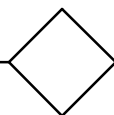




من منصوری در «أنا الحق» حسین بن منصور حلاج

عباس اقبالی

استادیار دانشگاه کاشان



چکیده:

در سخن عارفان تعبیرات و اصطلاحاتی به چشم می‌خورد که از شناخت و جهان‌بینی خاص آن‌ها حکایت دارد، شناختی که حاصل تجربه شخصی هر عارف است. او بر اثر تهذیب نفس و ریاضتی که در پیش می‌گیرد، مورد عنایت و الهام قرار می‌گیرد و حالی برایش فراهم می‌آید که بیانش در قالب الفاظ عادی نمی‌گنجد و به‌ناچار از زبان رمز بهره می‌گیرد تا حقیقت حال و تجربه‌اش از اغیار پنهان بماند؛ و از این روست که سخنان عارفان، آکنده از رمز و اصطلاحات عرفانی می‌شود.

«أنا الحق» حسین بن منصور حلاج (من منصوری) از جمله این تعبیرات رمزی است که در متون عرفانی و شعر حلاج، به شکل‌های گوناگون مطرح شده است و حکایت احوال عارفان وارسته و رمز جهان‌بینی توحیدی آن‌هاست. در این مقاله با بر شمردن ویژگی شناخت عرفانی و سخنان عارفان، به استناد دیوان شعر حلاج، معلوم گشته است که حلاج از نظر اعتقادی به «وحدت وجود» گرایش دارد و در تبیین ارتباط خداوند با آفریده‌ها، «وحدت حلول» را مطرح می‌کند و چون جهان و خود را مظهر تجلی خدا می‌داند، از «وحدت تجلی» سخن می‌گوید.

کلید واژه‌ها:

شناخت عرفانی، اصطلاح عرفانی، أنا الحق، حلاج.

◀ مقدمه

بود انا الحق در لب منصور نور بود انا الله در لب فرعون زور
(مثنوی مولوی، ۱۹۳/۲)

در سخن عارفان تعبیرات و اصطلاحاتی به چشم می‌خورد که از شناخت و جهان‌بینی خاص آن‌ها حکایت دارد، تعبیراتی رمزگونه که فرایند شناخت و تجربه شخصی آن‌هاست، تعبیر «أنا الحق» که حسین بن منصور حلاج، آن را در شعر عرفانی گنجانید، از جمله این رمزه‌است. در این نوشتار، از این تعبیر با عنوان «من منصوری» یاد شده است، و پس از برشمردن پاره‌ای از ویژگی‌های شناخت عرفانی و سخنان عارفان به‌ویژه حلاج، و به استناد سروده‌های این شاعر، تعبیر «أنا الحق» وی تبیین گشته است و گرایش توحیدی و باور او در زمینه «وحدت وجودی»، «وحدت حلولی» و «وحدت تجلی» بیان شده است.

◀ شناخت عرفانی

جهان‌بینی عارفان درباره خدا، درباره هستی، درباره اسما و صفات خدا و درباره انسان، با جهان‌بینی دیگران فرق دارد. (عارفان حافظ، ص ۳) در این جهان‌بینی شناخت، فرایندی از کشف و شهود شخصی عارفان است، کشف و شهودی که حاصل تجربه شخصی آنان است. البته نه تجربه‌ای که به معنای experiment یعنی تجربه در چارچوب علمی و آزمایشگاهی، بلکه منظور تجربه‌ای است که به معنای experience یعنی تجربه شخصی هر فرد می‌باشد و به شناخت و خبرگی فردی می‌انجامد، در این برآیند عرفانی، عقل و استدلال نقش چندانی ندارد، به تعبیر مولوی:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
حلاج شناخت خداوند از طریق عقل (استدلال) را موجب سرگردانی می‌داند
و می‌گوید:

مَنْ رَامَهُ بِالْعَقْلِ مُسْتَرْشِدًا أَسْرَحَهُ فِي حَيْرَةٍ يَلْهُوًا
(دیوان حلاج، ص ۱۶۶)

از نظر حلاج، معرفت، یک تجربه درونی است و از طریق کشف و شهود، فراهم می‌آید.
رأیت ربی بعین قلبی فقلت من أنت قال أنت
أشار سري إليك حتى فنيت عني و دمت أنت^۲
(همان، ص ۵۲)

و ابن عربی نیز گوید: نیروی خرد توان درک خداوند را ندارد و خداوند برتر از درک عقل است. (الفتوحات المکیه، ۱/۱۰۰) پیامبر اکرم (ص) فرمود: «إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» (بحار الانوار، ۳۹۱/۶۶) (خداوند از عقل پوشیده است آن‌گونه که از دیدگان پنهان است). و حلاج نیز به این پوشیدگی اشاره دارد و درک قلبی خداوند را مطرح می‌کند و می‌گوید:

إن كنت بالغيب عن عيني محتجبا فالقلب يراك في الإبعاد والنائي^۳

(دیوان حلاج، ص ۳۶)

