباره حلاج نوشته است پی‌برد . وی می‌نویسد « طرز فکر حلاج تجربی و آزمایشی بوده و او معناً بگذشته می‌نگریسته تا از آنچه در گذشته روی داده تجاری بدست آورد و آنها را بکار بند و همواره لغات و عبارات و آیات قرآن را وسیله بیان افکار خود فرامی‌داده است ». حلاج از روی عقیده و ایمان حضرت رسول اکرم «ص» را پاک‌ترین نمونه مردی مؤمن می‌دانسته و اقتدا به رسول اکرم می‌نموده تا بتواند مافی‌الضمیر خود را بیان نماید . تا چه حد این وضع روحی و حالت معنوی در عالم اسلام مجاز می‌باشد ؟ ...

این موضوع محل بحث و جای فحص است . آنچه برای ما واجد اهمیت می‌باشد این است که منصور حلاج از همان بداشت حال واقعاً و اصلاً مردی مسلمان بود . نه فقط عبارات و جملی را که به لب می‌راند بلکه طرز فکر و استدلال او نیز تمام حدت وسطوت و شوق و ذوق او را که از خلوت‌نشینی و عزلت گزینی سرچشمه-

گرفته و با کمال ملایمت و تأثی و با تعمق و دقت تعالیم قرآن را آموخته و انعکاس کلمات الهی را در قلب خودش یافته و با اقتداء به رسول الله همان تجربیات معنوی و عقلی و دینی را می‌خواسته مجری و معمول دارد. در آغاز دعوت دینی حلاج در حلقه صوفیان و میحفل کسانی که «اهل الحديث» بودند داخل شد و در محضر آنان تمام سنت و آداب و مراسمی را که بزندگانی حضرت رسول «ص» تعلق داشت فراگرفت. بین آن آداب و سنت بسیاری جنبه قضائی داشتند و با نکاء آنها و با رعایت مقتضیات قرن میشد بنای قانون شرع را استوارتر ساخت و آداب و سنت دیگری نیز بودند که با روایات عبرت‌انگیزی نیروی ایمان را تقویت می‌نمودند. در نظر حلاج حضرت ختمی مرتب نمونه کامل و جامع زندگی مذهبی باطنی و داخلی بشری بود. درباره صحت این مراسم و سنت که جنبه اخلاقی و معنوی و عرفانی دارند بحث نمی‌کنیم و فقط این نکته را باید گفت که ما دچار اشتباه عظیمی می‌شویم اگر شخصیت محمد بن عبدالله «ص» را فقط از لحاظ تشکیل دهنده یک جامعه بشری و یک مرد جنگی محدود سازیم. ایمان عمیق و پابرجای و ثابت حضرت رسول «ص» درباره ارزش‌های معنوی و فکری مانند روز روشن بوده و بین صحابه ایشان ابودر از لحاظ احساسات دینی و اجرای اصول زهد و ورع و تقوی شهرت بسیار داشته و این خود نشان میدهد که از آغاز کار مذهب اسلام، نزد بعضی از مؤمنین و کسانی که نزدیک رسول الله بوده‌اند، یک معنای باطنی و داخلی داشته است.

یکی از مقطوعات دیوان حلاج بخوبی نشان می‌دهد که حلاج درباره تمامی

این موضوع حساس و دقیق چگونه فکر می‌کرده است:

منظور مقطع شماره ۶۵ است که متن عربی آن ذیلا نوشته می‌شود:

إِرْجِعُ إِلَى اللَّهِ أَنَّ الْفَائِيَةَ اللَّهُ
فَلَا إِلَهَ إِذَا بِالْغُلْتِ إِلَّا هُوَ
وَإِنَّهُ لَمَعَ الْخَلِقِ الْذِينَ لَهُمْ
فِي الْمِيمِ وَالْعَيْنِ وَالْقَدِيسِ مَعْنَاهُ

عَنِ التَّهْجِيِّ إِلَى خَلْوَةِ فَاهُوا
 حَتَّى تَقُولَ يَنْفِي الشَّكِ هَذَا هُوَ
 وَالْعَيْنُ يَفْتَحُ أَعْلَاهُ وَأَدْنَاهُ
 مَعْنَاهُ فِي شَقَقِي مِنْ حَلَّ مَعْقِدًا
 فَإِنْ تَشْكُ تَدْبِرُ قَوْلُ صَاحِبِكُمْ
 فَالْمِيمُ يُفْتَحُ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ

ترجمه تقریبی آن بهارسی این چنین است : بخدا رجعت کن . زیرا مرجع همگی خداست و هر چه کوشش کنی جزا دیگری نیست .

او با کسانی است که می دانند معنای «مع» چیست (میم یعنی محمد «ص» و عین علی «ع») .

او از لب همان کسانی سخن می گوید که با او گفت و شنود دارند . اگر شکی داری در حدیثی که شک را منع می کند مطالعه نما .

«میم» راه را بر روی تو برای رسیدن او از بالا و سفلی باز می کند و «عین» نیز از دور و تزدیک راه را بر روی تو می گشاید . (ا . م)

بنابر عقیده حلاج ، نباید صرفاً اکتفا کنیم بفهم مأموریت حضرت رسول الله «ص» و سوره ها و آیات قرآنی و روایات جاریه . اصل و هدف ومقصود فقط ذات حق تعالی است و بس . کوشش مرد صوفی این است که از الهامات شروع کند و بکوشش تا بودنیت حق برسد . حرف «میم» نماینده محمد «ص» است و حرف «عین» نام علی «ع» داماد او است که شیعیانی متعصب حتی وی را مافوق رسول الله قرار می دهند و معتقدند که نور خدائی که واهب همه چیز ما می باشد در اختیار او است . حلاج می گوید که مؤمن واقعی احتیاج بهردو دارد یعنی باید هم بمکافته معتقد باشد و هم بالهام و قلب پاک مرد مؤمن می تواند باین دو موضوع نائل آید زیرا محمد بن عبد الله «ص» با کمک و دلالت فرآن مجید عظمت و جلالت قدر باری تعالی را نشان داده و ثابت نموده است که قدرت خلاقه خداوندمتعال است که مراقب حال خردترین و کوچکترین موجودات هم می باشد . حضرت علی بن ابی طالب «ع» نیز نماینده نور معرفت و

اشراق قلب است و با این نور معرفت است که اهل تصوف می‌توانند در زندگانی صوفیانه خود از دوری و نزدیکی و از هیبت و انس توأم بهره‌مند کردن . دو حرف م و ع جمعاً کلمه «مع» را تشکیل می‌دهند که بمعنای «با» است . خداوند با هؤمنین صافی نیت و پاکدل است و انسان وقتی باین مرحله می‌رسد که صمیمانه و یکدل و یک جهت باین دو طریق و این دو راه متولّ گردد یعنی به محمد «ص» و علی «ع». در اینجا باید باد آور شویم سه این دو شخصیت مأفوّق دیگران در صورتی از یکدیگر متمایز نمی‌شوند که شخصیت اولی را رسول خدا بدانیم و معتقد باشیم که حضرت رسول اکرم «ص» از طرف حضرت باری تعالیٰ مأموریت خاصی داشته‌اند که کلام الهی را بمردم ابلاغ فرمایند . ولی هردو از لحاظ الهامات الهی بیکدیگر شباخت دارند . زیرا قلب هردو از نور ایمان منور بوده و هردو از آن نور خدائی ، جهانی را روشن کرده‌اند . حضرت علی «ع» تقدیم و سبقتی بر رسول اکرم ندارند ولی عده‌ای از شیعیان افراطی ایشان را بر حضرت محمد بن عبدالله «ص» مقدم می‌شمارند . وقتی که حلاج در آغاز جوانی و ابتدای صباوت داخل زندگی زهد و تصوف شد مسلمانی بود سنی مذهب، معتقد بقرآن و قانون آسمانی که بزمین نازل گردیده و از همان اوان مشتاق بود که به محمد بن عبدالله «ص» اقتداء نماید - نه اینکه مدعی پیغمبری باشد - بلکه ظاهرآ و باطنآ و از روی ایمان کامل راه و رسم پیغمبر اکرم را تعقیب کند . این آرزو و این «ایدئال» را در تمامت عمرداشت و تعقیب می‌کرد تا با مداد روزی که هصائب و نوائب او ، روی داد . همان سحرگاه و آن صحبدم نیز بلز غماز گذاشت و سر بجیب تفکر فرو برد و بتلاوت قرآن پرداخت . تردیدی نیست که اجرای این مراسم منهبی (خواندن نماز صبح و تلاوت قرآن) نزد او مربوط باجرای عادتی نبوده و کلمات و عباراتی را که بر لب آورده مستقیماً با اعماق قلب پاک او سروکار داشته‌اند . انعکاس همین صدایها در قلب او است که بنابر هتن کتابهای مقدس موجب

تحریک صمیمی ترین احساسات و باعث تعلق خاطر آنها به حقیقت مذهبی و عواطف نهانی انسانی می‌گردد . این حالات کاملاً یا تقریباً بطور کلی نامشان از آیات قرآنی آمده و با فکر دراین نشانات و حالات است که می‌توان آنها دست یافت . همانطور که لوئی ماسین یون نوشته است : « اگر قرآن منظورش تعیین راه برای نیل بمقصود نیست معهداً صراحت دارد که فقط با مساعدت روحی مقدس و طیب و پاک می‌توان به حقیقت رسید ... و بهمین نهجه و با ایجاز و اختصار به رسول الله می‌فرماید این رسالت و مأموریت معنوی و روحی «تأیید الروح القدس» امری است ماوراء طبیعت و سری است الهی » . (به سوره شریفه الاسراء آیه ۸۷ ر . ک .) این پاسخ قرآنی و معروف مدلل می‌سازد که بین برگزیدگان یکنونه رابطه قلبی و علاقه معنوی درباره اجرای اوامر الہی و استعانت روحی وجود داشته است . (به سوره‌های ذیل : سوره البقره، آیه ۲۶۲ - سوره آل عمران آیه ۱۲۲ - سوره النساء آیه ۱۰۴ - سوره هائمه آیه ۱۱۳ سوره انفال آیه ۱۰ - سوره رعد آیه ۲۸ - سوره النحل آیه ۱۰۸ - سوره الاسراء آیه ۹۷ - سوره حج آیه ۲۷ ر . ک .)

فهرست احوال صوفیانه در کتب و رسالات مربوط به تصوف با ذکر شواهد و امثال داده شده است من جمله در رساله قشیری «الى جماعة الصوفية بيلدان الاسلام» وغیره (این کتاب را قشیری در سنّة ۴۳۷ نوشته و عقیده حلاج را در صدر رساله و فصل نخستین کتاب خود جای داده است) . بطور نمونه در سوره البقرة آیه ۲۶۲ و سوره آل عمران آیه ۱۲۲ و سوره النساء آیه ۱۰۴ از طمأنینه و راجع به «رضاء» در سوره یونس آیه ۷ و سوره فجر آیه ۲۷ و در سوره آل عمران آیه ۱۵۳ از راه واکذاری امور بخداؤند و «توكل» بحث می‌شود . این احوال و این حالات برای حلاج حکم «دعوت الہی» را دارد و در قلب او بنابرگفته «ماسین یون» مانند یک دعوت مؤثر و شورانگیزی بوده است . حلاج بعنوان یکنفر مسلمان واقعی و سنی مذهب که

فریفته و مقتون حیات‌مذهبی بوده بصورت ظاهری قانون الهی معتقد و بنور قلبی و روشنائی درونی مقید بوده که خداوند باو ارزانی داشته و با این دو عامل خداوند متعال او را به «حال» آشنا می‌فرموده است. این وضع روحی حلاج در آغاز جوانی بوده ولی بعد دورتر رفته و می‌توان گفت که هم در داخل و هم در خارج آن «حال» قرار گرفته است. از این جهت می‌گوئیم داخل زیرا که با وقوف باین مطلب که خداوند کلام الهی را نازل فرموده و بنا بر این پروردگار تکلم فرموده است باید شواهدی نیز رسید که آن «شواهد» را نیز خداوند می‌فرستد. حلاج دعوهای الهی را از آثاری که آنها در قلب انسانی می‌گذارند جدا می‌کند ولی در ابتدا حقیقت را از حالات وجودی و خلسمهای وجودی‌های جدا نمی‌داند و حتی تصور می‌کند که این حالت برای مبتدیان لازم و مفید است ولی بعدها باید از این مراحل موقتی و منزلگاه‌ها با عنایت پروردگار گذشت و منبع اصلی فیض نائل آمد تا ارواح و انفاس بمقامات قدسی ارتقاء یابند. نکته مهم برای حلاج این است که باید در راه تصوف و عرفان به تغییرات محسوسی که پدیدار می‌شود چسبید و راکد نماند - برخلاف باید همواره پیش رفت و انحراف و تراجی حاصل ننمود تا بخداوند متعال رسید. (از کتاب شرح مصائب حلاج ص ۴۹۵) باید بسوی سرجشمه اصلی و منبع واقعی پیش رفت. ولی حلاج گاه ماوراء و آن طرف حد هم می‌رود و در اینجاست که روش او با سایر متصرفه اختلاف پیدا می‌کند. در زندگی متصرفه و مخصوصاً در اسلام یک خطری وجود دارد و آن عبارتست از «چشیدن یک لذت نهانی روحی واستفاده از یک نوع خواب و رویای معنوی و فردی و عشق بخداوند متعال که خارج از حیات مادی و واقعی قرار دارد.» (شرح مصائب حلاج ص ۴۶۵) (مؤلف می‌نویسد که این خطر در مسیحیت نیز وجود دارد ولی چون عیسیویان در وجود صوفیانه حضرت مسیح و در شهداء مسیحیت ایمان خود را منعکس می‌ینند این خطر از انتظار بسیار دور شده است.) حلاج خود را

از این خطر بر حذر داشته چنان می نماید که او خود را مانند مبلغی مذهبی می پنداشته و آرزو و آزمایش این بوده که حقیقت «خدا» را بهمه نشان بدهد . بی آنکه برای این کار مدعی باشد که وحی ببه او نازل شده و یا حامل کتابی است الهی . حلاج نمی خواهد در گوشة قلبش صرفاً تقلید برسول الله بکند ولی مایل است بعنوان یکنفر واعظ و مرشد ، در صحنه پهناور گیتی مواعظ و آراء و عقاید پیغمبر اسلام را نشر کند بی آنکه معلومات و اطلاعاتی را که یکنفر متصوف مبتدی برای این نوع کار دارد در خود ذخیره کرده باشد و این زندگی پر از فعالیت که تن و جسم او را در معرض خستگیها و خطرها و آلام و اوجاع قرار می داد ادامه دهد بی آنکه از آرامی و سکوت و حالت مطالعه و مکافثه نهائی اوچیزی بکاهد . شاید علت این بوده که وی این «وظایف» را چون در راه خدا و برای شهادت انجام می داده از تعقیب آن کارها سر باز نزده و این خدمت را بجایی رسانده که شرح آن آمده و باز خواهد آمد . برای اینکه بهتر عقاید حلاج را بفهمیم و با فکار او تزدیک تر بشویم باید در نظر بیاوریم که از لحاظ او این جذبه درونی و بیرونی ، این نشئه باطنی و ظاهری هر دو بهم می پیونددند . این «ثنویت» که با قانون الهی تطبیق می کند و بر پیغمبر اکرم «ص» نازل شده است و باصفای قلب مؤمن سروکار دارد در ممالک اسلامی با چند اصطلاح بیان گردیده که غالباً شنیده می شود و آن عبارتست از «ظاهر» و «باطن» (البته هر از ظاهر قسمت نمایان و آشکار است و منظور از باطن معنای نهفته و درونی و مستور متون) حلاج این تضاد و طباق را می دانسته و محترم می شمرده و بعنوان یکنفر مسلمان نمی توانسته جز آن مبنا و مبداء دیگری بیابد ولی در رعایت ظاهر و در معنویت باطن بطور متساوی یکنوع رفاه و آسایش شرعی می یافته است : از یکطرف تمتع لذیذی از تفضل پروردگار و از طرفی دیگر آسودگی وجودانی و رفاه باطن از سازش بامقتضیات . این دو لغت ظاهر و باطن یک «من» خمیر شخص اول پدید آورده که نمی تواند نهاد

داخل قلب او و نه در خارج بدن و هیکل او شاهدی صافی و شفاف برای انعکاس نور حقیقت خدا باشد. «انا الحق» حتی اگر عابدی ربانی و صوفی ظاهر را فدای باطن کند معهذا آن «من» باطنی و نهفته متعلق و وابسته به «من» ظاهری خواهد شد و بهمین علت است که «باطن» و «ظاهر» هردو بایکدیگر متعدد و توأم و مدمغ می‌شوند و بصورت وجودی واحد و مطلق در می‌آیند. قلب انسانی می‌تواند آن امانتی را که «ایمان» نام دارد نگاه دارد ولی قلب انسانی نه عادل است و نه دانا. اگر خداوند متعال بقلب گنجایش و وسعت اعطا فرماید در آن به روی حقیقت که منبع فیاض تمام قدرت و مجموعه ثروت اوست باز می‌شود. حلاج در مقطع شماره ۴۳ خود می‌گوید: «مرا قلبی است که چشمانش بسوی تونگراند و همه در اختیار تو هستند.»

«لِيْ قَلْبٌ لَهُ إِلَيْكَ عُيُونٌ
نَاظِرَاتٌ وَكُلُّهُ فِي يَدِيْكَ»

دوش انسانی برای تحمل این بار توانائی لازم ندارد و خداوند می‌فرماید: «مگر نه من این بار را از دوش تو برگرفتم؟ (شاید مراد: «ووضعنا عنك و زرك الذى انقض ظهرك» باشد) با این وصف می‌توان فهمید که این آیه چه معنائی در نظر حلاج داشته است. آری مساعدت پروردگار وفضل اوست که وظیفه و بار بدن را سبک کرده است و از این پس، ای دوستدار خدا، بدان که فقط جسم و تن تو و این قالب ظاهری هلاکت پذیر تو نیست که با خستگیها و زحمات و ملالتهای وعظ و مبارزه برای ترویج ایمان رو برو می‌شود بلکه آن روحی است که خداوند متعال در تو دمیده که با تمام آن مشکلات و دشواریها رو باروی می‌گردد. بهمین حهات است که حلاج در مقطع شماره ۶۴ خود می‌گوید:

فَقَلْبِيْ وَرُوحِيْ وَالضَّمِيرُ وَخَاطِرِيْ وَتُرْدَادُ أَنْفَاسِيْ وَعَقْدُ جَنَانِيْ

ترجمه تقریبی آن: «تو قلب و روح و ضمیر و خاطر و مايه حیات و بند دل منی» و در همین مقطع بازمی‌گوید: «جسم من بتو تعلق دارد و مرکز نهانی ترین افکار من توئی.

هیچ فکری می‌واسطهٔ توبخاطرم خطورنمی‌کند و زبان من چیزی جز عشق تو بر لب
نمی‌راند . اگر به شرق بنگرم یا به غرب ، ترا می‌بینم و اگر به پیش رویم بنگرم
جز تو کسی را نمی‌بینم . در بالا و در سفلی و در راست و چپ همه جا توئی ، توئی که
جای ثابتی نداری و توئی که جای دیگران را معلوم و معین می‌سازی . توئی که همه
جا هستی و فنا ناپذیری . »

این است آنطوری که حلاج تن و جسم خودش را در برابر حضرت واجب الوجود
می‌بیند و برای وجود خود بطور مستقل مرکزیتی قائل نیست و هر چه هست از فیض
پروردگار می‌داند . اگر سفری می‌کند و بزیارت اعتاب عالیات می‌رود یا به موعظه
می‌پردازد همه را ناشی از ارادهٔ آفریدگار می‌پندارد .

در شرح حالی که پرسش در این قسمت از زندگانی پدر خود نوشته چنین خوانده
می‌شود : روزی پدرم بیکی از شاگردان خود گفت : از یسرمن «حمد» تا باز آمدن
من نگاهداری کن زیرا من باید به دیار کفر بروم ، کفار آنجا را بخدای پرستی هدایت
کنم تا آنها نیز خداوند تبارک و تعالی را بشناسند و پرستند و از بت پرستی روی
برتابند . پدرم رفت و من از او اطلاع می‌باشم و از خود بمن خبر می‌داد . او
به هندوستان رفت و برای دومین بار از خراسان گذشت به مواراء النهر و ترکستان و
تا سرحد ماچین رفت ، در همه جا مردم را بخدا پرستی دعوت نمود ، و برای آنها
کتابهای نیز نوشته که من آنها دسترس نیافتم . مردم این سرزمینها را بخدا پرستی
رهنمونی و تشویق می‌نمود و پس از هراجعتش نامه‌های بسیاری بنامش می‌رسید .
مردم هندوستان او را «ابوالمفیث» و «شفیع» و مردم چین و ترکستان او را «محقق»
مردم خراسان او را «روشن بین» [بنابر تذكرة الاولیاء] و مردم فارس وی را «ابوعبدالله
صوفی» و خوزستانیها او را «شیخ حلاج الاسرار» خطاب می‌کردند . عده‌ای از اهالی
بغداد او را «مجذوب» و «واله» لقب داده و مردم بصره او را «مصطفلم» نام نهاده بودند .

(تذکرة الاولیاء ، چاپ طهران ، ص ۱۱۶ ، مجلد دوم)

این روایات ساده و سخت نشان می‌دهد که حلاج برای سفر بدبادر کفر و شرک چه اهمیتی قائل بوده است . ولی اهالی این سرزمینهایی که حلاج برای دیدن و ترویج خداپرستی می‌رفته کم و بیش مسلمان شده بودند و بنابراین موضوع صرفاً و منحصرأً بردن دین وايمان محمدی درکار نبوده زیرا قانون اسلام با آن کشورها رفته بود و صحابه حضرت رسول «ص» و خلفاء در آن حدود ترویج و تشویق اسلام همت‌گماشته بودند . بنابراین آن بتپرستی که حلاج می‌خواست با آن مبارزه کند کجا بوده است؟ در آن ممالک هنوز عده‌ای بودند که بوجود چندین خدا معتقد و بعضی مشرک بودند . ناگفته نماند که مسلمین پیاره‌ای از یهودیان و مسیحیان هم نسبت شرک می‌دادند . لوئی ماسین بون می‌نویسد که «أهل الحديث» یعنی شافعی‌ها و حنبلی‌ها عنوان شرک را ببعضی از مسلمانان سهل‌انگار که در انجام وظائف شرعی سنتی و تهاونی روا می‌داشتند اطلاق می‌کردند . و می‌افزاید که «تجربة متصرفه ومخصوصاً تجربة حلاج نشان داد که چه در عزلت و خلوت نشینی و چه در زندگی آمیخته بفعالیت صرفاً خداوند متعال تنها و یگانه محل توجه فکر و مافی الصمیر مردم (چه مردم مؤمن و چه مردم غیر مؤمن و عادی) نیست زیرا بین پروردگار و ما طبعاً و بالضرورة افکار و حرکات و اعمالی نیز وجود دارند که خواه ناخواه خطر «شرك» را پدید می‌آورند...»

علاج آن شرکی را محکوم می‌کند که عبارت باشد از سوء استعمال و حائل رسیدن بخدای متعال ، مثلاً وقتی که فرائض دینی را وسیله رسیدن بمقصود و نیل به‌هدف نهایی قرار دهنند . (شرح مصائب ص ۶۷۵) بنابراین فعالیت حلاج در وعظ و ارشاد عبارت بود از دعوت و جلب مردم به‌آنکه بیانند و دربارابر یکدیگر شهادت بدھند به‌وجود حق ، همان حقی که در ظاهر و در باطن تجلی می‌کند ، همان حقی که خدا در جسم و جان و دل بندگان خود جای داده است .

یقیناً این فعالیت خطرناک بود . هر چند او برای شهادت در برابر پروردگار و خالق متعال فعالیت می نمود ولی مردم می ینداشتند که او می خواهد مانند پیامبری دیگر جلوه گری کند ، اسلام و قرآن را ازین بیرد و حتی تلویحاً می گفتند که محتمل است او مدعی ربویت شده باشد و سراپای وجودش را نورآسمانی بداند. مؤمنینی که ازشنیدن این شایعات و ترهات منجر و متغیر می شدند و می ترسیدند که او روزی چنین ادعائی کند حلاج را بdroوغزنی و خیانتکاری متهم می کردند. متأسفانه وضع بهمین ترتیب پیش آمد . نامهای گوناگونی که طرفدارانش باو می دادند دلیلی است برای اثبات آن موارد اتهام . دشمنان و مخالفین او در صدد امحاء و افنای او برآمدند و بمقصود خود نیز رسیدند ؛ تمام این فاجعه و «درام» حلاج در همینجا است . آیا انسانی می تواند شاهدی برای وجود خدا باشد و بشهادت خدای متعال برخیزد ؟ ... برای اینکه خوب بمغز و قلب این فاجعه‌المناك بر سیم باید سعی کنیم معنای واقعی «شاهد» را در بابیم یا لااقل معنائی را که حلاج از آن مستفید و بهره ور می شده است بفهمیم. از شهادت لفظی و زبانی باید فوراً صرف نظر کنیم زیرا این شهادت امری است که جنبه خارجی دارد هر چند که در شریعت اسلام بنای کار بر شهادت نهاده شده است. «شهادت می دهم که خدائی نیست جز خدا و محمد پیامبر و رسول الله است ». از این که بگذریم میرسیم بشهادت قلبی ولی باید دانست که قلب در برابر که وکی باید شهادت بدهد ؟ این شهادت قلبی یک اطمینان نهائی و صمیمی و مستقیمی را در بر دارد . اگر کسی بخواهد که شاگردان و تلامیذ خود را در راه پارسائی و خداپرستی بیاورد تا خود آنها شخصاً آن «حال» را در کنند ممکن است این راه و رسم اهمیت بسیاری بآن «حال» بدهد و چنین نمودار شود که شاگردان و تلامیذ بآن مرحله نائل آمده اند. حلاج این اشتباه را آشکار ساخته و با آن مبارزه کرده است . وی معتقد بوده که قلب متمایل بنادانی و بی اعتدالی و افراط است و خدای متعال ما را از این مطلب

واقف فرمود است . بنابراین باید یک شهادت وجودی را بدست آورد . یعنی باید انسان را که مخلوق و مصنوع خدای متعال است و لاغیر ، بخود او نشان داد که خالق مخلوق را بهیند - بسیار خوب - جماعات بشری و توده‌های مردم چه خواهند دید ؟ مردم قسمت نهائی و پایان این عمل شهادت را می‌بینند ولی شخصی را که شهادت داده نخواهند دید . بهترین نحوه شهادت شاید این بود که بوسیله علام و حرکاتی آشکار اجرا شود . ولی حرکت و اشاره چیزی و شهادت چیز دیگری است . این حرکات و اشارات برای تقرب بدرگاه باری تعالی است و حلاج معتقد بوده که معنای شهادت را نمی‌توان در آن حرکات و اشارات باز یافت و باید کاری کرد که مؤمن مستقیماً و بی‌واسطه بخدا برسد و بدین ترتیب شهادت بدهد . حلاج مصراً معتقد بوده است که باید رفتار « شاهد » طوری باشد که خدای متعال نیز در آن شهادت دخیل باشد و در چنین صورتی اشارات و حرکات دیگر نمی‌توانند معنائی دارا باشند . با این احوال می‌بینیم که اشارات و معانی که دارای ثنویت هستند هر دو متفقاً و مشترکاً و توأمًا بسوی خداوند می‌نگرند و در مرحله سوم که مرحله نهائی است شهادت صورت می‌گیرد . این طور رسیدن بحق و حقیقت نتیجهٔ یکنون بحث جدلی و گفت و شنود « دیالکتیک » است که امکان دارد برای خود انسان ارزشی داشته باشد ولی در باطن و حقیقت خدای متعال را کاری باین اشارات و حرکات نیست و مافوق و ماوراء این تخیلات جای دارد . وقتی که در فرقهٔ مجید از ارزش خلقت صحبت می‌شود در نظر بیاوریم که خداوند در آنجا حاضر است و مطلبی را گوشزد می‌فرماید و برای این حاضر نشده که تلاقي اشارات و معانی را فراهم فرماید ، تلاقي این دو عامل مربوط بطرز فکرها بندگان خداست که طالب کشف حقیقت و یافتن یک نتیجهٔ مثبت می‌باشیم . وقتی که بمرحله سوم برسیم آنوقت با سرهادت و این رمزآشنا می‌شویم و با یک عقیدهٔ ثابت و راسخ قلبی و نهائی و ایمانی که جبال شامخه را می‌تواند - اگر

خدا از آنها نگاهداری نفرماید - متلاشی کند و از هم بربزد و همین ایمان باطنی است که جسم و نفس ما را نیز - اگر خدا نگاهداری نفرماید - به فناه و نیستی مبدل سازد . در این جا باید توجه تعالیم قرآنی داشت : خدای متعال انسان را آفرید و او را بسجایائی مباهی فرمود ولی انسان خیال می‌کند که خود یک حقیقت مثبتی است که بآن موجود متعلق است و از این جاست که اگر خدا او را در کنف حمایت خود فرار ندهد انسان بسوی فناونابودی خواهد رفت . حرکات و اشارات - اگر بحکم خدا بعمل آید - مبنی و معرف یک معنی و یک حقیقت خواهد شد و آنچه که بنظر او اساساً حقیقی و مثبت وقوی می‌آید در حقیقت فنا و محو شدن در حقیقت حوق است ، و قدرت و واقعیت آن بخالق و آفریدگار تعلق دارد و بس ، علائم و اشارات وقتی معنی می‌پذیرند که ناپدید شوند نه وقتی که بهمان عنوان اشارات و علامت پسیدار بمانند ، ناپدید شدن بمعنای معدهوم شدن نیست و اگر ناپدید شدن بمعنای معدهوم شدن بود ناگزیر خدای متعال مستقیماً خود را بانسانی آشکار و نمایان می‌ساخت و دیگر رمز غامض و رازی که مربوط بر فعت شان و علو مقام پروردگار می‌باشد از بین می‌رفت . اگر در این معنی بگوئیم که قلل شامخه کوه ، هم سطح و همتراز داشت و دمن می‌شد دیگرچه چیز برای نگریستن باقی می‌ماند . اگر راه نیستی و فنا نباشد کی می‌توان بخدای متعال که اولین نیروی خلاقه است نقرب جست ؟ فنای انسان مخلوق باعث می‌شود که آن که نمرده است و نمیرد بهتر شناخته شود . فنا چه چیزی را اعلام می‌دارد و به که آنرا اعلام می‌دارد؟ عجیب است اگر بگوئیم که مخلوق آفریدگار بر روی نیستی ابراز وجود می‌کند . باید مخلوق خالق کل و بنی آدم برای اثبات وجود خود و برای اینکه نشان بدهد که دارای ایمان است اشارات و علائمی پدیدار سازد و اگر از عهده این کار بر نیاید چنان است که دیگر وجود ندارد .
بنابراین شاهد پروردگار باید از این مرحله ثانوی اشارت یا علامتی باشد .

توانائی او را دو عامل بنا توانی تهدید می کنند که گرد او را فرا گرفته اند یکی علامت که بخودی خود وجود خارجی ندارد و باید بطور غیر مستقیم از طرف کسی ظاهر شود و دیگری علامتی که صاحب آن را ناپیدا و محو کرده و معنی موجودیتی دیگر دارا نباشد. بهمین علت است که حلاج می نویسد: (طواشین، فصل بستان المعرفة، مجلد ۸) «هر که خدا را به صنع شناسد اقتصار بر صنع کرده باشد بدون صانع» «عرفته بصنعه فقد اکتفی بالصنع دون الصانع» و باز حلاج در مقطع ۶۳ خود می گوید: «اذا كان لغت الحق للحق بيناً، فما باله في الناس يخفى مكانه» اگر لغت حق نشان دهنده حق باشد پس آنکه در بین مردم مکانش پنهان است کیست؟

برای مرد مؤمن و صافی مشرب ممکن و میسر است که بتواند شاهد خدا متعال بشود ولی شاهد کسی است که بتواند در برابر دیگران شهادت دهد و در این مورد مشکلات و دشواریها همچنان باقی است. آن جماعات و مردمی که حلاج را می دیدند و صدایش را می شنیدند، آیا می توانستند تمیز بدهنده که او بدین وسیله بسیار در دنیاک و حساس اشاره می نماید که شاهدی حقیقی است؟ این احتمال بسیار ضعیف می نماید و عکس العملی که مردم نشان داده و نامهائی که به حلاج داده اند بیشتر ما را بتردید و شک می اندازد. معهدها همان کلامی را که خدا در باره حضرت رسول «ص» نازل فرمود حلاج در باره خود بیه کاربرد. (سوره مبارکه البقرة آیه شریفه ۲۷۲) «ای پیغمبر نیست هر قرا راهنمای مردم، خدا راه می نماید هر که را خواهد و آنچه اتفاق کنید از خوبی پس برای خودتان است و اتفاق نمی کنید مگر در طلب رضای خدا و هر چه اتفاق می کنید از خوبی سرای آن تمام میرسد بشما و شما ستم نمی بینید.» در سوره مبارکه «مائده آیه شریفه ۶۷ و ۶۸ می فرماید: «بگوای یهود و نصاری نیستیدشما بر چیزی تا اینکه پای دارید توراه و انجیل را و آنچه را که فرستاده شده بسوی شما از جانب پروردگار شما و هر آینه بیفزاید سیاری از ایشان را چیزی که فرستاده شده است بسوی تو از جانب پروردگار تو سرکشی و کفر

پس اندوه مخور بر قوم کافران .» ، «آن کسانی که ایمان آوردند و آن کسانی که یهود شدند و ستاره پرستان و ترسایان هر کس ایمان آورد بخدا و روز قیامت و عمل نیکو کند یس نهترسی برایشان باشد و نه اندوهی .» شک نیست که حلاج خود را «شاهد» می‌دانسته و چنین می‌پنداشته که ابتکار شهادت در اختیار او قرار داشته و این حرکات و اشارات در حدود توانائی و اختیار خود او بوده است . او اعتقاد داشته که خدای متعال محرك او بوده و هر چه از او سرمی‌زده با مر و اراده الهی صورت می‌گرفته و شهادت او شهادتی سبحانی و الهی است . وی با تمام شدت وحدتی که در وعظ و موعظه بکار می‌برد ایمان داشت که اینکار تیز بمیل و مشیت الهی صورت می‌گیرد نه در نتیجه اراده خود او .

او معتقد بود که خدای متعال است که از طرف او تکلم می‌کند و در مقطع ۳۶

خود می‌گوید :

«أُشِرِّتُ إِلَى حَقٍّ بِحَقٍّ وَكُلُّ مَنْ أَشَارَ إِلَى حَقٍّ فَانَّ أَمَانَهُ
وَكُلُّ لِسَانٍ قَدَانَاكَ أَوَانَهُ»
شیر بحق و الحق ناطق

آیا در این باره حلاج دچار اشتباه و سهو و خطای شده است ؟ ما این سؤال را همان‌طور طرح می‌کنیم که خود حلاج قطعاً طرح می‌کرده است و نمی‌خواهیم بعنوان یکنفر روان‌شناس یا پزشک مخصوص بیماریهای روحی روش حلاج را مورد دقت و مطالعه قرار دهیم . نکته‌ای که واقعاً در خورستایش و تعجبین می‌باشد این است که حلاج چقدر روش بین و جدی و درباره شهادت خود سخت‌کش وی گذشت و اغماض بوده است . از اعتقاد روش خود دریغ نمی‌نموده و عباراتی را که در دهان شیطان گذاشته

بعید نیست که در باره خود نیز اعمال کرده باشد . مقطع ۱۴ ، «تضرع ابلیس» :

لَا تَلْمِنْنِي فَاللَّوْمُ مِنِّي بَعِيدٌ
وَاجْرَ سَيِّدِي فَيَانِي وَجِيدٌ
إِنَّ فِي الْبَدَءِ بَدْءًا مُّفْرِطٌ حَقَّاً

مَنْ أَرَادَ الْكِتَابَ هَذَا حِطَابٌ
فَاقْرُئُوا وَاعْلَمُوا بِأَنَّى شَهِيدٌ

ما باز خواهیم دانست که شیطان نیز شاهدی برای اثبات وحدائیت خدا می باشد ولی او اراده خود را مافوق توانائی یکنفر مخلوق قرار داده و می خواسته باور خود را تعقیب نماید و همین موضوع باعث فنای او شد . برای اجتناب از چنین خطای حلاج خود را در معرض مشکلاتی دشوارتر از مشکلاتی که شیطان بدان مبتلا شد قرارداد . اگر بخواهیم در حقیقت خدای متعال را پیرستیم و در عین حال ابتکار نظارت در اجرای وظائف شرعی را نیز در اختیار خود قرار دهیم خلاف وضد و نقیضی ظاهر می شود که ترافع آن از عهده ما خارج است و اگر در این مورد هیچ جهدی نکنیم و کاملاً نقش منفی بر عهده بگیریم و خود را تسلیم پروردگار کنیم باز ضد و نقیضی بیشتر و عظیم تر تولید کرده ایم . آری ، حلاج می دانست با چه خطراتی رو برو شده و برس راه او چه مهالکی پدیدار گردیده است . شیطان هم بهمان مخاطرات برخورد و اگر او جهد نمود تا در مرحله مردودی و ملعونی باقی بماند و بیشتر تنزل نکند چه باید در باره حلاج گفت که وی با علم و اطلاع بوضع شوم و نحوست بار شیطان و برای عبرت گرفتن از سرنوشت او از سقوط کامل و شکست تام و تمام بینناک بود و در عین حال ندائی باو میرسید که از آن نمی توانست سر کشی کند . بی شک سخت ترین احتیاط ها برای او در این باره ضرورت داشت ولی تمام سرمایه امید و رجاء را هم نمی توان در گرو احتیاط قرار داد زیرا ممکن است آن احتیاطات نیز به نتیجه منفی منتهی گردد . باید از تصور اینکه پیشرفتی حقیقی حاصل گردیده خودداری نمود و هر رشته ای را که بوجود دان پاک هدایت می کند نگاه داشت . مخصوصاً باید متوجه شکست ها و سقوط ها بود زیرا بعضی از آن ب توفیقها و شکست ها خود مایه تشفی خاطراست . اطمینان بخش ترین وسیله آن است که همواره و لا ينقطع بسوی جلو بنگریم تا بینیم فاصله موجود تا جه اندازه می باشد آنهم نه برای آنکه قوا را متمرکز سازیم تا آن فاصله را قطع

کنیم بلکه برای این منظور که با نیروئی که داریم قادر بقطع آن فاصله نمی‌باشیم و فقط تفضل و عنایت پروردگار است که ما را بقطع آن امیدوارمی‌سازد . این طرز فکر

نیز معلول و نتیجهٔ تفضل الهی است . حلاج در مقطع شمارهٔ ۴۰ خود می‌گوید :

رُكُوبُ الْحَقِيقَةِ لِلْحَقِيقَةِ
وَمَعْنَى الْعِبَارَةِ فِيهِ تَدْقِيقٌ
رَكِبَتُ الْوُجُودَ بِعَيْنِ الْوُجُودِ
وَفَلَبَّيَ عَلَى قَسْوَةِ لَأِيرَقِ

حلاج خدای متعال را در تمامی وجود معنی و حقیقت خود می‌بیند و با این حال می‌داند که او نمی‌تواند خدا را در آغوش بگیرد و ارادهٔ خود را بر او تحمیل نماید زیرا خداست که او را مسخر خود ساخته و هستی و معنای او را در دست گرفته است.

حلاج در «یتامی» شمارهٔ يك
إِثْلَالُكَ فِي عَيْنِي وَذِكْرُكَ فِي فَمِي
وَمَنْوَاكَ فِي قَلْبِي فَأَيْنَ تَغِيبُ ؟
«ترجمهٔ تقریبی : شکل تو در دیدگان من، ذکر تو بربان من و مأوای تو در قلب
من است، پس کجا نهفته‌ای ؟»

باید چنین پنداشت که در نتیجهٔ همین عظمت قدر و جلالت شأن است که خدای متعال در مخلوق خود جای گرفته چنانکه بی او مخلوقی نخواهد ماند . اوست که همه چیز است و اوست که به تنهائی همه خبیر است . هر چه هست اوست و از اوست .

