



خانه



یا



قلم ها

پیوندها



روزانه ها ...



آوردن این مطالب نه به معنای تأییدست و نه به انتقاد؛ تنها برای خواندن ست و ...



آراد (م) ایل بیگی گاه روزانه های دیروز ... و امروز

451

برچیده هائی از کتاب « تصوف اسلامی » نیکلسون (با برگردانی شفيعی کدکنی) در رابطه با « حلاج »

*This is a Translation of
The Idea of Personality in Sufism
By Reynold A. Nicholson*

- تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا (فکر شخصیت در صوف)
- اثر رینولد ا. نیکلسون
- ترجمه محمد رضا شفيعی کدکنی
- چاپ زره پایان چاپ اردیبهشت ۱۳۷۳
- انتشارات توسعه اول خیمه بانها نگاه، تهران
- بها ۲۵۰ ریال

تصوف اسلامی

و رابطه انسان و خدا

رینولد ا. نیکلسون

ترجمه
محمد رضا شفيعی کدکنی

فهرست مطالب

یادداشت مترجم

مقدمه مؤلف

سخنرانی اول: حدود مفهوم شخصیت ۵- بر این‌های شخصیت در زبانهای ملل اسلامی ۶- ذات، هویت، فردیت ۶- فقدان مفهوم شخصیت در باب خداوند در تفکر اسلامی ۷- سابقهٔ پرسونا لیستی در زبانهای یونانی و لاتین ۷- شخصیت در مسیحیت ۷- تصور مسلمانان از خداوند ۸- نظر وب در باب شخصیت و تعریف آن ۸- تجانس خلقی شرط اصلی مفهوم پیوند میان خدا و انسان ۹- تشبیه و تنزیه در کلام اسلامی ۹- پیوند شخصی میان خدا و انسان منحصر در تصوف نیست ۱۰- هر جنبش دینی در اسلام ریشه در قرآن و سنت دارد ۱۰- اندیشه در باب شخصیت الهی از پیامبر آغاز می‌شود ۱۰- محبت نسبت به رسول در قرون وسطی ۱۰- نظر نیکلسون در باب دعوت پیامبر ۱۱- نظر وب در باب تمایل اسلام به کاهش روابط شخصی انسان و خداوند ۱۲- پیامبر و رابطهٔ شخصی بسا خداوند ۱۳- تأثیر اندیشهٔ قیامت در روحیهٔ پیامبر ۱۳- دو جانب تفکر اسلامی در باب خداوند ۱۴- محبت رسول نسبت به خداوند آمیخته به نوعی از خوف بوده است ۱۵- محبت انسان نسبت به خداوند در قرآن ۱۵- مشابهت آیهٔ قرآن در باب محبت خداوند با گفتار مسیح ۱۵- مجانی تصوف در قرآن ۱۶- تأثیر اندیشه‌های

فهرست

۳۶- ابن‌فارض و فنا ۳۸- اتحاد عاشق و معشوق و عابد و مبدود ۳۹- سه نوع تجربهٔ روحی در نظر ابن‌فارض ۴۰- صحو، سکر، صحوالجمع ۴۰- غلبهٔ جانب تشبیه بر جانب تنزیه در شعر ابن‌فارض ۴۲- عدم تجاوز ابن‌فارض از حدود عقیدهٔ اسلامی ۴۳- ابن‌فارض از زبان پیامبر سخن می‌گوید ۴۴- مسیحیان اسکندراتی و مسألهٔ رابطه و اتصال با «کلمه» ۴۴- اشتباه غارحان و مترجمان اروپائی شعر ابن‌فارض ۴۵- آنچه ابن‌فارض وصف می‌کند يك تجربهٔ روحی است ۴۵- ارزش روانشناسیک شعر ابن‌فارض ۴۵- مفهوم وحدت وجود در غالب موارد، نتیجهٔ آمیزش فکری تشبیه و تنزیه است ۴۶- لیبی و ظهور حق در صورت مخلوق ۴۶- نفی عقیدهٔ حلول از ابن‌فارض ۴۷- اوج اتصال او با حقیقت محمديه بازم در درون عقاید اسلامی است ۴۷- تقریر اصول اسلامی در قسیدهٔ تألیفه ۴۷- نظر هاک دونالد در باب کشف و شهود صوفیه ۴۸- مقام مسیح در تصوف مسیحی ۴۹- افق‌نیم تلاقه و مشابهت آن با تمایز صفات تشبیه و تنزیه در اسلام ۴۹- نظر بعضی از صوفیهٔ وحدت وجودی در تشبیه ذات الهی ۵۰- دشواری تصور روابط شخصی با خداوند ۵۰- توحید اسلامی جانب‌تنزیه را بیشتر از جانب تشبیه می‌گیرد ۵۱- نظر اکهارت در باب معرفت صوفیانه ۵۱- معرفت شهودی حق ۵۱- حلاج و حیات روحی او ۵۲-

ملل باستانی در فرهنگ اسلامی ۱۶- سابقهٔ جمل و اتصال حدیث در اسلام ۱۷- کهن‌ترین سابقهٔ تصوف در اسلام زهد است ۱۷- سابقهٔ کلمهٔ صوفی در قرون‌اولیه ۱۷- سابقهٔ زهد در اسلام ۱۸- نظریهٔ توکل و ذکر ۱۸- حالات زاهدان نخستین ۱۸- سابقهٔ خوف در زهد اسلامی ۱۹- تأثیر افکار هلنیستی در تمیز زهد به‌زهد صوفیانه در راه رسیدن به صفای باطن ۱۹- لحن آیات قرآن در باب محبت انسان نسبت به خدا ۱۹- زمینهٔ حب الهی در تصوف اسلامی فسون دوم ۲۰- رابعهٔ عدویه و محبت الهی ۲۰- مروف کرخی و محبت الهی ۲۰- ذوالنون مصری و مسألهٔ حب الهی ۲۱- ذوالنون و اقسام معرفت و حقیقت معرفت ۲۱- معرفت صوفیه و مشابهت آن با گنوس در هلنیسم ۲۲- معرفت مضمّن فناء نیست بنده است ۲۲- مفهوم احدیت ذات الهی در تمایز صوفیه ۲۳- جنبهٔ بنفادی و نظریهٔ توحید او ۲۳- اندیشهٔ جدید در باب «شخصیت الهی» و نخلیت‌مسیحیت ۲۳- کلمهٔ الهیه و لوگوس و تصویر آن در شخصیت محمد ص ۲۴- تنزیه مطلق خداوند در قرآن ۲۵- صفات الهی در قرآن ۲۶- در نظر صوفیه، عقل‌نبروی ادراک توحید را ندارد ۲۷- شرط توحید فضای از نفس خویش است ۲۷- ترکیب عقیدهٔ تنزیه و اندیشه‌های جدید دینی در اسلام ۲۸- فاصلهٔ انسان و خدا را فقط خداوند می‌تواند از میان بردارد ۲۸- وجد صوفیانه و تجلی حق ۲۸- مفهوم دانای‌الحق، حلاج ۲۹- تجربهٔ فنا ۲۹- تصور صوفیه از فنا ۲۹- ابویزید و جانب منفی نظریهٔ فنا ۲۹- ابوسمید خراز و جانب مثبت نظریهٔ فنا ۲۹- فنا هدف منطقی حیات صوفی ۳۰- صحو و سکر ۳۰- تصوف اسلامی معلق به اسلام است ۳۰- دوسوی نظریهٔ فنا که به وحدت وجود می‌انجامد ۳۱- صوفیه و علمای کلام، اسلام را به‌مرز وحدت وجود نزدیک کرده‌اند ۳۱- عدم امکان قرب الهی در محدودهٔ طاهس شریعت ۳۱- بررسی مباحث پیشین بر اساس شعر ابن‌فارض ۳۲- عنوان صوفی بر ابن‌فارض از حلاج و غزالی مناسب‌تر است ۳۲- شعر ابن‌فارض و مسیر زواره جان بنیان ۳۲- تأثیرگیری ۳۳- ابن‌فارض و عهد