حلاج با قلب، خدایش را درک کرده است و در درون خویش به سخنان محبوب (خداوند) گوش می‌دهد، سخنانی که در قالب کلمات و الفاظ نیست بلکه الهاماتی است که بر خاطر او وارد می‌شود:

لی حبيب أزور فی الخلوات حاضر غائب عن اللحظات
ما ترانی أصغی إليه سري کی أعی ما یقول من کلمات
کلمات من غیر شکل و لا نط ق و لا مثل نغمة الأصوات
فکأنی مخاطب کنت إیسا ه علی خاطری بذاتی لذاتی^۴

(همان، ص ۵۰)

و ابن عربی نیز می‌گوید:

شناخت درست از راه تفکر به دست نمی‌آید، بلکه خداوند آن را بر قلب عالم می‌ریزد، شناخت، نوری الهی است که خداوند آن را بر قلب هر بنده‌ای که خود بخواهد می‌ریزد و آن‌که از کشف بی‌بهره است شناختی ندارد. (فتوحات مکیه، ۳/۳۳۵) و در حدیث آمده است: «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» (چهل حدیث، به نقل از بحار الانوار، ۲۲۵/۱)

از این رو در تجربه شخصی عارف، الهام سرچشمه کشف و شناخت اوست،

الهامی که بر عقل چیره است، و بر اثر ریاضت و تهذیب نفس عارف، و به شکل «واردات» و «خواطر» از جانب خداوند سبحان بر قلب او الهام می‌شود. مولوی گوید:

کشف این نه ز عقل کارافزا بود بندگی کن تا تو را پیدا شود
(مثنوی معنوی، ص ۴۵۲)

ابن فارض مصری گوید:

و هذبتُ نفسی بالرياضةِ ذاهباً إلى كشفٍ ما حجبُ العوائد غطت^۵
(دیوان ابن فارض، ص ۴۶)

و باز گوید:

و حققتُ بالكشف، أن بنوره اهـ ستدیت، إلى أفعاله، الدُّجْنَةُ^۶
(همان، ص ۷۹)

این کشف و شهودها به سختی به لفظ در می‌آیند. چونکه کلمات برای معانی محسوس بشر وضع شده‌اند و با معانی عرفانی که از راه ذوق دریافت می‌شود سنخیت ندارند.

هر آن معنا که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کنند تفسیر معنی به مانندی کند تعبیر معنی
(گلش راز، ص ۱۷۶، بیت ۷۲۶)

از این رو عارفان، در بیان حال خود سبک ویژه‌ای دارند؛ و سخن آنان آکنده از ایجاز و رمز و کنایه و اصطلاحات خاص خود آنهاست. و به همین دلیل، به زبان شعر - که به گفته ابن عربی - «جایگاه اجمال و رمز و لغز و توریه است» (فتوحات مکیه، ۲۵۶۱)، روی می‌آورند.

استاد شهید مطهری درباره ویژگی سخن عارفان می‌گوید: «عرفا اصطلاحات زیادی دارند، بدون آشنایی با اصطلاحات آنها فهم مقاصد آنها غیر ممکن است و احیاناً مفهومی ضد مقصود خود آنها را می‌رساند؛ و این از مختصات عرفان است... آنها اصرار دارند که افراد غیر وارد در طریقت، از مقاصد آنها آگاه نگردند؛ زیرا معانی عرفانی برای غیر عارف - لا اقل به عقیده عرفا - قابل درک

نیست.» (آشنایی با علوم اسلامی، ص ۲۰۸)

محرم این هوش، جز بیهوش نیست مر زبان رامشتری، جز گوش نیست
در نیابد حال پخته، هیچ خام پس سخن کوتاه باید، والسلام
(مثنوی معنوی، ۵/۱)

در سخن عارفان اصطلاحاتی به کار رفته که ویژه خود آنان است.
به تعبیر مولوی:

راز را غیر خدا محرم نبود آه را جز آسمان همدم نبود
اصطلاحاتی میان همدگر داشتندی بهر ایراد خبر
صورت آواز مرغ است آن کلام غافل است از حال مرغان مرد خام
کو سلیمانی که دانند لحن طیر دیو گرچه ملک گیرد هست غیر
(مثنوی معنوی، ۱۰۹۷/۶)

عارف نامی، ابوالقاسم عبدالکریم قشیری در بیان علت این شیوه از سخن
عارفان آورده است: «این گروه الفاظ مخصوص به خود دارند و هدف آن‌ها
کشف معانی برای خودشان است. این معانی را به قدری از دیگران پوشیده
می‌دارند که برای اغیار ناشناخته می‌ماند و اصرار دارند که اسرار آن‌ها در بین
سایرین بر ملا نگرده» (رساله قشیری، ص ۱۲۱).

