

تحلیل رویکرد توحیدی «تجربه عرفانی» از زاویه اندیشه عرفانی بایزید بسطامی و منصور حلاج

دکتر راهب عارفی^۱

(تاریخ دریافت: ۹۶/۰۸/۰۱، تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۰۳)

چکیده

اساس دعوت پیامبر اسلام (ص) یعنی «لا اله الا الله»، نفی هر شریکی از خداست. با گذر زمان و در طول قرن‌های نخستین اسلامی، این معنای بسیط توحید، دچار تحول شد. با شکل‌گیری عرفان و تصوف، توحید از معنای نخستین خود خارج شد و معانی جدیدی بر آن حمل شد. اهمیت توحید در عرفان و تصوف به این دلیل است که عارفان و صوفیان مسلمان، هدف خویش را رسیدن به حق و فنا شدن در آن قرار دادند.

در این میان بایزید بسطامی و منصور بن حلاج در برداشت منحصر به فردی که از توحید ارائه کرده‌اند به این نتیجه رسیده‌اند که غایت توحید را رسیدن به حق و فنا شدن در آن دانسته‌اند. در مقاله حاضر، نتیجه حاصل عبارت است از «وحدت شهود، عالی‌ترین مرتبه‌ی توحید است، یعنی این که همه چیز خداست و غیرخدا موجودی نیست، بلکه یک وجود مطلق است که به صور متفاوت مشخص شده است.»

واژه‌های کلیدی

توحید، وحدت شهود عرفان، بایزید بسطامی، منصور بن حلاج.

مقدمه

اساس دعوت پیامبر اسلام (ص) یعنی «لا اله الا الله»، نفی هر شریکی از خداست. با گذر زمان و در طول قرن‌های نخستین اسلامی، این معنای بسیط توحید، دچار تحول شد. با شکل‌گیری عرفان و تصوف، توحید از معنای نخستین خود خارج شد و معانی جدیدی بر آن حمل شد. پس از آن که توحید وارد حلقه‌های بحث صوفیانه شد، تلاش و کوشش فراوانی در جهت شناختن بهتر و بیشتر خداوند، به عنوان مبدأ و مقصد هستی، صورت گرفت و باعث شد که مراتب و درجاتی برای توحید به وجود آید. اعتقاد به توحید با اندیشه‌های کلامی جبر و اختیار آمیخته شد و گروهی به این باور رسیدند که خداوند، فاعل اصلی اعمال و افعال انسان است که این اعتقاد، به توحید افعالی منجر شد. این اندیشه به عرفان اسلامی رسید و تداوم آن در عرفان و با استناد به حدیث قرب نوافل، به مرتبه‌ی دیگر توحید یعنی فناء فی‌الله منتهی شد. رشد و شکوفایی نظریه‌ی فناء، دیدگاه تازه‌ای را در عرفان و تصوف بنیان گذاشت که بعدها وحدت شهود نام گرفت. نشانه‌های این مرتبه‌ی عالی تفکر توحیدی را در اندیشه‌های بایزید بسطامی و منصورین حلاج و جنید یغدادی به وفور می‌توان یافت.

بایزید بسطامی

بایزید بسطامی از نام‌دارترین صوفیان قرن

سوم است که بخش اعظم عمر خویش را در بسطام سپری کرده است. پدر بزرگ بایزید، سروشان زرتشتی بوده و بعدها تحت تأثیر دوست عرب و مسلمان خود، ابن ابراهیم، مسلمان شده است. ظاهراً بایزید پدر خود را در کودکی از دست می‌دهد. حکایات باقیمانده از وی در رابطه با مادرش بیانگر نزدیکی او به مادرش بوده است و گویا همو بوده که در زندگی معنوی وی نقش بسیار مهمی داشته است.^۱

آنچه از تعلیم و تربیت بایزید می‌دانیم بسیار اندک است، سهلگی بر آن است که بایزید امی بوده و سواد چندانی نداشته است. البته روایتی که عطار (ف. ۶۲۷) از او درباره‌ی شنیدن آیه‌ی چهاردهم سوره لقمان - که در آن خداوند به شکرگزاری از پدر و مادر فرمان داده - و ترک مکتب به قصد خدمت به مادر^۲ و همین‌طور اقوالی که ابونعیم اصفهانی (ف. ۴۳۰) در حلیه‌ی الاولیاء^۳، قشیری (ف. ۴۶۵) در رساله‌اش^۴ و مستملی (ف. ۴۳۴ ه.ق) در شرح‌التعرف^۵ نقل کرده‌اند، مؤید این معناست که او با قرآن آشنایی داشته است.