با این عبارات و بیاناتی که در تمامی آنها قطع ویقین وجود دارد نمی‌توان حتی تصور اینرا نمود که حلاج دچار اشتباه و شک و تردیدهائی بوده است بهر حال هیچ از این عبارات مستفاد نمی‌شود که او در قطعی بودن عقاید و افکار خود شک و تردیدی داشته است . تجربه و آزمایش این صوفی و عارف ربانی از دایرهٔ فهم ما خارج است . شکیون ممکن است بگویند که وی دچار اوهام و تصورات پوچی بوده و فرضًا اختلال حواسی بسر او عارض بوده است . دوستان و حتی دشمنان او بی‌آنکه

هیچ یک طبیب امراض روحی باشند اظهار داشته‌اند که وی دچار جنون شده بود . بی‌آنکه نوع جنون او را تصریح کرده باشند . گاه ترجیح داده‌اند که بنویسنده شهادت حلاج شهادت یک نفر انسان و یک فرد عادی بوده است . پس اشرح حال مختصری را که درباره پدر خود نوشته‌این چنین پایان می‌دهد: «یک روز شنیدم که ابراهیم بن فاتق^۱ که شاگرد پدرم بود می‌گفت سه روز پس از کشتن پدرم ، شبی درخواب حضرت باری تعالی را دیدم و چنین بخاطرم می‌آید که من رو بروی خدای متعال بودم ، پرسیدم مگر حسین بن منصور چه‌گناهی کرده بود؟ خدا جواب داد: من حقیقت را براو آشکار کردم ولی او بحساب خود مردم را بسوی خدا رهبری کرد و مجازاتی را که تو دیدی درباره‌اش اجرا کردم . » ابن عربی نیز دربیکی از روایات صوفیانه چنین می‌نویسد که شبی درخواب انجمنی دیدم از پیغمبران اولو‌العزم که تشکیل شده تا درباره حلاج شفاعت نمایند و از خدای متعال عفو او را استدعا کنند ، یکی از پیامبران گفت : اصلاً چه ضرورتی هست که درباره او شفاعت کنیم زیرا او وقتی که گفت : «توصی که محمد بن عبد الله (ص) نموده مادون مقام و منزلت او بوده است . » رعایت احترام را نسبت به رسول اکرم نموده و دیگر شفاعتی نباید بعمل آورد . در این مورد حلاج اشاره به سوره مبارکه «الضحی» و آیات ۳ و ۵ نموده (بنا بر تفسیر الجلالین) : «پروردگار تو ترا بخودت و انگداشت و دشمن نگرفت ترا بلکه تو دوست و برگزیده خدائی ...» ... و زود باشد که بدهد تو را پروردگار توعطاهای خود را و چندان عطاده‌د تو را که راضی‌شوی بعضی از مفسرین گفته‌اند که علت نزول این آیات این بوده که چند روزی برای رسول اکرم آیاتی نازل شد و مشرکان و بدلالان چنین شهرت دادند که رسول الله دیگر مورد عنایت حضرت باری تعالی نیست . خدای متعال به پیغمبر اکرم وعده فتح وظفر داد تا هشتر کین را بدین شریف اسلام داخل فرماید و همان مفسرین گفته‌اند که رسول الله (ص) فرمود: تا یکی از افراد ملت من درجه‌نیم است راضی‌نخواهم

۱ . ابن بقویه ، وی را «احمد بن فاتق» می‌نویسد .

بود و از پای نخواهم نشست» حلاج به چنین تفسیری نظر داشته و قتی که به رسول الله اعتراض نموده و گفته است که پیغمبر اکرم فقط از معصیت کاران بزرگ امت خود شفاعت نموده نه از تمام ابناء بشر چه مؤمن و چه کافر. بنابر روایت ابن عربی حلاج می خواسته بهتر از رسول اکرم «ص» اقدام کند و برای تمام جامعه بشری شفاعت نماید و با وعظ و پنداش و اندرز تمام بندگان خدا را بصفای ایمان مأنوس و آشنا سازد . ولی حلاج فراموش نموده بود که شفیع اصلی خود حضرت باری تعالی است و پیغمبر اکرم فرموده است (تفسیر زمخشری از آیه مبارکه ۵ از سوره الضحی) «زبان من بفرمان خدای متعال متکلم آمد و با مر او شفاعت نمودم و هر شفاعتی که من کردم بفرمان و اشاره ذات - پروردگار بود زیرا من در بر این ذات کبریائی چیزی نیستم.» حلاج چون معتقد بخطای خود شد خود را تسلیم دست قانون و مجازاتهای شرعی نمود . از وقتی که مرده دیگر در بر این پیغمبر اصلا ظاهر نمی شود و بهمین سبب است که انجمن امروز برای طلب عفو وی تشکیل شده است .

این رفتار و روایت ابن عربی تا حدی وضع حلاج را برای ما روشن می سازد . این عارف اندلسی معتقد بوحدانیت خدا بوده و می گفته است که یک وجود را هستی مطلق است و بس و آن عبارتست از وجود خدای متعال . انسان بی وجود خدا فاقد هستی است و این چنین انسانی را باید هیچ شمرد . ولی در باره «محب الله» او را نظر دیگری است و چنان که آقای هانری کوربن خاطر نشان نموده است : «رابطه محب الله بامولا و آفریدگار خود رابطه ای است ناگستنی بین حبیب و محب »آقای هانری کوربن در کتاب «تصورات خلافه در تصوف ابن عربی صفحات ۷۵ و مابعد» می نویسد که «خالق و آفریدگار و رب او را با مخلوق او رابطه ای است تفکیک ناپذیر و غیر قابل تقسیم . این رب نه روح و نفس خود شخص است و نه آن شرح و تفصیلهای است که فقهاء نموده و آنرا در مافی الصمیر ابناء بشر می دانند . آن رب قوه و نیروئی است که خود شخص

پس از شناختن آن نیرو در ضمیر خود احساس می‌نماید . زیرا معرفت یافتن با نیرو همان است که باعث وحدت وجود می‌گردد و پس از نیل باین مقام است که می‌توان گفت تو... «حلاج این چنین نظری را ابراز نداشته است و بتصور او معرفتی که خدا از خود دارد سری است افشا ناشدنی و معتمدی است لاینچل وقتی که او می‌گوید خدا یوسیله او تکلم می‌کند هیچ منظورش این نیست که او زبانی است که خدا آن وسیله با خود تکلم می‌نماید . در مقطع ۶۴ می‌گوید :

«فَمَا جَاءٌ فِي سِرْرِي لِغَيْرِكَ خَاطِرٌ وَ لَا قَالَ إِلَّا فِي هَوَاهُكَ لِسَانِي»

(ترجمه: هیچ فکری که غیر از اندیشه تو باشد از ضمیر من نمی‌گذرد و زبان من جز عشق بتوچیز دیگر نمی‌گوید)

تضرعات حلاج از قلب مخلوقی تراوش می‌کند که فقط جوابی است به اشارات الهی . در قصيدة شماره یک خود می‌گوید :

«لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سِرْرِي وَ نَجْوائِي	لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَ مَعْنَائِي
نادیت ایساک ام ناجیت ایائی	ادعوک بل آنت تدعونی إلیک فهل
یا عین عین وُجُودِی یا مَدِی هَمِی	یا منطقی و عبارانی و اعیائی»

ای سر و ای نجوای من ای قصد و ای معنای من، این جا هستم و با تو سخن می‌گویم
و تو را می‌طلبم ... نه .

توئی که مرا بسوی خودت می‌طلبی . چگونه ممکن است من ترا بطلبم اگر خودت این طلب را ممن تلقین نکرده بودی ای عین عین و ای عین وجود من و ای مقصود من ای نطق و منطق و عبارات و گفتار من ... تو ..

(در اینجا اشاره به آیه شریفه ۵ از سوره مبارکه «الفاتحه» می‌باشد) که می‌فرماید:

«خَدَا يَا تو را می‌پرستم و از تو یاری می‌جویم . . .»

وقتی که حلاج روی بخدای متعال می‌کند باید واقعاً هیکل و شمايل او را

در نظر آورده و حلاج را دید نه آئینه‌ای که در آن خدای متعال خود را می‌بیند. ولی در همین حال نیز حلاج آن «من» و «افا» را در قلب و آن کانون نوراللهی خود نهفته می‌دارد و بعداً آنرا در سر وجودش جای و مقام می‌دهد و آنوقت است که شخصیت حلاج با مرام و مسلک صوفیانه‌اش با یکدیگر توأم می‌شوند و باو قدرت خلاقه و کرامت و بزرگواری و نیکخواهی می‌بخشنند. در این اعماق وجود سری و معنوی است که او می‌تواند شهادت بدهد. این شهادت برای اعلام جلالت و عظمت خدای متعال است و برای آن رازی است که همواره نهفته باقی می‌ماند. این «من» مرموز و معمماً آمیز که کلاً بخدا تعلق دارد و این «من» که برای او فقط خدا وجود دارد و بس‌همان خداست؛ خدائی که باو حیات و هستی بخشیده و او را هست نموده و در این پایه و این مرتبه کیست که بتواند جز خدای متعال چهره نمائی کند. این پروردگار است که همه چیز است و جز او هیچ نیست. همه چیزاوست زیرا که مافوق همه چیز قرار دارد و یگانه و «لاشريك» می‌باشد. همه را او هست کرده و بوجود آورده است. این شاهد خدای متعال بفتاوی حقیقتی که در وجودش مخمر است شهادت می‌دهد ولی همین عمل شهادت از حد شهادت تجاوز می‌کند زیرا که خدا فقط و منحصراً در وجود او بـاقی نیست. در اینجا از روی جسارت به نشیبه‌اتی می‌بردازیم: مثلاً من می‌توانم بر له کسی شهادت دهم زیرا دیده‌ام که آن کس عمل خیری انجام داده است. این شهادت من مبنی است بر بصیرت و آشنازی بر احوال فلان شخص، یا من می‌توانم فی المثل برای دوستی شهادت بدهم زیرا با او روابط مودت دارم و معتقدم که او در چنان موردی هر تک عمل ملامت انگیزی نمی‌شود. من شهادت می‌دهم و تضمین می‌کنم که فلان شخص مردی صالح و هنقی و پرهیزکار است. این دو نوع شهادت هردو در مورد پروردگار صادق و بجا است زیرا ما شاهد اعمال و کردار حضرت آفریدگاریم (این شهادتی است که در سوره‌ها و آیات قرآنی آنها اشاره شده است). شهادت دیگر در مورد نوری

است که خدا در قلب مؤمن تافته (این شهادت از تعبیر صوفیانه و عارفانه کلام خدا ناشی می‌شود) ولی برای شاهدان خدا یک نوع ثالثی نیز وجود دارد و آن عبارت از این است که آن دوستی را که در مثل ثانوی گفتیم فقط آن دوست نباشد ولی خالق و آفریننده آن دوستی باشد بطوریکه صرفاً رابطهٔ مودت در بین نیست. بلکه آن شخص خالق آن دوستی است و ما را بعنوان دوست و محب خود بوجود آورده باشد و بی‌عنایت او اصلاً ما پا بدائئرهٔ وجود نمی‌گذاشتم، در این مورد شهادت برای او چنان است که برای خودمان شهادت داده باشیم و گواهی می‌دهیم که از برکت اوست که وجود داریم و او نیز در نتیجهٔ عنایت و دوستی خلاقه‌اش بر اعماق هستی و وجود ما تسلط دارد. بدین ترتیب ما برای خودمان (برای خود او، یعنی اوی واقعی و حقیقی) شهادت می‌دهیم و شهادت ما از حد خودمان گذشته و برای کسی که خیلی از ما بزرگ‌تر و والا مقام‌تر است گواهی داده‌ایم. حلاج وقتی که شهادت می‌دهد شهادتش مرتبط بخدای متعال می‌شود یعنی که هم برای خودش و هم برای حضرت باری جل جلاله یکجا شهادت داده است.

قبل از اینکه با ظهارات حلاج مبنی بر اینکه او با خدا یکی است برسیم باید قدری تأمل کنیم و به بیانات دیگراو که مشعر بر این است که خدای متعال مافوق و ماوراء همه چیز و همه کس قرار دارد بنگریم. حلاج در مقطع شماره ۶۸ خود می‌گوید:

« یَا سَرِّ سِرِّيْ تَدْقُّ حَتَّىْ
تُخْفِي عَلَى وَهْمِ كُلِّ حَيّ
وَ ظَاهِرًا وَ بَاطِلَنَا تَجَلَّى
فِي كُلِّ شَيْءٍ لِسَكِيلِ شَيْءٍ »

« ای سر اسرار من تو آنقدر نازک و باریک می‌شوی که از نظر هرز ندهای پنهان می‌شوی. با اینکه ظاهری و در عین حال نهفته‌ای، در هر چیز برای هر چیز متجلی می‌شوی » این سر اسرار من عبارت و ترکیب شاعرانهٔ فرضیه « من » و « انا » است این سرهمان

ضمیر شخص اول می‌باشد که خدا بوجود آورده است. مراد از سر اسرار من ذات بی‌همتا و مقصود خالق متعال است. اصطلاحات و عباراتی که حلاج انتخاب نموده بخوبی ووضوح نشان می‌دهند که او معتقد «بوحدت وجود» است و بین آن دو سر یگانگی خلقت و وحدت هستی آشکاراست. خالق متعال بالاتر از حد تصور ما است. هرچه هست اوست و هیچ آفریده‌ای نمی‌تواند فکری کند که آن فکر طبق اراده الهی نباشد. در این جاست که کشف اصلی حلاج نمایان می‌گردد. از این جلالت قدر و اعتلا به مقام الهی که او بین «ظاهر» و «باطن» می‌بیند باین نتیجه می‌رسد که او می‌تواند با نهایت سخاوت و گشاد دستی، سخاوتی صوفیانه و فنا ناپذیر، شهادت بدهد و این شهادت او شامل همدکس خواهد شد. بنام این سخاوت بی‌پایان وی برای تمام بندگان خدا شهادت می‌دهد و از عهده اینکار بر می‌آید زیرا آنها نیز موجودی هستند که خدا آفریده و از عنایت الهی بهره ورنند. با استفاده از تعالیم فرآن او باین حقیقت راه یافته که خدا قرآن را نازل فرمود تا بوسیله این کلام آسمانی بندگان به درگاه وی راه باند. این نزول قرآن شریف وقتی صورت گرفت که مردم آفریده شدند، شفاعت از مؤمنین جامعه اسلامی همان توسل آنها بقرآن است قرآن و قانون شرع برای هدایت مردم برای راست از آسمان نازل شد تا آنها را بیارگاه خدا راه و ارتقاء دهد. وقتی که از این صراط مستقیم به‌هدف و مقصود نهائی یعنی خدا رسیدند دیگر «اهندا» بعمل آمده و خالق متعال با تمام موجودات و مخلوق روبروی هم قرار دارند. بهمین جهت است که حلاج می‌گوید که «او با اختلاف مذاهب و تنوع آنها توجهی ندارد. برای همه آنها ارزش و منزلت قائل است و آنها را با یکدیگر مخلوط و ممزوج هم نمی‌کند»، زیرا حلاج مقید بر عایت دین اسلام است و می‌گوید باید قانون اسلام محترم و مجری بماند و مؤمن و کافری وجود نخواهد داشت اگر همکی بوحدانیت حق معتقد باشند و قدرت خلاقه آفریدگار را قبول نمایند. قرآن شریف تمام بندگان خدا را بشناسائی

خدا دعوت نموده است . عدای این دعوت را پذیرفته اند و عدای آنرا پذیرفته اند . سزا و جزاهی نیز مقرر می شود . وعده و وعد هم وجود دارد که اهمیت این دعوت را ثابت می دارد . رئاسی دین موظفند که مؤمنین را باطاعت محض و ادار سازند و مؤمنین باید در برابر پروردگار خاضع و خاشع باشند و از غرور و نخوت و خودخواهی تبری جویند . این است راهی که قرآن پیش پای مؤمنین قرار داده است . حلاج همین راه را پیش گرفته بود و پس از طی دشواریهای مراحل راه بمقصد خود رسید ولی با رسیدن بمقصد دیگر دنیا تغییر شکل می بذیرد . حلاج در مقطع شماره ۵۴ خود می گوید :

قُلْبُكَ شِيءٌ وَ فِيهِ مِنْكَ أَسْماءٌ
لَا النُّورُ يَدْرِي بِهِ كَلَّا وَ لَا الظُّلْمُ
وَ نُورٌ وَ جَهَنَّمٌ سِرَّ حِينَ أَشْهَدَهُ
هَذَا هُوَ الْجُودُ وَ الْأَحْسَانُ وَ الْكَرْمُ
فَخُذْ حَدِيشِي حَبِيبِي أَدْتُ تَعْلَمَهُ
لَا اللُّوحُ يَعْلَمُهُ حَقًا وَ لَا الْقَلْمَ

« در قلب تو نامهای نهفته که روشنائی و تاریکی را با آنها راه نیست . روشنی طلعت تو سری است که وقتی آنرا می بینم جود و کرم و احسان را

در می بایم »

ای حبیب من ، پس بحدث من گوش فرا ده زیرا تو می توانی آنرا در بابی ،
لوح و قلم هیچ یک قادر بفهم آن نیستند . »

بنظر ما این چنین می آید که تمام فرضیه صوفیانه حلاج را که ما کوشش نمودیم
حتی المقدور روشن سازیم در مقطع شماره ۴۸ می توان یافت و عبارات و جمل این
مقطع را با عبارات و جمل مقطع پیشین ارتباط بسیاری است :

نِعَمَ الْأَعَانَةَ رَمَزَ فِي حِفَا لَطْفٍ
فِي بَارِقٍ لَاحٍ فِيهَا مِنْ حَلَّهُ
وَالْحَالُ يَسِرُّ مَقْنُى طَورًا وَ أَرْمَقُهُ
رَأَنْ شَاءَ يَعْشُى عَلَى الْأَخْوَانِ مِنْ قُلْلَهُ
حَالَ إِلَيْهِ رَأَى فِيهِ بِهِمَّتَهِ
عَنْ فِضْ بَعْرَ مِنَ التَّمَوِيهِ مِنْ مُلْلَهِ

فَالْكُلُّ يَشَهِدُ كُلًاً وَ أُشْهِدَ مَعَ الْحَقِيقَةِ لَا بِالشَّخْصِ مِنْ طَلْلَهِ

«ترجمه تقریبی : اعانت و عنایت او که مانند رمزی بنظرما می آید مثل برق ناگهان از افق رحمت الهی جستن می کند و مانند برق نیز همه را روشن میدارد . گاه او بمن می نگرد و گاه من باو می نگرم و می بینم که نیت او این است که مانند دریا ما را از فیوض خود برخوردار سازد . همه چیز گواهی می دهند که هر چه هست اوست و من نیز همین عقیده را دارم و در حقیقت هر چه هست اوست . »

اگر عصارد و حقیقت روایت ابن عربی را بخطاطر بسپاریم متوجه می شویم که حلاج معتقد بوده که پیغمبر اکرم «ص» بنفع عموم ابناء بشر وعظ می فرموده و عموم بندگان خدا را ارشاد می نموده است و آنهم انحصار بقانون شرعی مؤمنین نداشته و بلکه شامل تمام مردم بوده تا هر فرد انسانی به حقیقت الهی و باین عاطفه ای که در نهاد و سرشت هر فرد انسانی وجود دارد پی ببرد . اگر خوب در این باره تأمل کنیم می بینیم که شماتت حلاج (اگر شماتی واقعاً وجود داشته است) اصلاً متوجه شخص رسول الله نیست بلکه متوجه کسانی است که پیغمبر را فقط پیشوای یا ک جامعه مذهبی می پنداشتداند و او را فقط ناشر قانون الهی می دانسته اند . این اشخاص بعظمت مقام رسول الله پی ببرده و او را هادون مقام واقعیش قرار داده اند . پیغمبر فرستاده خدای متعال بوده و بهمین سبب عموم بندگان خدا را بشناسائی و پرستش پروردگار دعوت و ارشاد فرموده است . آنها می فهمانند است که جملگی مخلوق خالقی هستند و بدین صفت «مخلوقی» باید بخالق خود ایمان آورند و او را ستایش و پرستش کنند . قانونی را که رسول الله آورده برای آنها وسیله ای است که ندای او را بشنوند و از جهل و غفلت روی برتابند تا با خاطری آگاه و بینا و فارغ از جهل و بی خبری بسوی خدا بنشتابند . اگر حضرت محمد «ص» برای معتقدین و پیروان خود شفاعت نماید و در حدود همان مواضع و قولانیں با آنها «وعده» هائی بدهد و خطاهای آنها را با «وعید» تهدید نماید امر طبیعی

است . پیغمبر اکرم از پیروان مؤمن گناهکار خود شفاعت خواهد نمود و از آنهاشی که قانون او را پذیرفته ولی از سراغلت قصوری نموده‌اند باز تشویق به توبه می‌نماید و آنها را وعده شفاعت و برخورداری از بیهشت می‌دهد . حلاج روزی به شبیه گفته بود : «پیامبران می‌توانند از عنایات و تفضل‌های الهی مستفید شوند و حق دارند تا حدی که خدا تفضل فرماید از عنایات او متعتم شوند و بدیگران نیز اعطاء کنند . پیغمبران مقداری از این عنایات را در اختیار خود دارند و می‌توانند از آنها دیگر بندگان خدا را بهره‌مند سازند . (شرح مصائب حلاج، ص ۷۳۹) مسلم است که وظائف پیغمبران بطور کلی با یکدیگر مشابهند ، زیرا جملگی برای ابلاغ قوانین الهی وضع شده و همگی با صمیمیت تام و تمام بندگان خدا را بخدا پرستی دعوت می‌کنند . حلاج بتجزیه و تحلیل و نشان دادن چهره‌های مختلف پیامبران می‌پردازد و نبوغ و بتکار او در اینجا و در اینجا باره بخوبی مشهود می‌گردد . حضرت ابراهیم را نشان می‌دهد که در باره بعث و نشر مطالعه می‌نماید ، حضرت موسی را نشان می‌دهد که در درخت نور الهی را می‌بیند و می‌خواهد با خدا تکلم کند ، حضرت رسول «ص» را نشان می‌دهد که بمراجعت می‌روند (در اینجا منظور از مراجعت ، عروج رسول اکرم با آسمان هفتم است . بیان قرآن مجید در این باره چندان روشن نیست ولی مفسرین قرآن در تفسیر سوره الاسراء معتقدند که حضرت ختمی مرتبت به آسمان عروج فرمود بموجب سوره الاسراء حضرت رسول «ص» شبی از مکهٔ معظمه به مسجد الاقصی سفر کردند . (سوره الاسراء آیه ۱ ، مصائب حلاج ص ۷۴۱) حلاج پیامبران را مانند وجودهای قدسی نمی‌نمایاند بلکه آنها را با سیما و چهره مردمی عادی نشان می‌دهد که همواره تجلیات آنها را بفروتنی می‌گذارد . اگر او وجود قدسی ترسیم می‌نمود دچار زحمت بسیار می‌شد زیرا وجود قدسی نمونه‌ای است که باید امثال آنرا بعدها ساخت و فراهم آورد و حال آنکه مردم مقدس را باین ترتیب نمی‌توان آفرید و بست آورد . بدین ترتیب

شما ایل و تمثیل حضرت محمد «ص» پیروان آن حضرت را براحتی هدایت می‌کند که در آن نور خدائی پرتو افکن است و این راه با طرقی که سایر پیغمبران نشان داده‌اند اختلاف دارد. حضرت موسی کلیم‌الله خدا را مانند قانونگذاری معرفی می‌کند و به پیروان خود می‌فهماند که وی برای پرستش آن قانونگذار به وعظ و ارشاد قیام می‌کند. حضرت رسول خدای متعال را بمتابه داور کل معرفی می‌نماید و خود را از طرف او مأمور نشر و ترویج مذهب و ارائه طریق می‌شناساند و حلاج نشان می‌دهد که حضرت محمد «ص» در نتیجه عنایت خاصه و تفضل پروردگار چنانکه در سوره «الاسراء» آمده دورترین افق رسید و نگاهش لحظه‌ای از مخلوق و جبرئیل و حتی از شکل و اندام حضرت آدم برگرفته شد و در فضای وسیع وغیرقابل قیاسی چنان غوطه ور شد که اعتراف نمود شرح آن حالت برای او امکان پذیر نیست. این پیشآمد و این روایی سهل و ساده و فلسفی با ایمان او صفات تازه‌ای داد و به روح او «سکینه» ای بخشید^۱ پیغمبر در اینجا وحدت وجودی با حضرت باری تعالی نیافت زیرا وظیفه او ترویج خدا پرستی بود که در وهله اول خالق را از مخلوق متمایز میدارد. ولی بعداً روح انسانیت با خدا متحدد می‌شود. (شرح مصائب حلاج، ص ۷۴۳ و مابعد). در این موضوع یک نوع استدلال و بحث «دیالکتیک» وجود دارد که بعداً بدان رجوع خواهیم نمود ولی هم از حالا متوجه می‌شویم که مأموریت پیغمبران صرفاً محدود بگذاردن و تبلیغ یک پیام نیست هر چند که بر حسب عادت جزاً این وظیفه دیگری برای

۱. سکینه عبارتست از حالت آرامش روحی و جسمی که متعاقب نزول سورمه‌ها و آیات قرآنی برای حضرت رسول اکرم دست می‌داد. حلاج معتقد بوده است که این حالت قبل از زیارت معنوی خالق متعال واقع می‌شد. استاد ماسین یون «در شرح مصائب و نوائب حلاج، ص ۷۴۲، می‌نویسد که برای حضرت موسی و برای حضرت محمد بن عبدالله «عن» این حالت سکینه دست می‌داد، هر وقت که روایی آنها جنبه الهی پیدا می‌کرد و آن خود مقدمه معنوی و روحی تجرد آنها از عالم مادی به عالم غیرمادی و وقوع وحدت وجودی بود.

آنها تعین نگردیده است . حلاج در این مورد با متعصبین سنی مذهب همداستان است و تصور نمی کند که به پیامبر نوری تافته که شخصیت او را تغییر داده باشد ولی در عین حال معتقد است که فرستاده خدا دارای یک وظیفه شخصی نیز هست که خدا آنرا خواسته و آن عبارت است از آوردن و گزاردن پیام . اگر باید آن پیام را باهایت صحبت ووفاداری تکرار نمود باید معنی ومفهوم واهمیت آنرا یک چهره نورانی و الهام - بخش به بندگان خدا ابلاغ کند و این چهره ای است که خدای متعال انتخاب و اصطفاء نموده است تا بوسیله او مخلوق را بسوی خود فرا خواند .

حضرت رسول اکرم «ص» اگر برای مسلمین و آنکسانی که قانون شرع را آورده دعای خیری کند تا از پادشاهی معهود برخوردار شوند و آنهاei که با خضوع و خشوع تسلیم قانون شرع گردیده‌اند از مزایای دیگر متنعم گردند البته این عملی است خیر ولی حلاج معتقد است که این مساعدة هر چند مشروع می‌باشد ولی هم‌ردیف و همتراز با جلالت قدر و عظمت آن وظیفه نیست زیرا معنی وحقیقت آن رسالت و مأموریت عبارت از این بود که مردم را واقف سازند که در برابر آفریدگار هیچ می‌باشند و این اجر و پاداشی را که برای پیروان خود تقاضا می‌کنند جزیک نوع تضمین خارجی چیز دیگری نیست . همانطور که ابلاغ قانون شرعی او را از اشتعال و افروختن معنای آن قانون باز نمی‌داشت همانطورهم دعای خیر او برای مسلمین و پیروان خود نشان می‌داد که وی شاهد وضامن ایمان پاک وصفای نیت همگی آنها می‌باشد . منتها شهادت ایشان بالضروره از راه قوانین شرعی باید بگذرد و این کاری است دشوار هم برای دیگران و هم برای رسول اکرم که آنرا با همان صفاتی عارفانه و صوفیانه باز بست آورند .

اگر روایت ابن عربی کم و بیش درباره حلاج بما اطلاعاتی می‌دهد ولی درباره سایر مسائل واجد هیچ چیز با معنائی نیست . حلاج هیچ وقت محمد بن عبدالله «ص»

راد نکرده و فقط طریق شرع را پیموده وطبق همان معنی وحقیقتی که راهنمای رسول الله بوده او نیز پیش رفته وبنقط دورتر رسیده واذکرامت الهی برخوردار گردیده و موهبتی باو عطا شده که مانند جائزه و پاداش نیست بلکه با این موهبت الهی او توانسته است اصل ومبنای هستی خود را دریابد و از عمل خلاقه الهی که او را بوجود آورده وقوف حاصل کند . از آن رویای فلسفی وحالی که عارفی ربانی را بقانون روحانی وشناسائی چهره پیغمبر راهنمایی می کند یک رویای مثبت که ماوراء قانون شرع جای دارد نائل شد ووحدت وجود صورت گرفت وعمل خلاقه پروردگار وکرامت آفریدگار باهمه معماها واسرارش براو نمایان گردید . این وحدت و یگانگی کاری بود بسیار دقیق ومحرمانه بطوری که حتی قادر نشد برای خودش قطره ای ازشنبه های روضة الله را برگیرد . او بدین ترتیب شاهد الهی شد برای تمام کائنات ، زیرا خدای متعال همه چیز است برای همه کس وهمه چیز .

این مطلبی است که ابن عربی نتوانسته بدان وقوف بیابد - بسیار سهل و ساده بود که برای مشرع نمودن مجازات حلاج خطا و معصیتی در طول زندگانی او بدست آورند وهمانطور که برای بسیاری از مردم از این قبیل معاصی وخطاها جعل کرده اند برای او نیز معصیتی برآشند تا بمجازات و شکنجه او ظاهری قانونی تعییه کنند . فکر «وحدت وجودی» بحدی در نظر مردم عادی خارق العاده جلوه گری می کند که محال است بتوانند آنرا دریابند و طرز فکر حلاج را درک کنند و این سایه روشن معنوی و روحی را بفهمند .

تصاویر و تابلوهای هربوط بحالات روحی و بارگاههای فلکی و کبریائی و رویاهای مذهبی بحدی جاذب و گیرنده هستند که مجال و فرصتی باقی نمی گذارند که مردمی بیایند و بطوری دقیق به تار و پودهای بسیار ظریف و نازک تجربه حلاج رسیدگی نمایند . باید مردی صاحب نظر و دقیق و موشکاف مانند پروفسور لوئی ماسین یون باید

و با همتی خستگی ناپذیر و صبر و شکبی خارق العاده و نظری ژرف بین بمطالعه پردازد تا چهره واقعی حلاج را از میان تصاویر نادرست و «کاریکاتور»هایی که آشنا بان غدار وی از او کشیده‌اند بیرون آورد. عده‌ای از آشنا بان حلاج در ترسیم آن تصاویر سوء‌نیتی شاید نداشته‌اند ولی آنچه مسلم است این است که علی‌رغم صفاتی نیت، قادر به فهم و درک عقاید و افکار و تجربه حلاج نبوده‌اند.

حلاج بعنوان شاهد ذات الهی که اس و اساس حقیقت خلاقه است عازم ممالکی دور دست شد و بسوی مشرق رهسپار گردید، همان مشرقی که خدا مشرق آن می‌باشد و نور الهی از آنجا می‌آمد و اوست که آن سرزمینها را با انوار خود روشن و تابناک می‌سازد همان‌طور که «اندرون» و «باطن» مؤمنین را با نور ایمان روشن و مصفا و منور می‌دارد. حلاج در مقطع شماره ۲۲ خود می‌گوید:

«لَا نُوَارٌ نُورِ الدِّينِ فِي الْخَلْقِ أَنْوَارٌ	وَلِلِّسْرِفِي سِرِّ الْمُسَرِّبِنَ أَسْرَارٌ
يَكُنْ لَّهُ قَلْبٌ وَ يَهْدِي وَ يَعْتَارُ	وَلِلْكَوْنِ فِي الْأَكْوَانِ كَوْنٌ مَكْوُنٌ
تَأْمَلْ يَعْنِيْنِ الْعَقْلِ أَسْمَاعُ وَ عَيَّةُ وَ أَبْصَارُ	فَلِلْعَقْلِ أَسْمَاعٌ وَ عَيَّةٌ وَ أَبْصَارٌ

ترجمه تقریبی: برای اینکه آنها بمانند خدا در باطن هر موجودی وجود آورند ای اینداد و قلب مرا برای نگاهداری آن موجود محفوظ نمود و اوست که مرا انتخاب و هدایت کرده است با چشم باطن و معنی بنگر با آنچه شرح دادم زیرا فکر و عقل می‌توانند بشونند و دریابند و بهینند. بنظر ما منظومه‌ای که بهتر از سایر مقطوعات تمامی افکار حلاج را روشن می‌سازد مقطع ذیل شماره ۳۳۳ است:

عَجَبْتُ لِكُلِّيْ كَيْفَ يَحْمِلُهُ بَعْضِيْ	وَمِنْ ثَقْلِيْ بَعْضِيْ لَيْسَ تَحْمِلُنِي أَرْضِيْ
لِكِنْ كَانَ فِي بَسْطِيْ مِنَ الْأَرْضِ مَضْجَعٌ	فَقَلْبِي عَلَى بَسْطِيْ مِنَ الْأَرْضِ فِي قَبْضِيْ

ترجمه تقریبی: با تعجب از خود می‌رسم که چگونه کل وجود من می‌تواند جزوی از وجود مرا حمل کند زیرا آن جزء وجود من آنچنان گران وزن است که زمین هم

قادر به حمل آن نیست. در صورتی که او برای استراحت باید بر روی تمام پهناهی زمین گسترده شود با وجود این درسینه من جای می‌گیرد.»

برای یک ظاهری که عبارتست از بازیهای لفظی حلاج اشاره بوجود پروردگار می‌نماید و در مقطع ۴۶ خود می‌گوید :

عَلَيْكَ يَا نَفْسُ بِالشَّلْيَ	الْعِزَّ فِي الرُّهْدِ وَ التَّخَلِّي
عَلَيْكَ بِالطَّلْعَةِ الَّتِي مِشْكَا	ثُهَّا الْكَشْفُ وَ التَّجَلِّي
قَدْ قَامَ كُلِّي بِكُلِّ كُلِّي	وَ هَامَ كُلِّي بِعَضٍ بَعْضٍ

ترجمهٔ تقریبی : «ای نفس من به تسلی خود پرداز. عزت و فخر در رهد و خلوت نشینی است . بفکر نوری باش که مشکوه و چراغدان او مکاشفه و تجلی است . جزئی از من (روح من) به جزئی از دلم پرداخته ، و سرتا پای وجود و کل من مشتاق بر سیدن کل کل من یعنی آفریدگار میباشد .

هسته و مغز مواضع حلاج همین است و نیرو و قدرت وعظ او از همین منبع سرچشمه می‌گیرد. با تمام این احوال مسئله لاينحل می‌ماند یعنی آیا حلاج در اندیشه بودکه خدا خدا است یا اينکه او به وحدت وجودی حق تعالی رسیده و خود او خدا شده است. آیا در صورت اخیر گفته‌ها و مواضع او در شوندگان وی واقعاً مؤثر می‌افتد او است یا خیر ... حلاج مردی فقیه و خداپرست و فیلسوف بوده و عباراتی را که گفته جملگی واجد ابهامات اساسی و اصولی می‌باشند . آیا او فقط یعنای فنی و نظریات معنوی آن کلمات اکتفا می‌نموده یا اینکه با آن گفته‌های ذو وجهیں و مبهم فکر مستمعین خود را با حقایق ناگفتنی می‌خواسته ماؤس و آشنا سازد . شوندگان بطور کلی از آنچه می‌شنوند شکلی ظاهری در مخیله خود می‌سازند و هر قدر هم که آن مسموعات قابل آن نباشند که بقالب شکل در آیند معهذا شنونده برای آن قالبی طبق فهم و ادراک خود تعییه می‌کند بهمین جهت است که گفته‌های مذهبی و شرعی و عرفانی

حلاج طبق رأى و عقيدة شنوندگان بقالب شکلهاي ظاهری درآمده و در اطراف پراکنده و منتشرشده است . مردم عادي بندرت از حدود صورتها و چهره‌های مادي تجاوز می‌کنند ولی برخلاف مردم عارف وفضل نیز کمتر از حدود دنیاى تغلق و تفکر تنزل می‌یابند . این دسته مردم کوشش دارند که با آن مواعظ و حکم جهشی کرده و بطرف افق‌های ناشناخته دنیاى تصوف و عرفان پرواز نمایند آشکار و واضح است که عقاید و آراء حلاج را مردم درک نکردند . خود او نیز باین معنی توجه داشت واز آنها می‌خواست کوششی کنند تا بحقیقت گفته‌های او وقوف یابند . در مقطع شماره ۵۸ خود می‌گوید : « ای مردم غافل جاهل آیا خواهید فهمید که من کیستم و چه می‌گوییم ؟ عبادت من بخدا عبارت است از شش حرف بی آوا (بیصدا) که دو حرف آن فقط آوائی دارند . از این دو حرف نیزیکی اصلی است و یکی غیر اصلی . يك « الف » قبل از حرف بی آوا بگذارید تا مقام ٹانوی را در آن لغت بگیرد . آنوقت خواهید دید که من در جای موسی قرار دارم و در برابر نوری ایستاده ام که حدس می‌زند چیست . اصل عربی آن ذیلا نوشه می‌شود :

هَلَّا عَرِفْتَ حَقِيقَتَى وَ يَيَانِى مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ فِي الْعَجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى اِيمَانِي حَرْفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرْفٍ ثَانِي فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي	يَا غَافِلًا لِجَهَالَةِ عَنْ شَائِئِى أَعْسَادَتِى لِهُ سِتَّةُ اَحْرَفٍ حَرْفَانِ أَصْلَى وَ آخَرُ شِكْلَهُ فِإِذَا بَدَأَ رَأْسُ الْحُرُوفِ اِمامُهَا أَبْصِرَتِنِى بِمَكَانِ مُوسَى قَائِمًا
---	--

(معماى مذکور « ن موسى » است که می‌شود «انا موسى» ۱۰۰)

اگر در مورد رسول اکرم « ص » مأموریت ایشان عبارت بوده است از وعظ و ارشاد و شهادت وسائل بوظائف ایشان مربوط نبوده است . زیرا وظیفه ایشان این بودکه بندگان خدارا بسوی حق تعالی فرا خوانند . ایشان می‌دانستند و می‌گفتند

که مردم چیزی را می‌فهمند و «اصولی» را درمی‌یابند که آنها مربوط باشد، پیغمبر اکرم «ص» بفکر کسانی بود که بهایشان ایمان آورده بودند ولی حلاج کسی را ندارد و در عالم تفرید متکی بخدای متعال می‌باشد و باهیچ جامعه‌ای از جوامع بشری سروکار ندارد با این وضع، این چنین دنیا برای او زندانی بیش نیست. برای او فقط دنیائی لازم بود حقیقی و دنیائی تابع یک قانون مذهبی و شرعی، ولی دنیائی که او با آن رویارویی بود دنیائی بود در حقیقته غیراجتماعی، و حقیقتی را که او دریافت‌بود ارتباط داشت بکائنات و عالم تکوین و کیفیت خلاقه جهان و افالک.

در باره سفرهای دور و دراز او احتمال شک و تردید پیدا می‌شود و می‌توان پرسید آیا واقعاً این سفرها در اطراف و اقطاع دنیا یکی از تجلیات صورتهای زندگانی صوفیانه او بوده است؟ کاری بدخستگیها و رنج و ملالهای جسمی و بدنی این سفرها نداریم که تن او را بحداقل نیرو منتهی می‌ساخته است. ولی در هر صورت برای انجام سفرها باید پیش بینی‌هایی کرد، سازمانی آنها داد و شرائطی را انجام داد و تصمیماتی اتخاذ نمود که ابتکار شخصی در آنها نهایت تأثیر را دارد. حلاج مایل بود که برود و با نهایت پایداری و تعصب حقیقت را ترویج و تبلیغ کند. و برای اینکه باین نیت خود برسد و این مقصود را انجام دهد بایستی وسائل انجام این آرمان و آرزو را تهیه کند. ماقبول می‌کنیم که این فعالیت و این مساعی او برای وعظ و ارشاد در کشورهای دور دست فرضًا هم که واقعاً برای انجام یک وظیفه الهی و مأموریت شرعی و صوفیانه بوده چنانکه شاید و باید انجام نشده ولی شکست و عدم توفیقی هم برای او دست نداده است. او زحمتی تحمل نموده. ولی چون بنای کار بر روی سهو و اشتباه بوده بالطبع نتیجه حاصله نیز بی‌فایده و بی‌اثر بوده است. حلاج صراط مستقیمی را طی نموده و راه راستی را پیش‌گرفته و معتقد بوده است که تا آن راه را پایان نرساند است و جداناً باید از پای بنشیند.

