

## بنیانگذار وحدت وجود، حلاج یا ابن عربی؟

آرزو ابراهیمی دینانی\*

یدالله جلالی پندری\*\*

### ◀ چکیده:

وحدت وجود از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث عرفانی است که همواره محل بحث و تأمل اندیشمندان به‌ویژه پس از ظهور ابن عربی بوده است. در مرتبه‌ای نازل‌تر از وحدت وجود، مرتبه‌ای با عنوان وحدت شهود مطرح گشته که در آن، عارف در اثر عشق و جذبه الهی جز حق نمی‌بیند؛ مقامی که با تأمل در آن می‌توان آن را با مقام «جمع» در کلام عرفا برابر نهاد. این مقاله به این پرسش مهم پاسخ می‌دهد که در صورتی که برای وحدت وجود و وحدت شهود در جهان‌بینی عرفانی عارف بزرگ قرن سوم هجری، حسین ابن منصور حلاج جایگاهی وجود داشته باشد، چه اصول و روش‌هایی برای اثبات آن‌ها (به‌ویژه اثبات وحدت وجود و مقام جمع‌الجمع) در اقوال یا افعال او وجود دارد؟

هرچند گاه با اختلاط اندیشه و کلام حلاج با حلول و اتحاد، و گاهی نیز با طرح این مسئله که پیش از ابن عربی هیچ نشانی از اندیشه و ادراک «وحدت وجود» در میان عرفا نمی‌توان دید، به نفی و انکار آن در مورد حلاج پرداخته‌اند، اما با توجه به اصالت اقوال و حالات ابن عربی، که خود با نام عین‌الجمع در مورد برخی از این حالات خویش یاد می‌کند، از یک طرف و ارتباط میان اصل وحدت وجود با اساس جهان‌بینی و تفکرات وی از طرف دیگر، باید گفت حلاج علاوه بر درک وحدت شهود به حقیقت وحدت وجود نیز دست یافته است؛ تا جایی که می‌توان آنرا الحق او را صریح‌ترین تجلی اندیشه وحدت وجود وی برشمرد.

### ◀ کلیدواژه‌ها:

حلاج، وحدت وجود، وحدت شهود، عین‌الجمع، جمع‌الجمع.

\* کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی / e.d\_arezoo@yahoo.com

\*\* دانشیار دانشگاه یزد / jalali@yazduni.ac.ir

## مقدمه

حسین ابن منصور حلاج یکی از شخصیت‌های برجسته عرصه عرفان و تصوف در قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری است که بیان جنجال‌برانگیزترین شطحیات توسط او، معمای اقوال و حالات وی را چه در زمان خویش و چه در زمان پس از خود، برای عده بی‌شماری، همچنان لاینحل باقی گذاشته است.

بررسی مکتب حلاج و مقام عرفانی او که در میان تفاسیر و تعبیر مختلف و متفاوت، چهره‌ای رازآلود یافته است، احتیاطی کامل و تحلیلی تهی از هرگونه غرض می‌طلبد که پیش از هر چیز می‌توان آن را از طریق اتکا بر گفته‌های خود او حاصل کرد؛ از طریق برخی سخنان وی که گاه نمودی کامل از تنزیه حق است و گاه با حمل عمیق‌ترین معانی توحید الهی، وقتی در کنار دیگر گفته‌های شطح‌آمیز او قرار می‌گیرد، راه را برای بررسی و تحلیل عمق اندیشه‌های وی به‌ویژه در ارتباط با وحدت وجود می‌گشاید.

او صرف‌نظر از حالات وجد و خلسه‌ای که تجربه کرده بود، فارغ از هر جذبه‌ای که وی را به اقرار وحدتی که در کل عالم هستی متجلی گشته، و صورت غیرحقیقی کثرت به خود گرفته و دارد، کاملاً آگاهانه و با زبان خویش به آن اقرار می‌کرد.

## ۱. وحدت وجود

یکی از اصولی‌ترین مباحث حوزه عرفان و نیز فلسفه، مسئله «وحدت وجود» است که همواره محل بحث و بررسی صاحب‌نظران و اهل طریقت بوده، به طوری که دو آموزه «وحدت وجود» و «انسان کامل» به عنوان ارکان و محورهای تعلیم صوفیان (آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ص ۶۳) شناخته شده است. آنچه به طور خلاصه در بیان مفهوم این عبارت مطرح شده، این است که حقیقتی جز خداوند وجود ندارد، و هر آنچه هست، جز خدا نیست، اما در حاشیه کتاب *شواهد الربوبیه*، موضوع وحدت وجود با جزئیات بیشتر و

مفصل‌تری، تشریح شده که تأمل در آن، ما را تا حدی در فهم دشواری‌های این مبحث بنیادی عرفان، یاری می‌کند. در این کتاب، چهار عقیدهٔ مختلف در مورد «وحدت یا کثرت وجود و موجود» که زیربنای توحید معتقدان به آن‌ها را تشکیل می‌دهد، بررسی شده است:

۱. کثرت وجود و کثرت موجود که در واقع توحید «عوام» است؛ ۲. وحدت وجود و کثرت موجود که منظور از آن، کثرت ماهیات منسوب به وجود است، و توحید «خواص» محسوب می‌شود؛ ۳. وحدت وجود و موجود که اعتقاد صوفیان است و بنا بر آن، اعتقاد دارند که یک وجود و موجود بیشتر نیست که با قیود اعتباری مقید شده است، و این، توحید «أخص» است و بالأخره ۴. وحدت وجود و موجود در عین کثرت به این معنی که وجود دارای انواع نیست، اما دارای مراتب و درجات متعدد در کمال و نقص و تقدم و تأخر و... است، و این توحید «أخصّ الخواص» است. (تعلیقات بر شواهد الربوبیه، ص ۵۲۱)

باید گفت نظر چهارم، با توجه به توضیحی که برای آن آورده شده، نظری است که می‌توان آن را تحت عنوان وحدت سنخی مطرح ساخت. وحدت سنخی یکی از معانی وحدت وجود است که در آثار فلاسفهٔ پیرو حکمت متعالیه مورد توجه گرفته، و اندیشمندانی چون ملا هادی سبزواری آن را پذیرفته‌اند؛ وحدت وجود در این مفهوم «با قول به مشکک بودن وجود سازگار است» (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۷۳)، چنان‌که در اینجا نیز سخن از مراتب و درجات وجود است.

اما حقیقت این است که وحدت سنخی - که بعدها پیروان حکمت متعالیه به عنوان یکی از معانی وحدت وجود مطرح کردند - با وحدت وجود ابن عربی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ.ق)، عارف و فیلسوف بزرگ اندلسی، متفاوت است. ابن عربی، اولین کسی که به نشر و تبیین کامل «وحدت وجود» پرداخت، و آنچه بن‌مایهٔ تعالیم عرفانی خویش قرار داد، در حقیقت، «وحدت وجود از طریق تجلی» یا به بیان کامل‌تر، «وحدت وجود و تجلی آن در مظاهر» بود که با شمول بر

روشن‌ترین و کامل‌ترین مفاهیم، راه بسیاری از اعتراضات و ابهامات را در این باب مسدود گرداند. ابن عربی هر چند ترکیب «وحدت وجود» را عیناً در آثار خویش به کار نبرد، اساس تعالیم عرفانی خود را بر آن بنا نهاد، و خلاصه نظریه خود را در این عبارت کوتاه بیان کرد: «فَسُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» (منزه است آن‌که اشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود). (الفتوحات المکیه، ۴۵۹/۲)

در نظر ابن عربی، عالم، خود وجودی مستقل و حقیقی نداشته، بلکه خیال صرف است، و چیزی نیست الا مظاهر گوناگون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. ابن عربی در پاسخ به این پرسش که چگونه ممکن است کسی جز یک وجود را در جهان شهود نکند، در حالی که موجودات کثیری را در مقابل خود می‌بیند، و تفهیم بهتر موضوع وحدت وجود، از تعبیر متنوعی چون خواب و رؤیا، صورت در آئینه، رابطه عدد واحد با اعداد و... بهره می‌جوید. او در فتوحات چنین می‌گوید: «فهو بمنزلة سريان الواحد في المنازل العدد فتظهر الاعداد الى ما يتناهي بوجود الواحد في هذه المنازل.» (همان، ۱۸۸/۱)

ابن عربی همچنين، در پاسخ به چگونگی حدوث کائنات که محسوس و مشهود است، و نیز تفاوت بین حادث و قدیم، بحث «تجلی ازلی» و مبحث عمیق «فیض اقدس» و «فیض مقدس» را مطرح می‌کند که بحثی بسیار گسترده است، و وارد شدن به آن، ما را از بحث اصلی خود دور می‌سازد.

برخی، نظر شیخ اکبر را در مورد وحدت وجود مورد اعتراض قرار داده، او را معتقد به «وحدت موجود» خوانده‌اند، در حالی که سخن از وحدت حقیقت وجود و اعتباری بودن کثرات در بیشتر آثار او، اعتقاد وی به «وحدت وجود» را به طوری آشکار اثبات می‌کند؛ تکیه بر عبارت فشرده‌ای که پیش از این از ابن عربی ذکر شد، و در آن، خداوند را ظاهرکننده اشیاء و عین آن دانسته بود، خود دلیل محکمی در تأیید این نظر است. دکتر شفیعی کدکنی در باب این جمله چنین توضیح می‌دهد: «در نظر ابن عربی هستی در جوهر و ذات خود، جز یک

حقیقت نیست که تکررات آن به اسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است، و چیزی است قدیم و ازلی و تغییرناپذیر، اگرچه صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدل‌اند...» (تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۱۴۰-۱۴۱) ابن عربی در جای دیگری می‌گوید: «هنگامی که خدا خواست به ممکنات وجود بخشد- در حالی که غیر خدا وجودی نیست و خود تنها موجود است- به قدر استعداد هر یک از آنها بر ایشان ظاهر شد، و آنها خود را در وجود خدا دیدند، حال آنکه در واقع عدم‌اند.» (الفتوحات المکیه، ۳/۲۵۵)

## ۲. وحدت شهود و تمایز آن با وحدت وجود

بحث وحدت شهود از مباحث رایج و مهم در عرفان اسلامی است که ریشه آن را در سخنانی از علاءالدوله سمنانی که در مخالفت با وحدت وجود ابن عربی باقی مانده است، باید جست‌وجو کرد. (نفحات الانس، ص ۴۸۹-۴۹۲) در توصیف «وحدت شهود»، از قول شبلی نعمانی (که از احمد سرهندی- کسی که وحدت وجود را به وحدت شهود تفسیر کرد- متأثر است) (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۹۳)، چنین آمده که «این خیال [وحدت وجود] در بادی امر از استیلائی عشق حقیقی پیدا شده است یعنی وقتی که نشئه محبت بر ارباب عرفان و شهود غلبه پیدا کرده، در آن عالم، سوای معشوق حقیقی (صانع کل)، چیزی به نظر آنها نمی‌آمده است. شعر و شاعری (تصوف)، همین حالت را مجسم کرده، از نظر ما می‌گذراند، و این را وحدت شهود می‌گویند...» (شعرالعجم، ۱۰۹/۵) شبلی نعمانی، وحدت وجود را در حقیقت نتیجه وحدت شهود می‌داند، که عارف در وحدت شهود، چیزی جز خدا نمی‌بیند، اما در وحدت وجود به این باور می‌رسد که حقیقتی جز خدا وجود ندارد.