سخنرانی دوم: نظر فن‌کریم در باب زهد اسلامی ۵۵- خطوطی از زندگی‌نامهٔ حلاج ۵۵- تعارض منابع شیعی و سنی در باب او ۵۵- سرانجام حلاج ۵۶- زهد اسلامی کاملاً ریشه در اسلام دارد ۵۶- تأثیر اندیشه‌های هلنیستی در زهد اسلامی ۵۶- ذوالنون مصری و نظریهٔ معرفت ۵۶- تأثیر اندیشه‌های ایرانی در آراء ابویزید بسطامی ۵۷- حلاج وحدت وجودی نبود ۵۷- وحدت وجود در قرن ششم با این شری آغاز میشود ۵۷- «سبحانی» ابویزید، دانای‌الحق و

حلاج و دانه‌ها؛ این فرض هیچ‌کدام وحدت وجودی نبود ۵۷- حلاج و فریضه حج ۵۸- رابطه نهائی او با قرامطه سبب قتل او شد ۵۸- انا الحق ۹- در طول سنین حلاج ۵۹- نظریه او در باب دلالت ۵۹- سبک کتوب طواسین ۵۹- سبک نظام کاملی الاحیائی در انا الحق حلاج ۶۰- مقصود او از انا الحق ۶۰- نظر ماسینیون در باب حلاج ۶۱- مسأله تالیف انسان در نظر حلاج ۶۱- عبارات حلاج ۶۱- شعر حلاج و اشاره به مسیح و آدم ۶۳- حلاج لاهوت و فاسوت را از مسیحیان سرزانی گرفته ۶۳- حلاج اصطلاح حلول ۶۴- ترجمه منظوم دو شعر از حلاج ۶۴- حلاج و قدم نورمحمدی ۶۵- حلاج و عیسی ۶۵- نظریه حلول در اسلام قابل بقا نیست ۶۶- مقام حلاج در نظر نسلهای بعد و نفی حلول از او ۶۶- اندیشه حلاج در تفسیر ابن عربین و جیلی ۶۶- حلاج و ستایش فرعون و ابلیس ۶۷- مشکل ابلیس در برابر فرمان الاهی ۶۷- ابلیس و فرعون یاران و امتدادان حلاج ۶۸- ستایش او از نبوت ابلیس و در عین حال انتقاد او از صبیان ابلیس ۶۹- نمارض امر و خواست الاهی ۶۹- محظوظ ابلیس در شعر حلاج ۷۰- جان کلام حلاج ۷۰- وصفی از بردار کردن او ۷۱- دیداد دیگری از حلاج ۷۳- حلاج در جامع منصور ۷۳- آنچه مانع از ریختن خون میشود نه نماز است و نه روزه ۷۵- مناجات نماز صوفی است ۷۵- یکی از مناجات‌های حلاج ۷۵- حلاج در نظر یاران ۷۶- زمینه‌های مسیحی تصویر حلاج ۷۶- نظریه حلاج در باب تجسد ۷۶- حلاج قابل به تنزیه و تشبیه است ۷۷- ابلیس قهرمان تنزیه و مسیح صورت نوعی تشبیه ۷۷- مقام غزالی در اسلام ۷۸- سرگذشت و سر نوشت غزالی ۷۸- عزالت‌گزینی از ۷۹- مشابهات المبتدئ غزالی و اعتراضات قدیس او اکتوبر ۷۹- مرحله نخست توبه او ۸۰- رهائی از تک به اشراق الاهی ۸۰- حدایت آنگونه که در حدیث نبوی آمده است ۸۰- مرحله دوم توبه غزالی ۸۰- روی آوردن غزالی به تصوف ۸۲- تصوف آموختنی نیست ۸۲- صوفیه از باب احضار آند نه منجاب افسوال ۸۳- اعتراضات غزالی ۸۳- سزین درونی غزالی ۸۴- ترک بغداد و عزالت‌گزینی ۸۵-

مروت یقینی او ۸۵- مقایسه غزالی و قدیس اکتوبر ۸- ۸۷- فکر شخصیت در مسیحیت و اسلام ۸۹- صفات مسیح در شخصیت پیامبر از نظر مسلمانان قرون وسطی ۸۹- غزالی و حقیقت نبوت ۹۰- نظریه باطنی غزالی ۹۱- مشکلات الانوار و مسأله قسطاع ۹۱- مطاع خلیفه الاهی ۹۲- مطاع و «لوگوس» ۹۲- نقش مطاع در اداره جهان ۹۴- آیا مطاع همان قطب تصوف است؟ ۹۴- مطاع سورت مثالی حقیقت محمدیه ۹۴- روح و امر و کلمه الاهی (= لوگوس) ۹۵- مطاع و پیامبر ۹۶- تصویر پیامبر در المبتدئ غزالی ۹۷- مقایسه غزالی و جرائد کولد ۹۸- توبه در نظر ابن دو ۱۰۱-۴- مناجات غزالی در پایان المبتدئ ۱۰۴-