با کمال مرأقبت و دقت توجه به پیشرفت کار خود دارد. در این یك بیت عربی خود

چنین می گوید :

فَادْرِكْتُنِي عُقُوبَةُ الْبَطْرِ
قَدْ كَنْتُ فِي نِعْمَةِ الْهُوَى بَطْرَا

ترجمه تقریبی : «من سرمست نعمت سعادت عشق و هوی بودم عقوبت این عشق افراطی
دامنگیرم شد ». آیا این اعتراف و اقرار مربوط به چیست ؟ و درجه مرحله‌ای از
زندگی برای او روی داده است ؟ جواب این سؤال آسان نیست. ولی می‌توان چنین
پنداشت که این عشق افراطی و «بطر» آن، مربوط بهشدت و حرارت حالت روحی او بوده
که می‌خواسته با شدتی سرشار و حرارتی سوزان و گدازان حقیقت الهی را اعلام دارد.
حلاج بخوبی واقف بوده که جوش و خروشهای وی با تصورات و افکار شخصی او بسیار
توأم بوده است . مطلب اعجاب انگیز این است که خود او از مجازات سخن می‌راند و
این حجتی بدست کسانی می‌دهد که حلاج را ناشناخته و بعقايد او پی‌نبرده مجازات
او را بجا و بحق تعبیر می‌کرددند. ولی صحبت از عقوبت نیست. زیرا خود او می‌گوید
که بجزای خود رسیده است . از همه گذشته حلاج از لغت «عقوبت» این معنی را که
عبارة باشد از «مجازات در نتیجه ارتکاب خطأ و معصیت» درک نمی‌کند . او خود را
در تراز و سطح قانون مذهبی می‌بیند . باقتضای منطقی که مربوط بتجارب صوفیانه
می‌باشد حلاج معتقد است که چون با وجودی بسیار و نشاطی سرشار آشنا بوده باستی
درد و شکنجه‌ای نیز بسیار پاداش آن نشاط‌ها را مادا کند . حلاج می‌گفته است که
«عقوبت خود اوست و حال آنکه خوشی و سعادت از او بما می‌رسد ». پاداش و اجر
مانند یك تضمینی خارجی است و حال آنکه عقوبت و جزا نشانه عفو و بخشایش است.

در مقطع شماره ۷ خود می‌گوید :

وَلَكِنّي أُرِيدُكَ لِلْعِقَابِ
أُرِيدُكَ لَا أُرِيدُكَ لِلثَّوابِ
سِوْيَ مَلْذُوذَ وَجْدِي بِالْعَذَابِ
فَكُلُّ مَآرِبِي قَدِيلُتَ مِنْهَا

«تو را می خواهم نه برای ثواب بلکه تو را می طلبم برای عقاب ، بتمام خوشبیانی که می خواستم نائل آمدم جز وجود ولذت عذاب .» می توانیم قبول کنیم که حلاج هیچوقت فریب نخورد و گمراه نشده و سفرهای دور و درازش باو ثابت نموده اند که وی همان راهی را که پیش گرفته بود باید تعقیب کند . ما یک اثر روشن و ثابتی از این ترقی و پیشرفت او در دست داریم و آن در شرح حالی است که از پسراو باقی مانده است .

وی می نویسد که «در بازگشت از این سفر افسانه ها و مجعله ای بسیار درباره یدرم شیوع یافت . اما باز بدرم بار سفر بربست و برای سومین بار بزیارت عازم شد و دو سال این سفرش بطول انجامید . در هر اجعث دیدم که نسبت با آنچه در ابتداء بود تغییر یافته است . زمینی در بغداد خرید و خانه ای در آن ساخت و علناً بوعظ و طرح مسائل اصولی و مباحث شرعی پرداخت که من نیمی از آنها را می فهمید . (نقل از کتاب شرح مصائب و نوائب حلاج ص ۴۵۹) این روایت بسیار ساده است و همین سادگی است که باو ارزش و اعتباری بسیار اعطاء می کند . حمد پسر حلاج از تغییری صحبت می کند بی آنکه مختصر توضیحی درباره آن تغییر بدهد . ولی یک امر مادی و باصطلاح موضوع قابل لمسی وجود دارد که حائز کمال اهمیت است : در بازگشت از این سفرها این صوفی ای که به تبلیغ مذهب همت گماشته بود در تمام سال باجرای مراسم و مناسک مذهبی پرداخت و بعداً در بغداد رحل اقامت افکند . از این بعده است که موضوع «تعالیم مذهبی» پیش می آید و او به نشر آن عقايد و افکار مذهبی که سابقاً از آن حرفی در میان بود می پردازد . بنابراین آنچه می توان استنباط نمود این است که آن «تغییر» باید عبارت از همین باشد و بس . ولی آیا از مجالس وعظ و تذکیر و خطابهای ابتدائی او ما چه در دست داریم و چه می دانیم ؟ متن و زمینه آن خطابهها و مواضع در «روایات» مندرج است (شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۸۹۳) منظور از لغت «روایات» یک عنوان فنی است که بخطابهها و مواضعی داده شده که از حلاج

باقی مانده است . این احادیث مربوط می باشند به قواعد و آداب زهد و ورع و انجام وظائف و فرائض شرعی و تقریباً تمامی آنها مورد قبول «اهلالحدیث» بوده اند . اما آنچه حلاج گفته دارای حالاتی است که «لوئی‌ماسین‌یون» بانهايت دقت آنها را تشریح و تجزیه و تحلیل نموده است . این دانشمند محقق «روايات» حلاج را طبق معانی و حالات آنها جمع آوری نموده و طبقه بندی کرده است و بنابر حالات روحی و معنوی حلاج با زندگی صوفیانه و عزلتی که احتیاط نموده بود تطبیق داده تا بدعاهای ابتداء و انتهای نماز بررسد . تمام حالات قلبی و راز و نیازهای را که حلاج با خدای متعال می نموده در متون این «روايات» می تسوان یافتد . اندرزی که این روايات می دهنده بطور کلی مانند نوری است الٰهی که قلب هر صوفی پاکدلی را روشن می سازد و عارف ربانی را باطنان بقواین شرع و حقیقت دین آشنا مینماید . خلاصه آنکه با اجرای آن تعالیم شخص مؤمن با مشیت و اراده الٰهی و با حقیقت ربانی وحدت می یابد (شرح مصائب ، ص ۶۵) . این سنن و روايات را بصورت عادی و معمولی نشان داده اند . یعنی بحال آنها را با «سلسله» ذکر کنند آنها را با انکاء به «اسناد» و سلسله مراتبی آورده اند که مانند پلهای و زینهای نردهان انسانرا ببالاترین مدارج خدا پرستی رهبری می کنند و از آنجا نیز بفکر ابدیت آشنا می گردد که عرض عبودیت و اظهار بندگی بدرگاه خدای متعال از فرائض آن می باشد . بطور نمونه (اسناد) روایت شماره ۶ را نقل می کنیم :

« بپاس این دین و آئینی که صحت واستواری آن به حقیقت پیوسته ، بپاس این اطمینان و ایقانی که کسب شده و بپاس علم مطلق ... ». « عبارت » روایت شماره ۹ بدین قرار است : « بپاس کمال و معرفتی که خدای متعال اعطای فرموده و بنام درخت سدر و بنام زندگان جاوید ، و روحی که هیچکس را بدان راه نیست ... » عبارت روایت شماره ۱۰ بدین ترتیب است .. « بپاس بیت الله ، بپاس قوس الٰهی و بنام آن مأوای

پهناوری که جایگاه حضرت باری تعالی است . » این نوع اسناد ، گواهی و شهادت عده‌ای از مردم نیست که نتوان صحت گفتارشان را مورد مطالعه قرار داد و گفت فقط قدرت حافظه نام آنها را باقی نگاه داشته است . این قبیل «اسناد» شهادت و گواهی عده‌ای است که هنوز زنده‌اند و همه آنها را می‌شناسند و می‌توانند آنها را به‌بینند ، همانطور که با عباراتی مانند «صحراء در طلوع فجر» «به‌تندی برق ، به‌سبزی نباتات ، به‌رنگ گلها و ...» (روايات شماره ۸ و ۱۱ و ۱۶) یا با عبارات دیگری مانند «قسم به‌اسرار نهفته‌ای که فقط قلب مؤمن آنها را درک می‌کند»، قسم به‌فطروسوگند به‌کروپیان و لوح محفوظ» (روايات شماره ۴ و ۷) . منظور از لوح اشاره است به سوره شریفة البروج آیه ۲۰ «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مَحِيطٌ . بَلْ هُوَ قَرآن مُبِيِّنٌ . فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ . (البته منظور از لوح محفوظ اشاره‌ای است . به آیه مذکور زیرا اصل قرآن نزد حضرت باری تعالی محفوظ است .)

ظاهر این «اسناد» تاحدی شباهت دارد با بتدای بسیاری از سوره‌های قرآن کریم من جمله در سوره «الضحى» و آیه شریفة ۱ و ۲ قسم به‌روشنائی روز و قسم بشب وقتی باید تاریکی آن (والضحى - والليل اذا سجى) ، قسم به خورشید و روشنائی آن ، قسم به‌ماه که پس از خورشید می‌آید (والشمس و ضحیها ، والقمر اذا تلیها و الليل اذا یغشیها) ، این شکل‌های مربوط به‌قسم یا مربوط به‌شهادت همیشه در موردی بکار رفته که شهادت و گواهی با شخصی مادی مربوط باشد . باز دیده می‌شود که سوگند «بهم روح و به‌نام کسی خورده می‌شود که آن روح را آفرینده است (سوره ۹۱ ، آیه ۷) و گاه قسم خورده می‌شود به قلم و با نچه می‌نویسد و ملائک ، در اینجا منظور البته قرآن مجید ولوحی است که آنرا حفظ می‌کند . (سوره ۶۸ آیه ۱) . روايات حلاج نیز اقتدا بهمین ترکیبات لفظی و همین قبیل عبارات نموده است ، ولی در

پاره‌ای از موارد حلاج توسل بمحودات معنوی و روحی می‌جوید و گاهی نیز حقایق محسوسی را بعنوان شاهد و گواه نام می‌برد و آنها را آثار خارجی ومظاهر قدرت الهی معرفی می‌کند. جمله سازی و عبارت بندی حلاج با عبارات و آیات فرآنی گاهی این تفاوت را دارد که حلاج عبارات خود را با انظم و ترتیب می‌سازد که از حبود محسوس و مادی خارج می‌شود و داخل دنیای معنوی و روحی می‌گردد تا سرانجام به سرالهی وجود خالق منعال ما را رهبری نماید. این عبارات گاهی مانند انعکاس صدائی است که بگوش مردم آشنا و مأنس باشد صداها می‌رسد و قلب و روح شنونده را به منبع آن صدا هدایت می‌کند. توجهی بمعنای روایت سیزدهمین بفرمائید: « قسم بدیاقوت سرخ و درخشان ، قسم به نور و روشنائی که مولد همه چیزند، قسم به شکل که میان و معرف وجود است ، قسم به مجد و عظمت الهی که خدا می‌فرماید: من رحیم و رحمن و رئوفم ، من بخشنده و کریم و من دوست و محب بندگان خودم ... بنده من کیست؟... آن کسی که همیشه مرا به یاد دارد و نام من و عشق بهم را فراموش نکند» حلاج با این « روایات » و مواعظ خود در ابتدا حلقه‌ای از نور دور خود ایجاد می‌کند که همه چیز را تحت الشاعع خود قرار می‌دهد و ناظران و بندگان خدا را چنان فریغت آن نور و آن لمعان می‌سازد که جز او دیگر بیچ چیزی توجه ندارند. بعداً باین نور حالت فعاله و بعد از آن قدرت خلاقه می‌بخشد و سرانجام عظمت کریائی و مجد و شوکت حضرت باری تعالی را ظاهر می‌سازد و آن است « عالی ترین مدارج و والترین مراحل روحانی که عملی است ایزدی و الهی . » (کتاب مصائب و نوائب حلاج ، ص ۸۹۷ ، یادداشت ۵) پس از رسیدن باین مرحله و قبول این حرکت می‌توان بمعنای واقعی و زنده حدیث ذیل پی برد . خدا می‌فرماید که رحیم و رحمن و رئوفم ، این عبارات در قرآن مجید نیز آمده است و اما در براء اینکه دوست و محب بندگان خود نیز هستم باید گفت آن رأفت و رحم مظاهر خارجی دارند ولی دوستی و

محبت امری داخلی و دروتی است و این دوستی متعاقب آن رافت است و نیروی خلاقه‌ای است برای نیکوکاران و برای بزرگواریها و کرامت.

مرکزیگانه و متن واحد تمامی این روایات «خدا» است که در متون «حدیث» هم نام خدای متعال هسته مرکزی آن میباشد. حلاج گاهی از ذات الهی بعنوان ضمیر سوم شخص صحبت می‌کند. ولی هیچ وقت از خدا با ضمیر اول شخص جمع «ما» سخنی نمی‌راند جز در یکی از روایات که می‌گوید «ما دادگر و قاضی کل»، وبالا فاصله با عبارت «من پادشاه که مالک سلطنت کائنات میباشم». «آنرا تکمیل می‌کند. ترجمة روایت شماره ۱۲ بدین شکل است: خدا فرماید: «در روز قیامت ما نشان خواهیم داد که من شاه شاهانم و در آن روز تمام ایام گذشته باز بر می‌گردند و می‌آیند.» حلاج با این عبارت ثابت می‌کند که وعظ او مربوط به ترویج و تبلیغ مذهب مخصوصی نبوده و فقط می‌خواسته «خدا» را بشناساند. بنابراین ادعای پیامبری نکرده و اگر از حضرت محمد بن عبدالله «ص» دورتر رفته آن تجاوز در حوزه و حوصله قانون شرعی نبوده بلکه صرفاً از لحاظ ایمان به وجود خدای متعال بوده است و بس. مواضع کلامی اثبات وحدائیت خدا بوده و کاری به تزول قرآن و آمدن جبرئیل امین ندارد. می‌گوید: «خدائی نیست جز خدا و هیچ چیزی نیست که به او شبیه باشد.» این جاست که حلاج از حدود قانون شرع و مقام پیامبری فراتر می‌رود. او شاگردان خود را از خواندن و تکرار آیه «شهادت» منع می‌نمود و می‌گفت از برگفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» ممنوع است. خدای متعال خودش می‌تواند ما را پاداء آیه «شهادت واقعی» وادر سازد و هر وقت که ما را واقعاً به راز وحدت وجودش معتقد سازد میسر می‌شود که ما از قلب خود «من» و «ما» را دورسازیم و «او» را در قلب و روح خود جای دهیم. این حضور قلب بهترین آیه شهادت است... جذبه روحی و آن حالت وصف ناپذیر «وحدت وجود» به خوبی نشان می‌دهد که «شهادت» حجاب و روپوشی بیش نیست و این حجاب

در موقع وحدت «آفریدگار و ما» خودبخود ساقط می‌گردد و ازین می‌رود. حلاج رفتارکسانی را سخت تقبیح می‌کند که خیال می‌کنند. فقط با اداء شهادت واقعاً خدا یکی است کار درست تمام می‌شود. او این شهادت را شرک می‌داند زیرا به گمان او این ردیف مردم با خواندن آیه شهادت می‌خواهند خود را با خدا شریک سازند. کسانی که این چنین فکری در سردارند چنان است که «ما» و «من» خود را فراموش ننموده و تلویحاً مشرک می‌شونداما غافلند که خدا یکی است و شریکی ندارد و نمی‌خواهد شریکی داشته باشد. خدا بهزبان بندگانی که انتخاب نموده همیشه «وحدانیت» خود را اعلام فرموده است. در «روایات» حلاج چنانکه قبل اگتفیم خدا با ضمیر مفرد شخص اول صحبت می‌فرماید: « من با بندگان خود هستم وقتی که آنها از من یاد می‌کنند و هنگامی که درباره عظمت و جلالت و رأفت من تفکر می‌نمایند، من نزدیک آنها می‌آیم هنگامی که دچار اضطراب و وحشتی بشوند و اگر بمن ایمان داشته باشند چون مرا بطلبند مستدعاً تشاوراً مستجاب می‌دارم. با اطفال یتیمی هستم که من پدر یا مادرشان را برگرفته‌ام و با آنها می‌هانم تا به سن بلوغ برسند. برای کسی که عظمت و قدرت و جلالت مرا بدخاطر بسپارد و از صولات و شوکت من غفلت نورزد برای آنها نیز سلطنت نشین بنهادوری دارم. من نزدیک قلب کسانی هستم که مرا دوست دارند و بهسوی من می‌نگرند، من نیز بهسوی آنها می‌نگرم (روایت دوم) اگر بخواهیم از عبارت و افکاری که در این روایت آمده یک نتیجه معنوی بگیریم و معنای مجرد و پاک و تابناکی به دست آوریم باید بگوئیم که اقتداء به معانی و مقاہیم آیات قرآن نموده است. به تقلید قرآن شریف از خدای متعال غالباً ذکر می‌شود و عظمت و قدرت و جلالت حضرت باری تعالی را وصف می‌نماید (در عطوفت نسبت به اطفال یتیم و امثال آن) فقط در پایان این روایت متوجه می‌شویم که از وجود خدای متعال دیگر حرفی نیست و بنابراین مطلب از حدود قرآن مجید خارج شده است. حلاج در این حدیث

از ابتدا تا انتها مانند صوفی‌ای مقتون و مجدوب از طرف خدای متعال صحبت می‌کند، آنچنان‌که گوئی کلام او کلام خداست. آیا واقعاً در این حدیث خدای متعال است که تکلم می‌فرماید یا حلاج؟...

پیغمبر اکرم کلامی را که جبرئیل از جانب پروردگار آورده بود تکرار می‌فرمود ولی در اینجا چنین استنباط می‌شود که خدای متعال بوسیلهٔ حلاج و بواسطهٔ او دارد صحبت می‌کند و خدا او را هانند شاهد و گواهی اعتلاء داده و به آسمان‌ها برده است. با این احوال چنان مینماید که حلاج در شخصیت خود سایه روش‌های مشاهده نموده است. در مقطع شمارهٔ ۲۵ می‌گوید:

«رازی بر تو افشاء و آشکار شد که دیر زمانی از تو پنهان مانده بود. فجر تازه‌ای دمید ولی تو هنوز در تاریکی و ظلمت جای داری. توئی که محروم اسرارت را در قلب خود، زیر حجاب نگاه داشته‌ای. اگر تو نبودی قلب تو فطعاً آن راز را مستور و مکتوم نمی‌داشت.» بقول حافظ شیراز:

میان عاشق و معشوق، هیچ حائل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.

چنین می‌توان پنداشت که رفقن او به زیارت مکه و توقف دو ساله او در مکهٔ معظمه و خلوت نشینی تمام و تمام او باعث شد که روح خود را تطهیر و نفس خود را پاک و تابناک کند. روز وداع و موقع بستن راه سفر برابر اجتماع زائران نمازی‌گزاشت و گفت: «ای هادی‌المضلين، ای پادشاه با افتخار؛ من بعظمت مقامت عارف و می‌دانم که مافوق و معاوراء تمام افتخاراتی؛ فخر بر تو؛ بین تمام شهادتهايی که برای وحدانیت ذات داده‌ام هیچ یك بالاتر از این نیست که بگویم «لا اله الا الله» این عاقلانه‌ترین عبارتی است که خدا پرستان بربان عقل رانده‌اند، ای خدای من تو میدانی که من عاجزم از اینکه از عهده شکرت و برآیم. بنابراین خودت بسوی من عنایت و قدرتی

کرامت فرما تا بتوانم از عطا یای تو سپاسگزاری کنم . این است تمنا و استدعای من،
جزاین کاری ندارم و جزاً این هم سودائی در سرمن نیست . »

این دعا نشان می‌دهد که چه عشقی در باطن و در ضمیر حلاج در شرف شکفت
بوده و اوچگونه با حقیقت الهی راز و نیاز داشته است. وی می‌گوید : « عشق این است
که وقتی هم فاقد صفاتش شدی باز هم در برابر عشوّفه خود بایستی . آن وقت است که
از طرف ذات پروردگار بصفات عالیه آراسته می‌شود ». در اینجا موضوع رابطهٔ بین
عشق و معرفت طرح می‌شود . حلاج از فرضیهٔ «النوری» که می‌گفته عشق با ک مسبب
معرفت می‌باشد پیروی ننموده و معتقد است که در زندگانی صوفیانه عشق بی‌دلیل و
عشق فاقد معرفت و علم چنان راه پستی و تنزل را می‌پوید که پس از چندی تبدیل
می‌شود به‌لذتی شخصی و البته در این صورت دیگر عشق الهی نیست زیرا فقط جنبهٔ
لذت انفرادی و شخصی حاصل می‌کند. عشق به‌نهایی بما قدرتی نمی‌بخشد که بتوانیم
حقیقت را در یابیم و آنرا بدست آوریم . برای انجام این تقاضاهای اساسی و اصولی
حیات صوفیانه کافی نیست. بنابراین باید به علم توسل جست . علم هم دارای چهره‌ها
و صور مختلفی است . بعضی از علوم متکی بر حواس ما هستند و برخی دیگر متکی بر
افکار ما می‌باشند . بنای بعضی از آنها بر وحی و تجلی و کشف است و برخی دیگر
مبتنی بر احادیث نبوی و سنن و روایات است و گاهی فهم آنها مربوط بقوهٔ فکر انسانی
است. ومن حيث المجموع با آن وسائل می‌توان به وجود پروردگار پی‌برد و خالق یکتا
را شناخت ولی علل و سبب‌های درجه دوم را نمی‌توان درک نمود. هر چند که اینها
کمترین اثری در امر خلقت و آفرینش کائنات دارا نیستند . با این احوال علمی وجود
دارد که آن مافوق و بالای تمام علوم مقام دارد و آن علمی است که از راهی ماوراء الطبيعه
ما را براز الهی و سرخدائی عارف می‌سازد . آن علم «علم الله» است و حلاج در بارهٔ
این علم بطوری عمیق تفکر و دقت نموده و برای نیل بمعنی و حقیقت آن - حقیقت

واقعی آن - از حدود خارجی علوم قرآنی نیز دورتر رفته است . انسان نه می تواند آنرا با مساعی فکری خود درک کند و نه با زهد و تقوی و خلوت نشینی بدان راه یابد بطوری که باید این علم باو الهام شود . اما این علم چیست ؟ ... این علمی نیست که خدای متعال درباره مخلوق دارد . آن کسی که می گوید : همانطور که او مرا می شناسد من نیز او را می شناسم اشاره به علمی مینماید که خدا درباره مخلوق خود دارد زیرا هرچه هست مخلوق ومصنوع و آفریده او است . لوئی ماسین یون برای توضیح مطلب می افزاید که : «علم آلاخر درین انجام امور مربوط به آفرینش یا اختتام کاری از کارها بما فهم و ادراکی ارزانی می دارد که رابطه حقیقی بین اشیاء فناپذیر را دریابیم و از نفوذ قدرت الهی در آنها وقوف حاصل کنیم و بهمی که خدا تمامی آنها را ترکیب فرموده و بیکدیگر مرتبط ساخته است » لوئی ماسین یون می گوید این نیز عقل و درایتی است که خدا بما ارزانی فرموده تا معنای « تکوین » بهتر و بیشتر آشنا شویم .

حلاج وقتی عازم سفرهای مذهبی شد باین علم وقوف داشت . ولی هنوز آنرا چنانکه شاید و باید در ضمیر خود نپرورده بود . نافهمی کسانی که وی آنها را مخاطب خود ساخته بود - چه دشمن و چه دوست - و مجموعات و شایعات و داستانهای احمقانه و بالآخره بہتانهای زاروا و تهمتهای زشت که متعاقب وعظ وارشاد و خلوت نشینی او روی داد اگر برای کس دیگری جز حلاج پیش آمده بود فقطاً عمل و اقدام او را به شکست منتهی می ساخت . ولی برای حلاج تمام آن پیشامدها مانند تفضلی شد که از طرف پروردگار برای تطهیر روح و تجلیل مقام حلاج از آسمان نازل گردید . همه خواهشهاي نفساني و «ما» و «من» ازلوح ضمیر او محو شد و علم و اطلاع او به عشقی تبدیل شد که در قلب و روح وی پنهان مانده بود . در مقطع شماره ۲۴ خود می گوید :

«عشق تا نهفته است در معرض هلاکت است . عشق وقتی بمرحله امن و امان

می‌رسد که با خطری روبرو شود . آن وقت است که باید بر حذر بود و از او مراقبت کرد . عشق عطر آگین تر می‌شود هنگامی که باد تهمت و افترا بر آن می‌وزد ، درست هانند آتشی که چون براو نسیمی وزد سوزنده‌تر و فروزان‌تر می‌گردد . حالا که ابرها بالا می‌آیند و رهگذران و نقالان و افسانه سرایان دارند با جعل داستانها به حیثیت من لطمه میزند ، دراین موقع می‌خواهم با عشق توشفا یابم ، تو هرا از شنیدن مجموعات کر و از دیدن روی آن داستان سرایان کور و نایبنا ساز . »

جملات نهائی این منظومه در اصل عربی بسیار مبهم و ذو وجهین است و ما آنرا با ابتدای آن منظومه هم آهنگ ساختیم . در میان اتهامات و اکاذیبی که جان حلاج را در خطر انداخته بود (زیرا از لحاظ سیاسی هم او را عنصری خطر ناک معرفی می‌کردند) در چنین گیروداری عشق بخدای متعال هانند جرقهای از سنگ چخماق دراو پدیدار شد . از خدا استغاثه نمود که با نیر وئی بخشد که فرار نکند و دراین بیچ و خمزندگی ، دارفانی را وداع نکوید . حلاج عزلت گزید و از پایتخت که در آن خطرهای بسیاری برای جان او وجود داشت بیرون رفت و گوشه‌نشینی اختیار نمود . می‌خواست همه چیزرا بینند و همه چیزرا بشنود ؛ می‌شنید که طوفان لحظه به لحظه تزدیک ترمی شود و ابرهای سیاه و مظلم بالای سراو گرد می‌آیند ، اما او نمی‌خواست مخفی شود . زیرا پنهان شدن یعنی نهفتن عشق الهی . اگر او چشم و گوش خود را بهبند از آن عشق ربانی محروم می‌شود و بنابراین بهیچ قیمتی حاضر نمی‌شد آن فیض ربانی والهی را از دست بدهد . خدای متعال به پیغمبر فرموده بود : مگرنه اینکه نام و شهرت را تجلیل نمودیم و «ذکر» تو را تمجید کردیم . دراین جا حضرت باری تعالیٰ برای صحبت کردن با رسول اکرم «ص» ضمیر اول شخص جمع «ما» استعمال فرموده که نماینده عظمت و شوکت و پادشاهی است و لغت «ذکر» بکار آمده که مرادف با «فامای» لاتینی است . مفاخر او بین ساکنان کره ارض همواره تکرار خواهد شد و از ایشان خاطرات

عظیمی بیادگار باقی خواهد ماند . خالق کل و آفریدگار کائنات از او تجلیل فرموده و بنابراین مقام پیامبر مافوق تمام افتخارات جهانی جای خواهد داشت . در این حالج با خدای متعال نزدیک‌ترین و صمیمی‌ترین روابط را دارد . دیگر موضوع «ذکر» در کار نیست و موضوع «اسم» است که شخصی‌ترین چیزها اس و همین «اسم» است که از قدیم ترین دوران و حتی کهن ترین قبایل چادرنشین و «بدوی» آنرا می‌ستوده‌اند و شرافت و عرض و ناموس خود را بدان مربوط می‌دانسته‌اند . اینک مردمی می‌خواهند «اسم» او را بدانند ولی در این جای کسی هست که در عمق آن جذبه قرار دارد و «او» صاحب شوکت و جلالات و عظمت کبیری‌ائی است . او دیگر با افتخار و شرافت شخصی خودکاری ندارد . قاضی ابن الحداد شبی ذکر حالج را شنید که می‌گفت : استغاثه من از تو این است که پاس این قرابت مقدسی که وجود یافته و تو پائین آمده و بمن رسیده‌ای مرا بخودم وا مگذار وحالا که مرا از خودم رها کرده‌ای باز مرا بخودم تسلیم نفرمای... بر تعداد دشمنان من در شهرها و بر عده مؤمنینی که مرگ مرا می‌طلبند بیفزا... (مصائب و نوائب حالج ، ص ۱۲۶) روزی دیگر در بازار نزدیک در مسجد می‌گفت : «ای مردم وقتی حقیقت بر قلبی تسلط می‌یابد آنچه را که حقیقت نیست از دل بیرون می‌راند ، وقتی که خدای متعال بیکی از بندگان خود تفضل می‌فرماید آنچه را که غیر از عطا‌یای الهی است در او نابود می‌سازد ، وقتی که یکی از مؤمنین را بر می‌گزیند دیگران را وادار می‌کند که از او تنفر جویند تا آن مؤمن بخدا بیشتر نزدیک شود و از او بهتر مطابعه کند (شرح مصائب و نوائب ، ص ۱۲۵) .

بنابراین ظهور و بروز این حالت جذبه و عشق متصل است بوجود دشمنان و حالج این وضع را قبول داشته است . در واقع آنها دشمن نیستند آنها مجری اوامر پروردگار می‌باشند و بنوعی اراده حضرت باری تعالی را انجام می‌دهند . حالج برای اثبات وفاداری خود بذات پروردگار تمام متابع و مصائب را قبول می‌کند . نمی‌خواهم

بگویم که حلاج قوه باصره ڈانوی داشته و آنچه را که دیگران نمی دیدند او می دیده ولی باید بدانیم که او بوضع سیاسی آن دوران آشناei و بصیرت داشته و می دانسته که از این حیث چه خطرهای متوجه اوست و ناگزیر بفکرمرگ افتاد. ولی حواس او بیشتر متوجه همان عشق الهی بود که یگانه مشغله فکری و راز حیات او محسوب میشد. دیگر بفکرسرف و ایجاد خطابه و موعظه برای تبلیغ حقیقت نمی افتاد و می خواست همانطور که خدا او را آفریده است بماند و بمبدع واصل و عصاره و ذات خود وفادار باشد و اگر باید حقیقت را اعلام نمود در همان اقامتگاه خود بترویج حق و حقیقت پردازد. در سندي که تاریخ تدوین و تحریر او مقارن زندگی حلاج می باشد و محتمل است که «واسطی» شاگرد حلاج مؤلف آن باشد این عبارت خوانده می شود: «اگر در گفتهها و مواعظ خود تردید کنم و به نفعی گفته های خود پردازم از صفت فخر و شرف خودم را مهجور خواهم نمود، اگر مرا بکشند و بدار بکشند یا پاها و دستهای مرا ببرند محل است که در گفته های خود تردید کنم» این است علاقه او به تجریبی که اندوخته و اطمینانی که به تفضل و کرامت پروردگار خود دارد. اگر این عباراتی که ما آوردهیم و بدانها توسل جستیم شامل یک نوع «سکینه» و تسکین خاطری باشد که باطبع وحالت حلاج چندان وفق نمی دهند، باز بما می فهمانند که او تا چه پایی به به «فتون» و بزرگواری معتقد بوده و علی رغم دشمنان آشکار و نهان، و با وجود خطرهای کوناگون می گفته است: «انا الحق» و من آن حقیقت خلاقه.

همین موضوع شهادت است که دشمنان او را خشمگین تر و شخص او را بیشترین عقوبات دچار می سازد. لوئی ماسین یون چنین می نویسد: در نمازی که آخرین شب گزارد. خدای متعال را مخاطب ساخت و گفت: «تو خود بمن اختیار دادی که بعنوان شاهد با تو صحبت کنم (با ضمیر اول و دوم شخص مفرد صحبت کنیم) تو عصارة هر اگرفتی تا آنرا «بمتایه» مظہر و نماینده ای بکار بری، در این آخرین مرحله حالات من آمده ای

تا تجلی کنی ... » این آخرین مرحله از دوین دوران زندگانی حلاج بود (شرح مصائب و نوائب ، ص ۱۱۵) .

اما این حالت جذبه و خلسه و اصطلاح چیست که بوی اجازه می داد در آن حالت

بگوید : «^{أَنَا الْحَقُّ}» ؟

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْهَىٰ، ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ
رَاضِيَةً مَرْضَيَةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي،
وَادْخُلِي جَنَّتِي. (فجر، ۲۷ تا ۳۰)

انجداب و اصطلاح حلاج

تا اینجا توانستیم حلاج را در راهی که برای یافتن هستی وجود پیدا کرده بود همراهی و پیروی کنیم زیرا نشانه‌ها و علائمی وجود داشت که براحتی شناخته می‌شد و بما فرصت می‌دادکه از این عارف ربانی پیروی کنیم . نشانه نخستین همان فکر و معنی تکوین بود که خدای متعال آن صورت مادی اعطا فرمود و باعث شد که باقی بماند. با این نشانه اولی دانستیم که بچه جهت و بکدام سو پیش برویم. بعداز این قانون دین است که خدای متعال آنرا به پیامبر اعلام فرمود و بنابراین هر چه هست در فرقان مجید است و در شخص محمد بن عبدالله «ص». دیدیم که وظائف و تکاليف پیغمبر چه و تا چه حد بوده و تا چه درجه معراج محمدی ارتفاع یافت . ما با نگاه متوجه حالت جذبه و اصطلاح و پرواز تهورآمیز حلاج شدیم . از این بعد آن نشانه‌ها و علائم دیگر وجود ندارند و برای درک طبیعت و حالات این پرواز و این جذبه جز توصل به تشبيهات نظری و علمی چاره‌ای دیگر نداریم . البته دیگر موضوع مر بوط است به تحریبهای صوفیانه و عارفانه که تشریح و تبیین آن میسر نیست و هر کس طبق ادراک خود می‌تواند آنرا بفهمد . این تجربه می‌تواند صورتها و تصاویر شاعرانه‌ای به اشخاص الهام کند و یا افکار و عقاید الهی درخواننده و مستمع ایجاد نماید ولی در هر حال راز آن کشف شدنی نیست و معماه آن همچنان سربسته خواهد بود .

در مورد منصور حلاج ما در برابر یک مشکل بزرگی قرار داریم ، او اشعار

بسیاری سروده ولی درهیچ یک از منظومه‌های خود از صفت و نوع و خصوصیات «حالت» و «جذبه» سخنی بزبان نیاورده است، شاید علت این است که آن «حالات» را وصف ناشدنی می‌دانسته و با عباراتی مرموز بیان می‌کرده. آنچه در «طواوین» شماره ۵ تا ۱۰ از فصل پنجم آمده برای نمونه نقل می‌شود: «آنکه بدائرة حقیقت رسید فراموش کند و غائب شود از عیان من، کلا لاوزر، الى ربک يومئذ المستقر، ينبع الانسان يومئذ بما قدم واخر (س ۷۵، آیه‌های ۱۱ الی ۱۳) - در خبر گریخت و در وزر گریخت از شر بررسید، غره شد - هرغی از مرغان تصوف دیدم که با جناح نصوف می‌پرید و بر من انکار کرد چون از پریدن باز هاند از صفا پرسید، گفتم جناحت بمقر ارض فنا بیر و گرنه بامن میر. هرغ تصوف گفت که بجناح خود نزد دوست خود می‌پرم. گفتم وی یک لیس کمتره شیء. آنکه در بحر فهم افتاد و غرق شد. (نقل از کتاب طواوین، چاپ پاریس ۱۹۱۳، ص ۳۰ و ۱۳۱.)

در منظومه دیگری که نشان می‌دهد تا چه حد می‌توان بخدا نزدیک شد و در عین حال غرق حیرت گردید این مقطع حلاج آن حالت را شرح می‌کند و در اینجا است که حلاج وضع کسی را نشان می‌دهد که در دریای تفکر غرق شده است؛ ترجمه نظریبی مقطع شماره ۱۰:

«با چشم دل خدای متعال را دیدم و عرض نمودم : تو کیستی ؟ فرمود : برای «تو» دیگر «کجا» وجود ندارد و چون توهستی دیگر «کجا» معنای ندارد، وهم و خیال چون از تو بوجود می‌آیند دیگر نمی‌توانند به «جایی» که توهستی نزدیک شوند. چون تو شامل همه چیز هستی و همه جا توئی و از سرحد کون و مکان هم بالاتری بگو بدانم تو کجا ؟ .»

اطمینان کامل به «حالت» و «جذبه» و اعتماد مطلق بحضور خدا جواب سؤال

نیست زیرا در این صورت خدا تنها نیست و با او دوستان همان کسی است که از او سؤالاتی می‌نماید : حلاج در مقطع شماره ۵۵ خود می‌گوید : «آه این منم یا تو ؟ با این وضع دو خدا وجود خواهد داشت ! فکر ثنویت از من دور باد ، وجود مطلق توانی و من از تو بوجود آمده‌ام ، افروزن هویت و هستی من بر هویت و هستی اصلی که تو می‌بیاشی تلبیس است و تزویر ، پس کجا است ذات تو که از من جدائی گزیده است ؟ ذات من با نور روشنائی یافته و در جائی است که نشانی از آن هویدا نیست .»