بنابر اقوالی^۶، بایزید توحید را در ازای آموزش تکالیف شرعی از فردی به نام ابوعلی سندی یادگرفته است؛ همین اقوال موجب شده تا

۱- سهلگی، ۱۳۸۴: ۶۸

۲- همان: ۳۳

۳- عطار، ۱۳۸۶: ۱۳۹

۴- ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴۰

۵- قشیری، ۱۹۹۸: ۳۹

۶- مستملی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۳۱-۸۳۰

۷- سراج، ۱۹۱۴ م: ۱۷۷؛ بقلی، ۱۳۶۰: ۳۵

و جنید و دیگران از شطحیات بایزید بیرون از مقصود حقیقی بایزید است و در حقیقت برای تبرئه اوست. سخنان او ناشی از استهلاک در شهود حق و غلبه حالت سکر است و مقاصد او با تجربه امور دینی از حسیات و مادیات است، مانند مطالبی که درباره حج و کعبه یا بهشت و دوزخ، گفته است حصول حالتی معنوی برای اوست که در آن حالت همه را یکی می بیند و جز خدا چیزی نمی بیند و خود را با جهان و خدا متحد می داند، چنانکه می گوید: سی سال خدای را می طلبیدم، چون بنگریستم او طالب بود من مطلوب.^۴ به گفته سهلگی و عطار او را هفت بار از بسطام بیرون کردند، زیرا سخن او در حوصله اهل ظاهر نمی گنجید و شیخ می گفت: «برای چه مرا بیرون می کنید؟ گفتند: تو مردی بدی، شیخ می گفت: نیکا شهرها که بدش من باشم.»

تجربیات عرفانی بایزید (خدانشناسی و توحید)

توحید و شرک

بایزید با درنظر داشتن توحید به مثابه مقام عرفانی و این که سالک باید مراحل و حالات را برای رسیدن به آن طی کند، عموماً از قلمرو تجربی میدان برای تجسم سازی آن بهره برده است:

- پس روزگاری دراز به عطایا بر من منت نهاد
آن گاه مرا از آن به میدان توحید برد و در فراخنای

۸- عطار ج ۱: ۱۴۲

محققانی چون زنر،^۱ نیکلسون^۲ و ماکس هورتن^۳ احتمال دهند ابوعلی اصلاً اهل سند بوده- واقع در پاکستان امروزی- و نیاز او به فراگیری تعلیم اسلامی درواقع بیانگر مشرف شدن وی به اسلام بوده و ظاهراً بایزید از طریق او با تعالیم عرفان هندی آشنا شده است.^۴

درخصوص عرفان بایزید، باید گفت که چند نکته مهم در عرفان وی وجود دارد که درواقع مرکز ثقل دیگر دیدگاه های عرفانی اوست. نخست مسأله توحید و فنا به معنای بودن یک وجود در مقابل هیچ بودن ماسوای اوست که نتیجه آن رسیدن به معرفتی است که در سایه آن سالک تمامی حرکات و سکنات خود را از فعل حق می بیند. در میان سخنان منسوب به بایزید، سخنانی دیده می شود که بر اعتقاد او به حلول و اتحاد دلالت دارد و در میان عرفا به شطحیات معروف است. جنید عارف و صوفی قرن سوم (متوفی ۲۹۷) شاید قدیم ترین کسی باشد که از بایزید سخن گفته و شطحیات او را تفسیر کرده است. برخی از این تفاسیر را ابونصر سراج (متوفی ۳۷۸) در کتاب اللمع نقل کرده است.^۵ و به گفته او جنید کتابی در تفسیر کلام بایزید داشته است^۶ اما چنانکه عبدالرحمن بدوی در شطحیات صوفیه^۷ گفته است، تأویلات کسانی چون ابونصر سراج

1- Zaehner

2- Nicholson

3- Horten

۴- کیلر، ۱۳۸۴: ۴۳

۵- ابونصر سراج، ۴۵۹ و بعد

۶- اللمع، ۴۶۱

۷- بدوی، ۳۲ به بعد

ربوبیت خویش و روشنایی ذاتش مرا چرانید.^۱ اما مفهوم شرک را او با استفاده از قلمرو حسی «زَنار» به ترسیم شرک پرداخته است. بایزید با استفاده از تصویر وضعیت زرتشتیان روزگارش که برای متمایز شدن از مسلمانان از زَنار استفاده می‌کردند، میان حالت توحید و شرک تفاوت قائل شده است.

«بر میان خود از غرور و عشو و اعتماد بر طاعت و عمل خودپسندیدن، زَناری دیدم. پنج سال دیگر جهد کردم تا زَنار بریده شد. اسلام تازه آوردم».^۲

چنان که مشهود است، «خدا» در عرفان بایزید - مانند هر عارف دیگری - محور اصلی همه بحث‌های او محسوب می‌شود. انسان‌انگاری و شخصیت بخشی الگوی اصلی ذهن بایزید درباره خداست؛ با این تفاوت که بایزید با توجه به نوع موضعی که میان خود و خدا در نظر می‌گیرد (موضع بندگی و نیاز، یا موضع اقتدار و ناز)، قلمروهای عینی و تعمیم‌های چندمعنایی متفاوتی به کار می‌برد. در رابطه با موضع اول، می‌توان گفت قلمروهای عینی مورد علاقه بایزید عبارتند از: ۱- پادشاه ۲- نور ۳- انسان به طور عام (منظور کاربرد افعال و صفات انسانی بدون اشاره به شخصیت خاص است).