سرّ غیب آن را سزد آموختن که ز گفتن لب تواند دوختن
(مثنوی معنوی، ص ۴۹۵)

سهروردی گوید:

بالسرّ إن باخوا تبّاح دماؤهم و کذا دماء البّائحين تبّاح^۷
(تاریخ الأدب العربی، ۴۰۳/۳)

برخی «أنا الحق» گفتن حلاج را افشای سر و جرم وی قلمداد می‌کنند، حافظ
می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد
(دیوان حافظ، ص ۹۷)

◀ من منصوری

در این نوشتار - با اقتباس از نوشته‌ای از اخوان ثالث، از سخن «أنا الحق» حلاج با عنوان «من منصوری» یاد می‌شود. تعبیر «أنا=من» در زبان عارفان و در شعر عرفانی، به‌ویژه شعر حسین بن منصور حلاج، زیاد به چشم می‌خورد، گویند: نخستین بار، حلاج آن را در مفهوم عرفانی به کار برد، مفهومی که از پیوند «أنا» و «أنت» و حلول لاهوت در ناسوت حکایت دارد (تجلیات الأنا، ص ۱۹۸) و بر مبنای جهان‌بینی عرفانی خود، تعبیر «أنا الحق» را به کار برد و «من منصوری» را مطرح کرد. و همین «أنا الحق» گفتن وی موجب برخی آرا در باره او شده است.

حلاج متوفای ۲۰۹ هجری، از جنجالی‌ترین عرفای دوره اسلامی است، شطحیات فراوان گفت و به کفر و ارتداد و ادعای خدایی متهم شد. (آشنایی با علوم اسلامی، ص ۲۰۹)

نیکلسون حلاج را معتقد به وحدت شهود می‌داند نه وحدت وجود، (سیر تکامل عرفان و تصوف اسلامی، ص ۱۱۲) و شوقی ضیف معتقد است: حلاج اندیشه ورود نور الهی در نفوس مؤمنان را از شیعه برگرفت و نظریه «حلول» او ناشی از تأثیرپذیری وی از فرهنگ مسیحیت است. و می‌افزاید: حلاج، بنیان‌گذار پلوراسیم دینی در تصوف است، زیرا معتقد است همه ادیان به خدا منتهی می‌شوند و در نهایت یکی هستند، فقط شعائر آن‌ها متفاوت است. (العصر العباسی الثانی، ص ۴۷۸-۴۸۰). آدام متز، گنوسیسم (Gnosticism): ثنویت عرفانی) حلاج را متأثر از ثنویت مسیحیت می‌داند، در حالی که گنوسیسم اسلامی بر «قوس صعود» تکیه دارد، یعنی هر انسان می‌تواند از راه ارتیاض و تعلیم از مادیات خود بکاهد و بر معنویات خویش بیفزاید، تا به مقامی برسد که بجز خدا نبیند و بتواند بگوید: «لیس فی جتبی إلا الله». خدای مسلمانان گنوسیست، شخص قابل اشارت حسی نیست، گنوسیسم مسیحیت به توحید

عددی یهود آلوده‌تر است و بر «قوس نزول» و «تجسید لاهوت در ناسوت» تکیه دارد، و تنها برای یک تن، به نام مسیح است. (نامه‌های عین القضا، مقدمه منزوی، ص ۱۴۹)

ولی باید گفت حلاج بزرگواری آزاده بود که به قول اقبال لاهوری، پیشوای هوشیاری مردم در قرون وسطی است (ابعاد عرفان اسلام، ص ۱۴۸) او به مقام وحدت شهود راه یافته بود و می‌گفت: «ما رأیت شیئاً إلّا و رأیت الله فیهِ» (در همه چیز خدا را دیدم) و بدیهی است که عارفی چنین وارسته، به این اعتبار که «الطَّرُقُ إلی الله بعدد أنفاس الخلائق» (راه رسیدن به خداوند به تعداد جان‌های آفریدگان است) (بحار الأنوار ۱/ ۱۳۷)، همه مذاهب و ادیان را راه‌هایی برای رسیدن به حق می‌شناسد و می‌گوید:

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جَدِّ مُحَقِّقٍ	فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شُعَبٌ جَمًّا
فَلَا تَطْلُبُنِ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ	يُضَدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا
يَطَالِبُهُ أَصْلٌ يَعْبُرُ عَنْده	جَمِيعَ الْمَعَالِي وَالْمَعَانِي فَيَفْهَمُ ^۸

(دیوان حلاج، ص ۱۲۸)

حلاج عارفی موحد است و برای اثبات وحدانیت خداوند برهان صدیقین را - که نفس واجب دلیل بر واجب است - مطرح می‌کند و می‌گوید:

كَانَ الدَّلِيلُ لَهُ مِنْهُ بِهِ وَلَهُ	حَقًّا وَجَدْنَا بِهِ عِلْمًا بِتَبْيَانِ
هَذَا وَجُودِي وَتَصْرِيحِي وَمَعْتَقَدِي	هَذَا تَوْحِيدِي وَتَوْحِيدِي وَإِيمَانِي ^۹

(همان، ص ۱۳۸)

حلاج با عزم جزم لغات و مصطلحاتی به کار می‌برد که بسیار غنی است و از متنوع‌ترین مکاتب الهی بیرون آورده است، این کار در نزد وی کوششی برای تقویت مذاهب و مشارب نیست بلکه به سائقه روح تبلیغ دین است. (سخن أنا الحق و عرفان حلاج، ص ۱۵) وی بر مبنای جهان‌بینی عرفانی خود، تعبیر «أنا الحق» را به کار برد و «من منصوری» را مطرح کرد.