در آن «حالت» و در آن مستی جذبکه بر سر اپای وجود تسلط یافته و انسان را از هستی هادی خود جدا و مجرزا می‌سازد در آن چنان «حالتی» آیا می‌توان فهمید حقیقت شخصی واقعاً کجا است ؟ ما با این دانستیم که حلاج احساس نموده بود که ندائی باو می‌گوید که هستی وجود خود را حقیرتر سازد و وجود خود را تسلیم آن حقیقت خلافه‌ای کند که درسه جمله خلاصه می‌شود :

«خدائی که دهنده است» «آنچه را که داده است» «انسانی که آن داده‌ها را بر می‌گیرد» ، این دونکته آخری در برابر خدائی که دهنده و بخشنده است و وجود واحد و یکتائی می‌باشد محو می‌گردد. این نکته صحیح است ولی حالا باید بتصریح امر پرداخت و دور تر رفت . حلاج در موقع بروز «جذبه» و «رسیدن به حالت» کاری به هستی و وجود ندارد و فقط در باره شخص افاده مرام می‌نماید - او به «من» که مربوط بشخص او است و «من» که آفریده خدای متعال می‌باشد توجه دارد و بس . بهمین جهت است که می‌گوید: «اذا الحق» زیرا هر چه هست خدا است و شخص انسانی نیز موجودی است الهی که از کارگاه خدائی و کبریائی پدید آمده است . گاهی چنین بنظر می‌آید که «هستی» و «تمامیت» او مانند قفسی است بسته و یا مانند کاری است تمام شده بین بسیاری از کارهای تمام شده گاهی باز چنین تصور می‌شود که وجود شخص مانند مخلوقی است سوای او . انسان وقتی بفکر خدا می‌افتد و در باره خالق خود بتفکرمی پردازد

گوئی چنان است که از شخص خود جدائی حاصل می‌نماید و بک «من» و «غیر منی» وجود پیدا می‌کند - اشکالی که برای درک تجربهٔ جذبه‌ای حلاج پیدا می‌شود از اینجا است که : چگونه تمامیت من در حقیقت و حق جای دارد. زیرا آن حق و حقیقت خدا است و بس . چگونه شخص «من» در شخصیت وجودی خدای متعال جای دارد . اگر خدا واحد و یکتا است بتای این تمامیت ذات الهی و شخصیت پروردگار و وجود آفریدگار بهمان چهت واحد و یکتا می‌باشد . وجودی جزو وجود و احباب وجود نیست و «توحید» نیز جز این معنائی ندارد . بهمین جهات باین نتیجه می‌رسیم که جز ذات باری تعالیٰ شخصیت دیگری وجود ندارد. اشتباه بزرگ این است که فردانسانی را موجودی جامع و کامل و «خود ساخته» بدانیم و او را موجودی مستقل و خدائی کوچک و تسليم ناشدنی بپنداشیم . بهمین علت است که حلاج نیز می‌نویسد که «افروزن تمامیت من به تمامیت (فرع من بر اصل او) التباس است و تزویر. التباس است. زیرا اگر من تمامیت را از تمامیت او برگیرم تمامیت من هیچ خواهد شد. تزویر است «بدوصورت» زیرا برای کسی که قلب خود را به روی حقیقت و وحدانیت باز کرده ولی باز بر زبان می‌گوید که من خادم و بنده خدای یکتا می‌باشم این عمل جز تزویر چیز دیگری نیست . زیرا نمی‌شود هم بخدا ایمان داشت و هم بشخص خود . باید تصدیق نمود که این التباس و تزویر بحدی شایع شده که می‌توان گفت امری عادی گردیده و بسیاری از مؤمنین حتی مؤمنینی که بمدارج عالی ارتقاء یافته‌اند دچار همین تزویر و التباس شده‌اند. مخلوقی که خودش را مانند موجود و هسته‌ای نشان می‌دهد در اعمق روح خود می‌داند که او جهتی منفی است و جهت مثبت آن فقط خدای یگانه است. این را نیز باید از نظر دور داشت که به «هیچ» و به «نفی» مطلق برمی‌خوردیم. اگر آن حقیقت مطلق و واقعی یعنی «خدای در این قالب جسمی جای نمی‌داشت . انسان واقعاً وجود دارد و تغییر شکل نمی‌دهد از این لحظه که واقعاً وجود دارد و در قالب جسمی قرار گفته است. همین انسان هنگامی

که بطرف حقیقت بالا می‌رود مرحله‌ای از ایهام را طی می‌کند و چنین می‌بیندارد که حساسیت از وی سلب شده است و در مقابل پروردگار باید از «من» و «منیت» خود دست بشویید تا بحق و حقیقت برسد. در اینجا است که فنای محض و نیستی مطلق را درمی‌یابد و می‌فهمد که ذات الهی از او جدائی یافته است. آنوقت است که او نیز مانند رسول الله «ص» در سوره «الاسراء» تسلیم می‌شود بنظره او از دور و می‌گوید:

«فَكَانَ قَابِ قَوْسِينَ أَوَادِنِيْ» چون بمفauز علم حقیقت رسید خبر از سواد خود داد، هر که به حقیقت رسید ترک مراد گوید، استسلام کند جواد را، چون بحق رسید بازآید. چنین گفت «سجد لک سوادی و آمن بک فؤادی» چون بغايت عنایات بررسید «قال لاحصي ثناء عليك»، چون به حقیقت حق رسید گفت: «انت کما اثنيت على نفسك»، از هوي ببريد بمراد رسید. «ما كذب الفؤاد ماراي عند سدرة المنتهى» يمين و يسار ننگريست و در حقیقت خود بننگريست، «ما زاغ البصروماطغى؛ النجم»، ۱۷ (نقل از کتاب طواسین، فصل دوم، جمله ۱۰).

لئنی ماسین یون در کتاب مصائب و نوائب حلاج، ص ۸۵۰ در این باره می‌نویسد: جذبه و حالتی که برای رسول الله «ص» در این مورد دست داد عبارت بود از اینکه دور پروردگار بگردد و بداند که نمی‌توان باو دست یافت. یا اینکه وسائل فنای شخص خود را فراهم آورد و در صورت فنای محض همان فکر از لیت وابدیت باقی می‌ماند که روح در این جسم فانی و زوال پذیر مقام گرفته و یک شخصیت موهومی پدیدار شده بود. چنید یکی از استادان حلاج این عقیده را داشته و بازی بسطامی نیز بشدت هوادر فنا بوده تا آنچه را که خدا نیست محو و نابود سازد و تجربه «بسطامی» نیز عبارت بوده از فنای محض و مطلق. وی در شطحیات خود می‌نویسد که بمیدان نیستی رسیدم و باز هدت ده سال پرواز کردم تا به «لا» و «نه» رسیدم. از آنجا رسیدم به «تحريم مطلق» که ایوان توحید است و با بال «نه» و «لا» پرواز کردم تا به «محرومی» و «لا»ی

کامل کامیاب گشتم و در آن مرحله باقی هاندم . می توان گفت که اینها دامهایی هستند بر سر راه عرفان و تصوف . حلاج از آنها احتراز ورزیده و اگر در کنیم که وی چگونه از آنها اجتناب نموده آنوقت بهتر با تکار و شاید به برتری تجربت صوفیانه او پی هی بزیم . تا پحال در یافته ایم که او برخلاف پیامبر فقط به تفکر و تأمل در ذات الهی اکتفا نمی کرد و «نظر و نیت» او این بود که بذات الهی پیو ندد ، حلاج براین عقیده بود که محمد بن عبدالله «ص» پس از آنکه حواس جسمی و بدنی خود را محو و زائل ساخت از فکر دیدن و نگریستن پروردگار روی بر تافت و با استقبال خاطر راز درونی خود را بهیچ انگاشت و با چشم باطن پیش رفت تابفاصله «قابل قوسین» نزدیک خدای متعال رسید (النجم ، ۹-۶) . کسانی که در این مورد خواستار اطلاعات بیشتری هستند می توانند بکتاب مصائب و نوائب حلاج ، ص ۸۵۲ و ما بعد رجوع نمایند . بدین ترتیب بود که خدای متعال در داخل آن «قوس» و مواراء علم و معرفت مخلوق خود جای داشت . حلاج نیز همین راهی را پیش گرفت که اکثر صوفیان طی می کردند ولی وی از آن «حالت» عرفانی تجاوز نمود و خود را به منبع فیض رسانید ، یعنی از داخل آن رؤیاها و احلام راه تاریک خود را روشن کرد و توانست بخارج آن دسترس حاصل کند و ماوراء قوانین شرع مقام گیرد . - قانون شرع آیتی است از عظمت و جلالت پروردگار که باید در برابر خاص و خاص خواش بود . - حلاج در قوانین اهتزازات دل و اسرار نهانی خود را جای داده و از راه عشق و سکر وجذبه عشق خود را بعالی قربن حد ممکن رساند و با خدای متعال وحدت وجودی یافت . نزد رسول اکرم «ص» امضاء شوق و طلب باعث شده است که روح یک آشناشی و معرفت بالنسبة کاملی از عظمت کبیر یائی در کند و در اطاعت از قانون شرع کد جز از توقیر و احترام به حق چیز دیگری نیست (منتها اسمی دیگری با آن داده می شود) آن عظمت را بیشتر تجلیل نمایند . «کانت» هم در برابر قانون اخلاق رفتاری بهمین ترتیب را معنقداست و می گوید با احترام و

توقیر(ولاغیر) باید بقوانین احراق نگریست اما حلاج عشق را وارد این بحث و داخل این فصل می‌کند و با اینکه شریعت رسمی «سنّت» با این اصل هوافت ندارد معهذا حلاج با انتکاء به مقام و محل «عقل» درباره خداشناسی تصدیق عشق را برای شناسائی ایمان و کیش و مذهب لازم می‌شمارد .

درباره راه و روش جنید ، چنین بنظر می‌رسد که حلاج با روش او نیز موافق بوده است . او عقیده داشته که برای اختتام زندگی صوفیانه و حیات عرفانی باید با فکر از لیت و ابدیت بخدای متعال بازگشت و ناگزیر باید از «خود» و «نفس» خود و «ما» و «منی» گذشت . این موضوع بیشتر جنبه نظری پیدا می‌کند زیرا باعث می‌شود که به «فنا» ارزشی داده شود مرادف با «نفی مطلق» - هم در قرآن مجید منبع و سرچشمۀ عقاید و آراء مذهبی و شرعی ، و هم در تصوف و عرفان و جریان تکامل آن دیده می‌شود که «فنا» همواره رویارویی و مقابله مخالف و ضد خود . یعنی «بقا» قرار دارد . بعقیده جنید نفس انسانی محو و فانی می‌شود و فقط خدای متعال است که باقی می‌ماند . بعقیده حلاج و بسیاری از صوفیان دیگر که پس از او آمده‌اند فنا و بقا متعاقب یکدیگر هستند بدین ترتیب که انسان می‌میرد و نی در خدای متعال و ابدیت جای می‌گیرد و در آنجا زنده و باقی می‌ماند . البته این عقیده با اسلام مغایرتی دارد زیرا بنابر شرع اسلام انسان پس از آنکه در این دنیا مرد در روز واپسین احیاء می‌شود و من بعد بطور جاودان در بهشت یا دوزخی که جاودانی می‌باشد قرار خواهد گرفت . انسان همیشه مخلوق و خدا همیشه خالق می‌ماند و چه برای مخلوق خود در بهشت عدن یا در دوزخ و چه برای مخلوق خود در این دنیا همواره عظمت و جلالت خود را محفوظ می‌دارد . ولی آیا این ابدیت در خدا جنبه «شرک» پیدا نمی‌کند ؟ زیرا این فرضیه باعث می‌شود که مخلوقاتی که خدا نیستند و با ذات الهی وحدتی ندارند برای ابد با او توأم باشند . بهمین سبب است که جنید به «فنا» معنی مطلق داده بود و می‌گفت

که انسان چون «فنا» یافت دیگر بخدا بازگشت نمی‌کند و جز خدا بطور مجرد و تنها چیز دیگری باقی نمی‌ماند. حلاج دریافت که اگر جنید باین عقیده گرائیده علتیش این بوده که وی مردی بسیار فکور و محقق و معنوی بوده و مخصوصاً از فرط تعقل و تفکرمی خواسته عمل تکوین و کار «آفرینش» را تقلیل دهد و باصل تجلیات الهی نیرو بخشد. این فکر جنید اندیشه «اسپی نوزا^۱» را در کتاب «زیبائی اخلاقی» در فقرات ۲۲ و ۲۳ بخاطر می‌آورد که می‌گوید :

« در خالق متعال قطعاً اندیشه‌ای وجود دارد که آن اندیشه ذات و عصارة هر جنس و هر پیکر انسانی را برای ابدیت بوجود می‌آورد.... روح انسانی بطور مطلق با جسم انسانی فانی نمی‌گردد و از آن چیزی بطور جاودان باقی نمی‌ماند. » در این فیلسوف یک عشق ولی عشقی معنوی و روحی نسبت بپروردگار وجود دارد و این عشق قسمتی است از آن عشق نامحدودی که خدا بوجود آورده است .

(همان کتاب فقره ۳۶)

حلاج ، برخلاف آن عمل خلاقه را در مرکز افکار و قلب تجارت صوفیانه خود نهاده و چنان است که با فهم و ادراک انسانی و معرفت بشری معنی آن راه نمی‌توان یافت . زیرا همانطور که بسیاری از الهیون مسلمان گفته‌اند : اصل علت و معلول در آن مفقود شده و معلوم نیست کلید این راز و معما . که از عدم موجوداتی پدیدار می‌شوند ، کجا است . اما وقتی که از راه ایمان به خلقت ، مطلب را تلقی می‌کنیم می‌توانیم بفهمیم که رابطه بین انسان و خدا ، و مخلوق و خالق کاملاً با رابطه‌ای که بین دنیا و آفریدگار آن موجود است تفاوت دارد - مخلوق را نمی‌توان یک ظاهری سهل و ساده انگاشت هر چند که انسانی دارای روحی است خطاکار و ظاهری اشتباه انگیز و قادر به رفتار با تزویر و التباس . اگر خدا «حقیقت» می‌باشد عمل خلاقه او نیز باید «حقیقت»

باشد و مخلوق موجود نیز بطريق اوی باید حقیقت باشد نه يك اشتباه بصری و عینی که فوراً باید برفع آن همت گماشت . آنوقت است که همه چیز تغییر ما هیت می پذیرد و دیگر علم و معرفت نباید دور از ما قرار گیرد و باید آنرا نگاهی برای شکافتن دیوار اوهام و گذشتن از حجاب جهل محسوب داریم . لوئی هاسین یون «در شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۸۵۴» می نویسد که : «ناظر آن حصار را از خارج می بیند نه از داخل . اما علم حقیقت آنرا این چنین نمی بیند و برای درک و فهمیدن آن هر چقدر که آن در «حرب» واقع باشد معهذا با او دسترس می بادد یا حقيقتش را در می بادد . علم العلم و علم حقیقت عبارتست از شناختن حقیقت از داخل و این علم تسریب یافته است از عشق آنهم عشق به شخص موجود . حقیقت شخص در حقیقت خلقت مستحبیل می گردد و رابطه آنها در عشق شکفته می شود

اما با یزید بسطامی ، او نیز خود را در یک پژوهش معنوی و یک تحقیق فکری مقید ساخت . او «فنا» را کاری شخصی دانست و معتقد شد که هر کس که بفکر افقاء و تخریب و انهدام است فکرش صرفاً متوجه چیزی است که می خواهد فانی سازد و این فکر ممکن است منحصر شود بخودش زیرا ممکن است بفنای خودش کمر بسته باشد . در حالت سکر با صدائی رسا گفته بود : «سبحانی» . این لغت را فقط برای تکوین و تجلیل خدای متعال برزبان راند و بود و غرضش «سبحان الله» بوده . روایت کردند که بسطامی چون بخود آمد و به وقوع پیشامد وقوف یافت ، سخت مضطرب گردید . حلاج در این باره نوشت که «بیچاره با یزید باستان الهام و بیانات الهی رسید و از طرف خدای متعال باو آن کلمات و معانی الهام گردید . ولی او متوجه مطلب نشد و آنچنان سرگرم و مشغول «نفس» خود بود که خودبینی مانند مانع و رادعی معنوی در برابر او قد برآف اشته بود و نفهمید در برابر پروردگار قرار دارد و آن گفته را خدای باو الهام فرموده است . مرد فرزانه ای که صدای خدا را در قلب خود می شنود برخلاف

بایزید بفکر نفس خود نمی‌افتد و تمام توجه و حواسش معطوف بخدای متعال می‌گردد و آنچه را که از راه وحی و الهام برلب رانده است تکذیب نمی‌کند و از آن دچار ترس و هراس نمی‌گردد . (شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۸۵۱ ، یادداشت ۳) . «ازصفحه ۴۷ کتاب عبهرالعاشقین بهروزان بقلی که بسعی و همت فضلاء عالیقدر آقایان هانسی کوربن و استاد محمدمعین در طهران طبع شده است این دو بیت بقلی را در اینجا شاهد می‌آوریم :

« با يزيد ار بگفت سبحاني نه ز جهلي بگفت و ويلاني
آن زبانی که راز مطلق گفت راست جنبید کو آنا الحق گفت »

برای کسب اطلاعات بیشتر درباره بایزید بسطامی بطورکلی و مخصوصاً درباره همین موضوع «سبحانی» گفتن او خوانندگان گرامی می‌توانند بکتاب نفیس تذكرة الاولیاء تأليف عارف رباني شیخ فرید الدین عطار رجوع فرمایند . ۱ . م . »

انسان باید بفکر فنا مطلق خود باشد و فخر و بزرگواری او مسلم می‌شود اگر خود را فنا یافته تشخیص دهد و بعظمت و جلالت خدای یکتا که تنها حقیقت بی‌نظیر و بدیل است توسل می‌جوید . نباید فراموش کرد که آدمی فقط می‌تواند با فریدگار خود ملحق و منضم شود زیرا خدا خالق اوست و خدا باو شخصیت عطا فرموده و باید او و شخصیت او بخدا برگردند . قطعی است که باید هر عامل فلسفی را در وجود خود هلاک کند تا بخدا برسد ولی اگر هرچه را که هست فانی نماید و حتی همان عمل خدائی «ایجاد» را فنا سازد دیگر چیزی باقی نمی‌ماند و این عمل هلاکت بخش و امحاء نفس یک نوع خطای منکرو ترک اولی است که گوئیا می‌خواهد کرامت و بزرگواری خدا را نفی کند . بسطامی جویای فخر و عزت و مجد بوده و آن عبارت بوده است از قبول عزت و عظمت پروردگار . در پاره‌ای از اظهارات او بطور آشکار خودپستی و

خودخواهی نمایان است : «سبحانک ما اعظم شائني .. برای من این فخر و سر بلندی کافی است که خدا یا توجه تو بermen بیشتر است از اطاعت من بر تو ». او چنین می‌پندشت که فسحت و فراخناصی عالم زهد و نقوای او باعظامت و کبریائی خدا برابر و همدوش بوده است و افتخار فانی ساختن خود باز باعظامت و مجد پروردگاری که هیچ وقت فنا نمی‌پذیرد یکسان است . ولی این وسعت و فسحتی که بایزید تصور می‌کرد مملو بود از سهو و خطأ و استبداد . فنای واقعی مترادف با اراده صوفیانه برای امحاء خود نمی‌تواند باشد، اگر این چنین بود فنا امری می‌شد انسانی و عادی و فخر و مبهاتی بر آن تعلق نمی‌گرفت . برای اینکه «فنا» دارای ارزشی عرفانی گردد باید در نتیجه عشق توسل به خدا والحق به حق و مطلق صورت بگیرد و این موضوع وقتی امکان می‌پذیرد که خدا طالب آن باشد و هستی مادی وجود معنوی مخلوق او از عشق بخدای متعال مملو و آغشته باشد و در هیچ جای از وجود وی محلی تباریک و مکدر باقی نمانده باشد . همه جا باید نور الٰهی روشن و مصفا باشد . چون خورشید غروب کند سایه اشیاء جملگی در ظلمت مستغرق می‌شوند . آیا در این موارد باید سایه‌ها را ویران و خراب کرد ؟ ... خیر . بهتر است که همه روشن و با نور آسمانی حقیقت خود را نمایان سازند . هیچ چیز بپتر از این شعر حلاج ، معنی واقعی «فنا» و استباہ بایزید بسطامی را بیان نمی‌کند : «آفتاب آن کسی که محبوب من است ، شباهنگام درخشیدن آغاز کرد ، این آفتاب فروزنده‌ای است که مغرب ندارد و افول نمی‌شandas». .

«آفتاب روز شباهنگام غروب می‌کند ولی خورشید قلوب ما هر گز ناپدید نمی‌شود . » مقطع شماره ۹ عیناً نقل می‌شود :

- اَسْتَتَارَتْ فَمَا عَلَيْهَا غُرُوبُ
إِنَّ شَمْسَ النَّهَارِ تَطْلُعُ بِإِلَيْهِ لَمْ وَشُمْسَ الْقُلُوبِ لَيْسَ تَقْبِيْبُ

آفای ل . گارده معروف نرین مترجم و مفسر قرآن مجید در فرانسه ، در کتاب «تجربیات

عرفانی در سرزمینهای غیر مسیحی، ص ۱۲۹، در این باره قضاوی نموده که ما را بفهم افکار بکر حلاج رهبری می‌کند: «بایزید پنداشت تمام تمثیلها و تمایلهای را که خدا در طول عمر با اعطاء فرموده بود شکسته و محو کرده است و فقط بشمایلی که خودش آنرا برای خودش ساخته و پرداخته بود دل بست و آن عبارت بود از اقدام واپسین او در ابطال والغاء تمام تمایلها. او شاید بیشتر آرزومند بود که با خدا وحدت جوید نهاینکه خدا را جستجو کند. بهمین جهت پایان کار او بمرحله «تفرید» رسید و باعث شد که تنها وفرد و فرید ماند و رهسپار «فناء در توحید» شود. از این اصطلاح این معنی بدت می‌آید که انواع و اقسام «ما» و «منی» را محو و نابود سازند و این خودبینی و خودپسندی که نفس را لینقطع از این سوابان سو می‌کشد نابود سازند. بسطامی می‌گوید: «فنای در وحدت» در واقع جز فریب چیزی نیست و خود او نیز که در جستجوی عظمت کبریائی و جبروت بود باین فریب از راد ماند. او تصور می‌کرد که «فنای باعث می‌گردد که وحدت الهی حجاب از روی ظواهر و آن تمثیلها بر می‌گیرد ولی غافل که فنای کالبد انسانی و امحاء او تار احساسات درونی و معرفة الروحی نمی‌توانند به تهائی انسان را به حقیقت و وحدانیت خدای متعال نائل سازند.

تجربه منصور حلاج- طور دیگر بود. او نمی‌خواست بوسیله فنای خود وحدت وجودی با خدا حاصل کند. زیرا معتقد بود که خدای متعال که خود خالق کل می‌باشد می‌داند که هر یک از مخلوق دارای چه نوع تفکر و تخیلی هستند. وحدت این نیست هرچه راکه او نیست از خود دور و مهجور سازند. تجربه منصور اصولاً تجربه‌ای بود زنده و جاندار و می‌خواست وحدتی اساسی بین خالق و مخلوق ایجاد گردد.

برای اینکه حتی المقدور اهمیت راز و معماهی را که حلاج کشف نمود دریابیم بهتر است از لحاظ نظری و علمی بهینیم اصل خلقت چیست؟ از لحاظ حکمت الهی و صرفاً عظمت و جلالت پروردگار نمی‌توان فهمید که خلقت چیست. برای خالق متعال که در عالی ترین و بالاترین مقام و در کامل‌ترین حد تصور جای دارد و حتی فکر و تصور

کسی جز خود وی بساحت مقدسش نمی‌رسد خلقت چه اهمیتی دارد . تفکر و تعقل در این فرضیه شخص را باین عقیده رهبری می‌کند که تعدد و تنوع موجودات جز مظاهر چیزی نیستند و باید فضا و محیط را از این مظاهر پاک و مصفا ساخت . ولی این ظواهر و مظاهر تا چه حد ارزش وجودی دارند ؟ چون فقط حقیقت وجود ظواهر متعلق بخدا یا بعبارت بهتر واجب‌الوجود است و بس ، پس میتوان از این ظواهر صرف نظر نمود . این نکته واين اعتراض بدون شک دارای جنبهٔ فرضی و «تئوریک» است . متصوفین و عرفاکه سخت سرگرم ابطال آن ظواهر و در آن گرداب غوطه ورنده‌ان اعتراض اعتمانی ندارند . حلاج که می‌دانست بایک اقدام فکری و معنوی نمی‌توان بیارگاه الهی بار یافت طریق عقلی را پیش‌گرفت و با اصول شرعی و مذهبی متجانس و متناسبی گفت : «برآ نچه می‌گوییم با دیدهٔ باطن و عقل بنگر . زیرا عقل قادر بشنیدن و درک کردن و دیدن است ؛ مقطع ۲۲» .

آری عقل هم نمی‌تواند بیش از یک حدی به حقیقت نزدیک شود و به هاوراء آن حصار و آن حد عقل را دسترسی نیست و با آن حقایقی هم که می‌رسد نمی‌تواند آنها را کاملاً به بینند و چنانکه شاید و باید درک کند . کسی که فقط به عقل اتكاء کند مسلماً گمراه می‌گردد . «کسی که خواستار وجویای خدای متعال است و عقل را رهبر خود می‌سازد به تیهی می‌رسد پراز حیرت و احساسات ضد و نقیض ، و با خود می‌گوید : آیا او وجود دارد ؟ (مستفاد از مقطع شماره ۶۶)» .

فقط یک راز اکتشاف ناپذیر و یک سرافشانه نشدنی در امر خلقت موجود است که اگر بخواهیم آنرا با استدلال و عقل فاش کنیم . بیم آن می‌رود که راز را تاریک‌تر سازیم و خود را در خطرشک و ریب ییغکنیم . با این احوال باید قوّه ادراک فهم بشری را از یافتن راه حل و کشف این معما مأیوس و نومید ساخت . بسهولت می‌توان فهمید که در موضوعی که هم اکنون مطرح است باید «ظواهر و مظاهر» را هیچ انگاشت . بلی

آنها ظواهر کارند و برای صورت ظاهر آفریده شده‌اند ولی چرا و برای چه خدای متعال آنها را خلق نموده و این همه مخلوق ظاهر امر نند یا باطن آن؟ مخاطب این چون و چرا، خدا نیست بلکه از آدمی سؤال می‌شود که چرا و برای چه خدا بدین ترتیب آفریده و راز و معماه آفرینش چیست؟

بپطر حلاج «توحید» تا حدی که مربوط به عقل واستدللهای عقلانی است و تا حدی که به منطق مربوط نمی‌باشد حقیقت ندارد و امری کامل و جامع نیست. آری موضوع عظمت و جلالت حضرت باری تعالی وجود مجرد ولاشی که خدا در عالی ترین مرحله فهم و تصور نیز امری است عقلانی وفرضیه‌ای است معنوی. بدون شک خدای «متعال» بالا و ماوراء هر مخلوقی جای دارد ولی فقط استدلال داخل این فکر و فرضیه می‌شود و آن فرضیه و فکر استحکامی بیشتر و هیئتی هندسی ارزانی می‌دارد بطوری که شخص مؤمن و معتقد بوجود خدا از لحاظ منطق ولی بطورفلسفی به مرحله «توحید» می‌رسد و فرض توحید را با وحدت واقعی مغایر می‌پندارد. عقل و استدلال بعائی می‌رسند که می‌بینند در برآبر حقیقت خدا نمی‌توانند بهدف اصلی خود دست یابند زیرا اصل «توحید»ی که درباره آن می‌اندیشیدند خارج از حصار «توحید» واقعی جای دارد.

بنابراین با اقرار خود عقل، عقلی که خوب هدایت شده باشد و با اعتراف حس استدلال صحیح و می‌شایشه باین نتیجه می‌رسند که عظمت و جلالت پروردگار با این وسائل برنده و سخت امری قابل قبول نیست. آری، وجودی و خلقتی هست. اما برای چه وچگونه و چرا؟... این پرسش را از خدا نمی‌کنیم ولی باید آن عظمت خدائی را که مغایر با اصل و معماه خلقت نباشد در نظر بیاوریم و بهم آن همت گماریم. وجود و خلقت بر روی حقیقت «توحید» قرار گرفته وحدت با پروردگار. خود وحدت الهی است و همین موضوع است که به حلاج اجازه می‌دهد که بگوید: «انا الحق» و

این ادعای او را هم تأیید می‌کند و هم تصدیق . اگر خدا قادر با آفرینش و تکوین بوده بنابراین مخلوق موجود او می‌تواند با تفضل پروردگار بخدا رجعت کند و با وی «وحدت وجودی» حاصل نماید زیرا اصل و عصارة هستی او در اختیار و در دست همان کسی است که او را آفریده و بوجود آورده است . بسیاری از فقهاء والهیون مسلمان گفته‌اند که چون خدا همه را خلق نموده، بنابراین خلقت یگانه صورت و تنها شما یلی است که عظمت و جلالت ربانی را اعلام می‌دارد . این امر هربوط باصل علت و معلول است و علت و سبب باید اثر خود را اعلام دارد . بشکلی از اشکال نشان دهد که چه آثاری را آشکار می‌سازد . وقتی که «علت» آثار خود را هویباً ساخت دیگر کاری ندارد و چون آتش آب را گرم کرد دیگر بحرارت آتش نیازی نیست . اما خدا موجودی را می‌آفریند و این مخلوق عطیه‌ای نیست که از این دست بآن دست بگردد و از یکی بدیگری منتقل شود . زیرا اولاً قبل از آنکه آن وجود را یکسی بدنه‌گیرنده‌ای وجود ندارد و دیگر آنکه چد بگیرد . تکوین و آفرینش به عظمت کبیریائی احترام می‌گذارد . این تأویلات نیز جنبه معنوی دارند و قابل لمس نیستند و بنظر خارجی و فلسفی می‌آیند و چاره‌ای نیست که آنها را داخل ووارد اصول خدائی والهی بگنیم . آیا این امر امکان پذیر است؟ ... حلاج معتقد بود، که می‌توان باین نتیجه رسید و می‌شود «فورمولی» یافته که آنها جنبه خدائی و ربانی داد . خود او تن باین تجربت داده و عملابه آزمایش پرداخته است .

چون گفته شد که خلقت و آفرینش به عظمت و کبیریائی الهی احترام می‌گذارد می‌توانیم اینک بطور مثبت بگوئیم که: آفرینش و خلقت شاهد عظمت و جلالت کردگارند ولی آن عظمت و جلالت را بچشم مخلوق نمی‌کشند بلکه شهادت آنها برای خود خدا می‌باشد و بس . خلقت و آفرینش در داخل و درون حصار الهی است که در آنجا محل وفضائی دیگر وجود ندارد آن کار خدائی که عبارت است از حقیقت مطلق و اعتراف

بوده‌انیت خدای متعال؛ ذکری است که بر لب هر مؤمنی جاری است و تمام مخلوق با آن اعتراف داردند. خدا نیازی ندارد که عده‌ای از مخلوق او همواره وحدت و وحدائیت او را اعلام دارند، عنایت بچیزی دارد که آفریده است آفرینش و تکوین در ذات واصل و عصارة ربانی موجود است. این نکته را نیز فراموش نکنیم که بنابر عقیده مسلمین خدا سخن می‌آفریند. خدای متعال چه می‌گوید؟... می‌فرماید که واحد و بی‌شريك و همین موجب تکریم و تحبیب ابدی او شده است. کلمه «توحید» را خدا در باره ذات مبارک خود فرموده و کلام خلافه او «کن» بود که بدان کائنات را آفرید. اگر خدا یکتا و بی‌همتا و «لاشريك» نبود دیگر «توحید» صورت نمی‌گرفت و زندگی کائنات روی نمی‌داد. از این که بگذریم می‌رسیم به‌ادای شهادت که اگر بر زبان نراند، آنها دور از آستانه الهی، و در تیه‌گمراهی خواهند ماند. این چیست؟ راز آفرینش همین است که خدا برای اثبات عظمت خود در برابر این «اسیران تحقیرشده» آفاق و افلاکی آفریده است؛ آیا این است نتیجه و پایان تمام این راز آفرینش چه در این دنیا و چه در آن دنیا؟ اگر این چنین باشد قدرت آفریدگار برابر می‌شود با قدرت پادشاه ظالم و جبار و خودسری که عظمت او مبتنی بر هلاکت اتباع او باشد. اما ما محال است چنین فکری را به مخیله خود راه بدهیم. خدای متعال در کلام اعجاز آفرین خود، خود را واحد و یکتا می‌خواند و از این حیث خود را می‌ستاید و بدان فخر می‌کند. اما چون عمل خلاقه او منتهی می‌شود با آفرینش مخلوق و انسان، وفقی که آدمی اصل «خلقت وجود» در برابر دیدگانش روشن می‌شود در روح او خلجانسی تولید می‌شود، بصدرا در می‌آید و بپرستش و تجلیل خدا می‌پردازد و به وحدائیت او شهادت می‌دهد. نه شهادتی که او را از هر چه هست دور سازد بلکه شهادتی که حقیقت باطنی آفرینش و تکوین را مسلم دارد و به وحدائیت خدا و عظمت و جلالت او اعتراف نماید و تلاوی انسوار او را در نهایت جبروت و عزت و عظمت دریابد.

خطا از آنها ناشی می‌شود که «اصل خلقت» را از پایان آن یعنی مخلوق مورد دقت قرار می‌دهیم . با این ترتیب ما از «راز آفرینش» فقط موجوداتی را می‌بینیم که از خالق و آفریننده خود بسیار دور مانده‌اند . «اصل خلقت» اصولاً واقعاً کمکی است الی و کاری است خدائی و برای فهم آن باید بسوی مبدع آن رفت . خود را تنزل ندهیم و به مخلوق موجود نشکریم و برویم تا در فسحت ابدیت و میدان پهناور ملکوت و در آن طارم علیا خدای متعال را بجوئیم . در این صورت مخلوق می‌تواند خود را به خالق خود متصل سازد . دیگر انسان هانند یا که «اسیر تحریر شده » نیست و دوست خدا بشمارمی‌آید و خدا نیز مانند دوستی صمیمی و محترمی بی‌نظیر در نظر مخلوق خود جلوه می‌کند . لوئی ماسین یون در بارهٔ تجربهٔ حلاج چنین می‌نویسد : «او از فرط وجود و شوق از اینکه به عمق حقیقت جذبه رسیده است فریاد کشید «انا الحق» . این «حال» و این « توفیق » حلاج مافوق شوق و مأموراء ذوفی است که دیگران را دست می‌داد . زیرا این ریاضتهای حلاج باعث شده در زیرپایی «الوهیت» تمام آثار و بقایای خود پرستی و خویشنین پیشی و «بت پرستی» را بشکند و خود را بوحدانیت «او» برساند . حلاج معتقد است که تصوف و عرفان بهمین جا ختم نمی‌شود . وحدت و یگانگی با خدا مانند وصال عاشق و معشوق است . صرفی همان عاشق دلداده و دلباخته‌ای است که روزی به معشوق خود رسیده است و او را در آغوش خود می‌فشارد وین آن دو کلمات و عباراتی که مین راز درونی آنها است رد و بدل می‌گردد . این کلمات آتشین و سوزنده و گرم سیرند . صحبت بین این دو ، بین عارف ربانی و خالق او - که در روح و قلب وی جمای دارد دائمی وجاویدان می‌شود و «تو» و «عنی» ازین برمی‌خیزد زیرا هرچه این دارد با و می‌دهد و هرچه او دارد باین ارزانی می‌دارد . از رنج و میل و طلب و تأثیر و اندوه و میدواری . (مصالح و نوائب حلاج ، ص ۱۱۷)

در کتاب «الطواسین» مکرر به قطعاتی برمی‌خوریم که نشان می‌دهد چگونه

موضوع «وحدت وجودی» را طرح نموده است . برای انسان بسیار مشکل است که واقعاً وحدت خدا را ثابت کند زیرا رابطه طبیعی بین خالق و مخلوق یعنی تصدیق کننده باقتصدیق شونده موجب دشواریهاشی می‌شود که احتراز از آنها کاری آسان نیست . بنابراین باید اکتفا نمود به تسبیح و تجلیل پروردگار، و اعتراف نمود باینکه خدای متعال که هزاران آفرین برقدرت خلافه او باد خالق همه کائنات می‌باشد . در این دو بیت منقول از کتاب طواویں داستان وحدت وجودی را از زبان حلاج می‌شنویم :

أَنَا مِنْ أَهْوَى وَ مَنْ أَهْوَى أَنَا
نَحْنُ رَوْحَانُ حَلَّلْنَا بِدَنَا^۱
وَ إِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَهُ
فَإِذَا أَبْصَرْتَنَّى أَبْصَرْتَنَّا

من کسی هستم که او را دوست دارم ، و آنکه دوستش دارم او من است، ما دو روحیم دریک بدن . چون مرا بنگری او را می‌بینی و چون او را بنگری ما را خواهی دید . ناگریر در این جاییت مولا ناجلال الدین محمد بلخی رومی بخاطره‌ی آیدکه می‌فرماید :

مَنْ كَيْمَ لَيلَى وَ لَيلَى كَيْسَتْ مَنْ
ما يَكْيِي رَوْحِيمَ انْدرَ دُو بَدَنَ . مَ

خدا واحد است و وحید و بی‌شریک - تصدیق بوحданیت الهی یعنی آفریدگار تنها و یگانه ویکتا است . علم به وحدانیت خدا بخودی خود علمی است مستقل و اکتسابی و دریافتی وغیرمادی . اعتراف انسان به وحدانیت خدا صفتی است که انسان به پروردگار خود می‌دهد و صفتی نیست که خدای متعال به خودش داده باشد^۱ . شهادت و گواهی من شهادتی است که مخلوق به خالق خود می‌دهد و این همان رابطه طبیعی و منطقی است که بین خالق و مخلوق موجود می‌باشد . این شهادت‌ها و گواهی‌های دلهای پاک نیز همه به خواست او انجام می‌شوند و به او برمی‌گردند و بهاراده او صورت می‌گیرند بی‌آنکه منطقاً برای او ضرور و لازم باشند (این رابطه قابل تشریح و تبیین نیست .

۱ . این عبارت از نظر قرآن مورد قبول نیست ، خدا در سوره «اخلاص» توحید را به پیامبر خویش تعلیم می‌کند . م

رابطه‌ای است بین آفریدگار و آفریده که از اصل آفرینش و تکوین پدیدار شده است) شهادت بموحدایت خدا موضوعی است که لحظه‌ای آرامی و رکود ندارد و بین تمام موجودات دائماً در حرکت و جنبش است ... وقتی که انسان می‌گوید : من شهادت می‌دهم که «**لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**» یعنی خدائی نیست جز خدا ، این شهادت نشان می‌دهد که وحدتی بین خدا و قلب مؤمن پیدا شده است . ازطرف دیگر خدای متعال مافوق و ماوراء هرچیز دنیائی جای دارد و عزت و جلالت او بالاتر و فراتر از هرچیزی است که در تصور آید . حجت اوقوی و جمالش بی‌زاوی و عظمتش مافوق وهم و خیال می‌باشد ... اوست که به تنهائی لاشریکی خود را می‌رساند ، او دهنده عزت و شوکت و عظمت و خالق ارواح و ابدان است . قطعه‌ای نیاز از حلاج باقی مانده که بطور موجز و مختصر این معنی را افاده می‌کند :

«أَسَمَ مَعَ الْخُلُقِ قَدْ تَاهُوا بِهِ وَلَهَا لِيَعْلَمُوا مِنْهُ مَعْنَى مِنْ مَعَانِيهِ
وَاللهُ لَا يَصِلُوا مِنْهُ إِلَى سَبَبٍ حَتَّى يَكُونَ الذَّى أَبْدَاهُ يُبَدِّيهِ»

ترجمه تقریبی این قطعه عبارت است از اینکه ، اسمی که از او بین آفریدگان است جمعی را بر آن داشته که با وجود حیرت یکی از معانی آن را دریابند ، اما به خدا جز به وسیله هدایت و راهنمائی وی نمی‌توان واصل شد . هیچ مخلوقی ، هیچ نام خلق شده‌ای که او بربان رانده قادر نیست که خدای متعال را با آن تجلیات نورانیش نشان بدهد و انسان نیز نمی‌تواند خود را از تجلیات الهی محسوب بدارد و این چنین مقام و مرتبه‌ای برای خود قائل شود . در این باره از فرضیات ابن عربی در موضوع «علم الوجود» و «افلاک شناسی» آنچنان که فاضل دانشمند آفای هانری کوربن بما معرفی نموده است دور شده‌ایم ، هانری کوربن وقتی که از «حزن ابتدائی» اسمی الهی که در انتظار مخلوق دچار اضطراب شده‌اند صحبت می‌کند . (یعنی آن وقتی که آن اسمی بر آنها اطلاق می‌شود) می‌گوید از طرفی مخلوق پروردگار نیز مایلند با آن اسمی

محزون تؤام گردد و لی هیچ یک هنوز دارای نامی نشده‌اند و برای رعائی از تنهاًی بناله افتاده و آه می‌کشند آنوقت است که حقیقت «تو» که راز الهی در آن مستتر است تجلی می‌کند . هانری کوربن در اینجا می‌افراشد که : بنا بر این به «تو» است که الوهیت تفویض شده و با «تو» است که خود را شایسته «بارگاه کبریائی کنی» و از طرف «او» جواب بدھی . به عقیده حلاج فقط خداست و بس که در کارآفرینش مداخله می‌کند و از آغاز تا انجام یعنی تاظهور مخلوق موجود فقط خدا دخالت دارد و بس . خدا خود را با ظاهر ساختن مخلوق موجود آشکار می‌سازد . ولی قدرت واقعی تجلیات الهی در مخلوق و آفرینده او نیست و در عمل خلاقه او است . اسم الهی حزن و تأثیری ندارند از اینکه آدمی آنها را هنوز اختیار نکرده و بوسیله آنها خود را هنوز نشناساند است (الله عبارتست از حزن و اضطراب خاطری که ممکن است بجنون و سراسیمگی منتهی شود . این لغت برای حالت تأثیر و اضطراب مادری فی المثل استعمال می‌شود که از فرزندش جدا کرده باشند و او شائق دیدار فرزند خود باشد) . تنها حقیقتی که او می‌جوید و می‌خواهد باز یابد و با او آسودگی خاطر وطمأنیه می‌بخشد آن اسم نیست ، آن حقیقت خدا است که اصولاً در هر موجود و انسانی تجلی می‌کند .