پادشاه عالم

تعبیر «پادشاه» برای خدا، برخاسته از ذهنیت

و زمینه نسبت عبد و معبودی است که در آن خداوند همچون سلطانی قاهر و قادر است که همه چیز انسان در دست اوست و حکم او باید اجرا شود در صورت تخطی و سرکشی بنده مجازات و کیفر داده می‌شود. تأثیر قرآن را در توجه به این استعاره نباید از نظر دور داشت. اگرچه در قرآن جایی به طور مستقیم به سلطان بودن خداوند اشاره‌ای نشده اما دو اصطلاح «عرش» و «کرسی» تعبیری هستند که به طرز برجسته‌ای سلطنت خداوند را تداعی می‌کند:

«همه پادشاهان در سرای خویش فرو بستند و در سرای تو از بهر کسی که تو را بخواند، گشوده است یا الله!».^۳ «تویی فرمان‌دهنده و فرمان‌بر و جز تو خدایی نیست».^۴ «چیزی بر دلم گذشت، مرا گفتند: خزاین ما آکنده از خدمت‌هاست، اگر آهنگ ما داری، ما را خواری و تهیدستی بیاور!»^۵ نکته جالب توجه آن است که از میان تمامی مقام‌های اجتماعی انسانی، بایزید بیش از همه، پادشاه بودن را برای خدا برمی‌گزیند و در معراج‌نامه خویش نیز شکوه و عظمت حالت خود را در میان فرشتگان و اهل ملکوت چندین بار به شکوه پادشاه تشبیه می‌کند.^۶ «جالب‌تر آن که در انتهای یکی از مناجات‌هایش، هنگامی که تمامی آزمون‌ها را با موفقیت پشت سر گذاشته و به نهایت آنچه می‌خواسته رسیده است، خداوند

۳- دفتر روشنائی، ۲۷۹

۴- دفتر روشنائی، ۲۹۸

۵- دفتر روشنائی، ۱۵۴، ۱۳۹۱

۶- دفتر روشنائی، ۳۲۷، ۳۳۰

۱- دفتر روشنائی، ۲۱۶

۲- دفتر روشنائی، ۱۵۲، ۱۶۳، ۲۵۲، ۲۷

پادشاهی خود را به او می‌بخشد» (دفتر روشنایی، ۳۰۵). (دفتر روشنایی، ۲۷۵). (دفتر روشنایی، ۱۲۵). (دفتر روشنایی، ۱۰۹).

در عبارت فوق استفادهٔ بایزید از مفهوم پادشاه را در رابطهٔ محب و محبوبی برای خداوند می‌توان برآیند چند علت دانست: نخست به واسطهٔ پیوند عمیق تصوف و اسلام، دوم به خاطر شیوهٔ حکومت و سوم به دلیل حالات روانی موجود در ارتباط محب و محبوب- که محب در مقام نیاز و عجز است و محبوب در مقام استغنا و اقتدار- در ذهن عارفان از دوره‌های نخست تا قرون بعدی همچنان پررنگ و ثابت مانده است. اگرچه در قرآن نیز از مفهوم نور برای توصیف خداوند مکرر استفاده شده است و پیش از بایزید رد پای تجربه نور را در آثار کسانی چون شقیق بلخی (ف. ۱۹۴) (عطار، ۱۳۶۶: ۱۱۶)، محاسبی (ف. ۲۴۳) (نقل در اصفهانی، بی‌تا، ج ۱۰: ۷۸) می‌توان یافت، بایزید برای مفهوم «خدا» فراوان از مفهوم نور با ذکر تعمیم‌های «درخشیدن»، «روشنایی»، «روشنایی دادن» و «خورشید» بهره برده است: «خدای را به خدای شناختم و آنچه را جز اوست به روشنایی او شناختم» (دفتر روشنایی ۲۷۷، ۱۳۹۱) (دفتر روشنایی، ۲۵۶). (دفتر روشنایی، ۲۷۹). (دفتر روشنایی، ۲۹۷). (دفتر روشنایی، ۲۱۶).