تعبیر «أنا=من» از واژه‌هایی است که در شعر صوفیه کمتر کلمه‌ای به فراوانی

آن مطرح شده است. و بدون تردید، تعیین مفهومی خاص برای این واژه دشوار است؛ زیرا این تعبیر، در بیشتر شاخه‌های علوم انسانی از قبیل فلسفه، روانشناسی، جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، و صرف و نحو عربی دارای معنای اصطلاحی است و در هر یک، معنایی متفاوت از دیگری دارد. در فلسفه اصطلاح «من» به معنای ذات فرد و درک آن است، همان چیزی که در اندیشه دکارتی، مبنای وجود و اندیشه آدمی است. او می‌گفت: «من می‌اندیشم پس هستم». در روانشناسی، «من» انسانی در برابر موجودیت مادی او استقلال دارد (ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱۴۲/۲) و شخصیت فرد را شامل می‌شود، شخصیتی که در ضمیر آگاه یا ناخودآگاه هر فرد وجود دارد؛ و در جامعه‌شناسی «من» یعنی هویت فردی و ویژگی‌های اجتماعی هر کس؛ و در صرف و نحو عربی، یکی از ضمایر منفصل به شمار می‌آید (المعجم المفصل، ص ۲۳۶) ولی در عرفان مفهوم «من» با همه مفاهیم فوق فرق دارد. واژه «أنا=من» عرفانی برگرفته از تجربه خاص هر عارف و جهان‌بینی عرفانی اوست و محورش «وحدت وجود» است و گاهی از آن با «وحدت شهود» و یا «وحدت تجلی» یاد می‌شود و به این معنا است که جهان با یک تجلی ذات حق، جلّ جلاله به وجود آمده است، این باور در آیات قرآن و کلام امیرعارفان، علی بن ابی‌طالب (ع) و دیگر عرفای اسلامی به چشم می‌خورد.

بر اساس آیه شریفه «سُرِّبَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت/۵۳) جهان آفاق و انفس، نشانه وجود خداوند و برترین گواه این وحدت است. امیر مؤمنان علی (ع) می‌فرماید: إِنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ وَ تَعَالَى دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ دَاخِلٌ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٍ عَنْ شَيْءٍ (الكافي، ۸۵/۱) (خداوند سبْحان درون اشیا است البته نه به مانند بیرون بودن چیزی از چیز دیگر) و بیرون از اشیا است، نه به مانند بیرون بودن چیزی از چیز دیگر). متون نظم و نثر عرفانی اسلام، مشحون از سخنانی است که بیانگر چنین وحدتی است از جمله:

و لله فى كل تحریكة
و فى كل شیء له آية

و فى كل تسکينة شاهد
تدل على أنه الواحد^۱

(دیوان ابو العتاهیه، ص ۶۲)

یار بی پرده از در و دیوار

در تجلی است یا اولی الأبصار

(دیوان هاتف، ص ۲۸)

ذات ما آینه ذات حق است
سینه شاعر تجلی زار حسن

هستی مسلم ز آیات حق است
خیزد از سینای او انوار حسن

(دیوان اقبال، ص ۲۵)

ز من گو صوفیان با صفا را
غلام همّت آن خودپرستم

خداجویان معنی آشنا را
که با نور خودی بیند خدا را

(همان، ص ۲۰۹)

در نظر عارفان «من» بشری، حجابی است که آنان را از حق جدا می‌کند:
میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
و:

تا تو پیدایی خدا باشد نهان
چون برفتد از جمال او نقاب

تا تو نهان شو تا که حق گردد عیان
از پس هر ذره تابد آفتاب

عارفان برای رسیدن به مقام وصل، گویند: «ارفع نفسك من الطریق فقد وصلت...» (خودت را از میان بردار خواهی رسید). (تمهیدات، ص ۲۴)
ابوحامد غزالی، خود را جدای از خداوند نمی‌داند و آن حضرت را عین هویت خود می‌شناسد و می‌گوید:

و هل أنا إلا أنت ذاتاً و وحدة

و هل أنت إلا نفس عینی هویتی^{۱۱}

(الموسوعة الشّعرية)

حلاج نیز بین خود و خدایش بینونت و جدایی نمی‌شناسد و خود را مظهر تجلی ذات حق می‌پندارد و می‌گوید:

لم یبق بینى و بین الحق تبیانى
هذا تجلی طلوع الحق نائره

ولا دلیل بآیات و برهان
قد أزهت فی تلايها بسلطان^{۱۲}

(دیوان حلاج، ص ۱۳۷)

در پرتو نگرش «وحدت تجلی»، در باب محبت نیز، من محب، عین من محبوب می شود و «من»، وجود مستقل ندارد؛ سرّی سقطی می گوید: محبت بین دو نفر وقتی درست خواهد بود که یکی به دیگری بگوید: «ای من» (تجلیات «الأنّا» ص ۱۹۸) یعنی هر دو در یکدیگر فنا شوند.