حالت وجود و جذب‌های را که برای حلاج دست می‌داد در ردیف رموز خلقت قرار داده‌اند و باید بطور عمیقی در آن مطالعه نمود و چنین پنداشت که آن وجود و حالت یک «عمل خارق العادة» است که محرك آن خدای متعال بوده است و حال آنکه آن حالت در واقع و در حقیقت از ابتدای بروز تا انتهای آن هیچ بستگی نزدیکی بار بوبیت نداشته است . کوشش و جهد حلاج از این مرحله نیز و الاتر و دور تر و بالاتر می‌رود و تا حدی که فکر و زبان انسانی اجازه می‌دهد می‌خواهد وجود و حالت را جزء عمل خلاقه محسوب دارد و از این حیث خود را به خدا نزدیک‌تر سازد و بدستگاه خلاقه او برسد . او بحدی می‌رسد که دیگر قابل بیان و تفکر و تصور نیست . عبارات و

اصطلاحاتی را که استعمال می‌کند همه تقریبی هستند و اگر بخواهیم بظاهر آنها اکتفا کنیم گاهی حالت فریبندگی ایجاد می‌کند. حلاج از «ابدیت» و «ازلیت» صحبت می‌کند و با اشباح و تصاویری فریبنده بمعرفی آسمانها و افلاک و اثير می‌پردازد. خلاصه امر آنکه باید گفته‌های او را آنچنان تلقی کنیم که خدای متعال وجود دارد و تنها ویکتا و بی شریک و تغییر ناپذیر است. هیچ عنصری خارجی در او راه ندارد وحی است و قدیر است و علیم. اگر کلمه «توحید» لغتی است صریح و صحیح و منطقی واين شهادت به وحدانیت الهی داده شده است باید به آن «توحید» يك نوع نرمی و ملایمتی داد و لی از حل وفسخ و ابطال آن جداً صرف نظر نمود.

«هیچ يك از ملائک و مقربان در گاه نمی‌دانند که پروردگار چرا و چگونه کائنات را آفرید. چگونه آن را آغاز نمود و چگونه آنرا انجام خواهدداد. زیرا در آن وقت هنوز زبانها باز نشده بودند و کسی سخنی نمی‌راند و دیدگان آنها چیزی هنوز نمی‌دیدند و گوشهای آنها نیز نمی‌شنیدند» (مصالح و نوائب حلاج، ص ۶۰۱). بنابراین متوجه میشویم که چگونه «عمل خلقت» که بموجب آن آفریدگار به آفرینش پرداخت صورت پذیرفت و چگونه این عمل را باید از مخلوق و آفریدگان جدا دانست. (زیرا هنوز مخلوق زبان گویا و چشم بینا و گوش شنوا دارا نشده بودند)، این فرضیه و این فکر بسیار سهل و ساده است، همانطور که انسان نمی‌تواند شاهد ولادت خود بشود همانطور نیز نمی‌تواند برای آفرینش خود نیز شهادت دهد. اگر بخواهد شهادت بدهد باید قبل از ولادت و قبل از آفرینش پدیدار شده باشد تا در موقع آفرینش و تولد ماده حضور باید والبته امری است غیر معقول و محال.

خدا قبل از اینکه آفریدگان بوجود آیند عمل آفرینش را انجام داده بود. به این لغات «قبل از اینکه» معنی زمانی و مادی باید داد و از لحاظ منطقی آنرا باید مقدم بر واقعه آفرینش جای داد. امام فخر رازی در تفسیر آیه سوم سوره شریفة «الحمد»

(هوالاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء علیم) راجع به قبل می نویسد که منظور قبل از عمل تکوین و آفرینش است . حلاج صحبت از «ازل» می کند و منظورش این است که قبل از خدا هیچ چیزی نبوده و هرچه هست خدای متعال آفریده است و عظمت مقام الهی و یکتاً و بیهمتائی او از همین جا آشکار می شود . «خدای متعال قبل از ازلیت وجود داشته و یکه و تنها بوده وهیچکس با او نبوده است .» این تخیل و تفکر حلاج درباره ذات پروردگار و ازلیت امتداد می یابد و می گوید : «خدا ازلیت خود و همه نادیدنیها را می بیند و بمجموعه علوم و توانائیهای خود می نگرد و به عشق و میل و حزم و عظمت و جلال و افخارات نوجه می فرماید ...» بنابر آنچه گذشت حلاج باین نتیجه می رسد که خدا درابتدا توجه سرشاری به صفات آفریدگاری فرمود و سپس خود را درنهایت قدرت و توانائی نشان داد . سرانجام تمام «ذات» الهی دریک لغت خلاصه و متجلی شد و آن لغت «عشق» است بوسیله خصیصه عشق بتمامی مراحل عشق عنایت فرمود زیرا عشق عscarه و چکیده «ذات» و «وجود» است ، عشق معنی و ذات کائنات و موجودات است . (شرح مصائب حلاج ص ۶۰۲ - ۶۰۴)

تمام این اصطلاحات واستعارات تعلق دارند با قاموس فنی حکمت الهی و علم الله . اگر کسی بخواهد معنی این متون را دریابد و ازین لغات و اصطلاحات که بر همسکی آنها نفعخواه تصوف و نسیم عرفان و زیده است معانی محدود و معینی استخراج کند بیم آن می رود که هیچ معنی روشن و بهم پیوسته ای بدهست نیاورد . قبل از هرچیز باید پر نظر داشت که تمام فکر متوجه دنیا تخييل و مکافه می باشد که برای صوفیان امری است عادی و مشغله ای است روزانه . از «خصیصه»ها به «افکار» می روند تا از آنجا به «ذات» به پیوندند ، در این باره تفاوتها و اختلافات رنگ و معنی تقریباً زائل می شوند و لغات گاه بگاه معنی و مفهوم اصلی خود را از دست می دهند . ولی اصل مطلب باقی میماند که عبارتست از «پرستش پروردگار» و شهادت بوجود خدای یگانه . لغات «اما بعد»

و «وقتی که» هیچ معنی زمانی ندارند. شاید بتوان گفت که این لغات ترقی و تعالیٰ کیفیت اشرافی را در قلب حلاج گواهی می‌دهند. این ترکیبات واستعارات شاعرانه و زیبا گواهی می‌دهند که وقتی روح بیکی از خصائص یزدانی یا بنامی الهی گردیده بکلی در آندیشه وجود حضرت باری تعالیٰ مستغرق می‌شود و می‌فهمد که وجود الهی و ذات پروردگار سراسر عشق است و همین عشق بنای ذات یزدانی است. (بقول روزبهان بقلی صاحب کتاب عرفانی «عبرالعاشقین»)

«زسر تا پا همه جانم که غرق عشق جانانم

همه عشق است در جانم ز پا تاسر زسر تا پا، ۱. م)

در اینجا باید بخاطر بسپاریم که فکر علمی و نظری نیز در برابر ذات الهی متوقف می‌گردد. عشق در مرحلهٔ نهائی جای دارد. ولی عشق پایان کار و خاتمهٔ امر نیست زیرا عشق است که با دستگاه‌های مرموز خود همه چیز را به وجود می‌آورد. بنابراین «اصل» و «پرنسيپ» عشق می‌باشد و حقیقت کامل اوست و بس. این بود تصویر واقعی خدا در ازليت قبل از عمل تکوين و کارآفرینش.

حلاج می‌نویسد «پس از آن خدا اشخاص و اشکال و ارواح را خلق کرد.» باید در اینجا فوراً گفت که منظور از «پس از آن» همان است که ما در بارهٔ «پیش از آن» توضیح دادیم. عمل تکوین و آفرینش با خلق شدن مخلوق آشکار و نمایان و با هر یک از موجودات خصائص و صفاتی پدید آمد. عمل تکوین و آفرینش را اگر با مخلوق و آفرینده در نظر بیاوریم باین نتیجهٔ می‌رسیم که دارای دو مرحلهٔ می‌شود. بدین ترتیب که به اشیاء موجودات بدوآ شکل و هیئتی داده می‌شود که باید آنرا «وجود نخستین» نامید و بعد یعنی مرحلهٔ دوم وقتی است که آن موجودات حقیقت معنوی اعطا می‌گردد. در این مرحلهٔ ثانوی است که پروردگار آنها «بینویت» مرحمت می‌نماید و آن عبارتست از فاصلهٔ بین ذات الهی و فرد فرد آنچه خلق فرموده است. این فاصله را خدا با عشق

یزدانی همتلی می نماید. زیرا فقط عشق است و بس که قابل ولایق آفرینش می باشد و عشق است که ضامن دوام و بقای خلقت و هستی می باشد و خالق را به مخلوق مرتبط می سازد.

استاد لوئی ماسین یون پس از مطالعاتی بسیار چنین نتیجه می گیرد: بنظر حسین بن منصور حلاج رمز و معماهی خلقت همان عشق میباشد و ذات الهی نیز عشق است و بس. (امام فخر رازی نیز بطوری جدی قر همین نظر را داشته و می گوید که خدای متعال در آن ندوه عظمت و جلالت منتهای کمال خود خالق است و کاشف اسرار و « فوق التمام ». با این وضع چگونه می توان پرده از روی اسرار بر کشید؟ در اینجا باصطلاحات و استعاراتی که حلاج بکار برده نمی توان معنی صریح و صحیحی داد. زیرا آنها برای بیان اصل مقصود نارسا و ناروا می باشند. او بدین کوشاست که تمامیت و کمال هر چیزی را بر عهده عشق واگذار کند. بعداً به قتوای عشق بر هر چیزی می نگرد و آنرا با فحات عشق مأنوس می کند تا زمانی بگذرد... سپس در خصائص عشق « دقت » می کند تا زمانی باز بگذرد و بعد در خصائص خود با دیده دقیقی می نگرد و وقتی که همه چیز را فرداً بعد فرد ملاحظه فرمود و آنها را کامل یافت به تقسیم مجموع آن خصائص همت می گمارد بهمین جهات و در نتیجه طول مدت است که نمی توان به تشریح دوران از لیت و دوران قبل از خلقت راه یافت و به یکتائی و وحدانیت و عظمت پروردگار بیش از این پی برد. به حال خدا در عین تنهائی قدرت و عظمت و صفات خود را ستودنی می داند و اسمی و خصائص خود را می ستاید و عمل تکوین را طبق هشتیت خود ادامه می دهد.

تشریح و ترجمه بسیار تحسین آمیزی که لوئی ماسین نموده نشان می دهد که گوینده تا چه حد در بیان مطلب و یافتن لغات برای بیان مافی الصمیر خود کوشش نموده است. چه گنجینه های حیاتی و چه منابع پایان ناپذیری در دستگاه الهی وجود دارد

و چه تجلیات حیرت انگیزی در حالات و مراحل مختلف عشق الهی باقی است. تمامی قدرت خلاقه بانیروی تمام ناشدنی پروردگار آنها است و انسان طبعاً به تجلیل و تمجیل و تعظیم خدا می‌پردازد. حلاج در این جایی بریدگی و انقطاعی پدیدار می‌کند و می‌گوید: «پس از این خدا فرمود که تمام خصیصه‌ها و حالات عشق را در خلوت و تنهائی نمایان می‌سازم تا در تنهائی آنها را خوب بهینم و با آنها مکالمه کنم، آیا معنی این عبارت و این جمله چیست؟... نمی‌توان فرض نمود که روزی از روزها خدای متعال مصمم به آفرینش کائنات شد. این فرضیه را نمی‌توان پذیرفت. حلاج معتقد است که پروردگار با قدرت نورانی و روشنائی بخش و تشبع های فوق التصوری که دارد است به آفرینش و تکوین پرداخت. جرقه‌ای از آتش عشق که در وی قلت و فترت ظاهر نمی‌شود به مثابهٔ مظہر ارادهٔ پروردگار برای به وجود آوردن کائنات درخشیدن گرفت و اراده الهی جهان و افلاک را هست‌کرد و به وجود آورد. امر خدا به تنهائی برای آفرینش کافی است و نیازی به چیزی و به کسی ندارد. برای ما فقط تعظیم به مقام کبریائی کافی است و حتی عشق الهی هم احتیاج ندارد که جزو دیگری را دوست بدارد. با این وضع و با چنین حالتی تکلیف عالم وجود و آنچه خلق شده چیست؟... راز و معماهی اصلی همینجا است. بسیار خوب، اگر موضوع معما آمیز و مرhomoz است بایستی بنابراین حلاج در طریق خداپرستی و حکمت الهی باقی بماند و بهمان اصول و قواعد شریعت رسمی اکتفا ورزد. او چه دید و چه درک نمود؟... او نمی‌خواهد آفرینش را منسوب به خدا بداند و نسبت دادن کائنات را بخدا امری محال می‌پنداشد و به این مبحث اظهار علاقه نمی‌کند. بینینیم بعد از این چه می‌خواهد و چه می‌جوید. «او بدوران ماقبل از لیست نگریست و صورتی به وجود آورد. این صورت همان تصویر ذات خدا است و چون آفریدگار در چیزی بنگرد در آن چیز تصویر خود را برای ابدیت باقی و جاویدان می‌گذارد.» این انشاء شباخت بسیاری دارد به بسیاری از منشاءات

مذهبی که در آن تمام اصول و کنه و جوهر مطالب را می‌گنجانند و بالفاظ و لغات معانی گوناگون ارزانی می‌دارند. آیا حلاج در پایان آن تفکرات و پژوهش‌های خود با شکست رو برو شده بود؟ آیا در لحظات آخر و در آن دقایق حساس دچار فتور و ناتوانی شده و در فرضیات و تعبیرات اسلام و شریعت رسمی غوطه ور شده بود؟ در این متن‌ها و نوشهای آخربار، فعلی تکرار می‌شود و آن فعل «نگریستن» است. قبل از این حلاج همواره فعل «تأمل» و «تفکر» را استعمال می‌کرد و ناگهان بجای تفکر و تأمل فعل نگریستن را بکار می‌برد. تفاوت معنوی بین این افعال بسیار مهم است بخصوص که مطلب هر بوط به شخص و طبیعت می‌باشد. طبیعت عصارة ذات الهی است ولی عشق عصارة و موهبتی است انسانی. وقتی که عشق در وحدت ذات چنان منجذب می‌شود که هردویک واحدی را تشکیل می‌دهند باید دیگر آن نگریست ولی باید در آن تأمل و تعلق و تفکر کرد. خدای متعال در این چنین حالتی در منتها نقطهٔ عظمت و جلالت خود در ازیلت مطلق و در لاهوت جای دارد و آن جائی است که «هیچکس بدرک و فهم آن قادر نیست». اما خدا یعنی ذات خدائی را که عشق است باید مانند «شخص» در نظر گرفت. هر شخصی را مرکزی است که در آن بالانفراد زیست می‌کند. تصویر اینکه خدا از آن مرکز برهمه چیز می‌نگرد چنان است که شخصی در گوشاهای نشسته و با دیدگانی پراز عشق و محبت در آفاق و انفس می‌نگردد. منتها خدای متعال آنچه را هم که نادیدنی است می‌بیند و هیچ چیز از نظرش مستور و پنهان نمی‌ماند (یا به عبارت بهتر این بصیرت باوضع و احوال تمام آفریدگان جزو ذات پروردگار است). در آن تنهایی مطلق و تفرید مجرد تمام خصائص عشق و محبت را می‌بینند. نگاه انسانی بچیزهای خلق شده و بوجود آمده متوجه می‌شود. ولی نگاه خدای یکتا این نیست - البته در آن نگاه هم فاصله‌ای وجود دارد، پس آن را باید نظاره‌ای دانست که در آن تمام اجزائی که باهم یکی شده و وحدت یافته‌اند فرد فرد

دیده می شوند. آن فاصله نیز همان فاصله «ابدیت» و «آینده» است که بین عمل خلقت و تکوین باچیزی که خلق شده وجود یافته است. آنچه که خلق شد تصویری است از ذات پروردگار زیرا جز خدای متعال کس دیگری وجود نداشته و ندارد. خدا بانگاه خود بهر فاصله‌ای که بخواهد می رود بهر جائی که اراده فرماید توقف می فرماید. بدین ترتیب در قلب و مرکز اسرار خلقت از طریق تخیل و تفکر و بفتواتی عشق می بینیم نوری تابید و راز آفرینش را منکشف و آشکار ساخت و همین راهی است که حسین بن منصور حلاج را بشناسائی حق و حقیقت کون و مکان راهبری نمود و جذبه‌ای که بر او دست داد بر اثر آشنازی برهمین راز و برهمین سرنهانی بود. دیگر بیش از این نمی توان بسط کلام نمود.

بنابراین «خلقت و آفرینش» مولود نگاهی هستند از عشق و این کاری است شخصی و فارغ از هرگونه اجبار والزام. برای حلاج درک و یافتن این نکته صعب ترین و سخت ترین اشکالات معنوی و فکری محسوب می شد. آن «جذبه» و آن «حالت» او را به آن نگاه یزدانی و نظرالهی که تجلی آن باعث آفرینش و تغییر و تحول تمام موجودات است آشنا ساخت و همین نگاه و تجلی الهی او بود که وحدت وجودی حلاج را فراهم آورد. هر چه می خواهد باشد، اگر این تغییر و تحول هم مرحله نهائی جذبه «او» نباشد معهذا می توان گفت که حلاج را بحصول نتیجه امیدوار می سازد و او را بر طریقی که پیش گرفته راهنمایی می نماید. با حلاج به تعقیب کشف راز خلقت پردازیم و در این باره به تعمق و تفکر همت گماریم. قبل از «لاهوت» صحبت کردیم. لاهوت عبارت است از ذات تجزیه ناپذیری که تعلق به خدای متعال دارد و این جهان الهی را «لاهوت» نام نهاده اند. اینک به بینیم «ناسوت» چیست؟ ناسوت عبارتست از «بشریت» اما بشریت قبل از تکوین و پیش از آفرینش افراد و اشخاص، یعنی آن زمانی که انسانی در عالم کتم بود و زیر «کسوت» جای داشت و «شاهدالقدم» بود. این استعارات و

عبارات مانند بسیاری از اصطلاحات و عباراتی که حلاج بکار برده جملگی دارای معانی نهفته و معملاً مانندی می‌باشند. از این جهت نباید دچار حیرت و اعجاب شد. زیرا لسان معماً مانند را که حتی خود صوفیان آنرا عجیب می‌دانستند بنام «لسان سریانیه» می‌خوانندند. (لغات لاهوت و ناسوت نیز هردو دارای اصل وریشه «سریانی» می‌باشند) و حتی این زبان مرموز هم قادر نبود تمام متون افکار و عقاید باطنی و مرموز آنها را بیان کند. (دانشمند آلمانی «گولد زیهر» در کتاب خود موسوم به «اسلام» مجلد سوم در فصل مربوط به حلاج می‌نویسد که وی گاه گاه چنان تهییج و تحریک می‌شد که لغات و عباراتی را که بربان می‌راند از حدود و ثغور کلام وزبان عرب خارج می‌گردید و دیگر ماوراء و مافق علم الکلام قرار می‌گرفت) ناسوت هم یکی از صور ذات الهی است که خدا بانگاهی آنرا خلق فرمود و بانگاه با او راز آورد. خدا در این صورت و این چهر در لحظه‌ای از لحظات نگریست و بعداً آنرا تحسین فرمود و با او صحبت کرد و باو جان داد. بدین ترتیب بود که آن صورت (یعنی آدم) خدای متعال راشناخت. آن خدائی را که قبلان ندیده و نشناخته بود - بعداً حضرت باری تعالی او را تحسین و تمجید فرمود و او را برگزید و او را بصفاتی که قبلان برایش اختصاص داده بود متحلی فرمود و صورت انسانی باو اعطاء فرمود. خدای متعال «خالق» و «رازق» شد و آدم به تسبیح پرداخت و تجلیل پروردگار و تهلیل او کرد و گفت : خدائی نیست جز خدا «الله الا الله».

بعداً صفات و خصیصه‌هایی با عنایت فرمود و هرگاه پروردگار بدایع و ظرافتی خلق می‌کرد آدم می‌نگریست و بخشی از آن ظرائف و بدایع را به انسان تفویض می‌فرمود و بتدریج آدم به حریم ربانی راه یافت و شعشه الهی بوسیله وی پرتوافکن شد (کتاب مصائب و نوائب حلاج ، ص ۶۰۵ و مابعد). این متن بخودی خود به تنهائی آراء و نظریاتی را که درباره خلقت نحسین انسان موجود است. بخاطر می‌آورد و بسیاری از

عقاید و افکار اسرارآمیزی که درباره حضرت آدم و حضرت محمد «ص» شایع است از قبیل «حقیقت‌المحمدیه» را جلوه‌گرمی‌سازد. ابن‌العربی در این مورد اشاره به «لوگوس^۱» می‌کند و عقاید حلاج را نیاز آن ناشی می‌داند. (بنابر فرضیات فلسفی افلاطون خدای متعال منبع و سرچشمۀ تمام افکار و عقاید بوده است). افلاطونیان جدید «لوگوس» را یکی از تجلیات الهی می‌دانسته‌اند و بس. در مذهب مسیح این لغت یوتانی را «یوحنای مقدس» در کتاب انجیل برای تعیین دومین شخصی که در سرتیلیث بکار آمده آورده و البته منظورش حضرت عیسی بن مریم است که به زعم وی قبل از آفرینش جهان و قبل از عمل تکوین وجود داشته است. ا. م) ابن‌العربی بشرح مذکور عقاید و افکار حلاج را بیان نموده و البته این تعبیر و توجیه کاری است آسان و واقعاً رابطهٔ زیادی با عقاید و آراء حلاج که مافی‌الجمله حدود آن را تعیین نمودیم، ندارد. حلاج بالصراحة کار آفرینش را در دو مرحله دانسته است، خلقت نخستین «ناسوت» و خلقت ثانوی «نشر» که موجب وجود حیات و زندگانی شده است. انتقال از مرحلهٔ نخستین به مرحلهٔ دومی و بعدی مستوجب یک سلسله اقدامات خلاقه الهی است از قبیل: شکل و هیئت انسانی، خدا باو می‌نگرد و باو تحيت می‌فرستد و او را تحسین می‌فرماید، بعداً او را بخود تزدیک می‌کند و با او تکلم می‌فرماید و باو تنهیت می‌گوید و در این مرحلهٔ نهائی است که با وجود شخصی و هستی افرادی اعطاء می‌فرماید. بهتر از این نمی‌شود شهادت خدا را نشان داد و دریافت که خدای واحد و یکتا در اوج عظمت و جلالت و قدرت خود عمل خلقت را بیان رساند و از کار خود مسرت اظهار فرمود. از این‌که دنیا را خلق نموده به تمجید خود نپرداخت زیرا مقام خدا بالاتر از این است که بستایش خود بپردازد بلکه از این جهت ستایش نمود که شهادت بدهد که تنها واحد

۱. در این باره بکتاب «متوفین مسلمان» تألیف آنواتی و گارده صفحات ۵۹ و

ما بعد رک.

ویکتا است و یگانه صاحب آن عظمت پر از افتخار می باشد.

چرا عمل آفرینش در دو وهله صورت می گیرد؟... این سؤالی است بسیار دشوار و صعب زیرا دخول در این درجات و مراحل باعث این مشقت می شود که ممکن است تصور رود که موضوع ادامه می یابد و منتهی می گردد با آن وحدت وجودی که «ابن عربی» آنرا ترویج می نمود. دلیلی نیز هست که بما اجازه می ذهد در تعیین حدود آن جذبه وحالت که برای حلاج دست می داد قدمی جلو تر بروم. آفرینش نخستین مساوی است با واقعه ای اساسی و حادثه ای اصلی برای حلاج و آن عبارت می باشد از «میثاق»، در آیه ۱۷۲ از سوره مبارکه «الاعراف» مصرح است که خدای متعال تمام اولاد واعقب آدم را گرفت و از آنها خواست بیانند و شهادت بدهند که او صاحب آنها است. آنها همکی گواهی دادند و گفتند: آری. ما شهادت می دهیم. در بسیاری از سنن این آیه را بدلخواه تعبیر نموده و عده ای از فقهاء نیز برای آن معانی گوناگونی بکار برده اند. بعضی آنرا تأیید آزادی اصلی دانسته اند که از مختصات عقل و نیروی استدلال انسانی است. بعضی دیگر آنرا علامت و انگاره «فطرت» انسانی دانسته اند که در ادراف و عقل بشر جای دارد و باو اجازه می دهد که بودنیت خدا معتقد شود. بعضی آنرا حجتی می دانند برای اثبات اینکه خدا حس ابتکار به بشر اعطای فرموده و برخی آنرا دلیل می آورند که در روز ازل تمام این مسائل معلوم و مشخص شده بود و تخطی و تجاوز از آن محال می نماید. صوفیان بر آنند که «میثاق» میان یک وضع بسیار روشن و پالک و تابنا کی است. انسان با تمام وجودش در دست خدای متعال قرار دارد و هیچ یک از شرایع خودخواهی او نمی تواند سفینه بدن او را بدون خواست پروردگار پیش و پس ببرد.

ترقی و پیشرفت در راه تصوف بنابراین عبارت می باشد از بازگشت آن وضع ابتدائی و مرحله نخستین. تجربه نهائی، عالم جذبه و خلسه، بنابراین همان خواهد

بودکه در «میثاق» بعمل آمد . جنید تصور می کرد که «میثاق» همتراز بود با افکار مخلوق ، و مرحلهٔ واپسین تصوف عبارت است از امحاء و افباء مخلوق و نگاهداری افکار در توحید الهی . بهینیم عقیدهٔ حلاج چیست؟... او می نویسد: حضرت آدم «ع» که در آن هنگام وقوفی بحقایق نداشت و در برآبر پروردگار معلق بود چگونه می توانست سؤال خدا که می پرسید : آیا من صاحب شما هستم؟... پاسخ بدهد . در این مورد خود خدای متعال بود که هم سؤال می کرد و هم خودش جواب می داد . او بدون حضورشما از طرف شما جواب می دهد و بدین ترتیب شخص دیگری است که بجای شما جواب می دهد . شما در سکوت هستید و دیگری است که از طرف شما و بجای شما همیشه و همواره جواب می دهد . (كتاب شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۱۰۶ و ما بعد) ممکن است بعضی چنین پندارند که تفاوت بین اصول جنید و حلاج فقط تفاوتی است لفظی و بنابراین بهتر است از تزدیک بمطالعه آن متون پردازیم .

بدوآ باید در نظرداشت که گفتگوی «میثاق» مکالمه‌ای نیست بین خدا و «افکار جاودانی» بلکه این گفت و شتود بین خدا و یکی از صورتهای ناسوتی است که مخلوق خود خدا می باشد . بعداً باید بدانیم که این خلقت همان خلقت نخستین و ابتدائی است که با خلقت ثانوی و بعدی تفاوتها و اختلافاتی دارد .

در این جا باید باصطلاحات و استعاراتی که سابقاً اشاره نمودیم توجه داشته باشیم : خدا شکل و هیئت انسانی را مورد تحسین و ستایش قرار داد . او انسانیت را در برآبر وجود خود نهاد و چون انسان تصویری از قدرت خود پروردگار بوده ولی هنوز در آن موقع دارای قوهٔ ناطقه نشده بود در برآبر پروردگار . (تنها وجود فاعل) ایستاد و خدا با او تکلم فرمود . یعنی خدا پرسید و خود نیز با آن پرسشها جواب فرمود . این است موضوع «میثاق» و جریان آن زیرا ذات خدای متعال بود که می گفت و می پرسید و جواب می داد . پس از این مرحله می بینیم که انسان صاحب قوهٔ ناطقه شد . این دو مین

مرحله وجود است که انسان کامل و جامع پای بداعثه هستی گذاشته است . در این جا خالق به تسبیح و تهلیل می پردازد . شرحی که حلاج درباره تجریب خود داده و حقیقتی را وصف نموده بفرنج تر و نرم تر از فرضیه جنید می باشد . خلسه و جذبه اول انسان پس از «فنا» می رسد . باس و اساس وجود خود که مقصد و مقصد نهائی خلقت است و او نیز حیات خود را بدان مدیون می باشد . (وجود ثانوی) در این جا خدای متعال با او تکلم می فرماید . یعنی ، با او حرف می زند و از طرف او هم جواب می دهد و اصل «من» و «ما» دیگر مطلقاً در این جا ساقط می گردد . صوفی می تواند دیگر با ضمیر شخص اول صحبت کند و بدون ملاحظه بگوید «من» اما خدا شده است «هو» «هو» ، این لغت بنا بر عقیده لوعی هاسین یون دیگر کسوتی است الهی که به بندهای انسانی اعطاء شده است و باین ترتیب خدا با آدم صفات الله تکلم فرمود .

حلاج باین امتیاز نائل شده و حداکثری را که خدا اعلام فرموده بود کلا و در عین حقیقت درک و اعلام نماید و «هو» «هو» ندای وعظی است ربانی که حضرت آدم و شیطان هردو آنرا شنیدند . درباره ضمیر شخص اول «من» موضوع «ابليس» اهمیت شایانی دارد و در این باره بعداً صحبت خواهیم کرد . زیرا شیطان هم شهادت به وحدت خدا داده بود . این پایه از «جذبه» و «خلسه» بنا بر عقیده لوعی هاسین یون عبارتست از تشعشع معنوی و نلاله فکری . ولی هنوز بر مرحله وحدت عرفانی و صوفیانه نرسیده است . لغت «فکری» و «معنوی» ممکن است سوء تفاهمی ایجاد کند . منظور این است که فکر و ادراک و هوش بشری هنوز با نورآسمانی روشنائی نیافته زیرا ماوراء «فنا» جای دارد و نورآسمانی را با آن دسترسی نیست . شخص انسانی بطور کلی تغییر ماهیت یافته است و باین پایه از عقل و دانش رسیده که با نورحقیقت ربانی دریافته است که «در مجاورت حضرت باری تعالی جای دارد . » و در این جا «من» او در برابر «من» خدائی والهی معدوم و نابود شده است . زیرا خدا در موقع آفرینش و

تکوین وحدانیت خود را اعلام فرمود. هر چقدر این پایه تصور بالا و معمتلى باشد باز آن مرحله نهائی هنوز نرسیده است.

دومین درجه «حالت» و «خلسه» در دائره‌ای جای دارد که بین «مرحله نخستین وجود» و «میثاق» قرار دارد و جائی است که هنوز آدم گویا و ناطق نشده و خدا در عالم «ناسوت» با آدمی که دربرابرش واقع است تکلم می‌کند و بعبارت رساتر با خودش صحبت می‌کند. اینجا است «عين الجمع» یا «جمع الجمع» باید در اینجا دقت بیشتری مبذول داشت. زیرا مطلب بسیار حساس و رشته‌های وصل‌کننده بی‌نهایت ریز و نازک و متشابهند و بسهوالت می‌توان دچار اشتباه شد. حلاج فکر نمی‌کند که در آنجا خدای بوده و به صوری که اشاره کردیم می‌نگریسته زیرا اگر خدا به آنها می‌نگریست دیگر «ناسوت» باقی نمی‌ماند و چون «ناسوت» نباشد ناگزیر خدا با مخلوق خود تکلم می‌کند و آدم نیزه‌اند موجودی ساخته و پرداخته در آن گفت و شنود شرکت می‌ورزد. وحدت حلاج مانند بازگشت و رجعتی است بسوی خدای متعال. ولی نه مانند بازگشتنی بسوی طبیعتی که آنها را آفریده و آنها از تجلیات آن می‌باشند. خیر، بازگشت و رجعت بسوی عنایات الهی و تفضل پروردگار نسبت بآدم که واحد شخصیتی شده و نسبت باو توجه مخصوصی ابراز می‌گردد. این است معنی و حقیقت «حلول» که قشیری به تشریح این کار پرداخته و می‌نویسد: از طرف خالق متعال به آن دوست روحی و محروم خود «سر» نکاتی گفته می‌شود «بزبانی که خودش شامل سؤال و جواب می‌باشد بی‌آنکه آن دوست محروم ووفادار چیزی از آنرا درک کند.» و باز می‌گوید: شکی نیست که آن گفته‌ها کلمات الهی است هر چند مخاطب آنرا نداند و معانی آنرا درک ننماید. بعد تفاوت بین خدا و آدم معلوم می‌گردد و اینجا است «جمع الجمع» وحدت وحدت‌ها و این جاست که سخنگوی صوفیان گفته است: «انا الحق» کلامی که خدا بر زبان رانده و شخصیت آدمی و انسانی از آن کاملاً سلب شده بود. (مصائب و نوائب

حلاج ، ص ۴۰۵ و مابعد) مسلم است که این «جمع‌الجمع» انقطاع پذیر میباشد و و بهمین جهت است که صوفی معتقد و وفاداری مانند بیچاره «ابویزید» مضطرب و متعجب می‌شود از کلامی که در آن «حالت» بر لب رانده و الفاظی که تکلم نموده و دوستانش برای او نقل کرده‌اند .

اما تشریح و توصیف این دو حالت و دو تجربه «جذبه» و «خلسه» مافق قوای انسانی است . ما نیز با کمک واستعانت «لوئی‌ماسین‌یون» توانستیم نام این تجربه حلاجی را «خداشناسی شرعی»، بگذاریم (زیرا موضوع مربوط به وجود پروردگار یگانه و سرآفرینش و «میثاق» می‌باشد) و آنرا با سایر فرضیات متصوفه مقایسه نماییم . معهذا چون «جذبه» و «خلسه» چنان‌که دیدیم مبتنی بر اراده الهی است که می‌بیند و تکلم می‌فرماید سعی می‌کنیم به بینیم حلاج درباره آن دونفری که «من» گفته‌اند و این امر در نظر او واجد اهمیتی شایان است چه نظری اظهار داشته است . یکی فرعون است و دیگری شیطان . کاری به تعبیرات شیطانی که بعضی از تلامذه حلاج کرده‌اند نداریم . (شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۹۳۴ و مابعد) بنابر قرآن مجید (سوره شریفة قصص ، آیه ۳۸) فرعون درشورای عالی بزرگان دیار خود گفت : «من برای شما خدائی جز خود نمی‌شناسم» فرعون ضمیر اول شخص را بکار برد و متکلم او بود ولی در قرآن نوشته شده است که فرعون گفت : «خدائی جزا نیست» بنابراین باید کلمه و لغت «من» در برابر «او» حذف شود ، و صحبت از ضمیر سوم شخص و شخص غائبی است . بحث از اعلام شخصی غائب شروع می‌شود و آن فرد غائب کسی است که خدا او را فرستاده است . در این بحث همواره صحبت از شخص غائبی است و می‌دانیم که فی المثل در خانواده و عائله‌ای وقتی که از شخص غائبی صحبت می‌شود همه این احساس را دارند که هر چه درباره او می‌گویند هوقتی و ناتمام وغیر اساسی است . ولی در اینجا تمام توجه با آن شخص غائب معطوف شده و همین موضوع گواهی است که

هرچه هست بطور کلی ارتباط دارد با آن فرد «غائب» - بدین ترتیب «غائب» حاضر می‌شود و حتی حاضر تراز عموم حضار. تمام افکار متوجه این است که این غائب حاضر شده چه خواهد کرد و چه خواهد گفت کسی دیگر واقعاً صاحب خود و آمر بر نفس خود نیست و جملگی بیشتر از پیشتر در او مستحیل گردیدند. این است وضع در جامهٔ معتقد‌ین که از «غائب» پرستش می‌کنند. «هو» بدین ترتیب حضور می‌یابد، همه را تحت سلطهٔ خود قرار می‌دهد و «من» های فردی را زائل و یک فکر را در مفکرة همه آنها حاکم و آمر می‌سازد که آن فکر و اندیشه عبارت است از حقیقت او و «هو» «هو» .

این تصویری که بدین ترتیب تهیه نمودیم محتمل است برای تبیین آنچه در زمینهٔ حیات مذهبی و زندگی شرعی معمول است کافی نباشد معهداً انگاره‌ای بدست می‌دهد و فکر ما را با آن تصورات و تخیلات آشنا و مأнос می‌سازد. بنابراین فرعون کسی بود که از تجلیل «غائب» احتراز ورزید و نام خدائی را که فوراً حضور یافت بر زبان راند. او ضمیر شخص سوم «هو» را رد کرد و با نهایت شتاب «من» بر لب راند و «من» را بطور نامشروعی بخود اختصاص داد. ولی آنچه را که گفت اشتباه و خطأ نیست. از حلاج پرسیدند: تو در بارهٔ آنچه فرعون گفته چه نظری داری؟ جواب داد: حرفش حق است (شرح مصائب و نوائب حلاج، ص ۱۵). صحیح گفته زیرا خدای متعال نمی‌تواند بطور جاودان غائب باشد و همواره با فرستادن رسولان و پیامبران حضور خود را اظهار و اعلام می‌نماید. دائمآً نمی‌شود بین او و مخلوق او اشخاصی واسطه باشند. این صحیح است که خدای متعال به قتوای عشق و محبت بندگان وفادار خود را احضار فرماید و با ضمیر شخص اول با آنها تکلم فرماید و خود با آنها به مکالمه بپردازد. در واقع داستان فرعون موضوعی است که باید بدون شتابزدگی و عناد در آن دقیقاً مطالعه نمود.

موضوع شیطان متن یکی از فصول «طوابین» قرار گرفته است. در «طوابین الازل

و الالتباس»، طبق آنچه در قرآن مجید نوشته شده است خدای متعال بملائک امر فرمود که در بر ابر آدم سجد کنند، جملگی اطاعت نمودند جز ابلیس، شیطان اطاعت نکرد و سر باز زد و با خدا مکالمه‌ای طولانی کرد. شیطان محکوم و رانده شد. این مبحث که در اسلام مکرر مورد تفسیر قرار گرفته از طرف حلاج بدین نحو تعبیر شده است: عین عبارات طاسین الازل والالتباس را از کتاب «طاسین» که منسوب به حلاج است ذیلاً نقل می‌کنیم: «... این دعوی کس را مسلم نشد الا احمد صلوات الله عليه وآلہ وابلیس . ابلیس از عین درافتاد ، احمد را علیه السلام عین کشف گردید. احمد را گفتند که بنگر. ابلیس را گفت سجود کن ، ابلیس سجود نکرد و احمد ننگریست. یمین و شمال را التفات نکرد . ما زاغ البصر وما طغی - ابلیس دعوی کرد و از حول و قوه خود بیرون نیامد ، احمد دعوی کرد و از حول و قوه خود بیرون آمد . محمد گفت : «بک احول وبک اصول» و قال «يا مقلب القلوب» وقال «لا احصى ثناء عليك». در آسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نبود ولیکن عین براو یا شفتند و از لحوظ والمعاظ در سر هجران کرد و معبد را بتجرید پرستش کرد. لعنتش کردند چون پرسید بتغیرید ، براندندش از در چون طلب فردایت کرد . چون گفتند اسجد ، گفت: لا غیر، گفت: «وان عليك لعنتی الى يوم الدین» گفت: لا غیر.

جَحُودِيْ فِيْكَ تَقْدِيسُ
وَ عَقْلِيْ فِيْكَ تَهْوِيسُ
وَ مَمَّا آدَمَ إِلَّا
وَ مِنْ فِي الْيَنْبِينِ إِبْلِيسُ

در بحر کبر بسا افتاد ، نایینا شد ، گفت: «مرا راه نیست بغیر تو که من محبی ذلیلم» گفتندش تکبر می‌کنی ، گفت: اگر لحظه‌ای با تو بودی تکبر در من لا یق بود فکیف که دهرها با تو بریده‌ام از من (نه) عزیزتر است و بزرگوارتر ، چون اول تو را شناخته‌ام در ازل ، من از او بهترم ، که خدمت من قدیم تر است ، در کون عارف تر از من بروکس نیست ، از تو در من ارادت است و ارادت تو در من سابق است و

ارادت من در تو سابق . من چون غیر تو را سجود کنم ، چون سجود نکنم لابد باشد
مرا که به اصل خود رجوع کنم «خلقتنی من نار» نار باز نار شود آنکه تقدیر و اختیار
تو است .