تأمل در این دو نوع اصطلاح، تشابه بنیادی آنها را در پیام مورد نظر آن دو، آشکار می‌سازد. به راستی اگر عارف در مقام وحدت شهود به غیر از حق چیزی

نمی‌بیند، و در مقام وحدت وجود نیز غیر از حق تعالی به هیچ وجود دیگری قائل نیست، پس تفاوت این دو در چیست؟

برای درک تفاوت این دو مقام، توجه به دو معنای خاصی که برای وحدت شهود ذکر شده، و به نحو بارزی آن را از وحدت وجود متمایز می‌سازد، الزامی است. اولین معنایی که برای وحدت شهود آورده‌اند، «غیر را به حساب نیاوردن» است؛ بر طبق این مفهوم، «عارف آن‌قدر خدا را عظیم می‌یابد و به قدری خلق در نظر او حقیر و ناچیز می‌شود که در مقام مقایسهٔ خلق و خالق، اذعان می‌کند که خلق هیچ است، و یا ذره‌ای است که در حساب نمی‌آید، و شایستگی توجه را ندارد.» (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۹۴)

شبلی نعمانی نیز، آنجا که به تعریف وحدت شهود می‌پردازد، گویا بر همین معنا از وحدت شهود تأکید دارد؛ به تعبیر بهتر، وی وحدت شهود را با این معنا یعنی «غیر را به حساب نیاوردن» در نظر داشته است، زیرا با نقل حکایتی از سعدی شیرازی دقیقاً به همین مفهوم البته از زبان سعدی اشاره می‌کند. او می‌نویسد: از کرم شب‌تاب پرسیدند: چرا در روز بیرون نیایی؟ جواب گفت: من روز و شب در صحرا جای دارم، لیکن وقتی آفتاب برآید به نظر کسی نمی‌آیم. عالم هم همین حال (کرم شب‌تاب) را دارد، یعنی به نظر اهل حال نمی‌رسد، و این وحدت را وحدت شهود گویند. (شعرالعجم، ۱۳۰/۵-۱۳۱)

قاسم کاکایی نیز این دیدگاه سعدی، یعنی وحدت شهود به مفهوم مذکور را به طور کامل در کتاب خویش، ذیل معنای اول این اندیشه آورده است.

اما معنای دوم وحدت شهود، «از غیر غافل شدن و غیر را ندیدن» است یعنی «با طلوع نور مشهود، عارف آن‌چنان جذب می‌شود که نه تنها غیر را نمی‌بیند، بلکه وجود خودش نیز از یاد می‌رود.» (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۹۵)

چنان‌که گفته شد، در جهان‌بینی وحدت وجود، عارف، حق را واحدی کثیر می‌بیند که در عین وحدت در جمیع ذرات کائنات ظهور و بروز کرده است.

عارف وحدت وجودی فراتر از مقام فنا فی الله به بقاء بالله نایل گشته، حق را با جمیع شئون ظاهر و باطن مشاهده می‌کند. در وحدت وجود، کوچک‌ترین غفلتی در مشاهده غیر برای عارف واصل وجود ندارد، زیرا وی مقامی برتر از محو مطلق و فنای تام را درک کرده، و آن بقاء بالله یا به عبارت دیگر، صحو بعد از محو است. در اینجا نزد عارف نه خلق، حجاب حق می‌گردد، و نه حق، حجاب خلق. پس یگانگی و وحدت حقیقی، بی کوچک‌ترین غفلت از تجلی حضرت احدیت در مظاهر کثیر عالم ممکنات با نام وحدت وجود روی می‌نماید در حالی که در وحدت شهود- که عارف در مقام فنا و محو مطلق است- ندیدن هیچ جز حق، بر اساس غفلت و عدم توجه به تجلیات نامتناهی حق در عالم است؛ در واقع اینجا حق حجاب خلق می‌گردد.

امام خمینی (ره) در بیان تفاوت میان وحدت وجود و شهود تعبیر تازه‌ای دارد: «سجده نزد اهل معرفت و اصحاب قلوب، چشم فرو بستن از غیر و رخت بر بستن از جمیع کثرات، حتی کثرت اسماء و صفات، و فنای در حضرت ذات است...» (سرّ الصلوة، ص ۱۰۱) امام، مقامات علمای بالله را بر حسب احوال ایشان به چهار دسته تقسیم می‌کند: اول، مقام ادراک که از آن علما و حکماست؛ دوم، مقام ایمان که مقام مؤمنین و ارباب یقین است؛ سوم، مقام اهل شهود و اصحاب قلوب «که به نور مشاهده فنای مطلق را مشاهده کنند، و حضرت توحید تام در قلب آن‌ها تجلی کند»؛ و چهارم «مقام اصحاب تحقق و کمال اولیا متحقق به مقام وحدت صرف می‌باشد...» (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲)

مقام سوم را باید با وحدت شهود و مقام چهارم را در مرتبه‌ای فراتر از آن، با وحدت وجود برابر نهاد. امام با بهره از اصطلاح محو مطلق در وحدت شهود، و صحو بعد از محو در وحدت وجود با تبیین روشن‌تر این موضوع می‌فرماید: شخص اگر وعاء قلبش تنگ باشد، و مقام قابلیتش ناقص، در همان غشوه و محو کلی باقی ماند، و به حال صحو برنگردد، و شاید «إنّ اولیائی تحت قبایی لا یعرفهم غیری» اشاره به این طایفه از اهل الله باشد... ولی اگر قلبش وسیع باشد،

در این حالت، محو باقی نماند، و سالک در این مقام به حالت صحو بعد المحو، حق را به جمیع شئون ظاهره و باطنه، لطفیه و قهریه مشاهده کند، و در عین وقوع در بحر غیر متناهی وحدت از تجلی به کسوت کثرت فانی نباشد، و در عین وقوع در حضرت کثرت به هیچ وجه بین او و حضرت احدیت حجابی نباشد. نه خلق حجاب حق است تا چون محجوبان و محرومان باشد، و نه حق حجاب خلق است، بلکه چنین عارفی واصل به فنای ربوبیت و فانی در حضرت احدیت است... اصحاب صحو بعد المحو را حجابی از غیب و شهادت نباشد، و وجود خود آن‌ها وجود حقانی باشد، و عالم را به وجود حقانی مشاهده کنند، تجلیات ذاتیه و اسمائیه و افعالیه هیچ یک آن‌ها را از دیگری محجوب نکنند... (سرّ الصلوة، ص ۱۰۱-۱۰۳)

بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که در مقام وحدت شهود، هنوز رنگی از دوگانگی و بینونت، میان خالق و مخلوقات باقی است، اما حالت سکر و سرمستی عاشقانه عارف است که او را از این دوگانگی جدا ساخته، چنان بر وجود او مستولی می‌گردد که به وحدت همه موجودات گواهی داده، و در هر آنچه می‌نگرد، جز وجود خداوند چیزی نمی‌بیند. به گفته معروف کرخی، «چون دیده بصیرت عارف گشوده شود، چشم ظاهر بین او به خواب می‌رود، و با دیدگان بصیرت هیچ چیز را جز وجود باری تعالی نمی‌بیند.» (حلاج شهید تصوف اسلامی، ص ۳۸)

با توجه به آنچه در این باره بیان شد، عارف وحدت شهودی، همواره با ناپایداری این حالت سکرآمیز خویش مواجه است، و پس از تجربه چنین وحدتی به حالت عادی برمی‌گردد، و درک دوباره تمایز میان خالق و مخلوق (ثنویت مذکور) او را از آن تجربه ناپایدار وحدت جدا می‌کند، به طوری که «درمی‌یابد که تجربه وی ادراکی ذهنی و درونی است... و وجود به هیچ وجه نباید با عدم مغشوش شود.» (تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۱۱۰-۱۱۱) حال آنکه عارف وحدت وجودی با درک مقام صحو بعد از محو بدون آنکه بیمی



از ناپایداری حالات تثبیت نگشته خویش داشته باشد، حق را آن‌چنان‌که هست، واحد متجلی در کثرات می‌بیند؛ همه چیز و همه کس نزد او جز حق نیست نه به دلیل آنکه از غیر غافل شده است (وحدت شهود)، بلکه به این دلیل که همه در نظرگاه او، عکسی از رخ یگانه معشوق حقیقی او هستند.

تشبیهی که در مورد وحدت شهود می‌توان به کار برد، «محو شدن نور (واقعی) ستارگان هنگام طلوع آفتاب است...، اما تعبیری که برای وحدت وجود به کار برده می‌شود از جمله سایه و شاخص یا آئینه و صاحب صورت است که ارتباط امری حقیقی و امری مجازی را بیان می‌دارد.» (مبانی عرفان نظری، ص ۱۳۱)

بدین ترتیب، در حالی که در وحدت شهود، همچنان «شکاف بین وجود و عدم» باقی می‌ماند، در تفکر وحدت وجودی «نمود غیریت و کثرت در کنار احدیت و وحدت، خواب و خیالی بیش نیست، و همه کوشش عارف این است که این خواب و خیال و شیخ را که در آمد و شد و چون دیواری ظلمانی، حجاب میان خالق و مخلوق است، و بر انسان‌های تاریک‌دل و [بر] جان‌هایشان سایه افکنده از میان بردارد.» (عرفان عارفان مسلمان، ص ۱۶۸)

از آنجا که در متون عرفانی، «مشاهده»، اساس مرتبه عین‌الیقین شمرده شده، شاید بتوان وحدت شهود را با مرتبه عین‌الیقین که فراتر از مرتبه علم‌الیقین و فروتر از حق‌الیقین است، در یک مرتبه قرار داد، و بدین ترتیب، مرتبه والاتری نیز برای وحدت شهود که جز وحدت وجود نیست، در نظر گرفت همان‌طور که درباره آن آمده است: «عین‌الیقین آن است که به مشاهدت قایم گردد» (شرح‌التعرف، ۱۳۲۲/۳) و نیز: «هو ما يحصل عن مشاهدة و الكشف» (لطایف الأعلام، ص ۴۳۰)

### ۳. حلاج در مقام عین‌الجمع و وحدت شهود

گر همی خواهی که بفریزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز  
هستی‌ات در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز  
(مثنوی معنوی، ۳۰۱۰/۱-۳۰۱۱)

«عین‌الجمع»، اصطلاحی عرفانی است که حلاج، آن را در بیان مقام عرفانی خویش به کار برده است. هنگامی که نامه‌ای از او یافتند که در آن، خود را رحمان و رحیم خوانده بود، و او را به این سبب مورد اعتراض و مؤاخذه قرار دادند، در پاسخ به معترضان، اصطلاح عین‌الجمع را مطرح ساخت، و مرادش این بود که این سخنان در آن حال یا مقام بر زبان او جاری گشته است.

قبل از هر چیز، باید به توضیح و تعریف عین‌الجمع و رفع ابهاماتی بپردازیم که در خصوص این مقام عرفانی وجود دارد. در کشف‌المحجوب آمده است: «خداوند تعالی، مایهٔ محبت خود را که یک جوهر بود، متجزی و مقسوم گردانید، و یکی را از دوستان به مقدار گرفتاری وی، بدان جزو از اجزای آن کل مخصوص کرد. آنگاه جوشن انسانیت و لباس طبیعت و غاشیهٔ مزاج و حجاب روح بدان فرو گذاشت تا وی به قوت خود مر اجزائی را که بدو موصول بود، به صفت خود می‌گردانید تا کل محب جمله محبوب شد، و همهٔ حرکات و لحظاته‌ش شرایط آن گرفت، و از آن بود که ارباب معانی و اصحاب اللسان مر آن را «جمع» نام کردند، و اندر این معنی حسین ابن منصور گوید:

لَبَّيْكَ يَا سَيِّدِي وَ مَوْلَايِي      لَبَّيْكَ يَا قَاصِدِي وَ مَعْنَايِي  
يَا عَيْنَ عَيْنٍ وَ جُودِي مَتَّهِي هَمَمِي      يَا مَنْطِقِي وَ إِشَارَاتِي وَ أَنْبَايِي  
يَا كُلُّ كَلِي وَ يَا سَمْعِي وَ يَا بَصْرِي      يَا جُمْلَتِي وَ تَبَاعِضِي وَ اجْزَايِي

(کشف‌المحجوب، ص ۳۳۲)

همچنین هجویری در جای دیگر، اتحاد و جمع را «جمع همت اندر معنی مطلوب» معنا می‌کند، و برای نمونه، از مجنون مثال می‌زند که همهٔ همت خود را بر لیلی متمرکز کرد، چنان‌که تنها او را می‌دید، و هر چیزی در چشم او به صورت لیلی مجسم می‌شد. (همان، ص ۳۳۱)

روزبهان بقلی نیز در این باره می‌گوید: «عین‌الجمع آن است که انوار صفات را در لباس افعال ببینی، همچنان‌که موسی (ع) نور تجلی را در کوه دید که حق فرمود: "فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ" و نیز از درخت فرمود که: "أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ"