سخنرانی سوم: جلال‌الدین رومی شاعر عواطف ۱۰۷- مقایسه غزالی و رومی ۱۰۷- تفاوت مثنوی و احیاء ۱۰۸- از غزالی علم و نظریه را می‌آموزیم و از رومی ایمان و تجربه شخصی دینی را ۱۰۸- اندیشه‌های دیوان شمس و وحدت وجود نیست ۱۰۹- اعتقاد به وجود شامل وحدت وجود نیست ۱۰۹- افلاطونیان جدید و نظریه فیوضات ۱۰۹- واحد، فلوطین خدائی دینی نبود ۱۱۰- تصوف حلاج و غزالی و این فرض و رومی صیغه دینی دارد ۱۱۰- تعریف‌هایی از تصوف ۱۱۰- تشابه عبارات قدیسان مسیحی با شعرهای رومی ۱۱۱- سخن از ذات الاهی به عنوان دتوه و از انسان به عنوان دمنه نشانه آزادی انسان است ۱۱۳- مسأله شعر و گناه از نظر رومی ۱۱۳- رومی مانند فلوطین شعرها امری عدمی میداند ۱۱۴- علت آفرینش شر از جانب خداوند ۱۱۵- پاسخ رومی به این مشکل ۱۱۵- شر امری است نسبی ۱۱۶- پاسخ رومی به معتقدان جبر ۱۱۶- آزادی امانتی بود که همه کائنات از پذیرفتن آن سر به زدن دانسان پذیرفت ۱۱۶- تعریف گناه در نظر وی و رومی ۱۱۷- اسپینوزا و مقام رضا و بهجت ۱۱۷-

یازده

جانب مذهبی نظریه اسپینوزا در عقاید مولوی ۱۱۸- ولی و اولیا ۱۱۹- داستان حج ابویزید ۱۱۹- شخصیت الاهی در ولی کامل انکس دارد ۱۲۰- تلقی مولوی از شمس تبریزی به عنوان ولی کامل ۱۲۰- مقام حضرت رسول دور از اغراق‌های بعضی مسلمانان ۱۲۱- چهره تاریخی پیامبر ۱۲۱- تبلور چهره پیامبر در عقاید مسلمانان دوره‌های بعد ۱۲۲- عقیده به ازلیت نور محمدی ۱۲۲- عقیده شیعه در باب امامان ۱۲۲- نور محمدی در نظر صوفیه ۱۲۳- نخستین صادر در نظریه افلاطونیان جدید ۱۲۳- نظریه اسلامی کلمه (= لوگوس) ۱۲۳- حقیقت محمدیه ۱۲۳- ریشه یهودی این سخن که خدا انسان را در صورت خود آفرید ۱۲۳- تفسیر حلاج ازین سخن ۱۲۴- ابن عربی و جیلی نظریه حلاج را مورد تفسیرهای دور و دراز قرار دادند ۱۲۴- مقام آدم و حقیقت محمدیه ۱۲۴- انسان کامل از نظر جیلی ۱۲۴- تشابه گفتار پیامبر و سخن عیسی که هر که مرا دید پدر را دیده است ۱۲۵- خلوقه الله ۱۲۶- جهان نیست مگر صورتی از حقیقت محمدیه ۱۲۶- عالم صنیر و عالم کبیر ۱۲۶- ازلیت نور محمدی ۱۲۷- اولیا و نور محمدی ۱۲۷- محمد انسان کامل ۱۲۷- اولیا در تصوف ۱۲۸- ابویزید و مقام پیامبر ۱۲۸- در تجربه اتحاد با خداوند جانی برای واسطه وجود ندارد ۱۲۹- ابوسمید خراز و دیدار پیامبر در رؤیا ۱۳۰- مقام پیامبر در نظر صوفیان ادوار متأخر ۱۳۰- تنها راه بیه سوی خدا ایمان به محمد (ص) است ۱۳۱- زبانی که صوفیه با آن از محبت خود نسبت به پیامبر سخن می‌گویند ۱۳۲- سری سقلی و اشراق بس ضمیر مرید ۱۳۲- مقام پیامبر در زندگی روحسانی صوفیان ۱۳۴- شفاعت خاص پیامبر است ۱۳۵- اولیای صوفیه مدعی مقام شفاعت‌اند ۱۳۵- دوری از عصر پیامبر مایه افزایش گناهان است ۱۳۶- عبدالرحیم برعی و مدیخ عاشقانه پیامبر ۱۳۷- متأخرین صوفیه و مسأله شفاعت و واسطت ۱۴۰- در نظر قدیس پولس، واسطه فرزند خداست ۱۴۰- دلایل عدم گسترش اندیشه شخصیت در اسلام ۱۴۲- انسان کامل

و فکر شخصیت یافته ۱۴۳- کلمه الاهی در قرآن کلمه الله است ۱۴۳- نظر برادن در باب مذهب در شرق و غرب ۱۴۴- اخلاق تصوف هم‌عظمه کوه است ۱۴۶- پیوند مرید و مراد ۱۴۶- اتصال میان نفوس صادق امری ازلی است ۱۴۷- ابوسمید ابوالخیر و اتصال ارواح در ازل ۱۴۷- صوفیه و مسأله نفس - ابن سینا و مسأله نفس ۱۴۸- نفی تناسخ از رومی و ابن سینا و ابن فسارح ۱۴۹- تکامل انسان در نظر رومی ۱۴۹- مفهوم شخصیت در نظر مسلمانان، چیزی است جدا از آن در غرب ۱۵۰- در اسلام جانی برای اومانیم وجود ندارد ۱۵۱- تصوف غرب و شرق ۱۵۱-

یادداشت‌های مترجم: زندگینامه رابنه ۱۵۵- نخستین جلوه‌های عشق الاهی در شعر رابنه ۱۵۵- زندگینامه ابن فارض ۱۵۶- دلستگی او به زیبایی و طبیعت ۱۵۷- عشق او به موسیقی و سماع ۱۵۷- ابن فارض و مسأله حب الاهی ۱۵۹- ابن فارض و وحدت وجود ۱۵۹- تأیید ابن فارض معراج روحی اوست ۱۶۰- زندگینامه دحیه کللی ۱۶۰- بنیان ۱۶۱- سبک نویسنده‌گی او ۱۶۱- زندگینامه ابن عربی ۱۶۳- مهمترین آثار او ۱۶۳- ریشه‌های عقاید ابن عربی ۱۶۵- مهمترین مشخصه ابن عربی در فرهنگ اسلامی ۱۶۶- نظریه وحدت وجود او ۱۶۶- زبان خاص ابن عربی ۱۶۷- طواسین حلاج و شعر منتور ۱۶۸- زندگینامه عبدالکریم جیلی ۱۷۰- جیلی و مسأله انسان ۱۷۹- جیلی و عقاید ابن عربی ۱۷۰- حقیقت محمدیه ۱۷۱- ستایش ابلیس و سابقه آن ۱۷۲- ابلیس در قرآن ۱۷۳- سرود مهجوران ۱۷۳- سهل نستری و دفاع از ابلیس ۱۷۴- جنید و مکالمه با ابلوس ۱۷۴- ابوالحسن نسوری و ستایش ابلیس ۱۷۵- نخستین ستایشگر ابلوس در عصر ناهبوت ۱۷۶- حلاج و دفاع از ابلیس ۱۷۷- تحلیل طاسین الازل ۱۸۰- ۱۷۷- دفاعیه ابلیس از زبان حلاج