مولوی در باب این نوع فنا شدن گوید:

چیسست توحید خدا آموختن خویشان را پیش واحد سوختن
گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز
هستی‌ات در هست آن هستی نواز همچو مس در کیمیا اندر گداز
در من و ما سخت کرده‌ستی دو دست هست این جمله خرابی از دو هست
(مثنوی معنوی، ۱/ ۱۳۵)

و ابن فارض نیز تحقق دوستی را در محو منیت و فنای تام می داند و می گوید:

فلم تهوئی ما لم تکن فی فانیاً و لم تفن ما لا تجتلی فیک صورتی^{۱۳}
(دیوان ابن فارض ص ۳۳)

و حسین بن منصور حلاج نیز گوید:

إن کتابی «یا أنا» عن فرط سقم و ضنی^{۱۴}
(دیوان حلاج، ص ۱۵۵)

و باز گوید:

قد وسم الحب منه قلبی بمیسم الشوق أی وسم
و غاب عنی شهود ذاتی القرب حتی نسیت اسمی^{۱۵}
(همان، ص ۱۳۰)

حلاج، نخستین شاعر صوفی است که به تعبیر «أنا» به عنوان یک مفهوم خاص در شعر صوفیانه پرداخت و تلاش کرد بین ضمیر متکلم «أنا» و ضمیر مخاطب «أنت»، پیوند برقرار سازد، پیوندی که مشخصه برجسته شعر اوست و در سروده‌هایش موارد این پیوند یا اتحاد و یگانگی را به شرح زیر بیان می کند:

۱. حلاج برای خویش در برابر خداوند، وجودی مستقل نمی شناسد؛ از

این رو با کلماتی از قبیل ضمیر منفصل «أنا»، ضمیر متصل فاعلی «ت» و یاء متکلم «ی»، اصل وحدت را مطرح می کند:

أنا من أهوى و من أهوى أنا نحنُ روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرتني أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا^{۱۶}

(همان، ص ۱۳۴)

۲. از نگاه حلاج، «لاهورت» در «ناسوت» حلول کرده است و لاهوت در ناسوت جلوه گر است. و می گوید:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الأكل و الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب^{۱۷}

(همان، ص ۳۸)

۳. در باور حلاج ذات حق در جهان تجلی دارد و اینکه او مظهر این تجلی و وحدت است. از این رو، وی «من» خود را نادیده می گیرد و به دوگانگی وجود اعتقاد ندارد، و گاهی در تحیر می افتد و می گوید:

أنت أم أنا هذا في إلهين حاشاك حاشاك من اثبات إثنين
هويّة لك في لا ئيني أبدا كلّي على الكلّ تلبیس بوجهين
فأين ذاتك عنّي حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حيث لا أيني
و أين وجهك؟ مقصودا بناظرتي في باطن القلب أم في ناظر القلب^{۱۸}

(همان، ص ۱۴۴)

وی در مقام لبیک گفتن، خود را جدای از خداوند نمی داند؛ از این رو متحیر است که در لبیک خود، آیا او خدا را می خواند و یا خداوند وی را ندا می دهد؟ می گوید:

لبیک، لبیک، یا سرّی و نجوائی لبیک، لبیک، یا قصدی و معنائی
أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل ناديت إياك أم ناديت إيائي؟
و در ادامه متحیر، از اینکه با عشق خود به خداوند، چه رفتاری داشته

باشد می گوید:

فکیف أصنع فی حبّ کلفت به مولای قد ملّ من سُقْمی أطبائی
قالوا تدّوا به منه فقلّت لهم: یا قوم هل ندّوی الداء بالداء^{۱۹}

(همان، ص ۳۲)

۴. به نظر حلاج، محبوب و محب اتحاد دارند و یکی هستند، و در واقع دو روحند که در یک بدن حلول کرده‌اند؛ به همین دلیل بین حلاج و محبوبش (خداوند) فرق و فاصله‌ای نیست. می گوید:

أیّها السائل عن قصّتنا لو ترانا لم تفرّق بیننا
روحهُ روحی و روحی روحهُ من رأى روحین حلّت بدنا^{۲۰}

(دیوان حلاج، ص ۱۳۴)

این باور در شعر شیخ محمود شبستری نیز دیده می شود:

جناب حضرت حق را دوئی نیست در آن حضرت من و ما و توئی نیست
من و ما و تو او هست یک چیز که در «وحدت» نباشد هیچ تمیز
(گلشن راز، ص ۱۴۸ بیت ۴۴۸ و ۴۴۹)