العالمین" عارف گفت: عین‌الجمع حقیقت اتحاد است؛ آیا گفتار خدای بزرگ را نمی‌نگری که چگونه به پیامبرش (ع) فرمود: "مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى" (تو نینداختی آنگاه که انداختی، بلکه خدا انداخت).» (مشرب الارواح، ص ۱۴۹؛ به نقل از حلاج، شهید عشق الهی، ص ۱۰۱)

حقیقت این است که عین‌الجمع دقیقاً مرادف با مقام جمع است که در بیان مفهوم عرفانی آن در مقابل مقام فرق چنین آمده است: «جمع غایب شدن خلق است و فرق حاضر بودن ایشان.» (کتاب التعرف، ص ۴۲۲) پس جمع، مقامی است که در آن، حق، حجاب خلق می‌گردد و مساوی است با استهلاک تام در حق که با اصطلاح عین‌الجمع از زبان حلاج جاری می‌گردد. باید گفت که این مقام، همان فناء فی الله است، مستدل بر اینکه «جمع مشاهده حق است بی‌خلق و این مرتبه فناء سالک است چون تا زمان هستی سالک بر حال باشد، شهود حق بی‌خلق نیست.» (فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۱۵۵)

پیشتر نیز اشاره شد که عارف در وحدت شهود در حقیقت به فناء فی الله می‌رسد، این همان مقامی است که حلاج آن را «جمع» می‌نامد. از منظر کسی که به مقام جمع یا فناء، نائل گشته نه فقط کل مخلوقات عالم بلکه خود وی نیز ناپدید گشته، آنچه می‌بیند جز حق نیست. بی‌شک این مقامی است بس والا اما همان‌گونه که پس از فناء فی الله، بقاء بالله در درجه‌ای فراتر واقع شده بعد از مقام جمع نیز مرتبه عالی‌تری هست که دیگر نه با وحدت شهود، بلکه با وحدت وجود ارتباط می‌یابد؛ در این مقام، «سالک از خود غایب به حق حاضر لا بل به حق حاضر و به خود حاضر [است] و این عبارت از جمع‌الجمع باشد.» (کشف المحجوب، ص ۵۴) در باب مقام جمع‌الجمع در بخش بعد سخن خواهیم گفت.

تأمل در برابری مقام جمع (عین‌الجمع) با فناء، ارتباط آن را با وحدت شهود عارف و سخنانی که در این مرتبه عرفانی بر زبان آورده نیز کاملاً آشکار می‌سازد، به‌ویژه که در تعریف جمع گفته شده: «جمع، اشتغال به شهود الهی است فارغ از ما سوی الله.» (لطایف الأعلام، ص ۲۲۲) به عبارت دیگر، وقتی حلاج از مقام

عین‌الجمع می‌گوید که در آن بی‌کمترین اختیاری از خویش، خود را رحمان و رحیم خوانده است، در واقع جز «وحدت شهود» اراده نمی‌کند؛ همان مقامی که در آن، نور کل کائنات همچون نور ستارگان در برابر آفتاب یگانه هستی محو و ناپدید می‌شود، به طوری که می‌توان آن را با جمع یعنی «شهود وحدت در کثرت» (همان‌جا) در تطبیق کامل قرار داد.

برای این مقام عرفانی، اصطلاح دیگری نیز به کار رفته که مساوی با وحدت شهود، جمع و فناء فی الله است، و آن اصطلاح «اتحاد عرفانی» است که در تعریف آن آمده: «مقام کثرت در وحدت را عرفا اتحاد نامند، و مقام شهود وجود واحد مطلق را از جهت آنکه تمام اشیاء موجودند به وجود واحد، و فی‌نفسه معدوم‌اند، مقام اتحاد گویند.» (فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۰) بنابراین اصطلاح «اتحاد» می‌تواند در مفهومی کاملاً مشابه و البته مرادف با «عین‌الجمع» واقع گردد؛ «عارف به واسطه عشق به یکی شدن با خدا که عشق ذاتی است، در حالتی از اتحاد کامل با حق قرار می‌گیرد که دیگر نام خود را نیز به یاد نمی‌آورد، و این مرحله عین‌الجمع است؛ یعنی وقتی که لاهوت با ناسوت می‌آمیزد...» (حلاج، ص ۹۰)

احتمال بروز شبهه و گاه خطا در بحث از اتحاد عرفانی یا عین‌الجمع اجتناب‌ناپذیر است. از جمله اینکه برخی محققان، به طور کلی عرفان را «اتحاد» تلقی کرده، گفته‌اند: «ظهور غیریت در کنار وحدت، یک رؤیای غلط و گمراه‌کننده است» (عرفای اسلام، ص ۱۱۱) و برخی با قائل شدن به دو بخش عرفان حقیقی و عرفان غیرحقیقی معتقدند که «غایت سلوک در عرفان حقیقی اضمحلال و انغماس نفس در مثال و الگوی الهی آن است، در حالی که غایت شبه‌عرفان‌های رایج در زمان معاصر، فقط اضمحلال و فروپاشی نفس است...» (آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز، ص ۵۸) تا جایی که سالم و سلیم ماندن روح انسان را در گرو طلب محبوبی دانسته‌اند که «اتحاد با آن فرجام و غایت همه حکایات عرفانی است.» (همان، ص ۵۷)

باید توجه کافی داشته باشیم که در این تعاریف، مرتبه برتر عین‌الجمع نادیده گرفته شده، و آن مرتبه جمع‌الجمع است که پیشتر به آن اشاره کردیم. در حقیقت، انحصار کل عرفان در چارچوب «اتحاد» و «جمع» و به عبارت دیگر «وحدت شهود»، در حقیقت به معنای بی‌توجهی به اصل اصیل وحدت وجود در مقام جمع‌الجمع است که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

به علاوه، در پذیرش این اقوال در باب اتحاد و معنای ژرف آن، احتمال اینکه برخی ظاهربینان آن را با تشبیه خداوند یکسان بشمارند، بسیار قوی است، اما در رفع این اشتباه نیکلسون اظهار می‌دارد که هدف صوفی یا عارف، تشبیه چیزی یا کسی به خداوند یا شرکت دادن انسان در ذات خداوند نیست، «بلکه می‌خواهد بگوید که از قیود غیرحقیقی بودن وجود خود رها شده، و به این وسیله با وجود واحد نامتناهی متحد شده است.» (عرفای اسلام، ص ۱۰۹)

از سوی دیگر، اتحاد عرفانی (عین‌الجمع) «هرگز زوال کلی و محو دل نیست... بلکه تجدید حیات تقدس‌بخش می‌باشد» (سخن‌آنا الحق و عرفان حلاج، ص ۳۱)؛ چنان‌که حلاج، آن را از اسماء توحید می‌شمارد (شرح شطحیات، ص ۶۲۸) و در مورد جایگاه والای این مقام نزد عارف می‌گوید: «حق آن است که با عبادات و طاعات آهنگ او کنند، و بدو توسل جویند؛ اوست که جز به وسیله خودش دیده و درک نمی‌شود، با نسیم آسایش‌بخش و نوازش‌ها و عنایاتش صفات استوار می‌گردد، و با رسیدن به مقام جمع با او رایحه‌ها درک می‌شود.» (مجموعه آثار حلاج، ص ۱۸۲)

#### ۴. حلاج در مقام جمع‌الجمع و وحدت وجود

تا اینجا به بیان و اثبات درک وحدت شهود توسط حلاج در مقام جمع یا به اصطلاح خود او، عین‌الجمع پرداختیم. اکنون قصد ما معرفی ابعادی نهفته از مکتب عرفانی حلاج است که با اندیشه وحدت وجود در جهان‌بینی وی پیوندی مستقیم می‌یابد. قبل از آن، بهتر است به بیان آرایه‌ای که در مخالفت با وحدت

وجود منصور حلاج مطرح گردیده پردازیم.

برخی با این اعتقاد که تأسیس و بنیانگذاری مکتب وحدت وجود، مختص ابن عربی است، و پیش از وی اثری از ظهور این مکتب در تصوف و عرفان وجود نداشت، به نفی و انکار تأثیر افکار و اندیشه‌های ناب حلاج در پایه‌ریزی بنیادی این مکتب پرداخته‌اند. از جمله این افراد، مستشرق نامدار، نیکلسون است که توصیف فن کریمر (von krimer) را از تصوف و نیز از حلاج، که اولی را دارای صبغه وحدت وجودی، و دومی را بنیان‌گذار این عقیده دانسته است، به طور کامل رد کرده، می‌گوید: «وحدت وجود به نظر 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 محیی‌الدین ابن‌العربی بود.» (تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ص ۶۰-۶۱)

نیکلسون، حلاج را معتقد به «وحدت شهود» می‌داند نه «وحدت وجود»، و نظر بر این دارد که «صوفی مادام که به تنزیه ذات الهی معتقد است، نمی‌تواند قایل به وحدت وجود باشد، بلکه معتقد به «وحدت شهود است.» (همان‌جا)

بیان نظر دیگری که از نظر نفی وحدت وجود حلاج، تقریباً مشابه با نظر نیکلسون است، دیدگاه مخالفان وحدت وجود حلاج را که با او، نه فقط عنوان پایه‌گذار این مکتب، بلکه حتی به عنوان یکی از معتقدان به این اندیشه نیز مخالفت می‌کردند، با جزئیات بیشتری آشکار می‌سازد. ابوالعلاء عقیفی از جمله کسانی است که حلاج، بایزید بسطامی و ابن‌فارض را با تمایز نهادن میان وحدت شهود و وحدت وجود، از گروه معتقدان و مدرکان وحدت وجود جدا ساخته، و آخرین مقام عرفانی آن‌ها را فناء فی الله و تجربه عارفانه ایشان را وحدت شهود دانسته است. او وحدت شهود را جوشش عاطفه و شطحات جذب و وحدت وجود را نظریه‌ای فلسفی در الهیات شمرده، در باب مشرب عرفانی بایزید، حلاج و ابن‌فارض می‌گوید: «... كانوا رجالاً فنوا فی حبهم لله انفسهم و عن کل ما سوی الله فلم یشاهدوا فی الوجود غیره و هذه وحدت شهود لا

وحدت وجود.» (تعلیقات علی فصوص الحکم، ۲۵/۱)

نظریه دیگر که توسط نویسنده معاصر، عبدالحسین زرین کوب بیان شده، حلولی شمردن حلاج است؛ و از این طریق نفی وحدت وجود حلاج. این نویسنده نیز همچون نیکلسون، وحدت وجود را تنها منحصر به تعالیم و نظریات ابن عربی دانسته، و قول حلاج و بایزید را نه وحدت وجود که قول به حلول و اتحاد برشمرده است، «حلول لاهوت در ناسوت یا اتحاد آنها» چنان که می گوید: «طریقه بایزید و حلاج، مبتنی است بر اصل ثنویت یعنی اینکه دو وجود مستقل مجزی هست که یکی خالق دیگری است، و یکی لاهوت است، و آن دیگر ناسوت، و لاهوت در ناسوت حلول کرده است یا با آن متحد شده...» (ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰۹)

آنچه در توضیح و تبیین این نظریات در توجیه وحدت شهود یا وحدت وجود حلاج قابل ذکر است، در ابتدا تعیین و تشخیص این نکته است که آیا صرف نظر از وحدت شهود، جایی برای وحدت وجود نیز در اندیشه حلاج وجود دارد یا نه؟ و پس از آن، تشریح مسئله حلول و اتحاد و اختلاط آن با اندیشه حلاج که در بخشی مستقل مورد بررسی و تحلیل قرار خواهد گرفت. دلایل درک و باور استوار حلاج نسبت به اصل وحدت وجود را می توان به چهار دسته تقسیم کرد:

**الف. وحدت وجود در کلام:** حلاج به عنوان کسی که «راه وحدت وجود را برای ابن عربی هموار کرده است...» (شهید راه حقیقت و عشق... حلاج، ص ۱۸۰) بیش از هر کس دیگری، آرای شیخ اکبر را تحت تأثیر قرار داد. در سخنان مشهور و منظوم او، همان اندیشه ای مطرح گشت که قرن ها بعد، ابن عربی در تسبیح خویش، مفهوم «وحدت وجود» را در آن گنجانید.