۱۸۰- محظور ابلیس (۱۸۱- شبلی و حسرت او بن ابلیس ۱۸۲- ابویسکر واسطی و ستایش ابلیس ۱۸۳- ستائی نخستین شاعر ایرانی که به دفاع از ابلیس پرداخت ۱۸۳- تحلیل غزل ستائی ۱۸۸-۱۸۴- ابوالقاسم گرگانی و نامیدن ابلیس به عنوان خواجه خواجهگان ۱۸۹- ستایش ابلیس در کشف الاسرار میبدی ۱۹۰- عین القضاة بزرگترین مدافع و متایشگر ابلیس ۱۹۲- ابلیس و حیل مسأله جبر و اختیار از نظر عین القضاة ۱۹۳- ابلیس و محمد (ص) در سوی عشق الاهی ۱۹۳- ابلیس با در صدا رو بسرو بود ۱۹۵- گناه ابلیس ۱۹۵- عصیان ابلیس امری اختیاری است ۱۹۵- عاشقی که به کیفیت هدیه معشوقه بیان داشته عاشق نیست ۱۹۶- پیش دیالکتیکی عین القضاة و ابلیس ۱۹۷- ضرورت نور سیاه ابلیس در برابر نور محمدی ۱۹۹- اصطلاح نور سیاه و سابقه آن ۲۰۰- ایمان فرعون ۲۰۱- ابن عربی و ایمان فرعون ۲۰۴-۲۰۱- جلال‌الدین دوانی و دفاع از ایمان فرعون ۲۰۴- قاری هروی ورد بردوانی در ایمان فرعون ۲۰۶- مولوی و مسأله ایمان فرعون ۲۰۷- المنقذ غزالی ۲۰۹- سنت اوگوستین ۲۱۰- تیسون ۲۱۱- توضیح در باب چندبیت از دیوان شمس ۲۱۲- ابوالحسن حرالی ۲۱۴- شفاعت ۲۱۵- فضالی ۲۱۶- برعی ۲۱۶- حکیم ترمذی، ترمذی و مسأله ولایت، ۲۱۸، ابن عربی و ختم ولایت ۲۱۹- کتاب ختم الاولیاء ترمذی ۲۲۱- زندگینامه حکیم ترمذی ۲۲۲- انسان کامل و کلمه الاهی ۲۲۳- حقیقت محمدیه ۲۲۴- نامهای دیگر کلمه ۲۲۴- ریشه‌های نظریه انسان کامل در عقاید ابن عربی ۲۲۵- نظریه شدر در باب سوابق اعتقاد به انسان کامل ۲۲۵- ریشه‌های ایرانی انسان کامل ۲۲۵- نظریه کوتس در باب انسان کامل ۲۲۶- انسان کامل در نوشته‌های هرمس ۲۲۶- تکرار چهره انسان کامل در تاریخ، ۲۲۷- مستزادی منسوب به مولانا ۲۲۹- عقیده کلدتسیهر در باب ریشه های مسیحی انسان کامل ۲۳۰- المقنع و مسأله نبی صادق ۲۳۰- اسماعیلیه و مسأله ناطق ۲۳۰- تورآذدریه و نظریه غنوصی نبوت ۲۳۱- انسان کامل در

فهرست اعلام رجال و اماکن و کتب : ۲۴۴

چهارده

پانزده

سخنرانی دوم

پنجاه سال پیش از ابن‌السررد فن کریمر* پایان قرن سوم هجری را به عنوان عصری معرفی می‌کرد که در آن به تعبیر او، «زهد اسلامی به صورت یک حرکت دینی در آمد با صبغه وحدت وجود در تصوف و در زمانهای بعدی بعنوان یکی از استوارترین مبانی آن در آمد.» وی می‌افزاید که «از همان روزگار بود که صدوفیان آغاز جستجو در بساب ماهیت ذات الاهی کردند و ماهیت پیوند میان انسان و خدا، یعنی متاهی و نامتناهی و این مسأله‌ای بود که صدوفیان آن را در مقدمه مباحث و جستجوهای خویش قرار دادند. مردی که نخستین بار از این معانی تعبیر دقیقی کرد حسین بن منصور حلاج بود. صنعتگر فقیری که زندگانی خود را از راه حلاجی پشم، می‌گذراند و نفس هم از بس شغل او برخاسته است. تصوف اسلامی عربی تا آن روزگار از این اندیشه‌ها به دور بود. چرا که این اندیشه‌ها نتیجه فرهنگ هایی متفاوت از فرهنگ عربی بود. منابع و روایات سنتی و شریعی در بساب او متعارض‌اند، و بسی آنچه از مجموع

* Alfred von Kremer

می توان بدست آورد این است که وی پیروان بسیاری داشته که سخت شایسته او بوده اند و وی را بعنوان پیشوا و مرشد می شناخته اند و کراماتی از خوارق عادات به او نسبت می داده اند، و دانسته می شود که هراس اهل سنت از اینکه کار او بالا بگیرد و بزرگ شود و نفوذش افزونی یابد سبب شده است تا او را محاکمه کنند. وی سرانجام در سال ۳۰۹ پس از تحمل دلیرانه شکنجه های بسیاری که بر او وارد آوردند، بدار آویخته شد^۱.

من در اینجا بر سر آن نیستیم که نظریه فن کریم را در باب نخستین ادواز تصوف مورد بحث قرار دهیم، و لسی حقیقت امر این است که افکاری که فن کریم را آن را محصول فرهنگ های غیر اسلامی می شمارد، اینها همه نتیجه حرکت زهد و تصوف در اسلام بوده است و کاملاً اسلامی است. اگر چه از جهاتی می توان گفت اندیشه های هلنیستی در آن اثر داشته است چنانکه از نظریه معرفت، که توسط ذوالنون صوفی مصری متوفی بسال ۸۵۹ء تعلیم داده می شده است، می توان فهمید. از سوی دیگر برجسته ترین معاصر ذوالنون.

1) Geich, d. herrschenden Ideen des Islams p. 70

ابویزید بسطامی، يك ایرانی بود، و درین دوره تأثیر اندیشه ایرانی (ویژه شاید عقیده شیعه که به امامان خویش به چشم خلفای خداوند می نگریستند) نقش بسیار مهمی در شکل بخشیدن این مباحث داشته است، مباحثی که که به تدریج عناصری از سرچشمه های متفاوت را نیز به خود جذب کرد. توصیفی که فن کریم از نصوف کرده که دارای صیغه وحدت وجودی است و حلاج را به عنوان بنیاد گذار این عقیده توصیف کرده است، بنظر من نه بر حلاج قابل انطباق است و نه بر تصوف، چرا که مذهب وحدت وجود، زمانی دراز پس از حلاج در تصوف ظهور کرد و بزرگترین مؤسس آن محی الدین بن العربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰) بود. این خطاست که بعضی از تعبیرات صوفیه را دلیل بر اعتقاد ایشان به وحدت وجود بدانیم، مثلاً قول ابویزید بسطامی را که گفت: «سبحانی» یا قول حلاج را که گفت: «انا الحق» و پاسخ ابن فارض را که گفت: «انا هی» (= من اویم) چرا که صوفی مادام که به تنزیه ذات الاهی معتقد است نمی تواند قائل به وحدت وجود باشد بلکه معتقد به وحدت شهود^{*} است. هرگز اعتقاد ندارد که «کل» همان خداست بلکه

* Panentheism.