«... درجائی دیگر نوشته شده است که : موسی صلوات الله علیه با ابلیس در
عقبه طور بهم رسیدند . موسی گفت : «چه منع کرد ترا از سجود ؟ » گفت : دعوی
من بمعبد واحد واگرسجود کردم آدم را هتل تو بودمی زیرا که ترا ندا کردند
یکبار گفتند : «انظر الی الجبل » بنگریدی و مرا ندا کردند هزار بار که «اسجدوا
الادم» سجود نکردم دعوی من مرا . گفت : «امر بگذاشتی » گفت «آن ابتلاء بود نه
امر» موسی گفت «لا جرم صورت بگردید . » گفت : ای موسی آن تلبیس بود و این
ابلیس است ، حال را معول به آن نیست زیرا که بگردد ، لیکن معرفت صحیح است
چنانکه بودنگردید واگرچه شخص بگردید . موسی گفت : «اکنون یادکنی او را ؟
گفت : ای موسی یاد نکنند . من مذکورم و او مذکور است . خدمت من اکنون
صفی تر است ، وقت من اکنون خوش تر است ، ذکر من اکنون جلیل تر است زیرا
که من او را خدمت کردم در قدم حظ مرا و اکنون خدمت می کنم او را حظ اورا طمع از
میانه برداشتم منع و دفع و ضر و نفع برخاست ، تنها فردم گردانید مرا ، چون براند
مرا تا با دیگران نیامیزم ، منع کرد مرا از اغیار غیرت مرا متغیر کرد مرا حیرت
مرا حیران کرد . مرا غربت مرا غریب کرد . مرا خدمت مرا حرام کرد . مرا صحبت مرا
زشت گردانید مرا مدح مرا دور کرد مرا هجرت مرا مهجور کرد مرا مکافنت مرا کشف
کرد مرا وصلت مرا رسانید . مرا قطع مرا منقطع کرد . مرا منع منت مرا ... اگر
ابد الاباد با آتش مرا عذاب کنند دون او سجود نکنم و شخصی را ذلیل نشوم ضد او
نشناسم . دعوی من دعوی صادقانست و من از مجبان صادقم . (از کتاب طواسین ، از

لوئی ماسین یون متذکر می‌شود که تحرید از تفرید هم بیشتر حاوی خطر است. مستی عرفاء و سکر صوفیان آنها را از وصول بوحدت عرفانی منع می‌کند . تفرید و صرفاً ماندن در قانون «فردیت» علم به وحدانیت خدا را قلب می‌کند و چنان دچار جهل و نادانی می‌شویم که دیگر حقیقت «توحید» را نیز ازیاد می‌بریم وبالنتیجه دور نمای وحدت با خدا از نظرمان محو و ناپدید می‌گردد . همینطور بود که شیطان هم «من» خود را با وحدانیت خدای متعال یکی دانست زیرا که او معتقد به وحدانیت ذات پروردگار بود و خدا را بشدت دوست می‌داشت و حاضر بود هر چه از او برسد پیذیرد حتی اگر نافرمانی او باعث گردد که فجیع ترین مجازاتها درباره او اعمال گردد . هر عذایی که بر او نازل شود از بارگاه باعظامت‌کسی است که وی وحدانیت او را می‌پرستد. بنابراین، با پسندیده‌ها و خواست او موافق و مساعد است و اعتمانی بشدت زجر و شکنجه اصلاً ندارد و این روش خود بخود یک نوع رفاه خاطر و یک نوع غروری نیز در او ایجاد می‌نماید . «من حالا باصفای بیشتری در لحظات فارغ از هر مشغله و در موقع با افتخار تری با خدمت می‌کنم. سابقًا برای تأمین سعادت و یافتن نیکبختی با خدمت می‌کردم. ولی حالا برای خود او و برای ذات بی‌همتای او کم‌خدمتگزاری بر میان می‌بنم . »

این تأمل و تفکر در رفتار شیطان بطوری شکفت‌انگیز پر است از درس عبرت و انتباه . بدؤاً بما می‌آموزد که ارزش‌های اخلاقی را وقتی که بتصرف و عرفان مذهبی منتقل کنند. دچار چه سرنوشت و چه تقديری می‌گردند. «بدی» و «خوبی» دیگر از اضداد یکدیگر مانند سپیدی و سیاهی نیستند و شبیه می‌شوند. به پشت و روی یک حقیقت واحد. آنچه را شیطان به خدای متعال گفته علی الظاهر صحیح است و بر آن ایرادی نیست . حلاج نیز ممکن بوده رفتاری شبیه باو داشته باشد زیرا افکاری مشابه همان افکار بیان نموده است . قبول زجر و شکنجه و پذیرفتن عقوبات‌های مرگ‌آور

در قلب وهستهٔ تصوف و عرفان حلاج جای داردند. این است گفتهٔ شیطان: «مگر نه این است که تو هرا خواهی دید و در حین اجرای مجازات من دیدگان تو بر تن و پیکر من خواهند افتاد؟... چون نگاه تو بر من افتاد همان نگاه باعث می‌شود و بمن یاری می‌دهد که زجر و شکنجه را بهتر تحمل کنم. هرچه می‌خواهی بکن و بدلاخواه خودت با من رفتار نما. خدای متعال باوگفت: ترا سنگسار خواهم کرد. دیگر حائل و پرده‌ای برای حفظ تو وجود نخواهد داشت و هرچه رسد مستقیماً بخودت خواهد رسید.» بنا بر این هرچه دلت خواست بامن بکن. این است بی‌غل و غشنترین

حالت عشق مجرد و مطلق بذات الهی. (شرح مصائب حلاج، ص ۸۶۷)

ولی در این جا درست دقت کنیم و به بینیم که شیطان چه مقامی رسیده است. پرستندهٔ ذات خالق متعال بوده و در نتیجهٔ این عشق زجر و غذاب و شکنجه را پذیرفته و از فراز این عقوبها و زجرها ذات خدا را می‌بیند. زیرا در این بحبوحه او فقط جمال زیبا و روح‌فرای پروردگار را نمی‌بیند، نگاه او را نیز می‌بیند و آن همان نگاه خلاقه و جان بخشی است که به صور و شمایلها جان اعطای فرماید. همین نگاه جانبیش است که در آن گیرودار با استعانت او می‌آید. شیطان خوشوقت است که بی‌حجاب و حائل در برایر پروردگار حضور می‌باشد آنهم بطوری که جزا و حقیقت او هیچ چیز دیگری بنام «من» در وجود باطن و هستی معنوی او جای نخواهد داشت. هرچه را که در نهانخانهٔ جان دارد در موقع اجرای شکنجه و زجر آشکار خواهد کرد. با این وضع چرا شیطان را شیطان می‌نامند؟ این سؤال مانیز ذوق‌جهین و مبهم بنظر می‌آید. منظور ما از لغت شیطان «روح ملعون» است. اگر این لعن بعنوان یک عنایت و تقدّم الهی تعبیر گردد در این صورت شیطان فقط ملعون خواهد بودنه تا ابد منفور و مغضوب. در این صورت وضع شیطان چه خواهد بود؟... فردی خواهد بود قطعاً آسوده خاطر و کناره جوی. شاید مغروف و خودخواه آنهم خودخواهی و غروری چنان شدید که

کمراهی و زلت او را فراهم خواهد آورد. اغلب مردم از فرط بیما یکی افکار واندیشه‌های خود دچار گمراهی و زلت می‌شوند و این خطاهای است که شکست آنها را باعث می‌شود. شیطان در حقیقت گمراه شد. او با تعصبی بسیار به حقیقت چسبید و آن توسل جست و سربقای خود را توسل به حقیقت می‌دانست. او حقیقت را شناخت و آنرا از صمیم قلب به دوستی گرفت و اعتراف می‌کند که از فرط عشق خودش را حقیرساخت. آری همین حقارت مایه سر بلندی و مفاخرت او است. اگر او خود را تسلیم نموده و رضا بداده داده است و هرچه را که از خدا بر سد او از دل و جان قبول می‌کند برای این است که با این حربه تسلیم که وی خود را مسلح و مجهز نموده بتواند با نهایت برسر دعوی خود مقاومت نماید. حتی وقتی هم که ذات پروردگار در مفکره او نفوذ می‌فرماید باز هم او حاضر نیست که سلاح را از تن خود درآورد و باز با نهایت پا فشاری و تعصب عشق خود را به حضرت باری تعالی برای ابدیت و دوران بعد از ابدیت هم اعلام می‌دارد. او جز خدا آنهم خدای واحد و بیهمتا هیچکس دیگر را نمی‌شناسد و قبول ندارد او را یگانه مالک و صاحب و فرمانروای دنیاها و افلاک می‌داند او خالق متعال را می‌پرستد و می‌ستاید و حتی در موقع اجرای مجازات هم متوجه به نگاه ذات پروردگار است و بس که او را دچار عذاب و زجر نموده است. همه چیز شیطان عشق است و حتی نمی‌پرسد آیا این نگاه خالق متعال نگاهی است هشحون به عشق و محبت برای نجات او یا معلول قهر است و ضجرت.

حلاج نیز حاضر بقبول این زیان و بدیرفتن این لعن بود. ولی زیان و لعن او در موقع تطهیر و تزکیه نفس او «من» پدیدار شد و معنائی بود به لغت «فنا». زیرا جستن لذائذ با جستن خدای متعال فرق دارد و حلاج جویای حقیقت الهی بود نه جویای لذائذ. حلاج در مراتب بالاتر جذبه و مدارج رفیع خلسه دریافت که خدا او را دوست دارد، اگر در زندگی انسانی، زندگی مادی «ابناء بشر» دوست داشتن امری است

گوارا و شیرین و مطبوع در زندگانی صوفیانه و حیات عارفانه قبول محبت و دوستی دشوارترین و حقیقی ترین درجهٔ حقارت است در برابر غرور و کبر. زیرا فرد مغروف و متکبرمی خواهد دوست بدارد و آنهم با حقارت و کوچکی دوست بدارد .
 این بود فاجعه و «درام» شیطان که دچار پیچ و خمهای خوبی و بدی شد و در تیه غرور و حقارت افتاد . به اصطلاح می‌توان گفت که شیطان حلاجی نمایندهٔ وجود و حقيقةٔ شرعی پراز تعصی بوده است . هرچه پاکتر و متعصب‌تر باشد بیشتر دچار تاریکی و ظلمت می‌شود .. هرچه بیشتر صمیمی باشد بیشتر بدخلق و لجوچ و عنود می‌گردد . هرچه باطنش صافی تر باشد بیشتر دچار سفسطه می‌گردد . شیطان مدافعت خود را با این جمله که مبین منتهای ضعف و نسومیدی او بود پایان داد : «من در عاشقی صادق بوده‌ام »، حلاج با وجودانی حساس‌تر و شادمان تر گفت : «در هر اعتراض آغشته به عشق» خطائی که مخالف آداب و رسوم باشد قطعاً «نهقه است .»

تأمل و تفکر در ماجرا و داستان شیطان فائدۀ دیگری نیز دارد : این ماجرا اجازه می‌دهد که قدری بیشتر در سرهی و معماهی مرموز دستگاه ربانی داخل شویم و بطور هورب نور بیشتری بانبساط و انتراح و جنبش نهانی خدای یگانه اسلام بیفکیم . حلاج با فقهای دین اسلام موضوع «امر» (یعنی فرهان الهی) را با «اراده» متمایز می‌سازد . (شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۶۲۴ ، یادداشت ۴) لوانی‌ها سینی‌یون می‌گوید که خدا بامیل و اراده سهل و ساده خود کار آفرینش را انجام داد . این کار هربوط بود منحصراً به ذات خالق یکتا . بنابراین «امر» از احاطه عمل تکوین و کار آفرینش عبارت است از آن عمق و باطن قانون شرعی که مخلوقی باید موضوع توحید و «وحدائیت» خدا را اعلام بدارد . شیطان کاملًا «اراده» را رعایت نموده ولی از اجرای «امر» خودداری نمود . با او امر شد که به آدم ابوالبشر سجده کند، آنهم بنام احترام «اراده». جای تعجب است که در اینجا «اراده» و «امر» با یکدیگر تطبیق

نمی‌کنند ولی جدائی آنها واقعاً از لحاظ مخلوق است که آن دو عامل را در یک‌مان واحد درک نمی‌کند و یکسان تشخیص نمی‌نماید. از لحاظ قانون شرع و قرآن مجید «اراده» اساس و بنای ایمان است برای شناسائی ذات واجب‌الوجود و حال آنکه «امر» مربوط است بانجام وظائف شرعی و نکالیفی که مربوط به خدا و بندگانش می‌باشد. در این مورد يك تضاد و نقض غرض آشکاری ظاهر می‌شود که با آن در موقع خلق موجود نخستین اشاره نمودیم، اگر خدا مافوق و ماوراء تمام این مباحث جای دارد و عظمت و جلالت او در مرتقبهای است که بعقل در نمی‌آید دیگر اینجا موضوع آفرینش و تجلی چه کار دارد. اگر خدا می‌آفریند و تجلی می‌فرماید دیگر ما را با این عظمت و جلالت قدر چکار؟... در مرحله عروج و صعود صوفیانه نیز امر و اراده متعاقب هم قرار دارند و این دو عامل دو مرحله می‌باشند از حالت سُکر و خلسه حلاج. «امر» شهادت می‌دهد به وحدانیت حق و وحدت عرفانی، «اراده» معادل است با ذات الهی، امر مطابق است با عصارة ذات با شخص پروردگار و با عشق. بهمین جهت است که حلاج می‌گفته است: «امر سرچشم و منبع وحدت صوفیانه و «عین‌الجمع» است و اراده سرچشمۀ علم است. در اینجا حقیقت لعن و طرد شیطان (ابليس) فاش می‌شود: «از فرط غرور و تعصب و عشق به وحدانیت پاک و مطلق از هر نوع وحدتی با خدای متعال باز ماند. (كتاب مصائب و نوائب حلاج ، ص ۹۳۹)

خدا چرا به ملائک امر فرمود به آدم سجده کنند؟ آیا همانطور که شیطان تصور کرد، منظور این بوده که آنها وفاداری و فرمانبرداری خود را به عالم توحید اعلام دارند؟ در این چنین موردي فقط ابليس ثابت قدم ماند. ولی این چنین نیست. هنوز آدم ابوالبشر به شکل گوشت واستخوان در نیامده بود که ببروی کره خاکی برود و بنا فرمانی و تمرد بپردازد. او هنوز در مرحله تصویری بود که خدا آنرا در داخل عشق خلاقه خود پنهان می‌داشت. امری که بفرشتگان صادر شد يك نوع ابراز حس

اعتماد و اطمینانی بود که از طرف خدا به آنها اظهار می شد نا آنها نیز به شمهای از سرالهی و راز یزدانی وقوف حاصل کنند . شیطان که با نهایت تعصب می خواست که خدا عشق خود را فقط نسبت به او ابراز دارد نه به دیگری و نمی توانست به بیند که منبع عشق الهی نصیب دیگری خواهد شد و ممکن است وحدتی بین خدا و دیگران صورت بگیرد از فرط حسد و غیرت نایینا شد و از اطاعت امتناع ورزید . ابلیس از حالت تفرید و تجرید خود خرسند است و می گوید که او مرد از دیگران جدا ساخت ، مرا تنها کرد و مرا منور نمود تابا قدسیان محشور و معاشر باشم . «سجده کردن بدآدم یعنی قبول کردن تمام طرح آفرینش و شناختن وظائف تمام پیغمبران و مخصوصاً رسالت حضرت محمد بن عبدالله «ص» که طریق ایصال به خدار اخوب می دانسته و میتوانسته است که ماوراء هر راه و مافوق هر طریق و اسلوبی به خدای متعال بر سدو عنایات و تفضلات اورا دریافت دارد و انوار محمدی را به جهان نشان دهد .

حلاج در قصيدة هشتم خود می گوید : (ترجمه تقریبی) «دیگر بین خدا و من بیان و بینه و دلیل و علامت و معجز برای افناع من وجود ندارد ؟ حقیقت مانند لهیب آتشی در وجود من تجلی می کند و مانند مروارید تلائو دارد . دلیل با خداست ، از خداست ، در خداست و برای خداست و در حقیقت ما اورا یافته ایم . واوآن علم و بینشی است که مارا بر همه چیز آگاه و واقف می سازد . خدارا - ای مردم - مصنوع و ساخته فکر خود نشاناید زیرا شما همکی مخلوق او هستید که با مرور زمان بدینی آمده اید . این است وجود من ، تفريحات و معتقدات من ، این است توحد و توحید ایمانی من با آفریدگار . این است بیان افکار کسی که خدا اورا بتفرید و ادا شته و این است معتقدات آن کسی که تنها مانده و در آن تنهائی عقل و معرفت درسر و علن با او تجانس یافته است . این بود حقیقت وجود فنا پذیر من و بدانید ای دوستان که این تجلیات روح کسی است که در وحدت الهی منجذب شده است .»

چنین بنظر می‌آید که ابیات مزبور مجموعه از کلیه آراء و نتیجه فشیده‌ای از عقاید منصور حلاج است. آنچه را که او خواهان بوده در قانون شرع و در قرآن یافته و مخصوصاً به نقطه‌ای رسیده که قبل‌اً هیچ راهی به آن وجود نداشته. آنچا دیگر تماماً تفضل و عنایت الهی است. در آنجاست که بدو وجود واقعی کسی آشکار شد که هرچه هست او است ایمان واقعی او است و او در آنجا واحد و وحید و فرد و فرید است و در آنجاست که با او وحدت وجودی باستی صورت بگیرد. بعداً در همانجا مانند آفتاب طالع ذات واجب الوجود در ذروه عظمت منتها نقطه جذبه و حالت تجلی فرمود و درخشیدن آغاز کرد. در اینجا و در این چنین مرحله متعالی که خدا با انسان مکالمه می‌فرماید مرد عارف دیگر خود را تنها احساس نمی‌کند زیرا در این حال تمام پیوند های معنوی با اوست. این بود آن حقیقتی که ابلیس نخواست بفهمد و نخواست بپذیرد. «ای روح آرام یافته که مورد قبول قرار گرفته‌ای برگرد بسوی صاحب خود خالق توana».

این مفاهیم عالی معرف حقیقت حلاج و روح عرفانی اویی باشد. معرف روحیات شخصی که مردم و معاصرانش اورا نشناختند، هورد اتهامش قرار دادند، محکومش ساختند، شکنجه و آزارش دادند اما او در لحظات و اپسین عذاب و شکنجه فریادی برکشید و دنیارا به صلح و وجود و نشاط دعوت نمود. اورضا به قضای پروردگار داد. مانند شیطان ابراز عصیان و سرکشی نکرد زیرا می‌دانست خدای متعال سرایا عشق و محبت است.

برای بسیاری از عرفاء و متصوفین که تحت نفوذ عقاید و آراء حلاج قرار گرفته بودند «فنا» عبارت بود از اختطاف مطلق و آن لحظه‌ای که انسان بکلی هستی و موجودیت خود را به خدا تسليم کند. همه طالب خدا و جویای آن حقیقت مطلق بودند. آن حقیقت مطلق پدیدار شد و خدا خود را نشان داد و بنابراین هرچه هست باید به او تسليم

نمود . خدای را می سوادیم می پرستیدیم و اینک خداست که شما را می ستاید و از شما تحسین می فرماید . اورا دوست می داشتیم و عاشقش بودیم و او محبوب و معشوق ما بود . اینک اوست که شمارا دوست می دارد عاشق اوست و شما معشوقید . بالارا دوست می داشت که شمارا دوست می دارد عاشق اوست و شما معشوقید . بازدید خودرا به مخلوق و بودیم موافق ، اینک اوست که پرده از روی خود برگرفته و چهره خودرا به مخلوق و بندۀ خود نشان می دهد و باعشقی سرشار می فرماید : « بیا و بین بندگان من جای گیر ، و بیا به بهشت عدن داخل شو . »

ایاتی که حلاج در آنها اشاره به این حالت و اختطاف نموده بسیار است .

همیشه صحبت از نگاه جان بخش و کلمات عاشقانه است و اینک یکی از آن منظومه ها را بطور نمونه می آوریم . مقطع شماره ۱۱ :

حَاضِرٌ غَائِبٌ عَنِ الْلَّهَظَاتِ	لِي حَبِيبٌ أَرُورٌ فِي الْخُلُوتِ
كَيْ أَعْيُ مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتٍ	هَا تَرَانِي أَصْفَى إِلَيْهِ بِسَمْعٍ
وَ لَا مِثْلُ نَفْعَةِ الْأَصْوَاتِ	كَلِمَاتٌ مِنْ غَيْرِ شِكْلٍ وَ لَا نُطْقٍ
عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي	فَكَانَ مُخَاطِبٌ كُنْتُ رَأِيَاهُ
وَ هُولَمْ تَحْوُهُ رُسُومُ الصَّفَاتِ	حَاضِرٌ، غَائِبٌ، قَرِيبٌ، بَعِيدٌ
وَ أَخْفَى مِنْ لَائِحِ الْخَطَرَاتِ	هُوَادْنِي مِنَ الْضَّمِيرِ إِلَيَّ الْوَهْمِ

ترجمه تقریبی : « مرا دوستی است که در خلوت او را زیارت می کنم او همیشه حاضر است و از نگاه ها غائب . نخواهی دید که من از راه گوش حرفهای او را بشنوم زیرا کلمات او و لغاتی را که او می گوید صدا ندارند و به گوش نمی رسانند . کلمات او نه شکلی دارند و نه صدا و همانند صفات دارای نفعه و آوا نیستند . چنان است که گوئی متكلم و مخاطب خود من هستم والهامت خود من است که با ذات و نفس من صحبت می کنند . حاضر است ، غائب است ، نزدیک است ، دور است و اصلا صفات اوقاب وصف نیست . از خاطر و ضمیر به عالم فکر و آندیشه نزدیک تر است و از جرقه الهامات به من محروم تر است . »

این است وضع وحالت آن دوستی که در خلوت او را زیارت می‌کنم . (ا.م) به عقیده نحویان عرب مراد از «مخاطب» دومین شخص است . حلاج می‌خواهد بگوید که خدای متعال در خاطر و در ضمیر من چنان جای گرفته که از نهانی ترین افکارش هم بهمن تزدیک‌تر و محروم‌تر است . خدا وقتی که در این حالات با او صحبت می‌کند در ذات او ضمیر تو را پدیدار می‌سازد . ولی این تو خود او است . زیرا در آن «حال» و سکر و جذبه دیگر «من» وجود ندارد و خداست که منتهای بزرگواری و عشق باذات من یعنی با خودش صحبت می‌کند و از «من» اصلاً انتظار جوابی ندارد . می‌توان گفت آن راز وسری که اساس «خلسه» و «جذبه» می‌باشد همان است که خدای متعال بامخلوق خود صحبت می‌کند ولی این صحبت با کسی نیست که عنوان ضمیر سوم شخص را بتوان به او اعطا نمود و مانند صحبتی است که شخص با خودش بگنده و به مثابه مخاطب‌های است با نفس خود و تمام ارزش و حقیقت وجودی او در آن کلاماتی است که او بعنوان ضمیر شخص اول بر زبان می‌راند .

باید به خاطر بسیاریم که آن قدرتی که به شخص اجازه می‌دهد که بگوید «من» مانند خدا در تصدیق توحید اصول امانتی است بروحدت «من» الهی و «تو» انسانی و این وحدت من و تو در داخل کلام ربانی می‌تواند صورت پذیرد و بس . ولی یک فرد خلق شده ، یکنفر آدمیزاد ، می‌تواند این حق و این قدرت را دریافت دارد می‌آنکه به آن وحدت هنوز دست یافته باشد .

تمام استعارات و اصطلاحات حلاج را غالباً بد فهمیده و بد تعبیر کرده‌اند . زیرا در آن اصطلاحات واستعارات صحبت است از اختلاط و امتزاج ، در حالیکه در ذات الهی نمی‌توان اختلاط و امتزاجی فراهم آورد و نمی‌توان در «lahoot» مداخله نمود و سهم‌بندی کرد و از همه گذشته موضوع ارتباطی به طبایع ندارد و مطلب مربوط است به اشخاص و افراد آنهم برای نیل به وحدت معنوی . لغت «روح» به معنای «طبیعت» معنوی

نیست (این کارمورد توجه فلسفه‌ای است که بایو نان سروکارداشتند) وامری است صرفاً مربوط به «نفس» و حقیقت انسانی . بعضی اوقات این اصطلاحات و استعارات تند و جسارت‌انگیز و خطرناک جلوه‌گرمی شوند و بهانه‌ای بدست تهمت زندگان می‌دهند و موضوع تعجب‌آور این است که کوچک‌ترین حدس وظنی را درباره عشق حلاج (آن عشق الهی) به خاطر خود راه نداده‌اند . عشق مادی وشهوی (که عرفًا بارها سعی کرده‌اند آنرا از خود دور سازند و غالباً ورد زبانها است) مطلقاً در خاطر حلاج خطرور نکرده است . اگر گاهی لغتی در این معنی بربان رانده است امری است کاملاً عادی، اگرچه این تصویری که می‌کشیم ضعیف است و برای تبیین مطلب کافی نیست . معهدها باید در نظر بیاوریم دوستی را که به اندیشه و فکر خود باشد و بتواند بایاری الفاظ و لغات اورا شاهد صمیمی ترین افکار خود فرار دهد و در این معنی شرحی باونویسد و به او بفهماند که بیاد او بوده است . این است تقریباً وضع حلاج در موقع بروز و ظهور «حالت» واپسین او . دوستی که ازاو یاد شده بسیار خوشوت است که در خاطر دوست خود باقی بوده و دوستی که آن عبارات شورانگیز و مودت‌آمیزرا برلب رانده نیز بسیار مشعوف است که توانسته در حساسترین موقع بگوید : «این است وضع وحالت من در راه دوستداری تو» چون آن دوست کامل از «او» حرفی نمی‌زند و کلمه «تو» را بربان می‌آورد در این مرحله محرومیت و صمیمیت مطلق می‌گوید : «این است آنچه که من برای توهstem» با چنین وضعی نباید از خواندن مقاد مقطع ۳۲ حلاج در حیرت افتاد : «دوستی دارم که عشقش در اعمق هستی من جای دارد . روح او روح من است و روح من روح او است . خواست من خواست او است . هر چه او بخواهد همان است که من خواهان و خواستارش هستم .» در مقطع شماره ۱۸ نیز می‌گوید :

حاشا بِقلْبِي أَنْ يُعلَقَ بِهِ ذِكْرٌ	أَنَّ المُولَه لَا الذِكْرُ وَ لَهُنِي
إِذَا تَوَشِّحَهُ مِنْ خَاطِرِي فِكْرٌ	الذِكْرُ وَاسِطَةٌ تَخْفِيَكَ عَنْ نَظَرِي

«ترجمه تقریبی : توئی که مرا ربودی و از خودم بی خودکردی نه ذکر و تذکیر ، فکر تذکر و ذکر از قلب من دور بماناد . ذکر مانند مرواریدی است که بر روی گلوبندی نصب شده باشد و می خواهد تورا از نگاه من دور بدارد . اما توجه من شامل افکار و اندیشه های من می باشد و من تورا سی نکرم و بس .»

این منظومه دیگر شاید با جسارت و فصاحت بیشتر آمیخته باشد . مقطع شماره ۱۶:

قَلْبِي عَنْ فُؤَادِي	فَقَدْ تَصَبَّرْتُ وَهَلْ يَصْبِرْ
فِي دُنْسِي وَ بَعْدَادِي	مَا زَاجَتْ رُوحَكَ رُوحِي
أَنْسِي وَ مُرَادِي	فَأَنَا أَنْتَ كَمَا إِنْكَ
فَهْمَتْ فِي كَلْ وَادِي	أَنْتُمْ مَلَكُوكْتُمْ فَوَادِي
فَقَدْ عَدَمْتُ رَقَادِي	وَ دَقُّ عَلَى فُسْوَادِي
بِكُمْ يَطُولُ إِنْفِرَادِي	أَنَا غَرِيبًا وَحِيدًا

ترجمه تقریبی : «سعی کردم که شکیبا باشم ولی آیا دور از تو قلب من می تواند صبور بماند؟ روح تو باروح من درآمیخت . در تزدیکی و دوری اینک من توام وجود تو بمن تعلق دارد و همین بود آرزو و خواست من . در بیت آخرین بطور واضح ملاحظه می شود که آن مصطلم و مختصطف (آن عاشق دلباخته و سرازپا نشناخته) آن «تو» خدائی وربانی نیست ، بلکه خدا نیز می شود . یعنی «من» و آن کسی که در سُکر «جذبه» و مستی «حالت» و «صحبو» قرارداده ، زیرا خدای متعال همیشه و همواره آن کسی که منتهای میل و شوق و عالی ترین مقصد و مقصود مخلوق خود می باشد .

این آخرین تمثیل نشان خواهد داد که تا چه ابعاد دوری فکر حلاج پیش می رفته است : «روح تو در روح من بیامیخت همانطور که عنبر با مشک معطر آموده می شود . هرچه با تو مربوط باشد بمن نیز مربوط می گردد . بنابراین توهمنی و جداگانی و سوائی بین ما نیست .»

در اینجا باید تصویر شاعرانه را نیز در نظر آورد خاصه که این تصاویر بالاشباھی نکھت انگیز آمیخته شده‌اند و بهتر از هر چیز ظرافت معنوی آنها را گواهی می‌دهند . مامنحضرآ از «جذبه» و «خلسه» صحبت کردیم ولی این خلسه وجذبه در بیان و انتهای یک مسیر صوفیانه‌ای جای دارد و صوفیان به آن «مراحل» و «منازل» راه بخوبی آشنائی دارند و می‌دانند «منازل» و «ایستگاه»‌های این طریق صوفیانه کجا است . این مسیر راهی است که آنها را به زهد و تقوی و انواع آزمایش‌های صوفیانه و تجارب عرفانی رهبری می‌کند و آن «حالات» را کسانی بخوبی درک می‌کنند که وجود آنها بسیار پاک و تابناکی دارا باشند ، ولی در هر حال این «منازل» و «ایستگاه»‌ها همگی مادون مقام قدسی حضرت باری تعالی می‌باشند . (آخرین فکری که در رسیدن به این مرافق به خاطر مرد مؤمن خطور می‌کند همان فکر «هن» و «نفس» خود می‌باشد . زیرا مخلوق جملگی و علی‌الاطلاق خدام و اسراران خلق و خوی خود می‌باشند و هنگامی که انسان بفیض زیارت حقیقت الهی فائز می‌گردد آن وقت است که می‌تواند بگوید که به تحقیق وجود قدسی شده‌ام . استخراج از نهادین بیت، چهارمین قصيدة حلاج، ۱.م) این منازل و مراحل را باید اضطراراً طی کرد . طی کردن آنها به تنهائی کافی نیست . زیرا اگر به آنها علاوه‌ای اظهار شود، هر یک هانعی بر سر راه سالک خواهد شد . هیچ راهی صوفی را به حالت وجذبه و خلسه نمی‌رساند . زیرا این راهی است که منحصرآ از طرف خدای متعال به صوفی ارائه می‌شود . درک جذبه الهی و فهم حالت خلسه که به فرمان خدای متعال صورت می‌گیرد کاری است که حتی استاد عظیم الشأن از عهده آن بر نیامده‌اند . اصلاً اختطاف چیست؟ اختطاف تحریص و تحریکی است یا نگاهی است که خدا بر بندهای می‌افکند و در نهانی ترین زوایای قلب او آتشی لهیب می‌کشد . هر وقت خدا بخواهد در آن قلب منزل گزیند آن آتش سوزنده‌تر و فروزنده‌تر می‌گردد . کسی که دیده عرفانی دارد در سه مرحله می‌تواند باشد اول آنکه از محرم و موسی قلب

هنوز دور است و باختطاف نرسیده و مانند تماشچی از دور بر آن شعله‌آتش می‌نگرد.
 دوم وقتی است که توانائیها و قوای آن در محرم راز بودن رو به فنا و زوال گذاشته‌اند و
 سوم وقتی است که او به چهره و رخسار کسی می‌نگردد که نگاه او وی را از لحاظ معنی
 و حقیقت صوفیانه از حس مشاهده بلکی محروم می‌سازد.»
 دوست و محبت او را در آن حالت جذبه و خلسه می‌رباید و حتی به وجودان و
 ضمیر باطنی او هم اجازه نمی‌دهد که گفت و شنودهای عاشقانه و راز و نیازهای آنها را
 بشنود. این بود اصل اختطاف و حالت و خلسه وجذبه عارفانه.

یوم یقوم الروح والملائكة صفاتکلهون
الامن اذن له الرحمن و قال صواباً . ذلك اليوم
الحق ، فمن شاء اتخد الى ربها ماماً . (بنا

(۲۸ و ۳۹)

مسيح در نظر حلاج

تقدیم و تسلیم پیکری که زیر شکنجه‌ها و آزارها زار و ناتوان شده است به
مجازات دار و قبول تمام این عقوبات با وجود شادی و تحمل زجرهای مهلك بپاس عشق و
محرمیت با خدائی که دوست اوست و با او سخن می‌دارد و پرستش آن صاحب و سروری
که از نگاه و کرشمه اوتماماً عنایت و تفضل تجلی می‌کند ، و با همه این نزدیکی و
محرمیت دچار دردناکترین شکنجه‌ها و عقوبات شدن ، اینهاست عواقب و نتائج زندگانی
عارف و موحدی چون حلاج . حلاج در زندگانی صوفیانه خود تماماً بدوعظ و ارشاد و
تذکیر و جلب مردم به خداشناسی و خداپرستی اقدام و قیام نمود و حتی در آخرین
لحظات حیات نیزدست از خداپرستی برنداشت . با درنظر گرفتن این حقایق انسان
طبعاً بیاد حضرت مسیح «ع» می‌افتد ، بیاد مسیحی که در انجیل‌ها شرح تجلیات او و وقایع
جبل الزیتون ومصلوب شدن او نوشته شده است .

طرح و تذکار این تشابه تاحدی مولد اشتباه می‌تواند باشد . زیرا واقعاً هیچ وقت
حسین بن منصور حلاج بالفکار و اندیشه‌های مسیحیت در تماس نبوده ولی آنچه مسلم
است این است که وی اگر در باره حضرت مسیح «ع» تأمل و تفکری کرده مربوط
به عیسی بن مریم قرآن است نه عیسی مسیح عیسویان و انجیل . بین تمام زنان جهان و
نسلهایی که متولیاً به دنیا آمدند ، خدای متعال مریم را انتخاب فرموده بود . (سوره
مبارکه آل عمران ، آیه شریفه ۴۲) خدا می‌فرماید که : ما روح خود را نزد این
برگزیده خود فرستادیم (سوره مریم ، آیه ۱۷) ، مریم حامله شد و پسری زائید و خدا

فرمودکه این کودک آیتی خواهد شد برای ابناء بشر و رحمتی خواهد شد از جانب ما برای مردم . (سوره شریفه مريم ، آیه ۲۱) . مسیح فردی است انسان و پیغمبری است از طرف خدای متعال . در سوره مبارکه آل عمران آیه شریفه ۴۵ آمده که فرشتگان گفتند : ای مریم ، خدا ترا مژده ای می دهد به کلمه ای از جانب خود ، اسم او عیسی مسیح پسر مریم است و آبرومند در دنیا و آخرت وازمقربان در گاه الهی می بینم در قرق آن مسیح «کلمة الله» نامیده شد . (سوره ۱۹ آیه ۳۴) و در مهد و درون گاهواره برای تصدیق حقیقت تولد خود به تکلم پرداخته است ، اما شهادت وی را در صلیب ، قرآن ردمی کندو می نویسد آن کسی را که مصلوب نمودند مردی بود که شباهت صوری با حضرت عیسی داشت . (سوره مبارکه النساء ، آیه ۱۵۷) آیا حضرت مسیح به مرگ طبیعی در گذشت ؟ این مطلب بطور صریح در قرق آن نوشته نشده است . در آیه ۴۶ از سوره مبارکه آل عمران خدا می فرماید : «انی متوفیک و رافعک الی» من تو را بازگیرندام و بسوی خود بالا برند . بسیاری از مفسرین آیه مذکور عقیده دارند که سرانجام روزی عیسی بن مریم به زمین خاکی ما بازخواهد آمد و آن همان روز قیامت و دادخواهی عظیم خواهد بود . و برخی نوشه‌اند که عیسی «ع» از آسمان نزول خواهد فرمود . (دجال را که نماینده دشمنان اوست) خواهد کشت ، طبق قولان اسلام پشت سر امام نماز خواهد گزارد . خوکها و خنزیرهارا خواهد کشت ، صلیبر اخواهد شکست ، کلیساها را ویران خواهد نمود و عیسویان را برخواهد انداخت .

این است آنچه در روایات و سنن اسلامی راجع به حضرت مسیح «ع» شیوع دارد . مامی دانیم که حلاج در این باره تفکر و تأمل بسیار نموده است . برای او و برای بسیاری از مسلمانان شخصیت حضرت عیسی - که فقط عنوان پیغمبری دارد - مافق شخصیت سایرین جای دارد و برای وی مقام «قدسی» قائل می باشند . او شخصی زاهد و مقدس بوده که در فقر زیسته و بهرسوی می رفته تا خداشناسی و خداپرستی را به ابناء

بشر بیاهموزد . این تصویری که از مسیح کشیده‌اند شاید بیشتر از هر عامل دیگری در ابتدای زندگی در حالت روحی و تمایلات معنوی حلاج تأثیر نموده است . بعداً او وضع خود را بارفشار و کردار حضرت مسیح تطبیق داده و به عمق وکنه روش حضرت عیسی «ع» پرداخته و معنی و حقیقت آنرا دریافت و ارزش‌های اورا سنجیده و اورا پیشوا و مقتدای خود داشته و با تمام قوا کوشش نموده که آن «آیت» و «علامت» و «نشانه» را سرمشق معنوی و روش زاهدانه خود قراردهد .

برای عیسویان صلیب عیسی «ع» محور اصلی و هسته مرکزی وحدت عقیده محسوب می‌شد و پس از ظهور مسلک «docétisme^۱» اسلامی که حلاج نیز بدان گروید . آن وحدت عقیده مذهبی و اجتماع همه گرداند صلیب از بین رفت ، خطوط بسیار مهمی که از تصویر مسیح برای حلاج معتبر مانده موضوع تولد معجز آسای «عیسی بن مریم» رفتار و نقش اوست در روز حشر .

عیسی را پدری انسانی نیست و از این حیث مذهب اسلام اورا به آدم ابوالبشر تشییه می‌کند . اعراب در علم الانساب برای پدر احترام فوق العاده‌ای قائلند . با چنین وضعی انتخاب و اصطلاحی حضرت مریم معنای بسیار مهم و عظیمی کسب می‌کند . بین تمام زنهای نسلهایی که متناوی با آمدند و رفتند ، خدای متعال اورا اصطفاء و انتخاب فرمود . در

۱. در قرون ابتدائی ظهور مسیحیت مخصوصاً در قرن دوم عقیده‌ای کفر آمیز شایع شد مبنی بر اینکه عیسی «ع» یک ظاهری از گوشت واستخوان داشته و پس از چند سالی زندگی و تحمل شدائی و شکنجه‌هایی سخت در ظاهر مرده است . در همان اوقات عده‌ای از زهاد و معتقدین مسیح منجمله «این یاس مقدس» St. Ignace در انطاکیه جدا بر علیه این فرضیه قیام نمودند بطوری که در قرن سوم میلادی دیگر از این عقیده و مسلک اثری باقی نماند تا اینکه در قرن ششم میلادی این عقیده باز از گوشه و کنار پدیدارشد . در آثار ادبی سه قرن اول میلادی مکرر نامی از این مرام و مسلک دیده می‌شود . ولی اکثریت ملل عیسوی مذهب آنرا ذم و قدح نموده‌اند . به زبان فرانسه آنرا docétisme می‌نامند .