حلاج می گوید: «برای کسی که یکی را می بیند یا نامش را بر زبان می راند، جایز نیست که بگوید: من آن یکتا خدایی را که همه یکها (افراد و آحاد مخلوقات) از او ظهور یافته است، شناخته ام.» (اخبار حلاج، ص ۶۶) صرف نظر از

مضمون این سخن وی، که در باب معرفت الهی است، تأکید و توجه ما در این کلام او در بخش ظهور مخلوقات و یک‌ها- که در اصل می‌توان آن را برابر با کثرت‌ها شمرد- از خداوند یگانه است. همان چیزی که ابن عربی در عبارت «سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا» شالودهٔ مکتب خود یعنی وحدت وجود (و تجلی آن در مظاهر) قرار داد. پس، نباید این قول را که حلاج پایه‌گذار و شالوده‌ساز مکتب وحدت وجود بوده است، قولی گزاف و بی‌اساس دانست.

نمود موضوع وحدت وجود و تجلی آن در مظاهر در برخی اشعار و سخنان حلاج به گونه‌ای صریح قابل تأیید است؛ نمونه‌ای از آن، این قطعهٔ اوست:

«وحدنی واجدی بتوحید صدق ما إليه من المسالك طرق  
فأنا الحقُّ حَقٌّ لِلْحَقِّ حَقُّ لابس ذاته فماتمَّ فرق  
قد تجلَّت طوالع زاهرات يتشعشعن و الطوالع برق»  
«اینک مرا با توحید راستین یگانه کرد/ در حالی که در هیچ مسلکی راهی بسوی او نیست؛ "انا الحق" و خدا برای خدا، حق است/ از جلالش بر پیکر آفرینش پوشاند و این حق است؛ پرتوهای نورانی متجلی گشته/ و در درخشش برق نورافشانی می‌کند.» (مجموعه آثار، ص ۳۰۷)

این عارف ربّانی، صریحاً خود را از اثبات کثرت و دوگانگی در هستی برکنار می‌بیند، زیرا تجلی وحدت حق در همه چیز، همه کس و هر جا حتی در خویشتن خویش او را به حیرت می‌کشاند:

«أ أنت ام أنا هذا فی الهین حاشاک حاشاک من إثبات اثنین  
هوئے لک فی لائیتی ابدأ کلی علی الكلّ تلبیس بوجهین  
فأین ذاتک عنی حیث کنت أری فقد تبین ذاتی حیث لا أینی  
و این وجهک؟ مقصوداً بناظرتی فی باطن القلب ام فی ناظر العین  
بینی و بینک اینی ینازعنی فارفع بلطفک اینی من البین»  
«آه منم یا تو، این است دو اله/ حاشا، حاشا از اثبات این دو!؛ هویت تو در نیستی ماست/ تمام وجودم با دو وجه پوشیده است؛ ذات تو از ذات ما کجاست



چون تو را بینم؟/ آنگاه ذاتم برای من آشکار شد؛ در جایی که من نیستم کجا طلب کنم آنچه پنهان کرده‌ام/ در نگاه قلب یا در نگاه چشم؛ خودی میان من و تو حایل است/ پس خود این حایل را از میان بردار.» (همان، ص ۳۴۶)

کعبه حلاج در درون اوست که ضمیر او به عظیم‌ترین تجارب عرفانی بشر در حوزه توحید و معرفت الهی دست یافته است:

«للناس حجٌ و لی حجٌ إلی سکنی تهدی الأضحی و أهدی مهجتی»  
«برای من حجی است، و من به زیارت دوستی می‌روم که در من مأوا دارد؛  
آن‌ها گوسفندان را قربانی می‌کنند، و من خون و جانم را اهدا می‌کنم.» (همان،  
ص ۳۲۸)

نمونه‌ای دیگر بر انعکاس اندیشه وحدت وجود حلاج در کلام او، شاهدی است که عین القضاة همدانی در کتاب خویش آورده است؛ بنابر قول وی، حلاج گفت: «الإختلاف و الإنقسام فی العدم و الناس یظنون إنهما فی الوجود» (تمهیدات، ص ۲۶۶) یعنی اختلاف و انقسام در مورد عدم است، و مردم گمان می‌برند آن‌ها درباره وجودند.

ب. جمع میان تشبیه و تنزیه: بخشی از سخنان حلاج که در باب تأیید اعتقاد وحدت وجود وی ذکر شد، تا حد زیادی ما را از اثبات این اندیشه در مورد او بی‌نیاز می‌سازد، اما نکته‌ای دیگر که لازم است مورد توجه واقع شود، جمع تشبیه با تنزیه حق در بیشتر سخنان حلاج است که دارای درون‌مایه‌ای قوی از وحدت الهی است.

در اندیشه وحدت وجود، حق دارای دو جنبه ظاهر (در کثرات) و باطن (در غیب) است. موضع فلاسفه، تنزیه محض و موضع همه خداگرایان و قائلان به حلول و اتحاد، تشبیه صرف است؛ حال آنکه «تنزیه و تشبیه در نظریه وحدت وجود با یکدیگر جمع و تألیف می‌یابند، [زیرا] خداوند در عین حضور در اشیاء با آن‌ها بینونت نیز دارد، و در عین خارج بودن نسبت به اشیاء از آن‌ها برکنار نیست.» (مبانی عرفان نظری، ص ۱۲۰)

رسوخ اندیشه وحدت وجود در حلاج، عاملی مهم در جمع تنزیه و تشبیه الله در جای جای سخنان اوست؛ او از طرفی با درک مقام وحدت شهود و استغراق در حق، در مقامی که عین الجمع می خواند، خود را رحمان و رحیم نامید (که به نوعی اتهام تشبیه را برای او به دنبال داشت) و از طرف دیگر، جملات متعددی را بر زبان راند که در آنها، نگرش عارفانه خود را بر تنزیه حق استوار ساخته بود، بدین ترتیب، باور خویش را نسبت به وحدت وجود به اثبات رساند.

جمع میان تشبیه و تنزیه الهی توسط حلاج، در واقع، تأییدی است بر اینکه وی شهود ناپایدار خویش را تداوم و جاودانگی بخشیده، آن را مقدمه‌ای برای ادراک وحدت وجود قرار داده است. تا جایی که بوی هرگونه ثنوتی که از تشبیه حلولیان یا همه‌خداگرایان به مشام می‌رسد، در نظرگاه او به طور کامل از بین رفت، و با تنزیه آگاهانه او همراه شد. با چنین نگرشی بود که بی‌حقیقتی وجود خلق و وجود خویش را در پرتو وجود حق، به عنوان یگانه وجود حقیقی عالم که موجودیت کائنات پرتویی از وجود اوست، دریافت و تا آخرین لحظات ندای «أنا الحق» سر داد.

و اینک نمونه‌ای بارز از جملاتی که بر پایه تنزیه حق بیان کرده است: «و إن قلتُ "أنا" قال "أنا" فلک لا له و إن قلتُ "رجوع التوحید الی الموحّد": اگر گویم که من آنم، آن باشد نه آن، او منزّه است از من، و از گفت من، و از توحید من، و اگر گویم که از موحد به موحد، نسبتش به حد کرده‌ام.» (طواسین، ص ۱۰۴)

همچنین گوید: «بنده اگر پروردگارش را توحید کند، خود را اثبات کرده، و آن که خود را اثبات کند، مرتکب شرک خفی شده است. خداوند بر زبان هر بنده‌ای از بندگانش که بخواهد، خویش را توحید کند.» (مجموعه آثار حلاج، ص ۲۱۲)

ج. ادراک مقام جمع الجمع: پیش از این اشاره‌ای داشتیم به اصل وحدت وجود در ارتباط با مقام جمع الجمع؛ اصلی که بی‌شک اساس متعالی‌ترین اندیشه‌های وحدت‌گرایانه در حیطه عرفان واقع می‌شود، و مقامی که در رتبه‌ای برتر از جمع

یا عین‌الجمع - که «مقام کثرت در وحدت» یا «شهود وجود واحد مطلق» و نیز «دیدن انوار صفات در لباس افعال» توصیف شد - قرار می‌گیرد؛ همان‌گونه که در مقایسه آن دو آمده است: «جمع‌الجمع، کامل‌تر از مقام جمع است، زیرا جمع شهود اشیاء است به وسیله خدا و تبرّی از حول و قوه غیر، در حالی که جمع‌الجمع استهلاک و فناء کلی است از ماسوی الله.» (فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، ص ۱۵۶)

به جرأت می‌توان گفت عارفی چون حلاج که بی‌باکانه به مقام عین‌الجمع و اتحاد خویش با حق تعالی اعتراف می‌کند، پس از تجربه وحدت شهود، یعنی شهود حقیقت به گونه‌ای که غیر او دیده نشود، بی‌شک قادر به ادراک وحدت وجود نیز گشته است (بی‌آنکه مراد او از اتحاد، اتحاد به معنای عروج روح انسانی به عنوان وجودی مستقل و پیوستن آن با وجود مستقل دیگری به نام خدا باشد، که البته آن، چه در اسلام و چه در عرفان اسلامی غیر قابل قبول است). تأمل در ماجرای بایزید بسطامی، تأیید این ادعا را با سهولت بیشتری همراه می‌سازد. ماجرای بایزید که در مورد شطح معروف بایزید در تذکرة الاولیا چنین آمده است: «یک بار [بایزید] در خلوت بود، بر زبانش رفت که: "سبحانی ما أعظم شأنی" چون باز خود آمد، مریدان گفتند که شما چنین لفظی گفتید. شیخ گفت: خدای عزّ و جلّ شما را خصم باد که اگر یکبار دیگر بشنوید، مرا پاره پاره کنید!...» (ص ۱۶۶)

جای تردید نیست که بایزید این شطح خویش را هنگامی که به تجربه وحدت شهود نایل گشته یعنی در مقام جمع یا فنا، بر زبان آورده است، زیرا او در این مقام به کلی از عالم مخلوقات و از خویشتن خویش جدا گشته، جز حق تعالی نمی‌بیند؛ همچنین این استغراق شهودی در او دیرزمانی نمی‌پاید و پس از آن، خود از ابراز چنین کلامی اظهار شگفتی و نگرانی می‌کند.

یکی از نویسندگان غربی، اعتقاد دارد که بایزید بسطامی کلام خود را در حالت «جمع‌الجمع» بر زبان آورد، و در تأیید نظر خود استناد می‌کند به اینکه «جمع‌الجمع» انقطاع‌پذیر است، و وقتی دوستان بایزید سخنش را برای او نقل

کردند، مضطرب و متعجب گشت. (مذهب حلاج، ص ۱۶۰)

آرنالدز، مقام عرفانی بایزید را در بیان شطح معروفش تا جمع‌الجمع ارتقا می‌بخشد، در حالی که با توجه به آنچه در مورد مقام جمع و عین‌الجمع گفته شد، هرگز نمی‌توان این نظر را پذیرفت، زیرا عین‌الجمع یا فنا، همان تجربه وحدت شهود است (نگاه کنید به نظر ابوالعلاء عفیفی در باب تطابق فنا و وحدت شهود)، که از یک سو، استغراق در حق حجاب توجه به خلق می‌گردد، و از سوی دیگر، امکان زوال و انقطاع در آن وجود دارد، در حالی که جمع‌الجمع، مرتبه بالاتر از «جمع» و برابر با بقاء بالله است که در آن، نه جمع توجه عارف را از خلق باز می‌دارد، و نه تفرقه مانع استغراق او در حق می‌شود؛ بنابراین، نه تنها ناپایدار نیست بلکه باور و اندیشه عمیق وحدت وجود بر اساس این مقام تبیین می‌گردد، اندیشه‌ای که حقیقت آن، ادراک و آگاهی ضمیر نسبت به وجود یگانه حق است، نه شهودی صرفاً ناشی از استغراق و بازدارنده از کثرات، چنان‌که در تعریف جمع‌الجمع یا بقاء بالله گفته‌اند: «شهود وحدت در کثرت و شهود کثرت در وحدت.» (لطایف الأعلام، ص ۲۲۳)

شاید اگر بایزید از مقام جمع فراتر رفته، و به جمع‌الجمع رسیده بود، چنان‌که حق توجه وی را از خلق باز نمی‌داشت، به گفته آرنالدز، پس از بیان شطحیات کفرگونه خود در حالت سکر و بی‌خویشی و بازگشت به حال صحو، از آن گفته‌های خویش مضطرب و حیران نمی‌گشت؛ گویا به همین دلیل و با توجه به همین امر است که حلاج، این عارف نامدار را «بایزید بیچاره!» خطاب کرده است، زیرا نزد او، مقام بایزید در بیان «سبحانی ما أعظم شأنی» در عین‌الجمع متوقف مانده، شهود حق او را از غیر حق بازداشته است.