دید، از شایع ترین اقوال در نظر مسلمانان بوده است.

عبارت «انا الحق» حلاج در کتاب الطواصین او آمده است که کتابی است فوق العاده عجیب و توسط لویی ماسینیون^{*} در ۱۹۱۳ چاپ شده است. این کتاب که بزبان عربی است و باثیری مسجع، مشتمل بر یازده بخش کوتاه است و نظریه ای در بساب ولایت عرضه می دارد و در این نظریه، او، منکی بر تجارب شخصی خودش است و در لفافه عباراتی دقیق و در عین حال از نظر عواطف، دیالکتیکی، سبک کتاب الطواصین بسیار فنی و غامض است که حتی با در دست داشتن تفسیر فارسی آن، گاه نمی توانیم حدس بزنیم که نویسنده چه قصدی را خواسته است ابلاغ کند. مصحح و ناشر کتاب، بجای ترجمه^۲ کوشیده است با سالها رنج و مرارت آن را بفهمد و توضیح دهد با این نتیجه که تک نگاری او در باب حلاج، توسط هر کس که جوای

۱) گزارشی از محاکمه و قتل حلاج در مستویه، چاپ آمد روز مارکلیوت جلد اول، صفحات ۸۲-۷۶ آمده است.

* Louis Massignon

۲) ترجمه شده در کتاب او *Pantheism* ج دوم صفحات ۸۹۳-۸۴۰

معتقد است که همه چیز در خداست که فراتر از همه چیز است. علاوه بر اینها، فیضان عاطفه دینی را نباید با عقاید در حوزه الاهیات خلط کرد. معمولاً مسلمین این عقیده را دارند که میان اولیاء الله و خداوند پیوندی نهانی وجود دارد که باید همواره مورد حرمت باشند اگر چه کارها و گفتارهایی از ایشان سرزند که با ظاهر شریعت متعارض باشد. اما بروز کار حلاج این درجه حرمت اولیاء بدان پایه نرسیده بود که آنان را در زینهار خود بگیرد. وقتی حلاج را به محاکمه بردند بعضی از اعضای دادگاه او را متهم کردند به اینکه معتقد است فریضه حج از اموری نیست که واجب باشد. این عقیده، علاوه اتهام از به داشتن رابطه نهانی با قرامطه - که نه سال پس از قتل حلاج بر مکه حمله بردند و آنجا را غارت کردند و حجر الاسود را از آنجا ربودند - ممکن است که سبب قتل او شده باشد. دعوی اتحاد با خداوند، یکی از چهار تهمتی بود که بواسطه آنها وی را به محاکمه کشانند و چه بسا که اگر وی تنها همین اتهام را می داشت کارش به قتل نمی انجامید، اگر چه اقوالی که از او در این مسأله نقل کرده اند، چنانکه خواهیم

مباحث تصوف است، باید بدقت مورد مطالعه قرار گیرد. اکنون روشن است که عبارت «اناالحق» حلاج يك عبارت کوتاه در نتیجه جذب، نیست. بلکه عبارتی است که گوینده در آن يك نظام کامل را در الیهات صوفیانه تلخیص کرده است. و این نظریه نه تنها در آن زمان جدید بود، بلکه عمیقاً بدیع و اصیل نیز بود. نیرو و سرزندگی اندیشه های این مرد را از تأثیری که بر آیندگان داشته است می توان تصدیق کرد. خاکستر او را، چنانکه خود پیش بینی کرده بود، به باد دادند و بر آبهای پویان ریختند ولی کلماتش پس از اوزنده ماندند: چنانکه دیدیم، و از خلال قرون وسطی، بمانند شاره ها و شمع ها، بسوی زندگانی جدیدی، هنوز می تابند.

من اکنون نمی توانم به تفصیل در باب نظریات موجود در کتاب الطواسین و متون دیگری که ماسینیون در ذیل آن گردآوری کرده، برای شما بحث کنم. ممکن است پرسش خود را اینگونه آغاز کنیم که مقصود حلاج از عبارت «اناالحق» چه بود؟ کلمه حق در عبارات صوفیه همیشه دلالت بر آفریدگار جهان دارد به اعتباری که در برابر خلق قرار دارد. و درین تردیدی نیست که در اینجا هم همین معنی را دارد: «اناالحق» «من آفریدگار برحق ام» چنانکه

ماسینیون آن را ترجمه می کند:

او می گوید: «حلاج در عین حال که ذات الاهی را به تجرید و تنزیه وصف می کند، هیچ گاه تصور آن را نداشته است که معرفت الاهی برای انسان امکان پذیر نیست. از سنت مأثوره بسیار کهن یهودی و مسیحی که می گوید: «خداوند انسان را بر صورت خویش آفرید.» وی اساسی برای نظریه اش در باب آفرینش جهان ساخته است که نظریه مکمل آن، مسأله تألیه انسان است. انسان نصدا شده از رهگذر ریاضت صوفیانه، در خویش واقعیت صورت الاهی را، که خداوند بر او افکنده، می یابد. ما اکنون فقراتی از گفته های حلاج را در اختیار داریم که هیچ جای شکمی برای این موضوع باقی نمی گذارد. در طولانی ترین این عبارات حلاج موضوع را بدینگونه توضیح می دهد «حق سبحانه در ازل خویش، به نفس خویش، واحد بود. هیچ چیز با وی نبود... با نفس خویش خطاب کرد به جمیع خطاب و حدیث کرد به جمیع محادیت. آنگاه تحیت کرد به جمیع کمال تحیت... آنگاه از معنی بی، از جمله معانی ها، او،

(۱) کتاب الطواسین، ص ۱۲۵.