تعبیرهایی که بایزید برای خدا به کار برده (مانند «سخن گفتن»، «طلب کردن»،

«شناختن»، «دوست داشتن»، «خردیاری کردن»، «فروختن» و...)، «سخن گفتن» بیش از دیگر افعال انسانی به کار رفته است. جالب توجه است درحالی که بایزید خدا را بی‌قید و شرط مورد خطاب قرار می‌دهد و با او سخن می‌گوید، برخی از صوفیهٔ بعد از وی از جمله جنید حتی در شرح و توضیح چگونگی میثاق و محبت ازلی از کاربرد فعل «گفتن» برای خدا اجتناب می‌کنند. نکتهٔ قابل توجه دیگر آن است که بایزید در شطحیاتش، چنان با خداوند سخن می‌گوید که با هموعان خویش؛ بدین معنی که همان‌گونه که در اغلب گفتگوهایش از موضع برتر و بزرگداشت مقام خویش نسبت با دیگر عارفان برخوردار می‌کند (در حکایاتی که از مراد و مکاتبهٔ او با صوفیانی چون ذوالنون (ف. ۲۴۵) و یحیی بن معاذ رازی (ف. ۲۵۸) نقل شده به گونه‌ای که او می‌داند و دیگری نمی‌داند با خدا نیز به همین نحو سخن می‌گوید: «گفت‌ای عزیز من! این است روشنی من؛ سفینهٔ من باش در آن. گفتم‌ای عزیز من! روشنی تو، آن چنان است و آن صفتِ توست. تو خود سفینهٔ خود باش و در خویشتن و مرا بدان نیازی نیست»^۱.

فعل دیگری که بایزید برای خدا به کار برده و بی‌ارتباط با «سخن گفتن» نیست، فعل «خاموش ماندن» است که بایزید این خاموشی را نشانهٔ خرسندی و رضایت پروردگار دانسته است.^۲

۱- دفتر روشنایی، ۲۵۱، ۲۱۶، ۲۶۴

۲- دفتر روشنایی، ۲۹۸

درباره تعبیرهای «دوست داشتن» و «شناختن» به نظر می‌رسد بایزید بنا بر عبارت قرآنی «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) از تقدم دوست داشتن خداوند سخن می‌گوید و چون بر آن است که معرفت مقدمه محبت است، فعل «شناختن» را به کار می‌برد: «در آغاز کار در غلط افتادم پنداشتم که این منم که یاد او می‌کنم، حال آن که او بود که قبل از یاد کرد من، یاد من می‌کرد. می‌پنداشتم که من در طلب اویم، حال آن که او در طلب من، بود پیش از طلب من و می‌پنداشتم که من او را می‌شناسم، حال آن که او بود که مرا می‌شناخت از آن پیشتر که من او را بشناسم...»^۱

بایزید در جایی دیگر بنا بر پیش‌زمینه ذهنی‌ای که داشته، مانند زاهدان و عابدان، انجام اعمال دینی را به طور ضمنی «معامله»‌ای دانسته که بنده با خداوند به مثابه «خریدار» آن اعمال و فروشنده عطایا و نعمت‌هایش، انجام می‌دهد. «ای که همه چیز را به هیچ فروخته‌ای وای که خریده‌ای هیچ را به همه چیز».^۲

فعل انسانی جالب توجهی که بایزید برای خدا به کار می‌برد، «فریب دادن» است. تصویری که او از خداوند دارد، مانند انسانی زیرک و وسوسه‌گر است که مدام در حال آزمون و وسوسه اوست. به همین جهت بایزید از فعل «فریب دادن» برای او استفاده می‌کند و این درحالی است که

او به دلیل شخصیت کمال‌گرایانه‌ای که داشته فریب خدا را نمی‌خورد و به چیزهایی که دیگران قانع می‌شوند، اکتفا نمی‌کند و از خدا جز خدا را طلب نمی‌کند. نمودهای این آزمون و وسوسه را می‌توان به خوبی در مناجات پایانی «کتاب النور» و در متن معراج بایزید به نقل از رساله «القصده الی الله» مشاهده کرد.^۳

معرفت

معرفت مفهوم دیگری است که بایزید با بهره‌گیری از قلمروهای تجربی متنوعی همچون دریا، ظرف، شیء و نور به ترتیب برای نشان دادن «عظمت»، «عمق» و «هدایتگری» آن را به تصویر کشیده است. عبارات زیر نمونه‌هایی برای این دریافت‌ها هستند:

- در دریاهای معرفت غوطه زدم تا رسیدم به دریای محمد...^۴

فنا فی الله

مسأله فنا یکی از مباحث اصلی عرفان بایزید است که چون در پیوند با مفهوم «نفس» است این دو را با هم بررسی می‌کنیم. نکته‌ای که در اینجا باید بدان اشاره کنیم آن است که بایزید برای به تصویر کشیدن نفس از قلمروهای حسی «حیوان»، «انسان»، «زمین» و «شیء» استفاده کرده، که از بین این سه، حیوان با تعمیم‌های «سرکشی کردن»، «پوست انداختن»، «سوار کردن»، «پیاده شدن»، «در راه گذشتن» و