در بیشتر موارد می‌بینیم که برخی بزرگان، حلاج را نیز همچون بایزید، در مقام اتحاد با حق قرار داده‌اند، و به تعبیر دیگر، وحدت شهودی خوانده‌اند؛ چنان‌که خواجه نصیرالدین طوسی پس از آنکه مرتبه اتحاد را از توحید فراتر می‌برد، می‌گوید: «... [اتحاد] آن است که همه او را بینند بی‌تکلف؛ آنکه گوید هر

آنچه جز اوست، پس همه یکی است. بل چنان‌که به نور تجلی او تعالی شأنه، بینا شود غیر او را نبیند، بیننده و دیده و بینش نباشد، و همه یکی شود، و دعای منصور حلاج که گفته است:

بِئْسَى وَ بَيْنَكَ اَنْسَى يِنَاذِعْنِى فَارْفَعْ بِفَضْلِكَ اِنْسَى مِنْ اَلْبَيْنِ  
مستجاب شد و آیت او از میان برخاست تا توانست گفت: «أنا من أهوى و  
من أهوى أنا» و در این مقام معلوم شود که آن کس که گفت «أنا الحق» و آن  
کس که گفت: «سُبْحَانِى مَا اَعْظَمَ شَأْنِى» نه دعوی الهیت کردند، بل دعوی نفی  
آیت خود و اثبات غیر خود کرده‌اند.» (اوصاف الاشراف، ص ۸۹-۹۰)

در اثبات اینکه حلاج نیز اتحاد با حق را در وحدت شهود تجربه کرد، جای  
توضیح نیست که پیشتر به تفصیل از آن سخن گفته شد، اما انحصار آخرین  
ادراک و تجربه عارفانه او از وحدت الهی به وحدت شهود با عنایت به مقام  
بایزید بسطامی در بیان شطح معروفش، واقع‌بینانه نیست، زیرا حلاج هرگز خود  
را با حالات ناپایدار یا سخنان شطح‌گونه خویش در مقام جمع یا تجربه وحدت  
شهود بیگانه نمی‌یافت، چرا که به درک ژرف‌ترین اندیشه یعنی وحدت وجود نیز  
در مرتبه‌ای فراتر از آن (جمع‌الجمع)، توفیق یافته بود.

شاید، نتوان این حکم را حکمی کلی و مطلق به حساب آورد که هر عارف  
وحدت شهودی‌ای، وحدت وجودی را نیز درک کرده است، به‌خصوص که  
مرتبه وحدت شهود را از وحدت وجود نازل‌تر دانستیم، اما بدون تردید، وحدت  
شهود می‌تواند خود، قوی‌ترین عامل در جهت اعتقاد به وحدت وجود باشد.  
حلاج هرچند وحدت شهود را ادراک کرده، سرانجام به مرتبه‌ای رسیده که جز  
خداوند هیچ نمی‌دیده، و به مقام والای جمع نایل شده است، پایه‌های محکم  
مکتب معروف «وحدت وجود» را نیز با اعتقاد راسخ خود به آن، برای تکامل در  
دوره‌های بعد توسط ابن عربی، بنا نهاد، چنان‌که می‌توان گفت، همان اندیشه‌ای که  
حلاج عملاً اعتقاد خود را به آن اثبات کرد، ابن عربی بعدها نظریه‌پرداز آن شد.

نظریه تأویل جمع‌الجمع به جمع یا به عبارت دیگر، وحدت وجود به وحدت

شهود، توسط بعضی عرفا که مخالف وحدت وجود بودند، مطرح شده است. اما برخی نیز چون غزالی، وحدت شهود را با وحدت وجود در بیان جایگاه والای عرفا جمع کرده، گفته‌اند: عرفا از حسیض مجاز به اوج حقیقت پرواز کرده، و پس از استکمال خود در این معراج، آشکارا می‌بینند که در دار هستی جز خدا دیاری نیست، و همه چیز جز وجه او هالک است، نه تنها در یک زمان بلکه ازلاً و ابداً... و هرچیز را دو وجه است: وجهی به سوی خود و وجهی به سوی خدا، که به اعتبار وجه نخست عدم است، و به لحاظ وجه دوم وجود است؛ در نتیجه جز خدا و وجه او، موجودی نیست «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۸۸). (مشکاة الانوار، ص ۵۵)

د. عشق الهی: از دیگر دلایلی که ما را به تأکید بر ادعای خود مبنی بر وحدت وجودی بودن حلاج وا می‌دارد، عشق و محبت راستین و غیرقابل انکار این عارف بزرگ به حق تعالی است، تا جایی که این کشش و جاذبه مقدس را در سراسر سخنان و اشعار او به وضوح می‌توان احساس کرد. حلاج را به عنوان عاشق مخلصی که در راه این محبت فرازمینی از همه وجود خویش در گذشته است، و جز معشوق الهی نه به چیزی می‌نگردد (وحدت شهود) و نه حقیقتی برای غیر قائل است (وحدت وجود)، هرگز نمی‌توان وحدت وجودی به حساب نیاورد، یعنی کسی دانست که همچنان، معتقد به شکافی میان عدم و وجود یا میان مخلوقات و خالق است، و وجود را به خداوند معبود و محبوب منحصر نمی‌کند.

حلاج با اعتقاد به وحدت وجود بود که به عشق خالصانه خویش معنایی عمیق بخشید، زیرا به قول یکی از محققان «بزرگ‌ترین عامل قوی که تصوف را براساس عشق و محبت استوار ساخت، عقیده به وحدت وجود بود.» (تاریخ تصوف در اسلام، ص ۳۲۵) چون همین که عارف، خدا را حقیقت ساری در همه اشیا شمرد، جز خدا چیزی نمی‌بیند، و قائل می‌شود به اینکه:

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای  
(مثنوی معنوی، ۳۰/۱)

عین القضاة، حلاج را از این سخن معذور می‌دارد که گفته است: «لا فَرَقَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَبِّي إِلَّا بِصِفَتَانِ: صِفَتِ الدَّائِيَةِ وَصِفَتِ الْقَائِمِيَةِ، قِيَامُنَا بِهِ وَذَوَاتُنَا مِنْهُ»؛ یعنی هیچ فرقی نیست میان من و میان خداوند من مگر به دو صفت: صفت ذات که وجود ذوات ما از او آمد و حاصل ما از او حاصل شد و قوام [که] قیام ما بدو آمد و از اوست» (تمهیدات، ص ۱۲۹-۱۳۰)، زیرا او را عاشق راستینی می‌داند که غلبه عشق حق بر وجود وی کلامش را نیز رنگ وحدت و یگانگی با خالق بخشیده است. تا حدی که ادعای یکتایی با ربّ خود می‌کند و در عین حال، ذات عاشق خویش را تجلی ذات حق و قیام خویش را تنها از جانب ذات حق و برای او می‌داند یعنی وحدت وجود در عین کثرت، و یا وحدت وجود با تجلی در مظاهر آن، البته بر پایه عشق.

بنابراین، وحدت وجودی که حلاج به آن معتقد بود، بر پایه عشق متعال او استوار بود. شاید اگر عشق را از شروط اصلی اعتقاد به اندیشه وحدت وجود بدانیم، ادعای گزافی نکرده باشیم، زیرا می‌توان احتمال باور به جبر را برای معتقدان به این اندیشه در نظر گرفت (از آنجا که وقتی حقیقتی جز خدا نیست پس عملی نیز جز عمل او وجود نخواهد داشت، و بروز چنین خطای فاحشی متأثر از درک ناصحیح وحدت وجود است). پس باید با مداخله عشق، خطای اعتقاد به جبر را رفع کرد، زیرا «جبر را کسانی احساس می‌کنند که عاشق نیستند، برای شناخت خدا باید او را دوست داشت...» (عرفای اسلام، ص ۱۲۴)؛ هر چند وحدت وجود (که به اشتباه ممکن است جبر را وارد آن سازند)، شامل تقدیر و سرنوشت (جبر) نیز باشد.

باید گفت، عشق عارفانه و ناب عارف به معبود ازلی و ابدی، در صورت باور او به وحدت وجود است که مفهومی ژرف و متعالی می‌یابد، و حلاج شیفته و سرمست حق، با چنین باور عمیقی، یعنی وحدت وجود است که عشق خود را به اوج تعالی و کمال می‌رساند، و می‌گوید:

فَمَالِي بُعْدَ بَعْدِكَ بَعْدَمَا تَيَقَّنْتُ أَنَّ الْقُرْبَ وَالْبَعْدَ وَاحِدٌ

و إني و إن اهجرتُ فالهجرُ صاحبِي و كيف يصحُّ الهجرُ و الحبُّ واحد  
لك الحمد في التوفيق في محضٍ لعبد زكّى ما لغيرك ساجد  
«از دوری تو هیچ باکی ندارم/ پس از آنکه یقین یافتم که دوری و نزدیکی تو  
یکی است؛ من اگر رانده شوم دوری، یار من است/ پس چگونه رانده شوم در  
حالی که عشق وجود دارد؛ حمد و سپاس خدای را که در خلوص محض توفیقم  
داد/ بنده‌ای پاک هستم و غیر تو به کسی سجده نمی‌کنم.» (مجموعه آثار حلاج،  
ص ۲۵۸)

شاید به دلیل همین امر قرار گرفتن عشق الهی او به عنوان زیربنای  
مکتب وحدت وجود وی است که «برخی صوفیان معتقدند در عرفان وحدت  
وجودی حلاج، جاذبه و کششی هست که هر سالکی زمانی که به عصاره و شیره  
گفتار او پی برد، بلافاصله درک می‌کند [که وحدت وجود چیست]». (حلاج و راز  
أنا الحق، ص ۱۰۶)

پس، عاشقی چون حلاج که جز به معشوق نمی‌اندیشد، و جز معشوق  
نمی‌بیند، و جز برای معشوق زنده نمی‌ماند، تنها با این باور که حقیقت وجودی  
جز از آن معشوق او نیست، می‌تواند در راه عشق او جانبازی کند، و علاوه بر  
وجود دیگران که وجود خویش را نیز نادیده بگیرد، و چنین با معشوق متعال  
خود مناجات کند که: «ای پاک خدای من! تمامی وجود تو را با تمامی وجودم  
دربرگرفتم، و تو آن‌چنان بر من نمایان شده‌ای که گویی تنها این تویی که در  
نفس و وجود منی...» (اخبار حلاج، ص ۳۵)

نتیجه کلام اینکه، حلاج نه تنها از اندیشه عمیق «وحدت وجود و تجلی آن در  
مظاهر» برکنار نبوده، بلکه می‌توان او را بنیان‌گذار اندیشه «وحدت وجود» نیز  
دانست. همان اندیشه‌ای که قرن‌ها پس از او ابن عربی (قرن ۶ و ۷ هجری) آن را به  
نحو اکمل و با چنین عنوانی عرضه کرد. هرچند حلاج صراحتاً، از آن سخنی به میان  
نیاورد، اعتقاد راسخ او به اساس این اندیشه عمیق چه در سخنان ابهام‌گونه وی، و  
چه در شهادت و جسارت بی‌باکانه او در عرصه عمل به طور بارزی نمایان گشت.



## ۵. حلول و اتحاد و اختلاط آن با وحدت وجود

حلول (از حال به معنی فرود آمدن در جایی) به این معنی که خداوند در روح انسان وارد شده، و اتحاد به معنی اینکه نفس انسان با عروج به سوی خداوند با او یکی شده است، هر دو از موضوعاتی است که در سنت اسلامی و دینی به شدت مورد مخالفت قرار گرفته‌اند، زیرا اعتقاد به حلول یا اتحاد، در واقع اعتقاد به دو ذات مستقل و دو وجود متمایز است که با هم به یگانگی رسیده‌اند. در حالی که «در قوس نزول، حق در خلق حلول نمی‌کند، و در قوس صعود، خلق با حق متحد نمی‌شود، بلکه در دومی خلق از صفات خویش فانی می‌شود، و صفات خدا ظاهر می‌گردد، و در اولی خلق مظهر و مجلای حق می‌شود.» (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۶۰۷)

این موضوع که دو ذات یعنی لاهوت و ناسوت، با منتفی شدن یکی در دیگری و یا با همانند شدن آن با ذات دوم با هم به اتحاد می‌رسند، در جایگاهی دقیقاً مخالف با وحدت وجود واقع می‌شود. بهتر است خاطر نشان کنیم که مراد ما از وحدت وجود، همان وحدت وجودی است که اساس نظریات ابن عربی قرار گرفت یعنی وحدت وجود در عین کثرت یا «وحدت وجود از طریق تجلی». اکنون واضح است که دلیل اختلاف و تفاوت حلول و اتحاد، که در آن دو وجود مستقل برای خالق و مخلوق در نظر می‌گیرند، با وحدت وجود که وجود را تنها مختص به خداوند شمرده، کثرت موجودات را تجلی وجود او می‌پندارند، در چیست.