بیت نخستین از این شعر حلاج که اینك نقل می کنیم اشارت به آدم دارد و می گویند که بیت دوم اشاره به مسیح است:

منزه باد آنکو ناسوتش
راز روشنائی لاهوتش را آشکار کرد

پس آنگاه در میان آفریدگان خویش آشکار شد
در چهرة خورندگان و نوشندگان^۱

پیداست که در اینجا مانظریه ای داریم مبنی بر دو طبیعت در خداوند - يك طبیعت الاهی (لاهورت) و يك طبیعت انسانی (ناسوت) این دو اصطلاح از مسیحیان سریانی گرفته شده است که برای نشان دادن دو طبیعت مسیح آن را به کار می برده اند. علاوه بر اینها حلاج در توصیف اتحاد لاهوت و ناسوت - با آنگونه که او خود غالباً به کار می برد:

→ زیرا اصل عربی این عبارات حلاج از میان رفته و تنها درایت روزبهان است که اساس تفسیر و گزارش ماسینیون بوده است. رگ، شرح طبیعت، روزبهان نقلی، به تصحیح هنری کرین، ص ۴-۴۴۱ تهران (۱۹۶۶)

(۱) همانجا، ص ۱۳۰.

نظر کرد و آن معنی از محبت به انفراد [بود]... زیرا که عشق در ذات او او را صفات بود به جمیع معانی... آنگاه خود را مدح کرد، به نفس خویش. آنگاه به صفت خویش، صفات خویش را، ثنا گفت. آنگاه خواست، حق تعالی، که بنماید این صفات را از عشق به انفراد، تا در آن نظر کند و بازان خطاب کند. نظر در ازل کرد. صورتی پیدا کرد، که آن صورت، صورت او و ذات او بود. و هو، تعالی، چون در چیزی نگاه کند پیدا کند در آن، از خود، صورتی تا به ابد آن صورت بود. چون تجلی کند ابتدا به شخصی هو هو شود. در آن نظر کرد دهری از دهر او. آنگاه بر او سلام کرد دهری از دهر او. دیگر بر او تحیت کرد دهری از دهر او. آنگاه با او خطاب کرد و تهنئت کرد. دیگر او را نشر کرد. همچنین تا بیامد بدانچه شناخت... آنگاه او را مدح کرد و بر او ثنا کرد... و او را بر گزید... چون در او نگاه کرد، او را در ملک آورد، در او تجلی کرد. و از او تجلی کرد.»

(۱) کتاب الطواسین، ص ۱۲۹ [یاد آوری مترجم، نیکلسون مضامین این عبارات را از روی گزارشی که ماسینیون به زبان فرانسه نوشته است نقل کرده و ما مناسب دیدیم که همان مضامین را به عین عبارات روزبهان (نابرج و مترجمه فارسی طواسین و صفحات حلاج) نقل کنیم -

روح الاهی و روح انسانی - اصطلاح حلول را به کار می برد و حلول کلمه ای است که مسلمانان آن را در مورد نظریه تجسد مسیح* به کار می برند. در شعرهای حلاج روح گوینده و روح الاهی به عنوان دو محب که بایکدیگر نجوا دارند، توصیف شده است در حالتی از اتحاد صمیمانه:

روحم آمیخت به روح تو چنانک
بادهٔ ریخته در آب زلال

هر چه پسودت، پسود مرا
پس بدینسان تو منی در همه حال^۱

و باز می گوید :

منم معشوق و آن کش دوست دارم
بود من، ما دو جان باشیم و یک تن

* Incarnation.

(۱) کتاب الفواصیح، ص ۱۳۴.

چو درمن بنگری بینی همه او
چو در او بنگری بینی همه من^۱

اگرچه حلاج معتقد به قدم نور محمدی است که نور دیگر انبیا از آن تابیدن گرفته است^۲ اما مثل اعلای انسانی را، که به مقام قرب رسیده و در روح خداوند حلول کرده است، در عیسی - و نه در محمد (ص) - می جوید. عیسی که شخصیت او از میان نرفته بلکه به مقام قرب رسیده و کمال یافته چنانکه به حد خلیفه اللهی رسیده و شاهدی است بر وجود او و تجلی گاه ذات خداوند است که از درون خود حق را ظاهر می کند، آفریدگاری که وجود عیسی از اوست و حقیقت مخلوقی که تمام هستی خود را از او دارد^۳ شما بی گمان موافقت دارید که این نظریه منحصری است که از زبان مسلمانان می توان شنید و نظریه ای کاملاً مخالف عقیده وحدت وجود، چنانکه این نظریه طبیعت انسانی را بر صورت آفریدگار، تصویر می کند. اگرچه این نظریه عین آن گفتاری نیست که مسیح گفت:

(۱) همانجا، ص ۱۳۴.

* این دو قطعه، ترجمه منظوم مترجم کتاب است از شعرهای حلاج.

(۲) همانجا، ص ۱۱.

(۳) همانجا، صفحات ۱۷۵ و ۱۹۱.

عنوان مثل اعلای ولایت و خلافت الاهی می بیند، فرعون و ابلیس را بعنوان مثل اعلای نظریه تصوف حقیقی در باب توحید الاهی می خواند. چنانکه به خاطر دارید، قرآن، در چندین آیه یاد آور می شود که چگونه خداوند فرشتگان را فرمان داد تا آدم را سجده کنند و چگونه ابلیس - که نامش در آن هنگام عزازیل بود - از سجود آدم سر باز زد و گفت: «مرا از آتش آفریدی و او را از خاک». و بدینگونه به لعنت خداوند گرفتار آمد و به آتش جاودانی. از نظر گناه توحید، سجود آدم، اگر چه بعنوان خلیفه خداوند است که او را بر صورت خود آفرید - نوعی شرف است و حلاج نخستین مدافع ابلیس در اسلام نبود. بر طبق نظریه او اگر ابلیس از فرمان الاهی نسرود جسته از آن روی بوده است که نخواسته است هیچ معبودی را جز ذات الاهی بپذیرد. وقتی خداوند او را به عذاب جاودانی تهدید کرد، ابلیس پرسید: «آیا مرا نخواهی دیدن بدانگاه که عذاب می دهی؟» و خداوند پاسخ داد: «آری». ابلیس گفت: «رؤیت تو مرا از رؤیت عذاب باز می دارد. آنچه خواهی بکن.»^۱ و در گفتگویی دیگر، ابلیس، وقتی که

(۱) قرآن، سوره ۷ آیه ۱۱

(۲) کتاب الفواصیح، صفحه دوازده.

«هر کس مرا ببیند، پدر را دیده است.»^۱ ولی نظریه ای که به عنوان نظریه حلول خوانده شده باشد، و لیسو از طریق مجازی، در اسلام قابل استمرار و دوام نیست. این عقیده با حلاج و نخستین اتباعش از میان رفت اما اکثریت متأخرین اهل تصوف در ستایش حلاج مبالغه کرده اند، بعنوان شهیدی، که چون راز الاهی را با خلق در میان نهاد بر سر دار رفت. آنان منکر اعتقاد او به حلول اند و «انا الحق» او را بر طبق عقیده توحید اسلامی تأویل و تفسیر می کنند و رنگ و بویی از عقیده مسلمین اهل سنت به بدان می زنند و ویژگیهای حقیقی آن را - که مایه امتیاز و برجستگی آن است - نهان می دارند. بهمین دلیل وقتی که اندیشه حلاج توسط ابن عربی و جیلی گسترش یافت، آن تقابلی که وی میان لاهوت و ناسوت به وجود آورده بود، به صورت تقابلی منطقی میان دو سوی مختلف یک حقیقت درآمد، که صفاتش، کاملترین ظهور خود را در نخستین آفریده، یعنی نور محمد رسول الله، می یابد.