۳- دفتر روشنائی، ۲۹۷، ۲۹۹

۴- دفتر روشنائی، ۱۴۵-۱۶۹

۱- دفتر روشنائی، ۲۰۸

۲- دفتر روشنائی، ۲۲۹

«لگام زدن» بیش از همه توجه داشته است. آنچه از اقوال بایزید در کاربرد این قلمروها برمی آید حضور دو دریافت ضدیت و مخالفت بایزید با نفس است که گاه به کلی خواهان محو نابودی آن است و گاه با دیدگاهی ابزاری آن را مثابه وسیله‌ای یاریگر در رساندن وی به خدا انگاشته است. با توجه به دیدگاه نخست، وی گاه نفس را همچون ماری انگاشته که او از پوست آن بیرون می‌آید. این توصیف دقیقاً مطابق با مفهوم فنای صفات عارف و بقای وی به وجود حق است: از او پرسیده بودند که به چه چیزی رسیدی: گفته بود: «از خویشتن خویش برون آمدم آنگونه که مار از پوست خود، آنگاه در خویشتن نگریستم. دیدم که من اویم»^۱.

همچنین در راستای همین دیدگاه توحیدی و فناانگارانه است که بایزید از فعل «طلاق دادن» برای نشان دادن جدایی برگشت‌ناپذیرش به نفس استفاده کرده است: «چون مرا اشراف بر توحید بخشید، نفس خویش را طلاق دادم و نزد پروردگار خویش رفتم»^۲ یا از رها کردن آن سخن گفته است: «نفس خویش را دعوت کردم. سرکشی کرد و نافرمانی. پس او را رها کردم و به سوی پروردگار خویش رفتم»^۳.

کاربرد لفظ حجاب را هم می‌توان جزء همین دیدگاه قرار داد؛ بدین معنی که چون بایزید به دیدار خداوند و رسیدن وی به مثابه محبوب

خویش می‌اندیشیده نفس و خواسته‌های آن را به مثابه پرده و حجابی به تصویر کشیده که حایل و مانع دیدار او و محبوبش می‌شود: «... تو در حجاب نفس خویشی»^۴.

اما با توجه به دیدگاه دوم و کارکرد یاری‌رسانی نفس در رساندن وی به حق، او گاه از قلمرو تجربی مرکب بهره برده و چنین گفته: «مرکب تو نفس توست اگر در راه به آرزوی خودش بگذاری تا می‌خسبد و می‌خیزد تو در راه بمانی و از رفیقان محروم شوی و به منزل نرسی»^۵. «نفس تو ستور توست؛ رها مکنش در راه تا با آرزویش بماند در راه»^۶. و گاه با کاربرد قلمروهای حسی آهن، بیماری و زمین برای نفس، از صیقلی کردن، معالجه و پرورش آن ریاضت خود را در تبدیل نفس به عنصری مثبت برای رسیدنش به خداوند این‌گونه سخن گفته است: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می‌نهادم و به آتش مجاهده می‌تافتم و پتک ملامت می‌زدم، تا از خود آینه‌ای ساختم. پنج سال آینه خودم بودم و به انواع طاعت و عبادت آن آینه را می‌زددم. پس یک سال نظر اعتبار کردم. بر میان خود از غرور و عشوه و اعتماد بر طاعت و عمل خودپسندیدن، زناری دیدم. پنج سال دیگر جهد کردم تا زنار بریده شد. اسلام تازه آوردم. نگه کردم همه خلاق را مرده دیدم. چهار تکبیری در ایشان کردم و از جنازه همه باز گشتم

۴- دفتر روشنایی، ۱۸۸، ۱۶۲

۵- دفتر روشنایی، ۳۵۵

۶- دفتر روشنایی، ۲۲۱، ۱۴۵، ۲۲۸، ۳۱۷

۱- دفتر روشنایی، ۱۶۹

۲- دفتر روشنایی، ۲۵۶

۳- دفتر روشنایی، ۳۲۰

و بی زحمت خلق، به مدد حق به حق رسیدم».^۱
 بایزید گاه با توجه به آموزه‌های دینی مبنی بر مراقبت از دل از دیده‌بانی دل سخن گفته: «چهل سال دیده‌بانی دل کردم»^۲ و گاه برای بی‌اعتنایی خود به هر چیزی غیر از خداوند، قلب را به مثابه خانقاه تصویر کرده است: «بایزید گفت اگر صد هزار فرشته بر قدر جبرئیل و میکائیل و اسرافیل در قلب عارف باشند و در هر زاویه از زوایای قلب او، عارف را از آن خبری نباشد و آن را حس نکند و نداند که آنان در کون الاهی موجودند».^۳

اتحاد

بایزید با بهره‌گیری از کلام شطح که نتیجه شدت اشتیاق و وجد عارف به حق است، محصول این شیفتگی گاهی به تجربه اتحاد با حق منجر می‌شود. در حدیث قرب نوافل از این حالت سخن رفته است: (لا يزال يتقرب عبدی الی النوافل حتی احبته فاذا احبته كنت له سمعا و بصرا و یدا و مؤید بی بیطش و بی یبصر و بی یسمع و بی ینطق).