۵. حلاج در مقام تبیین ذات باری تعالی و بیان عقاید توحیدی و اظهار بندگی خود، از توحید وجودی دم می زند و وجود خود را جدای از وجود خداوند نمی داند و در نتیجه اعتقاد به او را ناگزیر می داند و می گوید:

لست بالتّوحد ألهو غیر اُنّی عنه أسهو
کیف أسهو؟ کیف ألهو و صحیح اُنّی هُو^{۲۱}

(همان، ص ۱۶۷)

أنا أنت بلا شکّ فسبحانک سبحانی
و توحیدک توحیدی و عصیانک عصیانی
و إسقاطک إسقاطی و غفرانک غفرانی^{۲۲}

(همان، ص ۱۴۱)

وجوده بی، و وجودی به و وصفه فهو له واصف^{۲۳}

(همان، ص ۱۱)

روحهُ روحی و روحی روحهُ إن یشأ شئتُ وإن شئتُ یشأ^{۲۴}

(همان، ص ۱۰۲)

ذکرهُ ذکرى و ذکرى ذکرهُ هل یكونَ الذاکرانِ إلّا معاً^{۲۵}

(همان، ص ۱۰۷)

أأنتَ أم أنا هذا فی إلهین حاشاک حاشاک من اثباتِ اثنین^{۲۶}

(همان، ص ۱۴۴)

۶. حلاج درباره رابطه خداوند با آفریده‌های خود، به‌ویژه انسان و شخص حلاج، حلول روح الهی در کالبد پدیده‌ها را مایه موجود شدن آن‌ها می‌داند، از این رو خود را یکی از مظاهر حلول روح خدایی در انسان می‌داند، و در شعری، این حلول را به درآمیخته شدن شراب با آب زلال تشبیه می‌کند و می‌گوید:

مزجتُ روحک فی روحی کما تمزجُ الخمرُ بالماءِ الزَّلالِ

فإذا مسک شیءٌ مسنی فإذا أنتَ أنا فی کلِّ حال^{۲۷}

(همان، ص ۱۲۲)

و در سروده‌ای دیگر، سرشت روح خدا در روح خود را به درآمیختن عنبر و مشک مانند می‌سازد و می‌گوید:

جُبِلْتُ روحک فی روحی کما یجبلُ العنبرُ بالمسکِ الفَتَقِ

فإذا مسک شیءٌ مسنی فإذا أنتَ أنا لا نفترق^{۲۸}

(همان، ص ۱۱۲)

۷. حلاج در زمینه شناخت ذات خداوند، خود را مظهر تجلی حق می‌بیند و با دیده بصیرت و به وسیله کشف درونی همه چیز را جلوه وجود خداوند می‌بیند و می‌گوید:

فأنا الحقُّ حقٌّ للحقِّ حقٌّ لابسٌ ذاته فما تمَّ فرق

قد تجلَّست طوابعُ زاهرات یتشعَّعن و الطوابعُ برق^{۲۹}

(همان، ص ۱۱۴)

لم یبق فی القلبِ والأحشاءِ جارحةٌ إلّا وأعرِفُهُ فیها و یعرفُنی^{۳۰}

(همان، ص ۱۰۹)

۸ و نکته پایانی اینکه حلاج غایت خویش را بازگشت به سوی خدا می‌داند و با اقتباس از آیه شریفه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/ ۱۵۶) می‌گوید:

أرجع إلى الله، إن الغاية اللهُ فلا إله إذا بالغت - إلا هو

(همان، ص ۱۶۴)

◀ نتیجه

کندوکاو در متن‌های عرفانی و سخنان عارفان، معلوم می‌سازد که جهان‌بینی عارفان برآیندی از شناخت خاص آنان و فراهم آمده از راه کشف و شهود شخصی هر عارف است. عارفان در بیان احوال خود، بر رمزگویی اصرار دارند؛ از این رو، سخن آنان مشحون از ایجاز و رمز و کنایه و اصطلاحات متداول در بین خود آنهاست، به این قصد که اسرارشان از اغیار پوشیده بماند؛ و از آنجا که شعر جایگاه اجمال و رمز و لغز و توریه است، زبان شعر را به کار می‌برند. حلاج نیز برای بیان حال خویش، بسان دیگر عارفان، به شعر روی می‌آورد و تعبیر «أنا الحق» را در شعر عرفانی وارد می‌کند، تعبیر «أنا = من» (من منصوری)، در عبارت «أنا الحق» حلاج جنبه رمزی دارد و از باور توحیدی وی که ریشه در معارف قرآنی دارد، حکایت دارد. وی عارف آزاده‌ای است که با کاربرد ضمیر منفصل «أنا» و دیگر ضمیرهای اول شخص، در باب گرایش توحیدی و بندگی به درگاه خداوند یکتا، برای غیر خدا وجودی نمی‌شناسد و «وحدت وجودی» را عنوان می‌کند و در تبیین ارتباط خداوند با آفریده‌ها و خود، از حلول لاهوت در ناسوت یعنی «وحدت حلولی» سخن می‌گوید؛ و چون جهان و خودش را مظهر تجلی ذات باری تعالی می‌داند، «وحدت تجلی» را عنوان می‌کند ولی:

چون قلم در دست غداری بود بی گمان منصور بر داری بود

(مثنوی معنوی ۱۳۹/۲)



◀ پی‌نوشت‌ها :

۱. ترجمه: آنکه به کمک عقل به شناخت خداوند برآید، خرد وی را به سرگردانی خواهد افکند.
۲. با چشم دلم خدای خویش را دیدم. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت: تو هستم. خداوند! درونم چنان مرا به تو رهنمون ساخت که من فانی شدم و تو ماندگار شدی.
۳. خداوند! اگر در پرده غیب، از دیدگان من پنهانی، قلب من از دور تو را می‌پاید.
۴. دوستی دارم که در خلوت‌ها به دیدارش نائل می‌شوم، او حاضری است که دیده نمی‌شود. هر وقت مرا می‌بینی، در درونم به او گوش سپرده‌ام تا کلماتش را دریابم، کلماتی که در قالب حروف و پوشش گفتار در نیایند و مانند آهنگ صدا نیستند، گویا مخاطبی هستم که همو می‌باشم و در درون خود، خودم می‌باشم.
۵. از طریقت ریاضت به تهذیب نفسم پرداختم تا پوشیده‌های در پرده، کشف گردد.
۶. از طریق کشف دریافتم که در تاریکی با نور وی هدایت شدم.
۷. اگر عارفان از راز خود لب‌گشایند خونشان مباح گردد و بدین‌گونه خون رازگویان حلال می‌شود.
۸. درباره همه ادیان محققانه اندیشیدم، همه را از یک ریشه یافتم. برای آدمی دین خاصی را مجوی که وی را از اصل محکم باز می‌دارد، و قطعاً هر کس پیرو اصل و ریشه‌ای است که بزرگواری‌ها و مفاهیم عالی‌ه را برایش بیان می‌کند.
۹. دلیل وجود او، از خود او و به کمک او و به سوی اوست، به وسیله او این علم را آشکارا دریافته‌ایم. هستی من، سخن و باورم همین است و یگانه‌پرستی خالص و ایمان من به وحدانیت نیز همین است.
۱۰. هر حرکت و سکونی نشان خداوند و هر پدیده‌ای دلیل بر یگانگی آن حضرت است.
۱۱. خداوند! آیا من در ذات و یگانگی جز تو هستم؟! آیا تو غیر از هویت من که همان ذات من است، می‌باشی!
۱۲. بین من و حق ظهور و تبیان من باقی نمانده است و هیچ نشانه و برهان دلیل ما نیست. تجلی درخشش نور حق با ظهور کامل نمایان است.
۱۳. تا در من فانی نشوی عاشق من نخواهی شد، و تا صورت من در تو جلوه‌گر نشود، این فنا پدید نخواهد آمد.
۱۴. این تعبیر که می‌گویم: «ای من»، از روی شدت بیماری عشق است.

۱۵. عشق بر قلبم داغ گدازان شوق وی را نهاده است. و به خاطر قرب، چنان از خود بیخود گشته‌ام که نامم را از یاد برده‌ام.
۱۶. من همانم که دوستش می‌دارم و آنکه دوستش دارم من است، ما دو روح در یک بدن هستیم. هرگاه من را بنگری وی را می‌بینی و هرگاه به وی بنگری هر دوی ما را می‌بینی.
۱۷. منزّه است خداوندی که جنبه لاهوتی تابان او نهان ناسوتی وی را آشکار ساخت. و آنگاه به صورت موجودات خورنده و نوشنده بر مردم ظاهر شد. به گونه‌ای که مردم بمانند نگاه با دیده وی را دیدند.
۱۸. آیا «من» هستم یا «تو»؟ این مطلب درباره دو خدا مطرح است که هرگز دو خدایی در میان نیست. اینکه هستی تو با نبود من باشد، شدنی نیست، پذیرش هستی کامل من در برابر هستی تو نیز اشتباهی دو جانبه است. در کجای وجود من هستی تا تو را ببینم، ذات من در جایی که مکان نیست جلوه گر نیست. در چه سویی هستی که بتوانم تو را ببینم، در درون قلب یا در چشم بصیرت دل من؟
۱۹. مولای من! چگونه با عشقی که گرفتارش شده‌ام بسازم، طیبیان من از بیماریم درمانده‌اند. گفتند این بیماری را به کمک او (خدا) درمان کن. ای مردم آیا درد با درد درمان می‌شود؟!
۲۰. ای کسی که از ماجرای ما می‌پرسی، اگر دقت می‌کردی بین ما فرقی نمی‌گذاشتی. روح او روح من و روح من، روح اوست چه کسی دو روح در یک بدن را دیده است؟
۲۱. من به توحید و یگانگی خداوند سرگرم نمی‌شوم، مگر آنکه از وی غافل شوم. چگونه غافل شوم چگونه سرگرم شوم، در حالی که من همان او (خدا) هستم.
۲۲. بدون تردید، من تو هستم و منزّه دانستن تو تنزیه خودم می‌باشد. توحید تو توحید من است و سرپیچی از تو سرپیچی از خودم می‌باشد. به خشم درآوردن تو خشمگین ساختن خودم می‌باشد و بخشیدن تو، بخشیدن خودم است.
۲۳. (تجلی) هستی او در من است و وجود من در اوست، و توصیف او فقط از خودش برمی‌آید.
۲۴. روح او روح من یکی است، خواست و اراده من و او یکی است.
۲۵. یاد او یاد من است، و یاد من، یاد او می‌باشد، هر دو یادآور یکی هستند.
۲۶. آیا تو هستی یا من هستم؟ این سؤال درباره دو خدا مطرح است که هرگز دوخدایی اثبات نمی‌شود.