براستی شگفت اینجاست که حلاج که مسیح را به

(۱) انجیل یوحنا، باب چهاردهم، آیه ۹.

Orthodox

موسی او را بر سر پیچی از فرمان الاهی ملامت می کند، جواب می دهد که: «آن نه يك فرمان بسود، بل يك آزمون بود». و قصدش آزمون در محبت الاهی است و چنان است که گوئی، ابلیس، در نظرگاه حلاج بدینگونه پاسخ می دهد: نسا فرمانسی من، تقدیس ذات تو بود و می تواند فرعون و ابلیس را «استادان و یاران» خود بشمار آورد.

اگر او را نمی شناسید، آثار او را بشناسید، من آن نشانه ام، انا الحق، چرا که من به حق، همواره حق ام. ابلیس و فرعون یسار و استاد من اند، ابلیس را به آتش تهدید کردند، از دعوی خویش باز نگشت و فرعون دریم غرقه شد و از دعوی خویش باز نگردد و هرگز بواسطه اعتراف نکرد و من اگر چه کشته شوم یا بسر دار آویخته گردم و اگر چه دستها و پاهایم را قطع کنند، از دعوی خویش باز نخواهم گریزید.

قابل ملاحظه است که حلاج با اینکه قنوت ابلیس

را می سناید که تسو حید خداوند را حفظ کرده است، وی را، از آن جهت که در برابر فرمان خداوند سر پیچی کرده، محکوم می کند. و ابلیس عصیان خود را بدینگونه توجیه می کند که سر نوشت ازلی او بوده است، یعنی خداوند او را امر کرد که آدم را سجده کند ولی خواست که وی سر پیچی کند. و اگر نه هر آینه می بایستی سجده می کرد زیرا اگر مشیت الاهی بر امری تعلق گرفته باشد، آن کار انجام خواهد شد. حلاج، از سوی دیگر، با فشاری دارد که اطاعت فرمان، در هر حال وظیفه ای مقدس است. امر الاهی چیزی است قدیم، حال آنکه مشیت و علم الاهی متعلق به آن خواه اطاعت شود و خواه نافرمانی. امری است حادث و بنابراین تابع امر الاهی است. خداوند وقوع خیر و شر هر دو را خواستار است ولی فقط امر به خیر می کند. او ما را مأمور می کند که کاری را انجام دهیم و از پیش می داند که ما نخواهیم توانست. او می خواهد که ما مرتکب گناه شویم ولی نمی خواهد که ما با خطای خود مرتکب گناه شویم. حلاج چنانکه ماسینیون می گوید،

(۱) عنانجا، صفحات ۱۴۸-۱۴۵

(۱) عنانجا، ص ۴۶
(۲) جعودی لك تقدیس، كتاب الطواصین، ص ۴۳
(۳) كتاب الطواصین، صفحات ۵۲-۵۱

عمیقاً تلخی این محظور* را دریافته و در بیستی که این- خلکان روایت کرده است آن را توضیح می دهد:

به درپاش افکنند با دست بسته
بدو گفت: زنهار تا تر نگردی!

این شعر می تواند، آخرین سخنان ابلیس باشد، که، بسا نظاهر به اینکه راز عنایت الاهی را در یافته، خود را به نو میدی تسلیم می کند. حلاج، بهر حال، می دانست که ذات الاهی محبت است و می دانست که جوهر محبت تحمل است بی آنکه دلیلی خواسته شود. شایسته ولی حقیقی این است که توجهش تنها معطوف ذات حق باشد و عبودیت کامل را تحقق بخشد و امر او را اطاعت کند. بدون توجه به اینکه چه رنج و عنایتی بر او رانده شده است. چنین می نماید که جان کلام مذهب حلاج همین است و از اسناد و مدارکی هم که توسط شاگردان او بدست می آید چنین دانسته می شود. اجازه بدهید یکی دوتا از این

* Dilemma

(۱) وفیات الصالحین، چاپ دی-سلان De Slane ص ۲۱۷

اسناد را در اینجا نقل کنم:

«از ابراهیم بن فانك روایت کردند که گفت: چسبون حسین بن منصور را آوردند تا بر دار کنند چشمش که بر چوبه دار و میخها افتاد بسیار یخندید چندان که چشمانش پر از اشك شد، پس در قوم نگریست و شبلی را در میان ایشان دید. بدو گفت: ای ابو بکر! آبا سجاده ات را بهمراه داری؟ گفت: آری، ای شیخ. حلاج گفت: آن را بگستر و شبلی آن را گسترده. حسین بر آن سجاده دو رکعت نماز گزارده، و من نزدیک او بودم. در نخستین رکعت سوره فاتحه را خواند و این سخنان خدای تعالی را «و شما را به شمه ای از خوف و گرسنگی آزمون کنیم و به کاهش مال و جانها و میوه ها. و زده بده شکیبایان را، آنان که چون مصیبتی برایشان رسد گویند: ما از آن خدایم و به سوی او باز می گردیم. اینانند که صلوات و رحمت بر آنان است از پروردگارشان و هم اینانند که رستگاران اند» و در رکعت دوم سوره فاتحه را خواند و این آیات را «هر جهانی مرگ را خواهد چشید و همانا که شما

(۱) قرآن، سوره سوم، آیه ۱۸۲

پادشاهای خود را دریافت می کنید؛ امروز رستاخیز، هر که از آتش برکنار ماند و به بهشت درآید، فائز شده است. و نیست زنده گی این جهانی جز سرمایه غرور^۱ و چون سلام باز داد چیزهائی گفت که بخاطر ندارم و آنچه بیادم مانده است اینهاست: «بار خدایا ترا سوگند می دهم به حق قِدَمَت بر حدود من، و به حق حدود من در زیر ملایس قِدَم تو که شکر این نعمت را بر من ارزانی داری نعمتی که بر من بخشیدی و اغیار را محروم کردی از آنچه بر من گشودی از ظلمت های دیدار فرخنده ات و آنچه را که بر من بخشیدی، از نظر در مکنونات رازهایت، بر جز من حرام کردی. اینان بندگان نواند. به تعصب دین تو، برای کشتن من، گرد آمده اند و برای تفریب به درگاه تو. برایشان ببخشا! چرا که اگر تو آنچه را بر من گشودی برایشان گشوده بودی آنچه کردند نمی کردند و اگر نهان کرده بودی از من آنچه را از ایشان نهان کرده ای، من بدین آزمون گرفتار نمی آمدم، پس سپاس ترا باد در آنچه می کنی و در آنچه اراده داری». سپس خاموش ماند و نهائی چیزی

(۱) قرآن، سوره دوم، آیات ۱۵۲-۱۵۰

نجوا می کرد. پس ابوالمحارث سیاف^{*} ضربه ای بر او زد که بینی او را برید و خون بر معاسن سپیدش جاری شد. شبلی صبحه ای زد و جامه بر درید و ابوالمحسین واسطی و جماعتی از مشاهیر صوفیه از هوش رفتند و نزدیک بود که فتنه ای پهای خیزد^۱.