برخی، حلاج را حلولی دانسته و از این طریق به نفی و انکار اندیشه‌های او پرداخته‌اند به‌ویژه که او در تعدادی از اشعار خویش برای بیان وحدت، از «امتزاج شراب در آب» یا «حلول روح خداوند در بدن»، سخن گفته است:

مزجت روحک فی روحی کما      تمزجُ الخُمرةُ فی الماءِ الزلالِ  
فإذا مسَّک شیءٌ مَسَّنِی      فاذا أنتَ أنا فی کلِّ حالِ

(مجموعه آثار حلاج، ص ۳۱۵)

و یا در جای دیگر، سروده است:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحن روحان حَلَلْنَا بدنًا  
فإذا أبصرتني أبصرتته و إذا أبصرتته أبصرتتنا

(همان، ص ۳۳۲)

گفتیم که اندیشه وحدت شهود حلاج، انکارناپذیر است، اما نه به این معنا که آن را توجیهی برای نفی وحدت وجود او بدانیم، بلکه وحدت شهود حلاج در واقع مقدمه‌ای بر وحدت وجود اوست؛ بدین معنا که وی علاوه بر نائل شدن به جایگاهی که در آن هیچ چیز جز خدا را نمی‌دید، به این امر مهم نیز که حقیقت وجود، جز از آن خداوند یگانه نیست، باور داشت.

آنچه حلاج در مورد حلول و اتحاد ناسوت با لاهوت (وجود خود با وجود حق) بر زبان آورده، در حقیقت، نه اعتقاد به حلول و متعاقب آن اعتقاد به دو وجود و دو ذات مستقل و به دور از وحدت، بلکه کلام او کلامی است که در همان حال سکرآمیز و بی‌خویشتنی در مقام وحدت شهود بر زبان جاری ساخته است. در مقامی که پس از آن، در حال صحو و هوشیاری به وحدت وجود گواهی می‌دهد و می‌گوید: «...هر که وجود خویش را ثابت کرد، مرتکب شرکی خفی شده است...» (همان، ص ۲۱۲)

با قبول این نظر که وحدت شهود مرتبط با فنا و وحدت وجود مربوط با بقای پس از فناست، می‌توان گفت سخنانی که در حالت اول از روی شوق و جذبه، بر زبان عارف جاری می‌شود، از این احتمال قوی که ممکن است رنگ حلول و اتحاد به خود بگیرد، هرگز دور نیست، زیرا «عارفی که وحدت را شهود کرده است، چگونه می‌تواند آن را تعبیر کند. آن تجربه را در قالب تعبیر آوردن، مستلزم آن است که دو طرف را فرض نماییم، و بین آنها رابطه اتحاد قائل شویم و حال آنکه سخن از "دو" نبود بلکه بحث از "یک" در میان بود.» (وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، ص ۶۰۴)

حلاج نیز آنجا که از شراب عشق الهی و شهود وحدت او با سرمستی تمام

لب به سخن می‌گشاید، وجود خود را آب زلالی می‌داند که شراب وجود حق با آن آمیخته، و او را یکی ساخته است، یکی که جز حق نیست. که البته، «اگر قول حلاج را به ظاهرش حمل کنیم، همان قول به حلول [لاهورت در ناسوت] خواهد بود» (همان، ص ۸۴). اما چگونه می‌توان چنین شخصی را که به تمایز ذات خداوند از ذات خلق گواهی می‌دهد و می‌گوید: «کسی که گمان کند، الهیت با بشریت یا بشریت با الهیت آمیخته می‌شود، کافر گشته است» (تراژدی حلاج در متون کهن، ص ۷۸) حلولی دانست؟

گاهی نیز عامل اصلی حلولی خواندن حلاج را دیدگاه حلول معشوق در وجود عاشق، و تعبیر وحدت عاشق و معشوق به حلول دانسته‌اند، در حالی که ابن عربی معتقد است وحدت عاشق و معشوق با حلول و اتحاد متفاوت است. او، غایت حبّ روحانی را اتحاد می‌نامد و می‌گوید: پس غایت آن اتحاد است، و آن این است که ذات محبوب عین ذات محب گردد، و ذات محب عین ذات محبوب، و آن چیزی است که حلولیان به آن اشاره دارند، اما (در حقیقت) علم به واقعیت ندارند. (الفتوحات المکیه، ۲/۳۳۴)

می‌بینیم که در اینجا نیز، اعتقاد به عشق راستین حلاج، عامل مهمی در جهت تبریّه او از حلولی بودن وی شمرده گشته است (البته با تکیه بر نظر شیخ اکبر در مورد تفاوت وحدت با حلول)؛ آنان که تردیدی در عشق حلاج به حق نداشته، او را عاشق مخلص شناخته‌اند، باید به این امر هم توجه داشته باشند که بین عاشق و معشوق چیزی با نام حلول یا اتحاد به معنایی که قبلاً ذکر شد، و دوئیّت و غیرئیّت. که آن را رنگ نفی و انکار بخشیده بود. وجود ندارد، و آنچه هست، وحدت است یعنی قائل شدن عاشق به بی‌وجودی خویش در مقابل معشوق، با فنای صفات خویش در صفات او، چنان‌که حلاج با همین باور، تمام لحظات عمر عاشقانه خود را با دم زدن از معشوق در هر زمان و هر مکان پر کرد، و سرانجام خود را با او یگانه یافت.

در پایان به جنجال‌برانگیزترین سخن حلاج که مهم‌ترین نمونه اتهام او به این

موضوع یعنی «حلول و اتحاد» گشته است، اشاره کرده، آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. او در یکی از اشعار خویش چنین می‌گوید:

«سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سَرَّ سَنَا لَاهُوتَهُ الثَّاقِبِ

ثُمَّ بَدَأَ لِخَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ

حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقَهُ كَلْحَظَّةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ»

«تسبیح خدایی را که ناسوتش را با نور لاهوت فروزانش آشکار ساخت؛ سپس خود را به خلقش بی‌پرده جلوه‌گر کرد به هیئت کسی که می‌خورد و می‌نوشد؛ تا آنجا که مخلوق او توانست او را رویاروی ببیند به مانند گوشه چشم، از ابرویی به ابرویی می‌رود.» (مجموعه آثار حلاج، ص ۲۴۱)

حلاج در این ابیات، خداوند را از دو جنبه لاهوتی و ناسوتی توصیف کرده که ناسوت او جز حلاج نیست، و به واسطه وجود بشری حلاج است که خداوند ناسوت خود را آشکار و نمایان ساخته است. تا جایی که او به صورت انسانی با صفات بشری، در جهان تجلی کرده، و دیگر مخلوقات او را باید در وجود حلاج ببینند. بدیهی است که با مطرح ساختن چنین مسئله کفرگونه‌ای که ظاهر آن منافی توحید دینی و فقه اسلامی است، گوینده آن، با چه جنجال حل‌ناشدنی و گسترده‌ای روبه‌رو خواهد شد، اما حتی این کلام ظاهراً کفرگونه حلاج نیز نمی‌تواند منافی وحدت وجود و طریقت عاشقانه او باشد، بلکه عین وحدت است، وحدت شهود و مقام جمع؛ هرچند مضمون آن را تعبیر به «حلول» لاهوت در ناسوت کنند، و بدین طریق او را یک حلولی به شمار آورند.

در توضیح کلام خویش بهتر است به حدیث قدسی «قرب نوافل» اشاره کنیم که می‌توان آن را با ابیات حلاج در ارتباطی مستقیم قرار داد. در این حدیث خداوند می‌فرماید که با تقرب بنده‌اش به او، گوش و چشم و زبان و دست و پای او می‌گردد، به طوری که بنده مقرب با گوش خدا می‌شنود، با چشم خدا می‌بیند، با زبان او سخن می‌گوید، و با دست او عمل می‌کند؛ اصل حدیث چنین است: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي

يَسْمَعُ بِهِ وَبَصْرُهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَلسَانَهُ الَّذِي يَنْطَقُ بِهِ وَ يَدُهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَ رِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا.» (کشف المحجوب، ص ۳۲۶)

قول الهی در این حدیث چنین است که خداوند صفت بنده مقرب خویش می‌شود، یعنی صفت بشری بنده از بین رفته خداوند، خود جای آن صفت را در بنده‌اش می‌گیرد. برخی عرفا در بیان مفهوم جمع (مقامی که از آن در تجربه وحدت شهود نام بردیم)، از این حدیث بهره جسته‌اند. از جمله آن‌ها ابوسعید خراز است که با استفاده از مضمون این حدیث، جمع را این‌گونه تبیین و تعریف می‌کند: «معنی جمع آن است که او خود را در وجود آن‌ها ایجاد کرد، بلکه وجود آن‌ها را برای خود آن‌ها در برابر وجود آن‌ها برای او معدوم ساخت؛ معنی آن سخن در حدیث قدسی است که گفت: من گوش و چشم و دست او هستم و به وسیله من می‌شنود و می‌بیند و... و این چنان است که آن‌ها در نفس‌هایشان تصرف می‌کنند نه برای نفس‌هایشان، پس آنان متصرفان برای حق‌اند به وسیله حق.» (کتاب التعرف، ص ۴۲۳)

بنابراین، وحدت شهود در حدیث قدسی قرب نوافل، تجربه‌ای کاملاً بدیهی و اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد، به‌ویژه که ابن عربی نیز معتقد است در این جانشینی خداوند بر صفت بنده‌اش، کوچک‌ترین نشانی از تشبیه، حلول، احاطه و یا بدلیت وجود ندارد، بلکه این حدیث، به طور کلی مؤید «وحدت» است. عین کلام ابن عربی در این باره چنین است: «... این بزرگ‌ترین اتصال خدا با بنده است؛ از آنجا که قوه‌ای از قوای بنده از بین می‌رود، و با بودن (کینونیت) خود، خداوند به جای آن صفت در عبد جای می‌گیرد، چنان‌که لایق جلال اوست بدون تشبیه و تکلیف و حصر و احاطه و حلول و بدلیت.» (الفتوحات المکیه، ۲۹۸/۳)

حلاج نیز خداوندی را تسبیح می‌کند که با صفاتی بشری چون خوردن و آشامیدن در میان مخلوقات آشکار گشته، و جدای از وجود خود او نیست، زیرا بر طبق حدیث قرب نوافل، حبّ خداوند به بنده‌ای که به او تقرب جسته دلیل وحدت صفات آن عبد با خدا می‌شود، چنان‌که حلاج صفات خوردن و آشامیدن

خویش را به او نسبت می‌دهد، و همان وحدتی که خداوند در آن حدیث قدسی بیان فرموده، به نوع دیگری حلاج در شعر خود آورده، و البته جای عبد را به خود اختصاص داده است، بدین معنی که خدا را چشم و گوش و زبان و دست خود یافته، هر جا می‌نگرد، گویا خداوند است که با چشم او نگاه می‌کند، و هر گاه که سخن می‌گوید، گویا حق تعالی است که با زبان او تکلم می‌کند؛ هر عملی از وی بی‌آنکه وجودی متمایز و مستقل با نام «وجود حلاج» در میان باشد، از جانب حق است، حتی خوردن و آشامیدنش. پس بی‌دلیل نیست که با او چنین مناجات می‌کند:

«یا عین عین وجودی یا مدی هممی      یا منطقی و عباراتی و ایمایی  
یا کلّ کلّی، یا سمعی و یا بصری      یا جملتی و تباعیضی و أجزایی»  
«ای سرچشمه همه وجود! ای غایت مقصودم! ای کلام و اشاراتم! ای همه وجودم، ای چشمم! ای گوشم! ای کل وجودم و ای تار و پودم!...» (مجموعه آثار حلاج، ص ۲۳۶)

با توجه به این تفاسیر تاحدی می‌توان به راز سرپسته شطحیاتی که حلاج با این مضامین بر زبان آورده واقف شد، رازی که کلید آن در این نکته است که گوینده این کلمات، در حقیقت، خدایی بود که خود را زبان ناطق این عارف واصل ساخته بود.