۲۷. روح من و روح تو در هم آمیخت، آن گونه که شراب با آب زلال در هم آمیخته می شود. اگر چیزی به تو رسد به من نیز می رسد؛ از این رو در همه احوال، تو من هستی.
۲۸. روح تو در روح من سرشته شد آن گونه که عنبر با مشک بویا سرشته شده است. اگر چیزی به تو برسد به من می رسد، از این رو با یکدیگر فرقی نداریم.
۲۹. من همان حق هستم، و حق حقیقت دارد و ذات حق را دارم و هیچ فرقی بین ما نیست. طلوع کننده ها جلوه گر می شوند و می تابند در حالی که طلوع کرده ها پایدار نیستند.
۳۰. در همه عناصر قلب و درون خود خداوند را می بینم و او نیز مرا می شناسد.

منابع :

- آشنایی با علوم اسلامی؛ مرتضی مطهری، دفتر تبلیغات، قم.
- ابعاد عرفانی اسلام؛ آن ماری شیمل، ترجمه عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر، تهران ۱۳۷۷.
- أصول الکافی؛ الشیخ الکلبینی، مکتبه الاسلامیه، تهران.
- بحار الأنوار؛ محمد باقر المجلسی، ط ۲، بیروت، دار الوفاء، ۱۴۰۳ هـ.
- تاریخ الأدب العربی، العصر العباسی الثانی؛ شوقی ضیف، دارالمعارف، مصر.
- تجلیات الأنا، فی شعر ابن الفارض؛ عباس یوسف حداد، رابطه الأدباء، کویت.
- ترجمه و شرح نهج البلاغه؛ محمد تقی جعفری، دفتر نشر، تهران.
- دیوان ابن الفارض؛ شرح محمد مهدی شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۰.
- دیوان حافظ؛ تصحیح قزوینی و غنی، نشر آروین، تهران ۱۳۷۳.
- دیوان الحلاج، شرح و تحقیق هاشم عثمان، مؤسسة الأعلمی، بیروت، ۱۴۲۳ هـ.
- دیوان هاتف؛ تصحیح وحید دستگردی، نشر فروغی، تهران.
- الرسالة القشیری؛ أبو القاسم عبد الکریم القشیری، تحقیق عبدالکریم محمود و...، بیدار، ۱۳۷۴.
- سخن أنا الحق و عرفان حلاج؛ لویی ماسینیون، ترجمه دهشیری، نشر جامی، تهران ۱۳۷۴.
- سرنی؛ عبد الحسین زرین کوب، چاپ چهارم، علمی، تهران ۱۳۷۲.
- شرح دیوان ابی العتاهیه؛ دارالکتب العلمیه، بیروت.
- شرح منظومه؛ مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۲.
- عرفان حافظ؛ مرتضی مطهری، مقالات و بررسیها، دانشکده الهیات، تهران ۱۳۶۱.
- عرفان و تصوف؛ سید یحیی یربلی، نشر دانشگاه تبریز ۱۳۶۸.
- الفتوحات المکبیه؛ محی الدین بن عربی، تحقیق د. عثمان یحیی و...، بیروت، دارالفکر.
- فی سبیل موسوعه فلسفیه؛ دیکارت، د. مصطفی غالب، دار مکتبه الهلال، بیروت ۱۹۸۹ م.
- گذری بر اندیشه و تعبیرات عرفانی؛ لویی ماسینیون، ترجمه و نوشته میر آخوری، و ۱۳۷۸.

- گلشن راز؛ شیخ نجم الدین محمود شبستری، طهوری، تهران ۱۳۶۱.
- لغت نامه دهخدا؛ علی اکبر دهخدا، دانشگاه تهران.
- اخبار حلاج؛ لوئی ماسینیون، ترجمه طیبیان، مؤسسه اطلاعات، تهران ۱۳۶۷.
- المعجم المفصل فی اللغة و الأدب؛ امیل یعقوب، دارالعلم للملایین، بیروت.
- نامه های عین القضاة؛ مقدمه علینقی منزوی، نشر اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- موسوعة علم النفس؛ د. أسعد رزوف، المؤسسة العربية للدراسة و النشر، بیروت ۱۹۸۷ م.