بایزید هم در بیان این حالت گوید: وَدَّ وَدَّی و وَدَّی وَدَّه، عشقه عشقی و عشقی عشقه، حبه حبی و حبی حبه: دوستی او دوستی من و دوستی من دوستی او، عشق او عشق من و عشق من عشق او، محبت او محبت من و محبت من

محبت او.^۴ «ماسینیون از این حالت تعبیر به جابه‌جایی عاشقانه نقش‌ها می‌کند. یعنی یکی به جای دیگری سخن می‌گوید».^۵

اتحاد یعنی اینکه عاشق و معشوق در فعل و ذات یک چیز شوند به گونه‌ای که اشاره به یکی از آنها چون اشاره به دیگری باشد.^۶

این مقام همان مقامی است که بایزید به آن دست یافته بود: «گفت از خدای به خدای می‌رفتم تا ندا کرد از من در من که ای تو من! یعنی به مقام فنا فی الله برسیدم. در این مقام اگر بایزید سخن می‌گوید درحقیقت او نیست که سخن می‌گوید».^۷ این فرامن اوست که سخن

می‌گوید و در این مقام از بایزید خبری نیست. تجربه گاهی به صورت روایت واقعه‌ای است. تجربیات گاهی به صورت فرمان، امر و یا دعوت به تجربه‌ای دیگر است. که بایزید ضمن دعوت مخاطب به چشیدن تجربه‌ای تازه از تجربه‌های خود می‌گوید: «در میدان توحید سیر کن تا به سرای تفرید رسی و در میدان تفرید پرواز کن تا به وادی دیمومیت پیوندی. اگر تشنه شدی، جامی تو را خواهد نوشانید که پس از آن تشنگی یاد نگردي، هرگز».^۸ «بایزید گفت: اولیاء خدای را دوست بدار تا ایشان تو را دوست بدارند، چرا که خدای تعالی به هر روز و شبی، هفتاد بار، به دل اولیای خویش می‌نگرد شاید در قلب یکی از

۴- دفتر روشنائی، ۱۳۸۴، ۲۱۷

۵- نوبه، ۱۳۷۳، ۳۳۶

۶- بدوی، مقدمه شطحیات، ۱۶

۷- همان، ۱۴۱

۸- دفتر روشنائی، ۱۱۱

۱- عطار به نقل از بایزید، ۱۳۸۶: ۱۴۲؛ سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۶۳

۲- دفتر روشنائی، ۲۰۴، ۱۴۵

۳- دفتر روشنائی، ۲۵۱

عارف سالک در برابر رب بی‌مانند است. حال قطره در برابر دریا. یکی شدن این دو، خود رسیدن به وحدتی است. در این حالت که ناشی از اتحاد بنده و حق است، یکی به جای دیگری سخن می‌گوید. ماسینیون (و به تبع او بدوی در شطح‌الصفویه) از این ساخت‌شکنی در کلام تعبیر به جابه‌جایی نقش‌ها می‌کند. در تجربه‌های خاص عرفانی که من تجربی عارف فانی می‌شود و او مغلوب و فرامن غالب می‌شود، سخنان فرامن از طریق من محسوس و شنیدنی می‌شود. نظیر این تجربیات را در غزل مولانا و تجربه‌های روحانی ابن عربی و روزبهان بقلی و حلاج نیز می‌توان مشاهده کرد. «در این حال دیگر من با من‌های دیگر سخن نمی‌گوید، فرامن با زبان من از خود، از من - که در این حالت به ظاهر هم گوینده است هم مخاطب فرامن - یا از او سخن می‌گوید.»^۹

جملات زیر از بایزید نمونه‌هایی از این نوع ساخت‌شکنی و آشنایی‌زدایی است: زهد عبادت و معرفت از من سرچشمه می‌گیرد.^{۱۰} منم من، نیست خدایی جز من، هان بپرستیدم. (دفتر روشنایی، ۱۶) من را همانندی در آسمان‌ها نیابند و در زمین از برای مثل من صفتی نشناسند.^{۱۱} همه بنده من شدند جز تو. زیرا که تو منی.^{۱۲}