## ۶. «أنا الحق» صریح‌ترین تجلی وحدت وجود حلاج

مشهورترین سخن شطح‌آمیز حلاج جمله «أنا الحق» اوست که بی‌گمان انعکاسی از عالم بی‌کران درون وی بود، و شور و اشتیاق رسیدن به معشوق حقیقی همواره، آن را به تلاطمی عمیق می‌کشاند. این دو واژه به ظاهر ساده، وقتی در کنار هم قرار گرفته بر زبان انسانی چون حلاج جاری می‌شدند، با دریای بی‌کرانی از معنا و مفهوم پنهان در لفافه حروف خویش، علم عظمت و بزرگی روح گوینده این کلام را برافراشته می‌کردند. روزبهان بقلی گوید: «در صف

صوفیان، عاشق سرّاً أنا الحق گوید... که داند رمز این حدیث، جز عاشقان؟ که خواند این حروف صفت، جز شایقان؟ محرمان معانی از این معنی بیگانه‌اند، و در کار این شوریده عشق عاقلان زمان دیوانه‌اند...» (عبرالعاشقین، ص ۶۲)

اکنون سؤال اینجاست که این شطح معروف حلاج که زندگی او را اساساً تحت شعاع خویش قرار داد، با کدامیک از این دو مقام در ارتباط قرار می‌گیرد؟ وحدت شهود یا وحدت وجود؟ نظریاتی که در پاسخ به این سخن حلاج ابراز شده گوناگون و متفاوت است. برخی آن را ناشی از وحدت شهود حلاج دانسته‌اند، و برخی با بی‌رنگ جلوه دادن بعد معرفت‌شناختی این کلام شطح‌آمیز او، آن را اعتراض به متکلمان و صوفیانی دانسته‌اند که خویشتن خویش را انکار می‌کردند، و حلاج آن را برای «ارج نهادن به خویشتن، متعالی دانستن نفس انسان و در نهایت مسئولیت‌پذیری» بر زبان آورده است. (اقبال و ده چهره دیگر، ص ۴۴)؛ برخی نیز منشأ أنا الحق را با انطباق و ارتباط دادن آن با برخی آیین هندوان، در این آیین جست‌وجو کرده‌اند. (سیر فلسفه در ایران، ص ۹۰)

قبلاً گفته شد که عارف در مقام اتحاد عرفانی یا عین‌الجمع - مقامی که نه خلق او را از حق باز می‌دارد و نه حق از خلق - از حالاتی پایدار و آگاهانه برخوردار است، زیرا وحدت وجود را در خود باور و اثبات کرده است؛ هرچند نباید شوق و وجد ناشی از این مقام والا را در وجود عارف نادیده گرفت، این اشتیاق درونی با جذب و وجد ناپایداری که در وحدت شهود برای عارف حاصل می‌شود، متفاوت است.

از آنجا که حلاج به ادراک وحدت وجود نائل گشته بود، صریح‌ترین کلامی که می‌توانست نماد کامل و آشکاری از این اندیشه وی باشد، عبارت «أنا الحق» او بود که تا پایان عمر، از آن برنگشت و همچنان تکرار می‌کرد. آن زمان که یاران حلاج خود را به کنار دار رسانیده، از او درخواست می‌کنند که برای نجات جان خویش توبه کند، و به جای أنا الحق بگوید: «هو الحق» (حلاج و راز أنا الحق، ص ۳۹۴)، هرگز از این حرف خویش باز نمی‌گردد، و به قول سهروردی، گویا

خداوند این دعای او را قبول کرده که می‌گفت:

بَيْنِي وَ بَيْنَكَ اِنِّي يُنَازِعَنِي فَارْفَعْ بَيْنَكَ اِنِّي مِنَ الْبَيْنِ  
من، پرده‌ای میان من و توست، بردار این [پرده] من من با من خویش.  
(مجموعه آثار حلاج، ص ۳۴۶)

بنابراین، أنا الحق حلاج نه اثری از مشاهده‌ای در حال جذبۀ زودگذر بلکه جلوه‌ای کلامی از اندیشۀ وحدت وجود اوست که در مقامی برتر از اتحاد عرفانی بر زبان او جاری شده است؛ «عبارت أنا الحق حلاج، یک عبارت کوتاه در نتیجۀ جذبۀ نیست، بلکه عبارتی است که گوینده در آن یک نظام کامل را در الهیات صوفیانه تلخیص کرده است، و این نظریه نه تنها در آن زمان جدید بود، بلکه عمیقاً بدیع و اصیل نیز بود.» (تصوف اسلامی و رابطۀ انسان با خدا، ص ۶۲)

همین امر، مقام حلاج را به عنوان عارفی که بدون هیچ تردید یا بیمی با آگاهی کامل و در حالتی پایدار- که برای همیشه در او باقی ماند- فریاد أنا الحق سرمی‌داد، از مقام عارفان دیگر متمایز می‌سازد، عارفانی که اگر سخنی نیز مشابه با او گفته‌اند، جز از راه سکر و غلبۀ وجد، که پس از آن از گفتار خود مضطرب و حیران گشته‌اند، نبوده است، زیرا «أنا الحق بیان آگاهانه، مصمم و قرآنی حلاج است؛ نشانه لغزش یا شطح (سخنی که بر اثر غلیان بر زبان آمده باشد) نیست...» (شهید راه حقیقت و عشق... حلاج، ص ۱۴۶)

باید گفت دلیل اصلی اشتها و منحصر به فرد بودن شطح «أنا الحق» حلاج نسبت به شطح عارف بزرگی چون بایزید بسطامی، صرف نظر از بیان شطح بایزید (سبحانی ما أعظم شأنی) در حال تردید، ترس و اختفا و شطح حلاج بی‌کمترین پروا یا اضطرابی در علنی ساختن آن، تمایز مقام عرفانی این دو عارف واصل است که در بحث عین‌الجمع نیز به آن اشاره شد. بایزید آنچه بر زبان آورد، در حالت ناپایدار جذبۀ شهود حق و سکر بر زبان راند، چنان‌که تا حدی از خویشتن خویش جدا شده بود که وقتی پس از بازگشت به هوشیاری، کلام او را برای خود وی نقل می‌کنند از آن متعجب می‌شود؛ بر خلاف حلاج که بی‌باکانه نه



فقط در حال جذبۀ روحانی بلکه با آگاهی تمام نسبت به وحدتی که به ادراک حقیقت آن توفیق یافته بود، تا پایان عمر *أنا الحق* بر زبان داشت.

بدین ترتیب، شهره شدن حلاج در میان عام و خاص بیش از هر چیز، از «*أنا الحق*» او نشئت می‌گیرد. کلامی که شاید اگر او نیز، آن را چون دیگر عارفان در حال خلسه و سکر و دوره‌ای موقت از طول عمر خویش بر زبان آورده بود، هرگز وجه مشخصه طریقت عرفانی او تلقی نمی‌شد، اما حقیقت این است که «صحبت این دو (عارف ربانی و خالق او) که در روح و قلب وی جای دارد، دائمی و جاویدان می‌شود، و "تو" و "منی" از میان برمی‌خیزد، زیرا هر چه این دارد، به او می‌دهد و هر چه او دارد، به این ارزانی می‌دارد.» (مصائب و نوائب حلاج (متن لاتین) ص ۱۱۷؛ به نقل از مذهب حلاج، ص ۱۴۳)

مولانا در توجیه و تفسیر عبارت جدال‌برانگیز «*أنا الحق*»، اساس اندیشه وحدت وجود را در آن، چنین تبیین می‌کند: «آخر این *أنا الحق* گفتن، مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است، *أنا العبد* گفتن دعوی بزرگ است. *أنا الحق*، عظیم‌تواضع است، زیرا اینکه می‌گوید: "من عبد خدایم"، دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را اما آنک *أنا الحق* می‌گوید، خود را عدم کرد [و] به باد داد؛ می‌گوید: *أنا الحق* یعنی "من نیستم، همه اوست؛ جز خدا را هستی نیست، من به کلی عدم محضم و هیچم؛" تواضع در این بیشتر است.» (فیه ما فیه، ص ۲۶۸)

بی‌شک، ادراک عمق معنای کلام حلاج دشوار است، و برای این دشواری دو دلیل عمده می‌توان در نظر گرفت: یکی اینکه «آنان که در مراحل نخستین‌اند و سرگرم و فریفته کثرت‌ها، چشم خدایین ندارند و نمی‌توانند بین سایه وجود و نمودها با مبدأ وجود و ذات حقیقی فرق بگذارند...» (فرهنگ اشعار حافظ، ص ۶۶) و دلیل دوم بیان این سخنان و سخنان شبیه به آن، در ساحتی فراعقلی است.

توشیهیکو ایزوتسو، در مقاله‌ای که درباره تشابه در اندیشه *عین‌القضات*

همدانی نوشته، معتقد است که سطوح گفتاری فراوانی وجود دارد که عین القضاة به دو سطح آن توجه دارد: الف. سطح تفکر عقلی، ب. سطح قلمرو فراسوی عقل؛ «همان‌طور که وقتی می‌گوییم "گلی را می‌بینم" یا "کل از جزء بزرگتر است"، این سخنان معتبر در یک ساحت تجربه عقلی و حسی است، همان‌طور هم وقتی حلاج می‌گوید "أنا الحق" سخن او معنایی معتبر در یک ساحت تجربه فوق عقلی و فوق حسی (در سطح ب) است...؛ درک سخنانی که به سطح "ب" تعلق دارند، دشوار است، زیرا این سخنان را عارفانی بر زبان آورده‌اند با عالی‌ترین ظرفیت معنوی، و در شرایط خاص ذهنی که نیروی عقلی آنان از میان رفته بود...» (نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی، ص ۱۱۵-۱۱۸) بنابراین، برای درک معنای سخنانی که در سطح «ب» یعنی فراعقلی بیان شده‌اند، «شخص باید خود چنین تجاربی را از سر گذرانده باشد، و این کلمات برای کسانی که خود تجربه‌ای در قلمرو فوق عقلی نداشته‌اند، مجازی به نظر می‌رسد.» (همان‌جا)

در واقع با در نظر گرفتن چنین ساحت متمایز و متعالی برای سخنان عارفانه است که می‌توان «أنا الحق» حلاج را از «أنا ربکم الأعلى» فرعون کاملاً جدا ساخت؛ چرا که سطوح اعتبار این دو گفتار با یکدیگر کاملاً متفاوت است؛ «أنا الحق» اعلام استقلال نیست، اعلام تفوقی است که از وابسته بودن به ذات مطلق سرچشمه می‌گیرد» (شهید راه حقیقت و عشق... حلاج، ص ۱۵۰) زیرا که این عارف بزرگ در اوج معرفت به یگانگی حق تعالی و درک آگاهانه وحدت وجود، با عشقی باطنی به معبود و با فنای منیت خویش در حق و اثبات حق، «أنا الحق» می‌گوید، در حالی که فرعون در حضيض عالم غفلت و جهالت، برخلاف حلاج تنها وجود بی‌وجود خویش را می‌بیند، و برای هیچ‌کس جز خودی خود ارزش هستی قائل نمی‌شود. پس، تفاوت است میان او که تنها خدا را می‌بیند، و خود را در میان نمی‌یابد با آن کس که تنها خود را می‌بیند، و این خودبینی، جایی برای جست‌وجوی خدا در او باقی نمی‌گذارد.