قرآن مجید صراحت دارد که مریم برتر از سایر زنان بوده و در استعمال لغت «اصطفاء» صفت پاکی و طهارت جسم و جان مستتر است. مسیح نیز مانند حضرت آدم «ع» مستقیماً از کلام الهی «کن» بدینا آمد و یش از هر کس باولادت او حجاب از روی عمل خلافه خدا برکشیده شد. بدین ترتیب عیسی بن مریم شاهد محروم وحدانیت خدا شد و خود او نیز در ادوار مختلف خلقت منحصر به فرد می‌باشد. شرائط معنوی «میثاق» برای او بسهولت واقع می‌شوند. خدا مردم را علیه معاذیری که برای روز قیامت می‌آورند بر حذر می‌دارد و آنها را از نقض پیمان ازلی بیمناک می‌سازد تا نگویند که مانیز مانند پدر خودمان رفتار کرده‌یم و نقض عهد نمودیم. از ابتدای امر حضرت مسیح «ع» از این نفوذ بد و شوم آباء و اجدادی در اهان بوده است و از این حیث می‌توان در قرآن مجید دید که او از هر خانواده‌ای جدائی گزیده و راه انفرادی پیش‌گرفته است. فقط اوست و مادرش. در سوره شریفه مریم، آیات کریمه ۳۲ و ۳۱ مصروف است که «خدا مرا مبارک آفرید و به من فرمود که تازنده‌ام نماز گزارم و زکوة بدهم و نسبت به مادرم نیکوکار بیمانم» بی‌شك نوشته شده است که خدا بین سایر نسلها و تبارها، خاندان حضرت ابراهیم و آل عمران (پدر حضرت مریم ع) را نیز برگزید (سوره مبارکه آل عمران، آیات ۳۲ و ۳۳) «بدرسی که خدا برگزید. آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر عالمیان، در حالتی که آنها فرزندانی هستند که بعضی از آنها از بعض دیگر بعمل آمده‌اند. یعنی اولاد پسندیده‌ای هستند از پدران خودشان و خداشنا و دانا است» لغات و عبارات تقریباً همانند که برای انتخاب و اصطفای حضرت مریم بکار رفته‌اند. هر چقدر هم که خاندان پدری حضرت مریم صاحب امتیاز و جلیل القدر باشد، معهداً حضرت مریم از آنها دوری گرفت و با خویشاوندان خود قطع را بطرد نمود. (سوره شریفه مریم آیات ۱۶ و ۱۷) «... و مریم منفرد شد از اهل خودش یعنی از خانهٔ خودش در محلی که طرف شرقی بیت المقدس بود ... پس گرفت از پس ایشان پرده‌ها بعد از آنکه غسل کرد و جامده بوشید

فرستاديم ها بسوی هريم روح خودمان جبرئيل را . پس مصورگشت برای هريم بشري تمام خلقت و خود را به هريم نمود»

وضع مسيح تکرار و تجدید وضع حضرت آدم ابوالبشر است نسبت به «ميثاق» با اين تفاوت که ابوالبشر فریب شیطان را خورد و حال آنکه مسيح در نتيجه دعاهای وثنای های مادر خود از شر شیطان در امان ماند . حلاج در این ماجراي حضرت عيسی «ع» يك مثل وموردي يافته که «وحدت وجودی» بين خدای متعال و افراد مؤمن و مقدس فرآهم می گردد . در هر وقوع آبستني حضرت هريم «ع» صحبت از «روح» می شود و بنا بر فرضیه و عقیده حلاج موضوع عبارتست از وحدت روحی مقدس باروح و حقیقت الهی . اگر مفسرین در این باره فقط جبرئيل را می بینند و بس این تعبیر و تفسیر مردود می شود و بيم و هراس مفسرین در برابر وحدت انساني با خدای متعال موضوعی می شود بی اساس . حلاج هم از «حلول» شيعيان دوری می گزینند و هم «تجلياتی» را که عيسويان در اين مورد قائل شده اند غير موجه می پندارد . حلاج اگر با اين احوال برای مسيح مصلوب نشده اينقدر عزت و احترام و رفعت قدر قائل می باشد چگونه است که چوب دارو صليب در تجریه اين عارف مسلمان و اين صوفی صافی طینت نقشی بدین عظمت حائز شده است ؟ آيا او در اين باره تفکرات و تصورات ديگري داشته است ؟ آيا او بین مصلوب شدن حضرت عيسی و نفي مطلب در قرآن مجید رابطه اي پيدا كرده است ؟

چنین بنظر می آيد که رابطه اي يافته است . در اسلام مرگ جزا معصیت محسوب نمی شود . مرگ انعام طبیعی عمر است . (هيچ ارزشی برای جبران خطأ و کفاره معصیتی در بر ندارد و بطریق اولی عنوان فدیه نیز بر او اطلاق نمی شود . مسيح بنا بر عقیده عده ای پس از بازگشت از آسمان بر اين خاکدان وفات خواهد یافت و مرگ او مرگی طبیعی بوده مانند مرگ تمام ابناء بشر .

به عقیده حلاج ارزش عارفانه و اهمیت صوفیانه در تحمل زجر و شکنجه است و

ممکن نیز هست که آن ارزش عارفانه در مرگ هم یافت شود . نه فقط از این حیث که مرگ فرا می رسد بلکه از این جهت که مرگ باز جرو شکنجه و درد توأم و هم عنان می باشد . مرگ بروی صلیب چون باز جرو درد و شکنجه توأم است ناگزیر معنای فوق العاده مهمی کسب می کند .

قطعی است که شخص اطمینان کامل نمی تواند درباره مردم دارا باشد . حلاج معتقد بوده که زجر و شکنجه بهتر و بیشتر از وجود باعث تطهیر روح انسانی می شود و کمتر کسی است که بارغبت به زجر و عذاب تن دردهد . با این وصف هیچ بعید نیست که شخصی بتحمل زجر و شکنجه فخر کند و بتحمل شدائید بیالد . شیطان بدان فخر نمود . در این صورت شخص دچار وضع و حالتی می شود بدتر از کسی که در ثروت و نعمت مستغرق است . بهر حال باید از عنایت پروردگار و تفضل خالق متعال سپاسگزاری نماید . صلیب ماده دلیلی نیست که شخص مصلوب مرد خدا بوده و از عنایات پروردگار برخوردار شده است . تماشا چیانی که بنابر روایت انجیل ناظر مرگ مسیح بوده اند از دیدن این منظرة در دنای هیچ یک بدین مسیح نگرددند ورعد و برقوز لزله ای که بعد پیدیدار شد باعث گردید عده قلیلی بدین وی بگردد و او را پسر خدا بدانند . (انجیل متی فصل ۲۷ ، بند ۵۴) از این گذشته آن نام و سخن چن را نیز به صلیب کشیدند . بنابر اطلاعاتی که بهما رسیده کسانی که اطراف دار و صلیب حلاج اجتماع کرده و او را می نگریستند هیچ یک دچار تزلزل نشدند . زیرا در نظر بعضی از آنها آن مرد محکوم بدون تصرع و اظهار عجز مجازاتی را که مقرر بود تحمل می کرد ، بعضی ، او را یکنفر مرد «پندار پرست» ، «خيالاتي» ، «مبهوت» ، «مختطف» و «خلاصه امر دیوان و برخی دیگر اورا یکنفر «جانی کنه کار» می پنداشتند یا اینکه از اعمال و خطاهای خود نادم شده ای که خود حکم قضاة را تأیید و تصدیق می نماید . عموماً همین انتظار را ازاو داشتند که وی از گناهها و معاصی خود پشیمان شده و اظهار ندامت می نماید . حلاج چنین اقدامی را نکرد . ابلیس هم از کرده خود

ندامتی اظهار ننمود ، این زجرها و شکنجه‌ها چیزی را ثابت نمی‌کنند و اگر مورد سوء ظن می‌باشند آیا باید از طرف محاکوم این سوء ظن ابراز شود؟...

خواهند گفت که مشکل است کسی به تحمل این شکنجه‌ها فخر کند. زیرا اینها متعاقب محکومیت و طرد و نفی عقاید و افکار حلاج بعمل آمده است . در نظر عامه ناس به هتك احترام او پرداختند و او را نذگآلود ساختند. یك دستانی از صوفیان بنام «لاماتیه» طالب این مجازاتهای تردیلی می‌باشد و تحقیر خود را از طرف دیگران ، موجب سر بلندی خود می‌داند و شاید این خود علامت یکی از بزرگترین افتخارات و وعزت نفس آنها است.

توجهی نباید به نفس شکنجه و عمل مجازات نمود که همواره کاری است ذوق‌جهین ولی طرز تحمل عذاب و شکنجه است که باید مورد ملاحظه و دقت قرار گیرد . انسان تازه‌زایی سعادت بهره ور است نمی‌داند که اگر روزی از سعادت و نیکبختی محروم گردد آیا می‌تواند بطیب خاطر به اعمال خیر پردازد . برخلاف درمدتی که انسان دچار عذاب و درد و شکنجه است متوجه می‌شود که می‌تواند پس از گذشتن آن دوره سختی و عذاب کاملاً باور خیریه تن دردهد. اما چطور و چگونه؟ ... تأمل و تعمق در زجر و شکنجه‌های حضرت ایوب برای حلاج اهمیت شایانی کسب می‌کند . بموجب سوره شریفه «الانبیاء ، آیه شریفه ۸۳» خدا در وجودان و قلب ایوب تجلی فرمود و انوار شفقت و احسان خود را بر او ظاهر ساخت و بدین ترتیب تلخی عذاب و شکنجه برای حضرت ایوب دیگر ناپدید شد . بعد با صدای رسائی : «بدبختی دامنگیرش شد، دیگر امیدی به پاداش واجر درازاء این ذلت و بدبختی ندارم زیرا شکنجه و عذاب وطن و سعادت من شده‌اند». (شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۶۲۱ و مابعد) وجود و نشاط بمرحله صافی و پاکی نمی‌رسد مگر در موقع بروز وظہور «حالات» و «اختطاف» . اما قبل از رسیدن به این عنایت الهی تنها عطیه‌ای را که می‌تواند در تمام «حالات»

پاکی و تایندگیش استقبال کند و بپذیرد و در دل خود جای دهد همان عذاب است و درد، شکنجه . برای حلاج بطورقطع و یقین عدم مطابقه و عدم توازن آشکاری بین وجود و زجر بین نشاط و درد والم وجود دارد که اونمی خواهد به اثبات آن پردازد. اونمی خواهد در این مورد وظیفه یکنفر پزشک روانشناس را بر عهده بگیرد و صرفاً از لحاظ تجربه عرفانی و صوفیانه خود اشاره‌ای به این مطلب می‌نماید و بس در دنیای امروز بخوبی می‌توان با تشریح این مسائل حسی بدعمق آنها پی‌برد و از تأثیرات آن نیز اطلاع حاصل نمود . وجود و نشاط همیشه موضوعی است روحی و معنوی ولی لذت موضوعی است حسی. لغت شکنجه و عذاب شامل دو حقیقت است یعنی هم جنبه روحی و معنوی دارد و هم جنبه حسی. لغت درد هم دارای همین حالت است، وجود و نشاط غالباً بایک لذت «تؤام» است. یعنی لذت بهراهی وجود و نشاط پیش می‌رود و نشاط و وجود آن لذت را در باطن وجود آدمی جای می‌دهد. انسان برای اینکه در نفس خود از وجود و نشاط متنعم شود باید درون خود را بکلی مصفا سازد و در این صورت است که می‌تواند به «وجود» برسد و از «حال» و «اختطاف» بهره‌مند گردد . در خارج از زندگانی صوفیانه و حیات عارفانه شاید در نتیجه تصادم آن وجود باطنی است بانفس که بعضی از فرط وجود و نشاط جانرا بجان آفرین تسلیم می‌کنند . ولی در باره زجر و شکنجه این چنین سوانح محتمل- الواقع نیست . اگر زجر و شکنجه صرفاً از لحاظ معنوی و اخلاقی باشد عکس العمل آن فقط در وجود نهانی شخص بعمل می‌آید . غالباً دیده می‌شود اشخاصی که دارای شکنجه‌های معنوی و باطنی هستند و با آن زجرهای درونی می‌سازند و اظهار ارزیجارو خستگی که نمی‌کنند، هیچ حتی آن ناملایمات را بسیار دوست می‌دارند . این است «عظمت شکنجه‌های انسانی» . تجربه نشان داده است که وجود را این چنین ثبات و صلابتی نیست . اصطلاح نیز طولانی نیست و حلاج بخوبی توجه به زودگذری آن داشته است . بدیهی است که یک درد والم شدید می‌تواند قوای انسانی را سخت ضعیف و

ناتوان‌سازد و باعث هلاکت گردد و بهمین جهت است که در بر ابر او مانند برابردشمنی غدار و قهار باید تسلیم شد و سپر انداخت . باید به شکست خود معرف شد . ولی باید خود را مقهور و محکوم اونمود . تسلیم شدن بجا است . ولی موافقت نمودن بانیستی و مرگ کاری است نابجا و ناروا و حلاج با مرگ و نیستی توافق نمود . این اصل «فنا» را غالباً متصوفین مسلمان قبول و معمول داشته‌اند . وجد، اگر جنبه معنوی داشته باشد لحظه بلحظه پاکتر و صافی‌تر می‌شود و در ارزش‌های معنوی و اخلاقی و روحی شخص شرکت می‌ورزد . ولی زجر و شکنجه در این مورد راه مخالفرا پیش‌می‌گیرند و کاملاً نتیجهٔ معکوس حاصل می‌گردد . تحلیل وستایش شکنجه و زجرهای انسانی و تسلیم شدن بنویسد و یاس این هر دو عامل معنویت شخص را زائل می‌سازند . می‌دانیم تاچه حد حلاج خود را معناً پنهان می‌کرد تا آن وسوسه‌ای که می‌خواست مخفیانه داخل وجدان و سر وجودش گردد از خود دور برآید . حلاج که مدت‌ها آشکار و علنی ترک‌تعالقات دنیوی را کرده بود چگونه می‌توانست یا چطور راضی می‌شد که خود را باز به‌این قبیل وسوسه‌ها تسلیم نماید . وقتی که او می‌گوید : درد و عذاب‌مرا بیارگاه حضرت باری تعالیٰ تزدیک می‌کند نظرش به زجر و شکنجه‌های جسمی است نه اوجاع و آلام معنوی و روحی . وقتی که جسم دچار رنج و درد و محنث گردد تمام هستی و وجدان شخص گرفتار «این عامل خارجی» می‌شود که بر تمام هستی وجود او تسلط یافته واورا در معرض درد والم قرار می‌دهد . این زجر و شکنجه‌های مادی و جسمی است که تحمل ناپذیر و مهلك وجانگزای می‌باشند . بادردهای جسمی و مادی محلی برای مدارا و مماشة و سازگاری باقی نمی‌ماند . وجدان انسانی نیز نمی‌تواند به‌بینند که جسم آدمی این چنین معرض شکنجه و درد و عذاب قرار گرفته و از دیدن این چنین منظری قویاً کراحت دارد و نمی‌تواند راز و معماهی برای تسکین آن بیافریند و ناچار باید کمی عقب‌نشینی کند تا عظمت درد و ابهت رنج را بهتر ببینند . بدین ترتیب است که آلام جسمی می‌توانند با

یافتن موجب این حالت دردناک و وضع الم انگیز به وجودان انسانی کمکی کند زیرا وجودان شخص همواره مایل است یک نوع افتخاری در هر پیشامدی (افتخاری بیهوده و عبیث) برای خود بیابد و بدان مبهات نماید . این افتخاری است بی‌مایه و بی‌هستی و جز بازی و صحنه سازی چیزی دیگر نیست . عموم صوفیان مسلمان در این «اندیشه وجودانی» بطریقی که شرح شد و آنرا «نفس» نامیده‌اند عاملی یافته‌اند که باید آنرا محو وزائل ساخت و حتی کوچکترین آثار آنرا ریشه‌کن نمود . «مخالفت با نفس» برای برآنداختن آن عامل کاری است ضرور ولی البته بسیار دشوار، روح هم بطوری که «لاروش فوکو» گفته است مانند عزت نفس و «عجب» است ، می‌خواهد باشد حتی به قیمت دشمنی باخودش . این «عجب» را اصلاً دو روی است یک روی برای مردم و ارائه به دیگران و روی دیگر برای خود شخص . این عدم صمیمیت و «ربا» و تزویر حقارت‌آمیز خاصیت «عجب» است . ولی تمام مکر و حیله‌های «عجب» در برابر آلام و اوجاع جسمی و مادی از هم فرومی‌ریزند و محو می‌شوند . در برابر این اوجاع و آلام آن کسی که می‌تواند پایداری کند روح نیست ، فقط قلب است که نیروی استقامت و توانائی پایداری دارد . در زبان عربی نزدیکی محسوسی بین قلب و شجاعت نیست . وقتی که روح دچار شکست می‌شود و هنگامی که قلب را مرد مؤمن تقویت نمی‌کند و با تفضل پروردگار به او نیرو نمی‌بخشد مرد دیگر از پا تاسر در اضطراب والتهاب و وحشت غوطه‌ورمی گردد، در این چنین وضعی فقط قلب است . (این عضو ممتاز که با توجه خالق متعال قادر می‌شود سخت‌ترین عذابهای جسمی را تحمل نماید .) اما دل چیست؟ دل را خانه خدا، خلوت‌گه راز و خانه عشق گفتند و خلاصه هر نکته پردازی نوعی تعریف کرده است ، درباره به وجود آمدن آن نیز سخن‌هایی رفته که از بدیعترین آنها گفته

مجد الدین بغدادی است :

(از شب نم عشق خاک آدم گل شد
صد فتنه و شور در جهان حاصل شد)

سر نشتر عشق بر رگ روح زندن
یک قطره فروچکیدونا مش دل شد. ا.م)
بدین جهت است که آلام معنوی و اوجاع اخلاقی می‌توانند روح را بفریبند.
دردهای جسمی و آلام بدنی قلب را به متنها درجه پاکی و بی‌آلایشی می‌رسانند بحدی
که خدا در آن منزل می‌کند. با این احوال نباید پنداشت که قلب می‌تواند کاری را
بکند که روح با تمام رنگ و نیرنگ‌هایش از انجام آن عاجز می‌باشد. قلب نمی‌تواند
اوجاع و آلام را مقهور و مسخر خود سازد و قادر نیست که با آنها مانند مالک و مملوک
رفتار کند. اوجاع جسمی و دردهای بدنی برای او بهمان درجه و بهمان پایدرس کش و فرمان
نابردارند که برای روح. درد هیئتی است خارجی که با عضلات و اعصاب و اعضاء بدن
اصلاً وحدت جنسی ندارد و نمی‌تواند با اینها اختلاط و امتزاج یابد.

روح می‌خواهد لاقل ظاهری محفوظ بدارد. ولی درد آن نمای ظاهری را در
هم می‌ریزد و روح را نیز مقهور خود می‌سازد. قلب آن آلام را می‌پذیرد. زیرا تمامی
آنها را عطیه الهی می‌داند ولی این را نیز می‌داند که از آنها هیچ طرفی نمی‌تواند
بر بند و هیچ‌گونه مزیتی شخصی بر آنها مترتب نیست. بقول حلاج حضرت ایوب گفته است
که: «از این آلام و شکنجه‌ها هیچ اجر و پاداشی نصیب من نخواهد شد.» نکته قابل
مالحظه این است که اصل «عطیه» را نباید منظور داشت و آنچه شایسته توجه و دقت
می‌باشد این است که خدا در آن آلام و شکنجه‌ها جای دارد و به تن زجر کشیده و
بغود آن عطیه تغییر شکل می‌دهد.

این بود تجربه حلاج بنابر آنچه می‌توان از خارج استنباط نمود، آیا در این
نتیجه‌ای که بدست آوردیم خطاهای واشتباها و وجود ندارند؟.. چه بسا اشخاصی که
صومی و عارف نبودند و شکنجه‌هایی بدتر و سخت تراز این نصیباشان گردید. چه بسا رواقیون
فوی‌الاراده و ثابت قدم و بزرگانی مانند «اپیک ت»^۱ و چه بسامردمی نابکار و شقاوت‌پیشه

۱. اپیک ت فیلسوف بزرگ یونان قدیم از پیشوایان داستان «رواقیون» می‌باشد که*

که برابر استنطاق، و بازپرسیها سکوت اختیار نموده و با نهایت استقامت طبع شکنجه دار و ضربت تیر و شعله آتش را تحمل نموده‌اند. در برابر دردهای جسمی و شکنجه‌های بدنی بالطبع یکنوع حس مقاومتی پدید می‌آید و یک شجاعت و غیرتی در بعضی از افراد که گوئی بامنسوجی خشن و درشت بافت‌های ملاحظه می‌شود و معلوم می‌دارد که آنها در برابر زجر و شکنجه بردبارتر و شکنجه‌ترند. در این مورد تجربۀ حلاج چه تضمینی برای ما به وجود می‌آورد؟... ما از عوامل ضد و نقیضی که در خلق و خوی او بوده اطلاع دقیقی در دست نداریم و از پایداری عصبی او هم بی‌اطلاعیم.

بی‌شك، اشخاصی که دردها و آلام جسمی و بدنی در آنها اضطراب و احلام و توهمات شگفت‌انگیزی که بدان اشاره شد، ایجاد نمی‌کند بانیروی جسمی می‌توانند بر تألفات بدنی و دردهای جسمی فائق آیند. ولی فعلًاً این موضوع مورد بحث و توجه مانیست. زجر و شکنجه‌ای که حلاج از آن بحث می‌کند اوجاعی نیستند که بانیروی روانی وقدرت روحی یا پایداری «جسمی و روحی» بتوان بر آنها تسلط یافته. تاموقعي که در جسم یا در روح قدرتی است که بتواند عکس‌العملی نشان دهد درد و

* در قرن اول میلادی در شهر هیراپولیس واقع در «هریتریه» آسیای صغیر بدنیا آمده است. در جوانی به رم رفت و غلام اپاگرودیت شد که وی از زرخیدان امپراطور ظالم و جبار روم یعنی نرون بود. در رم فیلسوف شهری بود بنام موسونیوس روفوس که مرشد و پیشوای رواقیون محسوب می‌شد. اپیک ت در مجلس درس و محضر اصحاب‌رمی شد و کسب معرفت می‌نمود. چنین حکایت کردند که این استاد خشن و عصبی و سخت‌کش بود. روزی ساق پای «اپیک ت» را در آلت شکنجه‌ای مانند فلکه گذاشته بود و او را زجری داد. وی لبخند زنان به استاد خود گفت: آخر الامر ساق پای مرا خواهی شکست. لحظه‌ای گذشت و این پیش‌بینی او صورت حقیقت یافت و پای او شکست و رو به استاد خود نمود و گفت: بتونگفته بودم که ساق پای مرا خواهی شکست. این شاگرد پس از فوت استاد خود و رهائی از زیر یوغ اوتیام همت خود را صرف فلسفه و حکمت نمود و به دستان رواقیون اعتبار و اهمیت بسیار بخود. ا.م

شکنجه را مجالی نیست که با آنها وحدت وجودی باید و در آنها مدمغ شود. ولی تجربه حلاج چنین نشان می‌دهد که او درد و شکنجه را از خود می‌دانسته و می‌خواسته آنرا در جسم و جان خود مدمغ و منضم سازد. آنچه که مظہر این حقیقت و مبنی این معنی می‌باشد «صلیب» است، صلیب وسیله‌ای است که سرحد زجر و شکنجه را مشخص می‌سازد و از حد اوست که قلبی صافی و صادق با این عطیه و موهبت الهی دمساز می‌شود و آنچه را که «وهاب» هبہ و مقدار فرموده به جان می‌پذیرد. شاید بهمین سبب بود که حلاج می‌گفت: «او در مذهب صلیب خواهد مرد.» مسیح بر روی صلیب نمرده است ولی متصوفین مسلمان نمونه حامه قدس و تقوی را در صلیبی می‌دانند که اولین مرحله صعود مسیح به آسمان شد.

مادیدیم چگونه حلاج در اصول خدا پرستی و مبانی تصوف پیجیده و بغرنج جلالت و رفعت مقام حضرت باری تعالیٰ و موضوع آفرینش افلاک و افشاء کلام الله را توجیه کرده است. حالا می‌توانیم با این موضوع یک شکل دقیق‌تر و ثابت‌تری بدهیم و به این توجیه حلاج یک هیئت مادی تروقاً بدل لمس‌تری بیخشیم. طبزی در تفسیر قرآن مجید سؤالی را طرح نموده و به آن جوابی نداده است: حمد و ستایش مرا خدای را. چون قرآن. کلام خود پروردگار می‌باشد چگونه است که خدا برای خود این صیغه حمد و ستایش را بربان می‌آورد. خدا به ثنا و نعمت خود پرداخته و حال آنکه خالق متعال کسی نیست که خود را نعمت و مدح فرماید. اورا دیگران باید بستایند و تجلیل کنند. در برابر این سؤال چه پاسخی وجود دارد؟ طبری ازدادن جواب احتراز ورزیده است. ولی حلاج می‌خواهد بدآرد چرا خدا به ستایش و تجلیل خود پرداخته و توانسته است باتفاق خود پروردگار علت آنرا درک کند. زیرا خود او شاهد این تحيیت و گواه این تجلیل و تبجیل شده است. آن چنان است که خدای متعال و حضرت باری تعالیٰ به تجلیل شخصی لب بگشاید. آن شخص همان ذات واجب الوجود و عصارة پاک عشقی

است که خالق زمین و زمان و افلاک می‌باشد. در همین عشق است که خدا تجلی می‌فرماید و همه را با تجلیات آن منور می‌سازد. عشق می‌آفریند، خدا اورا تجلیل می‌فرماید که عمل آفرینش را با چه جمال و فریبندگی انجام داده و چه مخلوقی پدیدار کرده است. بنابراین انسان نیز باین تجلیل و تمجیت نسترس می‌یابد. زیرا او نیز هو لود و مخلوق عشق می‌باشد و این اقصی مرحله و منزل نشأت عشق است.

خدای متعال در سوره مبارکه فاتحه دو بار از خودش تجلیل فرموده است. یکبار فخر می‌کند که جهان را آفرینده و ذات بی‌همتا شیش صاحب و مالک آن است و بار دیگر آنرا طوری آفرینده که انسان بتواند شاهد و گواه آن عمل خلاقه‌اش باشد و چون با تفضل خودش، انسان را صادق و سیمی بوجود آورده انسان نیز خواهد توانست دوست و محب خدا بشود و در آن محیط عشق و صفا همواره محروم و همدم او گردد.

بنظر چنین می‌آید که تحقیقات و تفکرات حلاج بدین نتیجه رسیده که دو آیه سوره مبارکه فاتحه را بطور اساسی و عمیقی در هم آمزد و قلوب مؤمنین را با تکاء آن و آیه شریفه بسوی زهد و تقوی دلالت و راهبری کند. در این مورد می‌توان گفت که او نظر حضرت رسول اکرم «ص» و حضرت مسیح (مسلمین) «ع» را بایکدیگر آمیخته و معتقد است حضرت باری تعالی از اوج عظمت و قدرت کبریائی خود بحال بندگان دور افتاده خویش رسیدگی می‌فرماید و پرهیز کار و خدمتگزار صدیق را در حریم خود جای می‌دهد.

قرآن مجید بیشتر به رفت جاه و علو مقام خدای متعال می‌پردازد و مقام و سلطنت عشق را از خلال سایر مسائل آشکار می‌سازد. باید دانست که وجود انسان «فردانیت» دارد و خدا در خاتمه عمل خلاقه‌اش اورا به این دنیا افکنده و انسان باید در نهانخانه قلب خود همواره توجه داشته باشد که قدرت مجازی، وجود او فناپذیر، وضع او بی ثبات است و اقدامات و مجاہدات او بی دوام وقا است باید بخاطر خود بسپارد که قادر

کل و توانای مطلق خدای متعال است و بس و او عامل و باعث تمام کارها و یکانه نیروی محركة دنیا و افلاک می‌باشد . خدا از این‌هم‌که گفتیم مقامش باز بالاتر و رفیع‌تر است و در کتب آسمانی آن حلالت قدر و رفعت جاه گوشزد شده است . اوست صاحب و مالک تمامی موجوداتی که آفریده ، و آفریدگان هرچه دارند از او دارند و و به اومدیون می‌باشند . خدا به فتوای همان عشق‌خلاقه بندگان خودرا دعوت‌می‌کند که طبق میل و اراده اوفکر کنند و طبق میل و اراده اوزنگی کنند تادر قلب و مرکز آن عشق خلاقه جای‌گیرند .

پایان و نتیجه

حالاکه به پایان این تحقیق درباره عقاید و آراء حلاج رسیدیم بقول لوئی - ماسین یون متعجب خواهید شد اگر بگوئیم که حلاج موزد بحث ما یکنفر صوفی سنی مذهب بوده است . اساس مذهب سنت مبتنى است بر هنر قرآن کریم و سنت یعنی احادیثی که از حضرت محمد بن عبدالله «ص» باقی مانده و راویان نقه از ازلسان مبارک حضرت ختمی مرتب شنیده و باقی گذاشته اند و در صحت آنها جای چون و چرا باقی نیست . این مذهب که متکی به چنان رکن معتبر و مهمی است در نتیجه نفوذ مفسرین در پاره ای از نقاط ، بیشتر توسعه یافته و هر چند این توسعه با نهایت احتیاط صورت پذیرفته ، معهداً یک نوع فقه و اصول شرعی تولید نموده که آنرا قانون کلام نام نهاده اند . این قانون کلام عبارت است از اینکه قانون شرع و اصول مذهبی را روحانی تر و معنوی تر نمایند تا اینکه مجموع آنها دبستانی از زهد و تقوی به وجود آورد که جنبه اخلاقی و معنوی صوفیانه آن را نزد بسیاری از متفکرین اسلامی ، منجمله غزالی و چند تن از عرفاء و متصوفه ، می توان یافت . هنرها عده ای از عرفاء و متصوفه حالات صوفیانه را مافوق و ماوراء حقایق لغوی جای داده و برای آنها معانی وجودی نیز قائل شده اند . ولی تجاوز از قانون شرع برای اینکه به حالات صوفیانه یک معنای نهانی و باطنی بدene و چنین و انmod کنند که بدین وسیله به حقیقت مطلق میرسند بنظر امری است اسلام خالق دین ، و رفتاری است بسیار نکوهیده و ملامت - انگیز ، این کاری است که از حلاج سرتزده است . با این حال باید قبل از هر چیز دانست که

وی سنتی مذهب بوده است و باید اورا از باطنیه‌پنداشت همهمی دانیم که اصول حکمت الهی همیشه موجود بوده و گرچه دستخوش تغییراتی نیز می‌گردیده است. ولی بنا و پایه آن همواره باقی‌می‌ماند و فقط با تغییر فصول و قرون ظواهر آن در ممالک و تردمملوک مختلف تغییر شکل می‌پذیرفت. در نزد قبایلی که هنوز به ادیان و مذاهب معتبری نگرویده بودند. یک نوع «حکمت بت پرستان» و بعد «حکمت مسیحیان» و بعد «حکمت مسلمین» پدیدار شد در «تورات» و در «انجیل»‌ها و در قرآن شریف مقداری کنایات و اشارات وجود دارد که به هتن آیات و سوره‌ها معنائی می‌بخشد که خواص و مطلعین و ارباب بصیرت به درک آن نائل می‌آیند. در این معانی سامطاب نهفته است که از ابتدای خلقت دنیا وجود داشته و همواره در زیر یک نوع پرده و حجابی جای دارند. در تفسیری که علماء حکمت الهی از کتب مقدسه نموده‌اند توجه سرشاری آن رموز و اسرار و اشارات نهانی ننموده‌اند و نخواسته‌اند آنها را فاش و آشکار سازند و آن اسرار همچنان در زیر حجاب عبارات مستور مانده‌اند و بهمین دلیل است که در آن عبارات آن رموز و اسرار همواره باقی می‌باشند. باید پنداشت که آن مفسرین به‌این فکر نیقتاده بودند والهامت عمیقی نداشته‌اند. خیر، آن مفسرین برای هر یک از آنها معنائی یافته‌اند ولی معنائی که با فکر و اندیشه و نبوغ خود آنها همداستان بوده است. ولی سعی ننموده‌اند که آن اسرار و رموز را از اصول باطنیه فی المثل جدا و متمایز سازند. حلچ بـهـایـنـ تـبـیـرـاتـ سـهـلـ وـسـادـهـ وـتصـورـاتـ سـاخـتـهـ وـپـرـداـختـهـ اـعـتـنـائـیـ نـکـرـدـهـ استـ. وـشـخـصـاـ درـبـارـهـ خـدـاـپـرـسـتـیـ وـتصـوفـ وـعـرـفـانـ تـجـارـبـ بـسـیـارـیـ اـنـدوـخـتـهـ بـودـ وـدرـجـسـتجـوـیـ حـقـيقـتـ مـطـلـقـ مـیـ رـفـتـ. اوـاـکـتـفـاـ بـهـ آـمـوـخـنـ وـفـهـمـیدـنـ مـیـ نـمـودـ آـنـهـمـ اـزـ رـاهـ اـسـرـارـ وـرمـوزـ، وـمـیـ خـوـاستـ شـخـصـاـ وـرـأـسـاـ بـهـ حـقـيقـتـ مـطـلـقـ بـرـسـدـ وـکـامـرـواـ گـرـددـ. در نظر او فرق آن شریف ارزشی منحصر به فرد و مقامی بی‌نظیر دارد. او نمی‌خواهد با «حقه بازی» و «تردستی» برای آیات قرآن معانی دیگری جعل کند و مطلبی بی‌افریند.

که در قرآن مجید نیست . اگر او بالاتر از قانون شرع می‌رود باید دانست که بوسیله همان قانون شرع به مقام بالاتر ارتقاء یافته است . اگراو به ظاهر دورتر از پیغمبر می‌رود برای اینست که مواعظ رسول اکرم «ص» را آویزه‌گوش خود نموده و به ندای او جواب می‌دهد .

حلاج در قرآن مجید چیزهای دیده و دریافتکه کمتر مسلمان باعالمی بدان نکات متوجه شده است . متن سوره‌ها و آیات قرآنی، وعده ووعیدهایی که متعاقب آن آیات هستند وجزئیات هربوط به قیامت ویومالنشور وبالآخره توسل به خدای توانا و قادری که هرچه هست ازاوست و به امر واراده اوست . اینها مطابق هستند که هر مؤمنی بدانها عقیده دارد . این مباحث باعث گردیده که تصور شود خدای متعال کاملاً در آن مقام رفیع خود تنها است ورفعت مقام وعظمت جاه وجلال اوچنان است که حتی خود او هم از راز و معماهی خلقت دور مانده است . هرچند متن آیات قرآنی این نظر را تأییدمی‌نماید ولی هیچ وقت حلاج چنین عقیده‌ای را نداشته و در پیام رسول اکرم «ص» نیز چنین اشارتی وجود ندارد و این تعبیر کار مردمی است که فقط به جبهه ظاهری الہامات الهی اکتفا نموده‌اند . حلاج نیز نمی‌خواهد از آن آیات معانی پسیار نهفته‌ای استخراج کند . او همان آیات را مانند مردی بصیر در امور دینی و مذهبی مورد نهایت دقت قرار می‌دهد و به معانی نهفته و مخفی آن توجه پسیاری معطوف نمی‌دارد ، این کار را بعده مفسرین هم محول نمی‌کند ، و می‌رود بسراح غتون و عبارات و آیات روشن تروسد تر ، و با تکاء آنها می‌رسد به مقامات بالا و ماوراء قوانین مذهبی ، زیرا به عقیده حلاج خدای متعال بندگان خود را به مدارجی بالاتر از رعایت واجرای تکالیف مذهبی ارتقاء می‌دهد .

اولین وظیفه نبوت این بود که قانون الهی و کلام الله نازل شود و وظیفه رسول اکرم «ص» این بود که مردم را همیشه به کلام الله و به اطاعت از آن دعوت نماید ، خدا مردم را هرجا باشند و بهر وصفی باشند می‌باید ، غالباً مردم دچار ضروریات و مشغله‌های زندگی مادی خود هستند و خدا با زبانی که قادر به فهم

باشند با آنها صحبت می‌کند . این صحبت عبارت از رعایت نظم و ترتیب و دفاع از حقوق خود و وعد وعید . در کنار این اوامر الهی دستورهائی نیز هست برای ادامه راه زندگی . حلاج در کتاب الهی دریافت که اگر گاهی از مردی مؤمن و خدا پرست دعوت شده است که خدای متعال را از راه فرآن و این قانون الهی بشناسد گاهی نیز به اوتلین شده است که باید خدا را از راه حقیقت مطلق درک نماید . غالباً نوشته شده است: «اگر می‌دانستند» یا «شاید شما بفهمید»؛ معنای این دانستن و فهمیدن کلام الله چیست؟ خوب کلام الله به زبان روشن و واضح عربی نازل شده و هیچ اعوجاجی در آن نیست . خدا خود می‌فرماید که خشک و تردی نیست که در آن وجود ندارد . بنابراین آیا چیز دیگری در آن مندرج می‌باشد که ممکن است انسان بداند و شاید بعداً بفهمد؟ این علم الهی است که در تأمل‌ها و تفکرات حلاج نقش بسیار بزرگی را بر عهده داشته است .

بنابراین فرآن از مؤمنین و خوانندگان خود دعوت می‌کند که از حدمعمولی که بوسیله پیغمبر اکرم «ص» آنها اعلام شده است بالاتر بروند . حلاج این دعوت را بکار بسته وبالاتر رفته تابه اسرار خلقت بی برد و از رموز آن آگاهی یابد و خدائی را که او در پیان عمر خود در منتهای جلالت و عظمت کبیریائی خود باز یافته همان خدائی است که ندای اورادر دوران طفو لیت خود در حین فرائت و تلاوت فرآن شنیده بود . حلاج چنان‌که گفتم مسلمانی بود سنی مذهب .

در اسلام حلاج هر چند هیچ نفوذی از مذهب مسیح یافت نمی‌شود معملاً این عکاسی از آن مذهب مشاهده می‌گردد . آن خدائی که به فتوای عشق می‌آفریند و با خود در باره مخلوق‌های خویش گفت و شنود می‌کند و در نهانی ترین اسرار وجودی خود شخصیت هر یک از آنها را معلوم و مشخص می‌نماید و بعداً آنها را گرد خود جمع می‌کند تا با کلام الهی راز خلقت آنها و سرآفرینش را به آنها بگویند و این خدائی که در ازلیت و ابدیت به ناسوت می‌نگریسته بطور عجیبی با احساسات بشری مصور شده است بی‌آنکه

ذره‌ای از ابهت و جلالت و شوکتش را ازدست داده باشد . حلاج از وحدت منطقی و دقیق حکمت الهی و دین اسلام صرف نظر نموده و در خدای خود یک هستی صمیمانه‌ای یافته که با تثلیث همراه نیست و با فرضیهٔ اسلامی مبنی بر وحدانیت خدا موافق است . حلاج که می‌خواسته به ارشاد مردم پردازد و حقیقت بطور اتم واکمل به تمام بندگان خدا نشان دهد و نقش شاهد و گواه را بر عهده بگیرد معهدها نتوانسته حقیقت را بجوید مگر در خط مشی زندگانی شخصی خودش . آیا او می‌توانسته مردم را نجات دهد؟... قبلًاً باین سؤال پاسخ داده‌ایم . اوقظت توانست برای مردم گواه و شاهد باشد . حقیقت فاجعه‌ای که تمام انسانیت بدان دچار می‌باشد در یک تودهٔ بسیار فراوانی از جهات و عوامل مستقل مستحیل می‌گردد که این عوامل و جهات در زندگی هر فرد بشری نیز وجود دارد . فرض‌آکسی که با تفضل مخصوص پروردگار ریشهٔ واصل خلقت خود را درک نمود آیا این دلیل می‌شود که سایر مخلوق‌هم مانند او پا بدائرة وجود گذاشته باشند؟... حلاج این چنین تصور کرده است و عدهٔ بسیاری از عیسویان نیز همین‌طور تصور نموده‌اند . معهده‌امسیحی که در انجلیل‌ها معرفی نموده‌اند می‌فرماید که به تنهائی کسی نجات نمی‌یابد و معماًی نجات و رمز رستگاری شامل تمام جامعهٔ بشری می‌گردد و همه‌آن مربوط به رازی است الهی و اسلامی . بطور بسیار موجز و مختصری می‌گوئیم که بنابر شریعت اسلام لفظ نهائی عمل خلقت پیدایش مخلوق است . انسان باید بنابر ارادهٔ پروردگار سیر فهرائی کند و روزی به آن نقطه‌ای برسد که از آنجا پا بدائرة هستی گذاشته بود . این مشیت الهی نیز مبتنی بر محبت و عشقی است که نسبت به عموم بندگان خود دارد . خلقت و آفرینش نیز مانند مجموع هر چند که آفریده شده است پایانی دارد . خدای متعال نیز همه چیز را چنان تشکیل داده که تمام حوالج دنیائی انسان را می‌تواند بر طرف سازد . بنابراین باید زیست و از درخت زندگانی متمتع شد و همیشه بخاطر داشت که خدا قادر و تواناست و وظیفه انسانی قدردانی و سپاسگزاری است از ذات بی‌همتا . هر چه می‌رسد

از اوست و باید با خصوع و خشوع از اوامر او اطاعت نمود . زندگانی بهتری و عده داده شده که در بهشت عدن خواهد بود. کسی که طالب مزایای بیشتری است باید رجعت کند به‌اصل و منبع هستی وجود، رجعت کند به آن کسی که منبع تمام فیض‌ها و اصل و خالق هر ذیروح است . تصوف اسلامی دارای فضول و موادی است که بطوری عمیق با شاعر و تعالیم مذهب اسلام آمیخته می‌باشد، فی المثل اصل و حقیقت مذهب را در دیدیف ثابوی قرار می‌دهد و مبنیه عمل الهی را در جامعه انسانی عبارت می‌داند صرفاً از انتخاب و اعزام حضرت رسول اکرم برای هدایت و ارشاد . حلاج معمای خلقت را بطور بسیار محکم و جدائی نایذیری به‌عشق مرتب سازد .. ولی تصور می‌رود که در این باره مبالغه نموده و بطور بسیار محکم و سختی عشق را به آفرینش متصل نموده است. حلاج تجربه‌ای را آغاز نموده و به انجام رسانده است که معنی یک نوع محرومیتی را در حرم الهی برای خود قائل شده است و خود را از محترمان خاص پروردگار محسوب می‌دارد. در نظر مسیحیت او هنوز مراحل بسیاری دور از حرم الهی و اسراریزدانی است و بنظر اسلام اصلاً نمی‌توان نگاه خود را بالاتراز حد برد . انسان فقط موجود سهل و ساده‌ای است که پروردگار به او جان و حیات اعطاء فرموده است و این حالت او تغییر پذیر نیست .