اولیای خویش نام تو را بنگرد و تو را دوست بدارد و بر تو بخشاید.»^۱ از دیگر تجربیات که بایزید با خدا سخن می‌گوید: «یک چند تو آینه من بودی، اینک من آینه‌ام.»^۲ و در جایی دیگر که خدا با بایزید سخن می‌گوید: «بایزید گفت: یک بار مرا برکشیدند تا در پیشگاه او ایستادم. مرا گفت‌ای بایزید! بندگان من خواهان آنند که تو را ببینند. بایزید گفت: گفتم‌ای عزیز من، من نخواهم که ایشان را بینم. اگر تو این از من بخواهی مرا تاب مخالفت تو نیست.»^۳ «همه بنده من شدند جز تو زیرا که تو منی.»^۴ لوای من از نوری است که آدمیان و پریان، همه، در زیر آن لوایند با پیامبران.^۵ «مرا همانندی در آسمان‌ها نیابند و در زمین از برای مثل من صفتی نشناسند.»^۶ «یکی در بایزید بکوفت، گفت: که را می‌طلبی؟ گفت: بایزید را می‌طلبم. گفت: سی سال است تا بایزید در طلب بایزید است و او را ندید، تو او را چون خواهی دید؟^۷ یکی پیش بایزید برخواند: «ان بطش ربک لشدید» گفت: بطش من از بطش او سخت‌تر است.»^۸

وحدت

غایت تصوف همان وحدت تناقض‌ها یا وحدت وجود است. از جمله امور متناقض چگونگی حال

۱- دفتر روشنایی، ۱۱۱

۲- دفتر روشنایی، ۹۵

۳- دفتر روشنایی، ۱۵۰

۴- همان، ۱۳۲

۵- همان، ۱۴۴

۶- دفتر روشنایی، ۱۶۴

۷- همان، ۱۰۲

۸- دفتر روشنایی، ۱۴۴

۹- پورنامداریان، ۱۳۹

۱۰- دفتر روشنایی، ۸۳ و ۱۴۵

۱۱- دفتر روشنایی، ۱۴۴

۱۲- همان، ۱۳۲

مولانا که خود چنین احوالی را تجربه کرده گوید:

زنده بدم مرده شدم، گریه بدم خنده شدم

دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

با ذات او شدم، با حق به حق گشتم، بی من،

من او شدم و او من. (روزبهان بقلی، ۱۴۵)

ای فرزند! چهل سال است تا بایزید بایزید را

می جوید. (دفتر روشنایی، ۷۶ بدوی ۸۵)

حسین بن منصور حلاج

حلاج در حدود سال ۲۴۴ هجری در «بیضای

فارس» به دنیا آمد و در شهر «واسط» عراق

پرورش یافت. او مرید «جنید بغدادی» بود و سه

بار به سفر حج رفت در حدود سال ۲۹۲ از راه دریا

به هندوستان و از آنجا از طریق ماوراءالنهر به

چین رفت و با خطابه‌ها و سخنان خود ساکنان

آن مناطق را به خداپرستی دعوت کرد در سال

۲۹۴ سومین سفر حج خود را که دو سال به طول

انجامید آغاز کرد و سپس به بغداد برگشت در

سال ۲۹۷ به فتوای یکی از قشریان (ابن داوود

اصفهانی) بازداشت شد.

به سال ۳۰۱ برای دومین بار تحت تعقیب

قرار گرفت و طبق حکم به هشت سال حبس

در زندان‌های بغداد محکوم شد ولی از عقاید

خویش دست برنداشت تا این که در سال ۳۰۹

مجدداً بازداشت شد و این بار برای همیشه دفتر

حیات او درنور دیده شد؛ زیرا به فتوایی در ۲۲

ذی‌القعدة همان سال پس از تحمل شکنجه‌های

هولناک و تازیان‌های بی‌شمار، اعضای بدنش را

یکی پس از دیگری به تیغ جفا بریدند و سرش را

از تن جدا کردند و او را با آتش قهر و کین خود

سوزاندند و خاکسترش را در رود دجله ریختند.

او بر سر عقیده خود ایستاد و در این راه جان

باخت و نامش برای همیشه زنده ماند گویند وقتی

که او را می‌بردند تا بردار کنند، درحالی که صدها

هزار نفر گردآمده بودند، او چشم‌گرد می‌کرد و

می‌گفت «حق، حق، حق، حق، انا الحق». عطار از

حلاج این‌گونه یاد می‌کند: «آن قتیل الله فی

سبیل الله، آن شیر بیشه تحقیق، آن شجاع صفدر

صدیق، آن غرقه دریای موج، حسین بن منصور

حلاج» «رحمه الله علیه». هجویری درباره

او می‌گوید: «[آن] مستغرق معنی و مستهلک

دعوی، ابوالمغیث الحسین بن منصور حلاج (رض)

از مشتاقان و مستان این طریقت بود و حالی قوی

و همتی عالی داشت». حلاج همواره موافقان و

مخالفان زیادی داشته است از مخالفان او در زمان

خودش می‌توان از عمرو بن عثمان، علی بن سهل

اصفهانی، جنید و ابن داوود و از طرفدارانش

می‌توان از ابوالقاسم قشیری، شبلی، ابن عطا و

ابوسعید ابوالخیر نام برد، به ویژه «ابوسعید» که با

بیشتر عرفا و صوفیان پیش از زمان خود آشنایی

داشته و آثار آن‌ها را می‌شناخته و می‌خوانده است،

بیشتر روی سخنان بایزید بسطامی و به خصوص

حلاج تکیه کرده و برای او اهمیت زیادی قائل

۱- مصائب حلاج ۳۰-۲۸؛ تذکره الاولیاء ۶۱۱-۶۰۱

۲- عطار، ۱۳۸۱: ۶۰۲

۳- هجویری، ۱۳۸۱: ۱۸۹

شده است او در جایی با کمال صراحت می‌گوید: «در علوم حالت، در مغرب و مشرق کسی مانند حلاج نیست»^۱.