اما وقتی از حلاج پرسیده می‌شود که عقیده او درباره سخن فرعون چیست؟

او، آن را و همچنین سخن موسی (ع) را، بر حق می‌داند! و چنین استدلال می‌کند که: «این هر دو سخن در ابد و ازل جاری شده است.» (اخبار حلاج، ص ۳۱) بدیهی است که وقتی «أنا»ی فرعون با اندیشه عارفانه و حال و مقام باطنی و معنوی حلاج که مشحون از معرفت حق تعالی است، در نظر گرفته شود، سخن فرعون نیز جز حقیقت و راستی نیست. علاوه بر این، حلاج در جایگاهی قرار گرفته بود که نه فقط خود را حق می‌دید، بلکه همه موجودات عالم ممکن را از حق، برای حق و در یک کلام جلوه‌ای از حق می‌دید. به طوری که جایی در اندیشه وی برای غیر وجود نداشت؛ حتی او به فرعون کافر، که همگان، او را با نماد کثرت و غیریت از وجود خداوند جدا می‌ساختند، از این منظر می‌نگریست و این خود از بارزترین جلوه‌های وحدت وجود در بینش عرفانی وی بود.

ذکر این نکته نیز در اینجا الزامی است که مفهوم و معنای «من» در عرفان، با مفاهیم آن در دیگر عرصه‌های معرفتی متفاوت است. «واژه أنا (من) عرفانی، برگرفته از تجربه خاص هر عارف و جهان‌بینی عرفانی اوست و محورش "وحدت وجود" است...» (من منصوری در أنا الحق حلاج، ص ۲۶)، برخی محققان لفظ «أنا» (من) را مترادف با لفظ «الحق» دانسته بر این باورند که «أنا از جهت وجودشناختی مرتبط با لفظ الحق به معنی خداست. [بدین ترتیب] تناقض سطح حلاج، از پیش رفع شده است: صوفی‌ای که می‌گوید: "أنا"، نمی‌تواند به خود اشاره کند و حتی اگر می‌گوید "أنا" نمی‌تواند جز "أنا الحق" بگوید و گرنه صوفی نخواهد بود، و معرفت بر او پوشیده خواهد ماند.» (تفسیر عرفانی و زبان قرآنی، ص ۲۱۰-۲۱۱) همچنین، به گفته آرنالدز، محقق غربی، این من مرموز و معماآمیز که کلاً به خدا تعلق دارد، همان خداست. (مذهب حلاج، ص ۱۰۰)

در پایان، در توجیه و توضیح این ادعا یعنی برابری «من» حلاج با «حق» تعالی، بهتر است اشاره‌ای نیز به تفسیری از قشیری در «ترتیب السلوک» داشته باشیم؛ بنا به نقل ماسینیون در این کتاب آمده است: «خدا در کلام خویش با باطن روح به سه طریق خطاب می‌کند: الف. با کلامی که روح آن را الهی می‌شناسد، و سرّ

بدان پاسخ می‌گوید؛ ب. با ترسی که سرّ او را به سکوت ملزم می‌کند؛ ج. با زبان و بیانی که خود او سؤال و جواب می‌کند، بدون آنکه مؤمن چیزی از آن بداند، گویی خواب می‌بیند، و گویی این حق نبوده که با وی سخن می‌گوید. با این وصف، محقق است که کلام، اوست، هر چند مؤمن از آن باخبر نباشد و تفاوت (بین او و خدا) از بین برود. این همان حالت جمع‌الجمع است که سخن‌گوی عارفان در آن حال "أنا الحق" گفته است؛ کلامی از جانب خدا که هر گونه شخصیت بشری در آن محو گشته» (ترتیب السلوک، بنقل از مصائب حلاج، ص ۶۱۲)؛ جمع‌الجمع، همان مقام برتری است که پایه‌های اصلی آن را وحدت وجود تشکیل می‌دهد.

### نتیجه‌گیری

وحدت وجود و تجلی آن در مظاهر، موضوع ژرف و شگرفی است که از دیدگاه بسیاری از کسانی که تنها به بعد نظری آن عنایت دارند، برای نخستین بار توسط ابن عربی حدود سیصد سال پس از حلاج، به منصفه ظهور رسید، اما از منظر کسانی که حقیقت آن را به حوزه نظر، اندیشه و ایدئولوژی تبیین شده و تکامل یافته در قرن هفتم منحصر نمی‌کنند، سابقه‌ای دیرینه دارد.

شاید بتوان حلاج را از میان کسانی که به تجربه و درک این اندیشه بنیادین نایل شدند، و در عرصه عمل به اظهار آن همت گماشتند، مشهورترین و شاید اولین چهره تاریخ تصوف و عرفان اسلامی به شمار آورد؛ هرچند برخی با انحصار تجربه و مقام او در چارچوب وحدت شهود و مقام عین‌الجمع، نه تنها به ادراک بلکه به اعتقاد وی نیز نسبت به این اندیشه در قرن سوم هجری، با دیده شک و انکار نگریسته‌اند. حلاج در مقام جمع و شهود وحدت الهی بی‌آنکه ذره‌ای از عالم خلقت او را به خود مشغول دارد، از تفرقه رها گشت و به دنبال آن، با زبان عشق و در مقام جمع‌الجمع نه فقط عالم امکان، که هستی خود را نیز نیست هست‌نمایی دانست که مجلای حق است؛ هرچه هست اوست و جز او

نیست. پس تا آخرین لحظات از تجربه وحدت‌گرایانه خویش، یعنی «أنا الحق» را بر زبان آورد بدون اینکه آن را حاصل تجربه ناپایدار شهودی صرف قلمداد کند. بی‌تردید زبان حلاج با زبان شیخ اکبر یکسان نبود، اما معنا و محتوای کلام ایشان یکی در عرصه تجربه عرفانی و دیگری در حوزه عرفان نظری واحد بود. ابن عربی با دقیق‌ترین و جامع‌ترین مباحث، وحدت وجود را بن‌مایه مکتب عرفانی خویش ساخت در حالی که قرن‌ها پیش از او، حلاج با زبانی دیگر همان را تجربه کرده، و با ندای «أنا الحق» تجلی این تجربه پایدار را در خویش نمودار ساخته بود.



### منابع

- آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز؛ سید حسین نصر، ترجمه حسین حیدری و محمدهادی امینی، قصیده‌سرا، تهران ۱۳۸۲.
- اخبار حلاج؛ به سعی لویی ماسینیون و پل کراوس، ترجمه حمید طیبیان، چ ۲، اطلاعات، تهران ۱۳۶۸.
- ارزش میراث صوفیه؛ عبدالحسین زرین‌کوب، چ ۳، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۳.
- اقبال و ده چهره دیگر؛ بقایی، محمد(ماکان)، حکایت، تهران ۱۳۸۵.
- اوصاف الاشراف؛ نصیرالدین طوسی، تصحیح میر نجیب‌الله مایل هروری، کتابفروشی زوار، مشهد ۱۳۵۷.
- تاریخ تصوف در اسلام؛ قاسم غنی، چ ۵، زوار، تهران ۱۳۶۳.
- تذکرة الاولیا؛ فریدالدین عطار نیشابوری، بررسی و تصحیح محمد استعلامی، کتابخانه زوار، تهران ۱۳۵۴.
- تراژدی حلاج در متون کهن؛ قاسم میرآخوری، چ ۲، شفیعی، تهران ۱۳۸۳.
- تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا؛ رینولد آلن نیکلسون، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۳، سخن، تهران ۱۳۸۲.

- تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن؛ عبدالحسین زرین کوب، ترجمه مجالدین کیوانی، چ ۲، سخن، تهران ۱۳۸۵.
- تعلیقات بر شواهد الربوبیه؛ حاج ملاهادی سبزواری، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، چ ۴، مؤسسه بوستان کتاب، قم ۱۳۸۶.
- تعلیقات علی فصوص الحکم؛ ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران ۱۳۶۶.
- تفسیر عرفانی و زبان قرآنی؛ پل نوبیا، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۳.
- تمهیدات؛ عین‌القضات همدانی، مقدمه، تصحیح و تحشیه عسیف عسیران، چ ۷، منوچهری، تهران ۱۳۸۶.
- حلاج؛ هربرت میسن، ترجمه مجالدین کیوانی، مرکز، تهران ۱۳۷۸.
- حلاج شهید تصوف اسلامی؛ طه عبدالباقی سرور، ترجمه حسین درایه، اساطیر، تهران ۱۳۷۳.
- حلاج شهید عشق الهی؛ جواد نوربخش، مؤلف، تهران ۱۳۷۳.
- حلاج و راز أنا الحق؛ عطاءالله تدین، چ ۷، انتشارات تهران، تهران ۱۳۷۸.
- سخن أنا الحق و عرفان حلاج؛ لویی ماسینیون، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، تهران ۱۳۶۶.
- سر الصلوة؛ روح‌الله موسوی خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۶۹.
- سیر فلسفه در ایران؛ محمد اقبال لاهوری، ترجمه امیرحسین آریان‌پور، چ ۴، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۷.
- شرح التعرف لمذهب التصوف؛ ابوابراهیم مستملی بخاری، تصحیح و تحشیه محمد روشن، چ ۲، اساطیر، تهران ۱۳۷۳.
- شرح شطحیات؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هانری کربن، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰.
- شعرالعجم (تاریخ شعرا و ادبیات ایران)؛ شبلی نعمانی، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، چ ۲، دنیای کتاب، تهران ۱۳۶۳.
- شهید راه حقیقت و عشق حسین ابن منصور حلاج؛ ئوزترک یاشارنوری، ترجمه توفیق سبحانی، روزنه، تهران ۱۳۸۲.
- طواسین؛ حسین ابن منصور حلاج، ترجمه محمود بهفروزی، علم، تهران ۱۳۸۴.

- عبهرالعاشقین؛ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح و مقدمه هانری کوربن و محمد معین، چ ۲، منوچهری، تهران ۱۳۶۰.
- عرفان عارفان مسلمان؛ رینولد آلن نیکلسون، ترجمه اسدالله آزاد، دانشگاه فردوسی، مشهد ۱۳۷۲.
- عرفای اسلام؛ رینولد آلن نیکلسون، ترجمه ماهدخت بانو همایی، مؤسسه نشر هما، تهران ۱۳۶۶.
- الفتوحات المکیه؛ محیی الدین ابن عربی، دارالصادر، بیروت، بی تا.
- فرهنگ اشعار حافظ؛ احمدعلی رجایی بخارایی، چ هفتم، علمی، تهران ۱۳۷۳.
- فرهنگ لغات، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی؛ سیدجعفر سجادی، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۵۰.
- فرهنگ علوم عقلی؛ سید جعفر سجادی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۶۱.
- فیه ما فیه؛ جلال الدین مولوی، مقدمه و تصحیح حسین حیدرخانی، چ ۲، سنایی، تهران ۱۳۷۸.
- کتاب التعرف (متن و ترجمه)؛ ابوبکر محمد کلابادی، به سعی محمدجواد شریعت، اساطیر، تهران ۱۳۷۱.
- کشف المحجوب؛ علی ابن عثمان هجویری، تصحیح والنیتن ژوکوفسکی، چ ۲، کتابخانه طهوری، تهران ۱۳۷۱.
- لطایف الأعلام فی اشارات اهل الالهام؛ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، تصحیح مجید هادی زاده، میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۹.
- مبانی عرفان نظری؛ سعید رحیمیان، چ ۲، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، تهران ۱۳۸۸.
- مثنوی معنوی؛ جلال الدین مولوی، تصحیح نیکلسون، توس، تهران ۱۳۷۵.
- مجموعه آثار؛ حسین ابن منصور حلاج، تحقیق و ترجمه قاسم میرآخوری، یادآوران، تهران ۱۳۷۸.
- مذهب حلاج؛ آرنالدز، روژه، ترجمه عبدالحسین میکده، چ ۲، جامی، تهران ۱۳۷۰.
- مشکاة الانوار؛ ابوحامد محمد غزالی، ترجمه صادق آیینه‌وند، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۴.
- مصائب حلاج؛ لویی ماسینیون، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، تهران ۱۳۶۲.

- «من منصوری در أنا الحق حسین ابن منصور حلاج»؛ عباس اقبالی، فصلنامه مطالعات عرفانی، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۵.
- نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی؛ مریم مشرف، ثالث، تهران ۱۳۸۴.
- نفحات الانس؛ عبدالرحمن جامی، مقدمه و تصحیح محمود عابدی، چ ۲، اطلاعات، تهران ۱۳۷۳.
- وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستراکهارت؛ قاسم کاکایی، چ ۳، هرمس، تهران ۱۳۸۵.