عقاید دیگر ان درباره حلاج

حلاج طبی کنجهکاو و مزاجی متلون داشت. نشانه نلون وی آنکه غالباً طرز لباس پوشیدن خود را تغییر می داده است. شیخ فرید الدین عطار در «تذکرة الاولیاء» می نویسد: «کار او کاری عجب بود و واقعات غرائب که خاص اورا بود که هم در غایت سوز و اشتیاق بود درشدت، لهب و فراق و شوریده روز گار بود ...» عطار می فهماند که حلاج طبی مضطرب و مهموم و در علم الله افکاری تند و جسوسرو تهور آمیزداشت.

ما بنحو اتم واکمل از تعالیم فلسفی و حکمتی که او ارشاد می نمود اطلاع نداریم ولی از عبارات و کلماتی که به او نسبت می دهند چنین برمی آید که «پان تئیست»^۱ بوده و همه چیز را از خدای متعال می دانسته و فرضیه و مسلک فلسفی او نیز شباختی به فلسفه و مسلک اسماعیلیه و باطنیان داشته است. علاوه بر این او معتقد بود که خدا در نهاد او مقام گزینده و می گفت: «انا الحق». مرام و فلسفه و مواضع او باعث شد که جمعی گرد او آیند این موضوع خلیفه را نسبت به او بدگمان ساخت تا در سال ۳۰۱ هجری اورا دستگیر و در کنار یکی از دروازه های شهر بغداد اورا بالای داری بستند و در کنار شبر لوحی نوشتند: «این شخص یکی از مبلغین قرمطی است». پس از چندی او را پائین

۱. از لحاظ لغوی صرف بمعنای «وحدت ماده» می باشد ولی منظور از فلاسفه دروضع واستعمال این لغت این بوده که در کون و مکان فقط یک ماده وجود دارد و آن خدای متعال می باشد.

آوردن و بزندان افکنند و مدت هشت سال در زندان خلیفه ماند. بلوا و تشنجه که این عمل پیش آورد فرونمی نشست و تخفیف نمی پذیرفت و سرا «جام در سال ۳۰۹ هجری قمری اورا کشند». قساوت مفرطی که در قلاین صوفی خدا پرست بکاررفت نشان می دهد تاچه خد مرام و مسلک و مواضع او در جامعه آن وقت مؤثر بوده و این مواضع و حکم چه خطراتی متوجه اسلام می ساخت. این موضوع نشان می دهد که تصوف و عرفان در دنیا اسلام آن روزچه نفوذی در افکار یافته بود. (کارا دو وو، غزالی، پاریس ۱۹۰۲، ص ۲۰۰-۲۰۸).

آقای ماکس هورتن^۱ آلمانی استاد فلسفه دانشگاه مونیخ کتاب «فلسفه اسلام» می نویسد: حلاج تصوف را چنین وصف نموده در «صوفی آنچنان با فرادمی کوشید که در ذات خدای متعال مستحیل می شود و جز خدا چیز دیگری باقی نمی ماند. مقصود و منظور نهائی ضوفی این است که وجود خودش را در ذات الهی محو سازد» (فنا برابر است با نروانه بودائیان) اگر مطالعه دقیق و عمیق در «افراد» بعمل نیاید و نتوانیم آنرا آنچنان که منظور متصوفه بوده است تشریح کنیم بدان مینماید که بخواهیم عبارات ناقص و فاتحه کودکان را تفسیر و تشریح نمائیم یا اینکه فی المثل کسی در شبی تاریک بخواهد با کمال احتیاط راهی بیابد و ما از تیم قدمهایی که بر می دارد بخواهیم معناهای استخراج نمائیم. معهدها توصیف و تشریح این اصل «افراد» کاری است سهل و ساده. زیرا در حقیقت نمی توان در خدای متعال مستحیل شد برای آنکه تعاوی نیین خدای و مرد هتصوف وجود ندارد. الہامات صوفیانه به انشان داده اند که جز ذات واجب الوجود اصول وجودی دیگر نیست و بی آن مقصودی که می گردد عبیث می گردید زیرا تحصیل حاصل است و کوشش ایشان برای تکرار امری است که قبلاً صورت گرفته است. تکرار امر دیگر محال و ممتنع می باشد.

حلاج به تصوف اسلامی آن مرحله نهائی را که موضوع «آفرینش» است باز پس داده و دیگر از آن تاریخ متصوفین اسلامی تابحال آنرا حفظ کرده اند.

برخلاف عقیده لوئی ماسین یون «افراد» کاری است منحصراً مربوط به آفریدگار ولی ماسین یون در ترجمه‌ای که از طوایف نموده و آنmod می‌کند که «افراد» کاری است مربوط باراده مخلوق و یکی از فعالیت‌های انسانی ... وحال آنکه «افراد» یکی از حالات خدای متعال است «سکون و جموداً صلاجز و فعالیت‌های بشری محسوب نمی‌شود.» ماسین یون در کتاب «شرح مصائب و نوائب حلاج»، ص ۳۲۶ می‌نویسد: «افراد» عمل و اقدامی است انسانی - نه خدائی - که وجود مورد نظر خود را اختیار می‌کند و او را از دیگران جدا می‌سازد و چنان از غیر می‌پردازد که فقط خود وی می‌ماند و او... آدمی و پروردگارش.

در نوشته‌ای از حلاج روایت شده که «توحید عبارت از این است که خودت را به وحدت بر سانی و وحدانیت خدای متعال را همواره اعلام بداری تا خدا تورا شاهد خودت قرار دهد.» این عبارت با اصل «پانتئیسم» مغایرت دارد و می‌فهماند که مخلوق و آنچه را که خدا آفریده موجودی است جاویدانی و تصویری است حقیقی از وحدانیت خدا. مسیح را آنچنانکه غزالی معرفی می‌کند نمونه‌ای است از فقر و استغناء و زهد. عده دیگری از متصوفین منجمله ابن عربی در شناسائی حضرت مسیح (ع) طبق روایات مسلمین قدمی فراتر نهاده اند. ابن عربی پس از چهار قرن فاصله همان نظر ترمذی را تکریه و می‌گوید که حضرت مسیح در عهد خود خاتم اولیاء جهان بود و هیچکس نمی‌توانست بالا بر این کند.

قبل از غزالی و ابن عربی، منصور حلاج جراحات عشق را در تن خود مشاهده نمود و ساعات و اپسین عمر او شباهت‌های عجیبی با آخرین ساعات زندگانی مسیح پیدا کرد. منصور را هدف اتهاماتی عجیب ساختند، شهادت‌های مجمعول در باره اودادند، او را تازیانه زدند و بصلیب کشیدند ولی اودشمنان خود را بخشید (میس هایک، «مسیح در اسلام»، چاپ پاریس).

حلاج هم مانند جنید در تجربت صوفیانه خود وحدت مخلوق را با خدای متعال می‌بیند ولی باز جلوتر می‌رود و می‌گوید صوفی با خدا وحدت وجودی می‌باید. و بدین طرز حلاج با وجود گفتن «انا الحق» هیچ وقت دعوی الوهیت نکرده. حلاج قبل از بازی بسطامی و در مرتبه‌ای بالاتر نماینده و مظہری است از «صوفی ای سر هست». او عقیده خود بحدی در مشیت الهی منجذب شده بود که کوچکترین توجیهی به عواقب و نتایج کنار نداشت. داستان اعدام او و هاله‌ای را که از کمال نجابت و بزرگواری گرد عارض وی کشیده‌اند واقعاً تشابه زیادی باروایات مربوط به تصلیب حضرت عیسی «ع» را به خاطرمی آورد. شاید حلاج نیز در میان گرفتاریها و بحبونه آشتفتگیهایی که داشته قتل و به صلیب آویختن حضرت مسیح را در مخیله خود همواره حاضر می‌دیده است. (آربری، تصوف) در بسیاری از متونی که از حلاج باقی مانده می‌توان یک نوع حفره و خلائی یافت که شاید «انفراد» و «افراد» او می‌باشند. ملامت و توبیخی که در کتاب «الطواسین» نسبت به ابلیس مشاهده می‌شود کواهی می‌دهند که حلاج نه فقط به آن توبیخ و ملامت موافق بوده بلکه با کمال میل و اشتیاق محرك و مشوق آن سرزنشها می‌باشد. وی «تفرید» شخصی را نیز زیر نقاب و حجاب «افراد» الهی مستور می‌دارد. فقط در آغاز تصوف و مراحل ابتدائی عرفان، او احساس چنین حالت و عاطفه‌ای را نداشت بلکه مدت‌ها قبل از ورود در این سلک، وی خود را از تعلقات دنیوی برکنار داشته بود و از «من» و «ما»ئی که بین خالق و مخلوق وجود داشت دوری می‌جست. اشتباه این است که فرض کنیم او «پان‌تئیست» بوده. ولی وی اگر بسوی خود رجعت می‌کند برای این بوده که از عنایات الهی خود را محروم بدارد. او از موضوع «من» ناراحت و آشفته خاطر بود و آنرا گرهی می‌دانست برای اتصال به رشته‌های عمل خلاقه و آفرینش کائنات. او عقیده داشته که عاشق و معشوق یعنی خالق و مخلوق می‌توانند در هم مدمغ و محو و مستحیل شوند. در سراسر کتاب «روایات» از همین موضوع یعنی «وحدت وجودی» بحث

می شود و بس . می گوید «هیچ کس خدای متعال را به اندازه کسی دوست ندارد که بخواهد در وجود او مهحو و مستحیل گردد.»

من نمی خواهم ادعائنم که حلاج راه قطعی وصول به آرزوی خود را یافته بود ولی می توان گفت که او از این تجربه منظوری جزر سیدن بحق و حقیقت نداشته است و این همان راهی بود که اکثر عرفای به آن نظر داشته اند. محتمل است که او نیز مجدوب و مفتوح همین تجربت شده باشد، زیرا آتش «تجربید» کار اورا به معنی و سکر رسانده بود. خلاصه آنکه حلاج با آتش یک عشق الهی و ماوراء الطبیعه بزودی دریافت که به «تجربید» و «تفرید» می رسد و این همان تشنجکی و عطشی است که اورا بسوی خدا رهبری می کند. زجر و شکنجه را نیز بامیل ورغبت می پذیرفت، زیرا می دانست که تحمل و قبول آن آلام کلیدی است که اورا از «تفرید» و «تجربید» نجات خواهد داد . بالاخره قفل تجربید و ازدوا و تنهائی درهم شکست و تجاربی ماوراء الطبیعه اورا بسوی کسی برده که به وی اجازه داد معنای مستی تفرید و سکر تجربید را دریابد و با او وحدت وجودی بیابد و با تحمل شدائید بسیار به بارگاه الهی بار یابد و هر چه را خواهان است از او دریافت دارد . دز . م. انواتی ولوئی گارده ، تصوف اسلامی ، ۱۹۶۱

مردی که معاصر اش اورا نشناختند

سال ۸۷۷. حلاج تقریباً به سن بیست سالگی رسیده بود که صوفی شهر «جنید» را ملاقات نمود.

جنید باو گفت: «چه می خواهی بپرسی؟»

حلاج گفت: «چه فرقی است بین «خلقت» و «رسوم الطبع»؟

جنید گفت: در گفتار توجز کنگجاوی جسارت آمیز چیزی نمی بینم، چرا ازمن نمی پرسی که در نهانخانه و در باطن تو چه می گذرد؟ این هوی و هووس است که می خواهی اعتراض به افکار دیگران کنی یا از تصورات همسالان تجاوز نمائی؟... جنید لحظه‌ای سکوت اختیار نمود و بعد رو به او گرد و گفت: «کدامین چوبه دار را با خون خودرنگین خواهی ساخت؟...» حلاج از شنیدن این عبارت به گریه افتاد و رفت...

برای یکنفر مرد صوفی طرح این سؤال کمال اهمیت را دارد. زیرا که مطلب مربوط است به موجودی که خدا آفریده و یک نوع فعالیتی ارادی و خود خواسته دراو است که می تواند «تصویر مخصوص و جانداری» از فعالیت خلاقه خود بشود. (لوئی ماسین یون).

سال ۸۹۵. در حین سفر به مکهً معظمه استاد او عمر والملکی روزی رابطه خود را با حلاج قطع نمود و با او گفت: «اگر او در اختیار من بودی با دستهای خود اورا کشتمی. «عمرو اورا لعن کرد زیرا در حضور حلاج آیتی از فرآن مجید را خواند و حلاج گفت: من نیز توانم این چنین آیتی نویسم.»

حقیقت این است که حلاج معتقد به «کلام نفس» بود. او نمی خواست ادعا

کند که می تواند قرآنی بنویسد، زیرا وی قرآن را کلامی الهی می دانست و «اعجاز القرآن» معجزی است که اتیان بدان محال است. ولی ممکن بود که خود او هم وسیله ابراز و ابلاغ معجزی باشد. (لوئی ماسین یون).

سال ۸۹۷. قطع رابطه با صوفیان؛ استادان دیگر برای تأویلات و تفسیرات نهانی و درونی او ارزشی قائل نبودند، حلاج تصور می کرد که «حالت» صوفیانه از خصائص انسانی است و حال آنکه جنید آن «حالات» را از تفضیلات خدای متعال می دانست. حلاج معتقد بود به «اسقاط الوسائل» و می خواست بجای آن «وسائل» وحدت وجودی بطور مستقیم و بی واسطه با خدای متعال حاصل گردد. جنید روزی باو گفت: «می خواهم از دیوانگانی احاطه شوم که بازندگانی همراهانشان صمیمانه موافق و سازگار باشند. در گفته های تو پسیار عجب و خودبینی و عبارات بیفایده می بینم.»

سال ۹۰۲-۹۰۹. سفرهایی برای وعظ و ارشاد؛ ظن بردن که او از مبلغین فرمطی است و می خواهد تشنجات و بلواهایی پدید آورد. بموجب سندی بسیار کهنه و قدیمی «وی در آغاز امر به وعظ و ارشاد پرداخت قاطر فداران و پیروانی در اعقاب و ذریه حضرت علی بن ابی طالب (ع) بدست آورد.»

سال ۹۰۵. سفر به هندوستان؛ او را متهم نمودند که به سحر و جادو گری پرداخته است.

ریاضی دان علی بن احمدالحااسب از پدر خود شنیده بود که حلاج گفته بود منظورم از سفر به هند فرا گرفتن ساحری و جادو گری است. در کنار نهری کلبه ای پوشالی دیدم که پیر مردی کنار آن نشسته بود. از او برسیدم آیا بین شما در این جا کسی را از علم سحر و جادو اطلاع و وقوفی است؟... پیر مرد کلافی از نخ دردست گرفت و سر نخ را بمن داد و گلوله نخ را به وا پرتاب کرد. ناگهان پلی پدیدار شد. پیر مرد روی آن پل رفت و از آن سوی پل پائین آمد و بعد رو به من کرد و گفت: این بود آنچه می خواستی ببینی؟...

آری . بعد پیر مرد گفت : این نمونه حقیری بود از اطلاعات و معلومات اسائید من . همین راوی یعنی علی بن احمد الحساب، باز می‌نویسد : مدتی بعد که حلاج به بغداد باز آمد شنیدم کارهای حیرت‌انگیزی کرد، می‌گفتند اجنه در خدمت او هستند و افسانه‌هایی بسیار درباره او روایت می‌شد . (همین افسانه بند بازی پیر مرد را ابن‌تیمیه و ذهبی روایت نموده‌اند تا حلاج را یکنفر ساحر و جادوگر جلوه‌گر مازاند . لئن ماسین یون جهات ضعف این اتهامات را در کتاب خود ، ص ۸۰ و مابعد ، تشریح نموده است . ۱. م)

سال ۹۰۸. سکونت او در بغداد ؛ متهم شد که انتشارات و شایعاتی بسیار درباره معجزات و سحابهای خود نموده و فی المثل این واقعه را روایت می‌کردند: روزی حلاج از حمام بیرون می‌آمد و یکی از مخالفان مسلک خود برخورد و ناگهان این حریف تپانچه‌ای برزوی حلاج نواخت . حلاج پرسید چرا برروی من سیلی زدی؟... با مر حق و حقیقت تورا سیلی زدم حلاج گفت پس بنام حقیقت و حق یک سیلی دیگر هم به روی من بزن . وقتی که مرد بازوی خود را بلند کرد تا سیلی دیگری بر روی حلاج بنوازد ناگهان بازوبن خشک شد . این داستان را زکریای قزوینی در کتاب عجائب آورده است . (نقل از شرح مصائب و نوائب حلاج ، ص ۱۳۲ ، ۱. م)

آیا چه منظورها و مقاصدی پشت سر این افسانه‌ها نهفته بوده است؟... آیا این شایعات را هواخوان افراطی و ساده‌لوح حلاج برای تجلیل و تفحیم او جعل کرده‌اند؟ یا اینکه مخالفان زبردست او بجعل این داستانها پرداخته‌اند تا خللی در کار او فراهم آورند؟... آیا خود حلاج معتقد بوده که معجزاتی هی توانسته است بکند و واقعاً معجزاتی نموده است؟.. جواب این سؤال کاری است دشوار . بهر حال و هر چه می‌خواهد باشد این بار صوفیان اور اکاملاترک نمودند زیرا آنچه پیش‌آمده بود باراه و رسم صوفیان و نظر فقهای صوفیه مخالف بود . حلاج عقیده داشت که او پیان وظیفه خود رسیده و

موقع فرا رسیده که دیگر شخصیت او فانی شود و لوئی ماسین یون می نویسد که حلاج معتقد شده بود که به آرزو و آرمان خود رسیده و دیگر باید جسم اوفانی و تصدق و تقدیس شود .

سال ۹۰۹. فتوای ابن داود غنیمہ علیه حلاج ؛ وی پسر ابن داود مؤسس طریقت «ظاهریه» می باشد که بجای پدر درسن ۱۶ سالگی بر مسند ریاست این طریقت نشست. ابن داود (ابوبکر محمد بن داود بن علی بن خلف اصفهانی معروف به ظاهری) مؤلف کتاب الزهره می باشد که در آن از عشق پاک بحث می کند که این عشق فنای انسانی را باعث می گردد . می گوید این عشق با عشق الهی اختلاف دارد وامری است جسمی و بنابراین با طریقت حلاج مخالفت داشت و عشق الهی را قابل قبول نمی دانست . (ابن داود درسن ۲۹۷ هجری در گذشته است . ۱.م)

سال ۹۱۳ . محاکمه نخستین : اورا به این تهمت دستگیر نمودند که مدعی الوهیت شده و گفته است که ذات الهی در کالبد مردم برگزیده جا و مقام می گیرد. ابن عیسی وزیر خلیفه المقتدر بالله که مقید به اصول دین و موازین مذهبی بود، ولی افراط و تعصی هم نشان نمی داد تمام سوابق کار و به اصطلاح «پرونده» امر را مطالعه نمود و به حلاج گفت: قبل از هر چیز به تطهیر خودت پرداز و وظائف شرعی و قانونی خود را انجام ده . این امر مقدم است بر نوشتن رسالات و مقالاتی که خودت هم معانی آنها را نمی فهمی ». با این احوال حامدین عیسی توانست زندیق بودن حلاج را ثابت کند .

سال ۹۲۱-۲۲ . محاکمه ثانی : در زندان خلیفه حلاج از کمک و جانبداری بعضی از مردم خوش نیت برخوردار شد و دروضع حال او بهبود مختصری پدیدار گردید. توانست با اطرافیان و حتی خود خلیفه تماسی حاصل کند و همین پیشامد باعث شد که معاندین او بر شدت عمل خود بیفرایند . او ارجی که یکی از اعضاء وزارت مالیه بود مقاله انتقادی شدیدی بنام «مخارق الحلاج» (شعبده بازیهای حلاج) انتشار داد و خصومت

«فارئین القرآن» مخصوصاً پیشوای آنها «ابن مجاهد» بر آن آتش دامان زد. (ابن مجاهد احمد بن موسی بن العباس بن مجاهد از قراء فاضل بود و مخصوصاً در دیانت و قرآن مجید شهرت داشت. وی ساکن بغداد بود و در سال ۲۴۵ به دنیا آمد و در ۳۶۴ هـ. وفات یافت. کتابهای بسیار دربارهٔ قرآن نوشته است. نقل با اختصار از لغت نامه مرحوم دهخدا، ا.م) ابن مجاهد حلاج را به این تهمت تعقیب نمود که «وی دستوری بطور کلی برای قرائت قرآن تأثیرگذارد و در آن مقداری از عباراتی را که خودش ساخته و پرداخته با آیات قرآنی مخلوط کرده است . . مثل اینکه خدا احتیاجی عبارات حلاج داشته تا بتواند افکار خود را بهتر آشکار سازد . . (ماسین یون)

این محکمه ثانوی با تحریکات ورنگ و نیرنگ‌های بسیاری آمیخته است. به اینهای را که برای محکومیت حلاج به اعدام یافتند این بود که وی معتقد به زیارت معنوی و حج معنوی بوده و این موضوع را قضاة با مغضبانه‌ترین وجهی تعبیر و تفسیر نمودند .

پس از اعدام حلاج

قرن دهم میلادی . به تعقیب و آزار شاگردان و پیروان او پرداختند. در پایان آن قرن «البغدادی» در کتاب «الفرق بین الفرق» حلاج را در زمرة شیعیان متعصب قلمداد کرده و اورا از طرفداران کسانی می‌شناساند که معتقدند خدا در جسم انسانی مقام وجای می‌گیرد .

قرن یازدهم میلادی . ابن الجوزی (وفات در سن ۵۹۷ هـ. = ۱۲۰۰ م) از واعظ بزرگ و نامدار حنبلی بوده و با غزالی و بغدادی دشمنی داشت و با حسین بن منصور حلاج هم قویاً خصوصت می‌ورزید . وی کتابی بنام «قطع مجال اللجاج بمحل الحلاج» نوشته که مفقود شده است. در آن کتاب نوشته که به نظر او حلاج یکنفر شعبدی باز و جادوگر

است و بدین ترتیب نظر کسانی را که برای حلاج مقام مقدسی قائل بوده‌اند رد می‌کند . قرن دوازدهم و سیزدهم . از نوشهای حلاج تعبیراتی نمودند، در زمینه سحر و جادو . از دیر باز این روایات ناروا درباره حلاج شایع بود تا یانکه البوئی (متوفی بسال ۱۲۲۵م) که خودش حقه باز و شعبده باز بود، بازده «فرمول» ساحری و چشم بندی و جادوگری را که منسوب به حلاج کرده بود انتشار داد . در آن دوران باین نوع طلسمات و رموز آنهم باشکلهای و ترتیبات الفبائی ، اهمیت بسیاری می‌دادند؛ بطور نمونه و شاهد این منظومه را نقل می‌کنیم: (در اصل منظومه بوده، ولی البته در ترجمه فرانسه و نقل آن

بفارسی خاصیت شعری از آن سلب شده است ا.م) این لغز مر بوط است به توحید :

س‌حرف آن آوا و صدا ندارند دو حرف آن با نقطه می‌باشد . مطلب در اینجا ختم می‌شود . اول حرف آن دو حرف نقطه‌دار نصیب کسی می‌شود که جواب صحیح بدهد . حرف نقطه‌دار دومی را مخلوق انسانی برمی‌گزیند . سایر حروف اسراری هستند غرق ظلمت که نه کسی را قبول دارند و نه به کشف حقیقتی می‌روند و نه ثباتی دارند .

ابن عربی استاد بزرگ تصوف و طرفدار وحدت وجودی حلاج را تمجیدی نمود و کلمات و گفته‌های او را طبق منویات و عقاید باطنی خود تعبیر و تفسیر می‌کرد . با این احوال آنچه را که وی داخل افکار و عقاید خود کرده تعالیم حلاجی نیست . بلکه تصورات و ابتکارات شخصی خود اوست که وی بدان عنوان «تجربیات حلاجی» را داده و آنرا هفتین قطب عرفان نامیده و مانند ایوب پیغمبر آنرا می‌نگرد .

قرن چهاردهم میلادی . فقیه و مصلح حنبیل موسوم به ابن تیمیه (متوفی بسال ۱۳۲۸=۷۲۸هجری) (این فقیه کتب ذیل را تألیف نموده است : «فتوى فی ولایة الحلاج» ، «شرح العقيدة الاصفهانية! الواسطة» ، «الفرقان بين اولياء الرحمن» و غیره . نقل از کتاب مصائب و نوائب حلاج ، ص ۲۷) که مخالف ابن عربی و فرضیه او در باب «وحدت وجودی» است . درباره حلاج بر این عقیده بود که وی از پیشقدمان باطنیه

و ملاحده بوده است . می گفته که حلاج خلقتی است شیطانی و جن در بدن او آشیان نموده است . مورخ شافعی مذهب «ذهنی» (متوفی بسال ۱۳۴۸ م) نیز معتقد بود شیطان در جسم حلاج حلول کرده واورا در تصرف خود گرفته ، و بدین جهت سوء عاقبتی برای وی پدید آورده است .

اصطلاحات صوفية

احرام :

۱) در ابتدای نماز وقتی که می‌گویند «الله‌اکبر»، ۲) روپوش زائران مکه
معظمه ۳) تقدیس و تحریم.

اراده :

مشیت پروردگار—امر الهی. میل خلاقه الهی برای آفریدن.

ازل :

دوران قبل از خلق کائنات و عمل آفرینش که با «اجل» ارتباط داشته و در آن
دوران نیت ازلی و «میثاق» بتدریج بسوی تکامل و انجام می‌رفته است.

افراد :

نهائی خدائی . پروردگار یگانه عالم .

امر :

فرمان الهی، حکم شفاهی ، دستور ربانی که با «اراده» اختلاف دارد.

انس :

محرمیت با خدا . این حالت نقطه مقابل «هیبت» است.

انفراد :

نهائی ، تک و تنها ماءدن .

اهتما :

راهی که خدا به بندگانش نشان می‌دهد. پایان آن راه را «هدی» می‌گویند.

بطر :

شدت وحدت وجسارت وضمناً فقدان حس ایمان نسبت به خدا . این کلمه در احادیث مکرر دیده می شود . من جمله می گویند «روز قیامت خدای متعال بکسی نگاه نمی کندکه دامن رداش را بر روی زمین می کشد» (این عمل علامت کبر و بطر وجسارت است) . خودبینی نوعی از بطر ، و تحقیری است از حقیقت . بنابراین بطر عبارت می شود از تحقیر حقیقت آنهم در نتیجه خودخواهی یاد رئیسه بیعلاقگی بدرک حقیقت . بهر حال بهتر است که از بطر احتراز ورزیم . علم استدلالی می تواند موجب بطر گردد .

بقا :

وجود در بارگاه کبریائی پس از فنا . فنا باعث زوال شخصیت می شود . ولی همین شخصیت در بارگاه الهی به بقا می رسد .

بینو ته :

فاصله ، دور بودن . لغویون آنرا در جمله «اضداد» محسوب می دارند و معتقدند هم معنای جدائی دوری است و هم معنای وحدت و یگانگی . بنابراین باید چنین پنداشت که این فاصله ای است که در عین دوری دو نفر را باهم متهدمنی سازد .

تجربید :

اختیار و قبول نهائی و گرفتن تعلق خاطراز غیر آفریدگار و رضای او .

تجلى :

تشعشع نور .

تحمید :

ستایش پروردگار ، «الحمد لله». این حمد خطاب می شود به «خالق» ، «رازق» ، به خدائی که ما را آفریده و بما روزی ارزانی می فرماید .

تسبيح :

تعظیم و تکریم خدا با کفتن «سبحان الله» این تسبيح خطاب می شود به پروردگار

ووحدانیت و عظمت مقام او .

تصدیق :

الحق باطنی به حقیقت و تعهد به این امر که باهر چه خدا بخواهد من موقوف ندارم .

تفرید :

نهایی اختیاری و ارادی (گارده)

توبه :

ندامت و پیشمانی .

توحید :

۱) اعلام وحدانیت خدای متعال ۲) وحدت الهی .

توکل :

حالت عرفانی مبنی بر اینکه شخص عارف اطمینان به خدا دارد و خود را

بوی تسلیم می نماید مانند طفلی که خود را در آغوش مادر خود می افکند .

تهنیل :

کفتن «لا اله الا الله» .

جسم :

پیکر و تن بهمین شکلی که انسانی دارد .

جمع :

وحدت تام و تمام ، جمع الجمع و عین الجمع .

حال :

جمع آن احوال است . حال عبارت است از وضع صوفیانه ای که احظه ای بیش

طول نمی کشد . (بقول خود عرفاء مانند برق خاطف زود می گذرد ا.م) مترجم

ناگزیر است در اینجا بالاتکاء به مطالعات دیگران توضیحی بدهد :

«از این اصطلاحات و استعارات صوفیانه نباید انتظار یک معنای روشن و

محدودی داشت و جملگی آنها بحدی مبهم و غبارآلود هستند که روشن نمودن

هر یک محتاج به صفحه ها توضیح می باشد . درباره همین حال توجه باین بیت

حافظ داشته باشید :

در نماز خم ابروی توام باد آمد حالتی رفت که محراب بفریاد آمد
 در این حال وحالت که شاید بیش از دو سه ثانیه طول نمی‌کشد قوای مغزی
 و عقلی از نظارت دروغ ظائف قوای ظاهری و باطنی بازمی‌مانند. شاید چشم بازمانده
 باشد ولی چیزی را نمی‌بیندوگوش صدائی را نمی‌شنود ولی قلب ضربان خود را ادامه
 می‌دهد و خون در عروق و شرائین می‌گردد ولی قوای عقلی را کد و جامد
 می‌مانند . در سومین مقدمه‌ای که برگز لیات شمس تبریزی نوشته‌اند (چاپ
 طهران ص ۳۷) فاضلی دقیقاً این چنین می‌نویسد : کسی که می‌خواهد شخصیت
 معنوی مولوی را با کلماتی امثال حال صحوا و اخفا و حرکت توسطی و قطعی
 و حلول سریانی و طریانی و نظائر آن اصطلاحات که فقط برای تفہیم مسائل
 علمی وضع شده است بشناساند و آن الفاظرا وسیلهٔ توضیح افکار و مسلک و
 مشرب مولوی قرار دهد ، مثلاً عیناً مثل کسی است که بخواهد مسائل عالی
 معادلات جبر و مقابلهٔ خیام و هندسهٔ تحلیلی پاسکال را از روی کتاب جفر و
 طلسماں و ریاضیات فلسفه‌ای افلاطونی قدیم و فرضیهٔ انسیشین جدید را بمد کتاب علم الاشیاء
 و تاریخ طبیعی دبستانها و دبیرستانها حل کند .

حب :

محبت و عشق .

حج :

سفر به مکهٔ معظمه برای زیارت و انجام فریضهٔ مخصوص شرعی . این علامت
 اشتراک عقیده است با هؤمین (بعضی از علماء و فقهاء معتقدند که زائری خاطی
 ممکن است در نتیجهٔ زهد و تقوای سایرین بخشوده شود.)

حجت :

دلیل .

حدیث :

روایات مستند رسیده از حضرت رسول اکرم «ص». حدیث قدسی عبارت است از احادیشی که در آن خدای متعال به ضمیر اول شخص صحبت می فرماید.

حرب :

حالت ممنوعیت قانونی - شرعی - مقامی از لحاظ مذهب مقدس.

حقیقت، حق :

منظور خدای متعال است که خالق و آفریننده تمام حقائق است.

حلول :

نزول خدا در جسم و جان مخلوق خود یا جایگزین شدن انسوار الهی در باطن یکی از افراد انسانی.

حی :

زنده و عطیه‌ای الهی.

خالق :

خدا، پروردگار و آفریدگار.

خوف :

ترس، ترس از خدا و این مربوط می باشد به «حالت» که ابتدا و آغاز صعود صوفیانه می باشد. خوف بارجا و امید غالباً همراه می باشند مانند وعد ووعید.

دانيا :

همین دانيا و خاکدان وزندگانی در این جهان با ارزش‌های واقعی و معمول آن.

دین :

مجموعه ارزش‌های معنوی که از طرف ذات‌کبریائی به پیغمبران وحی والهام شده و مارا به اطاعت و اجرای آنها دعوت می فرماید. دین ضد دنیاست.

ذکر :

بیاد خدا بودن و نام او را به زبان راندن تا فکر خدا هیچ وقت از خاطره انسانی بد دور نماند. این لغت نیز شامل خطاب‌ها و مواضعی است که مارا به همان نتیجه نزدیک سازد.

رازق :

خدائی که تمام احتیاجات بندگانش را برمی آورد.

رجاء :

امید، «ضد خوف».

رضاء :

توافق متقابل بین خدا وروح انسانی. دمسازی انسانی با اراده الهی

(تعییر گارده).

روح :

روان، وجود وحقیقت معنوی انسانی ورشهای که سردرونی انسانی را با خدا

مرتبط می‌سازد.

سر :

محرم دل، ونهانی ترین راز وجود وشخصیت معنوی.

سکره، احتضار:

تشویشی که از تزدیک شدن نزع روی می‌دهد.

سکینه :

آرامی و آسایش روح.

شرك :

شریک قائل شدن به خدا. درمعنای بسیط این لغت باید گفت هر فکری که

مربوط به خدا نباشد ومارا از او دور سازد. مثلاً عشق بچیزهایی که در این

دنیا است. علاقه شدید به حطام دنیوی که بالطبع انسان را از خدا و افکار

الهی دور می‌سازد. العاق باتفاق وارزشی‌های بشری وطرد حقایق مطلق.

شهادت :

افرار «أشهد ان لا اله الا الله، محمد رسول الله»

صدق :

حالت صوفی که قلب خود را پاک و تابناک ومصفا می‌سازد و راستی و صداقت

در آن تجلی می نماید . این حالت درست مخالف دروغ و کذب و تزوير و مماشة است. این است شرط اصلی عشق پاک و گشودن قلب برای قبول مقام و مرتبه قدسی .

طمأنینه:

حالت روحی که آسودگی و رفاه را بازیافته است .

عشق :

میل و رغبت ، منتهای تمجید و تحسین و توصیف عاشقانه از خدا .

عقل :

فهم واستدلال .

علم :

دانستن مطالب و احکام الهی و دینی .

عین الجمع :

بنظر لوئی ماسین بون عبارتست از «وحدت وجودی» یا «وحدت اساسی» یا «عصاره وحدت» . گارده که از معروفترین مفسرین قرآن مجید است، عین-الجمع را عبارت می داند از «وحدة با خالق» این حالتی است صوفیانه بین مخلوق و خالق و این حالت منبع هر نوع وحدت واقعی است با آفریدگار . چون بدین ترتیب امر الهی اجرا می شود و اراده اوست که صورت می گیرد . این عین الجمع تبدیل می شود به «جمع الجمع» .

غائب :

چیزی که پنهان و مخفی و معدوم است. سوم شخص و آن کسی که حاضر نیست و ازاو صحبت می شود .

غیب :

اسرار الهی .

فتوت :

جوانمردی و رشادت . متصوفه فتوت را از این می دانستند که انسان دیگران را بالاتر از خود جای دهد و بهمین سبب سخاوت و ایثار و گذشت از خصائص این صفت به شمار می روند .

فرع :

مبین حالتی است آمیخته به عقب‌نشینی و خوف و اضطراب خاطر. این لغت نیز در ردیف اضداد جای دارد. زیرا به معنای طلب کمک نیز هست تا شخص را از خطری هائل نجات دهد. بنابر بعضی احادیث ملائک دچار فزع شدند چون مطلع شدند که جبرائیل بپیامی به سوی حضرت محمد «ص» پرواز نموده و خیال کردند که این واقعه قیامت را اعلام خواهد داشت.

فطرت :

عبارت است از ملکانی که خدا درسرشت آدمی نهاده و این در موقع خلق انسانی بعمل آمده. جمعی گویند هر نوزادی که با بد نیامی گذارد طبعاً مسلمان است و جمعی گویند پس از وقوف به مبانی و اساس دین اسلام آنرا اختیار خواهد نمود و عده‌ای معتقد‌نند هر کس که پابدائره هستی می‌گذارد بالنظره می‌داند که هر چه هست تعلق به خدای متعال دارد. بهترین توجیهی که شده این است که این لغت را بالغت «میثاق» تطبیق می‌نمایند بدین ترتیب که فطرت خصایل و سجا‌بائی است که مخداؤقت آفرینش باطنینت آدمی عجین می‌سازد.

فکر :

تأمل و اندیشه.

فنا :

الباء و ابطال هر چه که باقای در خدا مخالف است.

فیض :

جزر و مدد عطا‌یای الهی که خالق همه چیز تواند شد.

قلب :

دل، عضوی که واسطه العقد است بین اعضاء لجمی و احساسی انسان.

لاهوت:

جهان الهی و خدائی (بنابر تفسیر آفای گارده).

محبت :

عشق موجود بین خدا و مخلوقات او . ماسین یون و گارده می گویند: عشق آن است که تو در برابر معشوق بایستی و کمر خدمت بر بندی ؛ چون از هوسها و خواستهای خود در گذشتی آن وقت خدا همه آنچه درخور یک بندی مطیع و شایسته است به تو اعطای خواهد فرمود .

مخاطب :

دوم شخص ، مقابله متكلم .

مخالفة النفس :

نزاعی است بین من اختیاری ومن حسی .

مناجات :

راز و نیازی بین عارف و صوفی با خدا .

میثاق :

بیمانی است که در ازل بین خدای متعال و بندگانش منعقد شده است.

ناسوت :

دنیا و بشریت .

نفس :

روح و روان .

نیت :

قصدی که در اجرای وظائف شرعی ابراز می شود .

هدی :

راهنمائی مخلوق از طرف خدا .

همت :

توجه مخصوص بچیزی یا موضوعی که مورد علاقه شخص می باشد . اظهار علاقه و مراقبت از چیزی کسی که مورد توجه و علاقه دیگری می باشد و دعای خیر برای توفیق و کامروائی او .

هوهو :

درا بتد آقای لوئی ماسین یون آنرا مانند «وحدانی الذات» تعبیر نمود. ولی بعد آن نظر را تغییر داد و گفت: این صدائی است الی برای اعلام یک فکر واندیشه که عبارت است از «وعظ و ادشا، شرعی و قانونی».

هیبت :

ترس مبني بر اعزاز واحترام. حالت صوفيانه که با «انس» قرین است. محريمت با خداي متعال.

هیكل :

تمام جسم و تمام بدن چه زنده و چه مرده. نظر به حجم و قطر هیكل است.

وجد :

نشاط و خلسه.

وحی :

اعلام و ابلاغ اوامری از طرف خدا به بیغمبر.

وعده :

وعده‌های خدائی و منظور و مقصود و اميد «رجا». وعد ضد «وعید» است.

وعید :

تهدیدی که از طرف خدا بعمل می‌آید. مقصود و منظور «خوف». وعد ضد «وعد» می‌باشد.

پایان