در يك مورد دیگر، همان مرید، به دیدار حلاج رفت. در سرای او. و چون حلاج او را دید گفت: «در آی و هراسان مباش! گفت: پس من به درون سرای شدم و در برابرش نشستم. دیدم که چشمانش همچون شعله آتش است. سپس مرا گفت: ای فرزند! گروهی از مردم به کفر من گواهی می دهند و گروهی بر ولایت، آنان که بر کفر من گواهی می دهند نزد من و نزد خدای دوست داشتنی ترند از آنان که در حق من به ولایت معتقدند. پرسیدم: چرا، ای شیخ! گفت: از آن روی که آنان که به ولایت من عقیده

* میر غضب

1) Massignon, *Quatre Textes inédites relatifs à la biographie d'al-Horaym ibn Mansour al-Hallaj* (1914) P. 61

نه نماز است و نه روزه و نه قرائت قرآن. پس مرا بکشید و به اجر خود برسید تا من نیز آسوده شوم^۱».

در تصوف اسلامی، نماز، بزرگترین شاهی است بر شخصیت صوفی. اما نه نمازی که به صورت معتاد گزارده می آید، بلکه نماز آزاد، یعنی دعا بسوزده گفتگوی عاشقانه با حق؛ مناجات، آنگاه که صوفی از ژرفای جاننش سخن می گوید. یکی از نمونه های باقی مانده از مناجاتهای حلاج را پیش از این آوردیم و اینک نمونه ای دیگر:

«من بسد آنچه از روائح نسیم محبت تو می شنوم و بدانچه از بوی خوش قربت تو احساس می کنم، کوههای استوار و سر بلند را به چیزی نمی شمارم و زمینها و آسمانها را به چشم حفازت می نگرم. بحق تو که اگر بهشت را به لحظه ای از وقت من بفروشی یا به نفسی از آتشناکترین نفسهایم، آن را نخواهم خرید. و اگر دوزخ را، با همه الواجب عذابیه که در آن است، بر من عرضه داری، من آنرا خوشتر می دارم از حالی که در آن، تو، از من پنهان باشی. پس بر خلق ببخشا و بر من نه، و بر آنان رحمت آور و

1) Massignon, *Quatre Textes*, P. 68

دارند از روی حسن ظن ایشان است به من و آنان که بر کفر من گواهی می دهند از تعصب ایشان است در امر دین. و هر که در دین تعصب ورزد، نزد خدای محبوب تر است از کسی که نسبت به دیگری حسن ظن نشان دهد. پس مرا گفت: «چه گونه خواهی بود آنگاه که مرا بینی بسد آویخته و کشته و سوخته و آن خوشترین روزی از روزهای سراسر زندگی من است» پس مرا گفت: «منشین، و برو در زینهار خداوند^۱».

يك روز حلاج به جامع منصور در بغداد در آمد و گفت: «ای مردم! يك چیز از من بشنوید!» پس جمع کثیری بر او گرد آمدند، بعضی دوستدار و بعضی منکر او. پس گفت: «بدانید که خداوند تعالی خون مرا بر شما مباح کرده است، مرا بکشید» بعضی گریستند. و عبدالودود بن سعید بن عبدالغنی (راوی داستان) از میان جمع پیش رفت و گفت: «ای شیخ! چه گونه مردی را که نماز می گذارد و روزه می گیرد و قرآن می خواند بکشیم؟» گفت: «ای شیخ! آن معنائی که مایه جلو گیری از ریختن خونها می شود

(۱) همانجا، ص ۵۲

بر من نه. من برای خود، بر تو، احتجاجی نخواهم کرد و از تو چیزی در حق خود نخواهم خواست، با من آنچه خواهی کن»

افسانه‌های حیات يك قدیس، بیش از آنکه واقعیت را به ما نشان دهد، تأثرات شخصیت او را نشان می‌دهد. ارزش تاریخی این اسناد، هر چه خواهد گوباش، ولی این اسناد يك چیز را نشان می‌دهد و آن اینکه تجربه مذهبی حلاج توسط نزدیکان او چگونه تلقی می‌شده است. این تصویر، تصویر عجیبی است و من بر آنم که تصویری است حقیقی. شما بسی گمان توجه کرده‌اید که بعضی از نواحی این تصویر از سرچشمه‌های مسیحی گرفته شده است. البته منظورم حرسی است که بر ایتار و فروتنی در آن دیده می‌شود و از همه برتر اندیشه و لایب که از رهگذر تحمل آزمونها به کمال خود رسیده است. می‌توان بر این عقیده بود که حلاج نظریه‌ای در باب تجسد* داشته است

(۱) همانجا، ص ۷۸

* Incarnation

و دعای او که: «بر خلق ببخشای و بر من نه و بر ایشان رحمت آور و بر من نه، من برای خود برتسو احتجاجی نخواهم کرد». چنین می‌نماید که نظریه‌ای باشد در قربانی کردن ذات و ایتار. اینکه وی قائل به وحدت وجود نبوده است، اینک، بر شما پوشیده نیست. او همانند تمامی صوفیان عصر خویش، هم قائل به تنزیه است و هم قائل به تشبیه. و این نشانه‌ای از قوت شخصیت اوست که «انا الحق» او، دو سوی این تنزیه و تشبیه را یگانه می‌کند. ابلیس را بعنوان قهرمان حقیقی نوع اول (تنزیه) می‌داند و کاملترین صورت نوع دوم (تشبیه) را مسیح. پیش از آنکه بحث در باب حلاج را به پایان برم باید اعتراف کنم که رهین تحقیقات آقای ماسینیون هستم که ماخذ و مراجع بحث در باب حلاج را گردآوری کرده و من در این بحث از آنها استفاده‌ها بردم و نیز باید به سعه اطلاع و درستی حدس ایشان، در فهم متون گرد آورده شده و تأویل آنها، اعتراف کنم.

(۱) اثر داندگار او در دو مجلد تحت عنوان

La Passion d'al-Hosayn ibn Mansour al-Halla

چنانچ پاریس در ۱۹۲۲ نشر یافت و من نتوانستم در این بحث از آن استفاده کنم، دیر شده بود.