شناخت عرفانی خدا

جهان بینی عارفان دربارهٔ خدا، درباره هستی، درباره اسما و صفات خدا و درباره انسان، با جهان بینی دیگران فرق دارد^۲ در این جهان بینی شناخت، فرایندی از کشف و شهود 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 خیرگی 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 رامه بالعقل مُسترشدا

أَسْرَحَه فِي حَيْرَة يَلْهُو^۳

(دیوان حلاج، ص ۱۶۶)

از نظر حلاج، معرفت، یک تجربه درونی است

و از طریق کشف و شهود، فراهم می‌آید.

۱- اسرار التوحید، محمدبن منور، ۱۳۸۱: ۷۲

۲- عرفان حافظ: ۳

۳- ترجمه: آنکه به کمک عقل به شناخت خداوند برآید، خرد وی را به سرگردانی خواهد افکند.

رَأَيْتَ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبِي

أَشَارَ سِرِّي إِلَيْكَ حَتَّى

فَقُلْتَ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ

فَقِيْتُ عَنِّي وَ دُمْتُ أَنْتَ^۴

(همان، ص ۵۲)

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.

لِي حَبِيبٌ أَزُورُ فِي الْخُلُوتِ

مَا تَرَانِي أَصْغَى إِلَيْهِ بَسْرِي

كَلِمَاتٍ مِنْ غَيْرِ شَكْلِ وَ لَانُظُّ

فَكَانِي مَخَاطِبٌ كُنْتُ إِيَّا

حَاضِرٌ غَائِبٌ عَنِ اللَّحَظَاتِ

كِي أَعَى مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتٍ

قِي وَ لَامَثَلِ نَغْمَةِ الْأَصْوَاتِ

هُ عَلَى خَاطِرِي بَذَاتِي لَذَاتِي^۵

(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

۴- با چشم دلم خدای خویش را دیدم. از او پرسیدم تو کیستی؟ گفت: توهستم. خداوند درونم چنان مرا به تو رهنمون ساخت که من فانی شدم و تو ماندگار شدی.

۵- 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 درنیایند و مانند آهنگ صدا نیستند. گویا مخاطبی هستم که همو می‌باشم و در درون خود، خودم می‌باشم.

بخواهد می‌ریزد و آن که از کشف بی‌بهره است شناختی ندارد^۱. و در حدیث آمده است: «العلمُ نورٌ یقذفهُ اللهُ فی قلبٍ من یشاء»^۲.

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 نشود

(مثنوی معنوی، ص ۴۵۲)

ابن فارض مصری گوید:

و هذبتُ نفسی بالریاضةِ ذاهباً

إلی کشفٍ ماحجُبُ العوائدِ غَطَّتْ^۳

(دیوان ابن فارض، ص ۴۶)

و باز گوید:

و حَقَّقْتُ بِالکشفِ، أَنَّ بنورِ اه

تَدَيْتُ، إلی أفعاله، الدُّجَنَةُ^۴

(همان، ۷۹)

این کشف و شهودها به سختی به لفظ درمی‌آیند. 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

۱- فتوحات مکیه، ۳/۳۳۵

۲- چهل حدیث، به نقل از بحارالانوار، ۱/۲۲۵

۳- از طریقت ریاضت به تهذیب نفسم پرداختم تا پوشیده‌های در پرده، کشف گردد.

۴- از طریق کشف دریافتم که در تاریکی یا نور وی هدایت شدم.

چو اهل دل کند تفسیر معنی

کجا تعبیر لفظی یابد او را

به مانندی کند تعبیر معنی^۵

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»، روی می‌آورند.

محرم این هوش، جز بیهوش نیست

در نیابد حال پخته، هیچ خام

مر زبان را مشتری جز گوش نیست

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

اصطلاحاتی میان همدگر

صورت آواز مرغ است آن کلام

کو سلیمانی که داند لحن طیر

آه را جز آسمان همدم نبود

داشتندی بهر ایراد خبر

غافل است از حال مرغان مرد خام

دیو گرچه مُلک گیرد هست غیر

(مثنوی معنوی، ۱۰۹۹/۶)

عارف نامی، ابوالقاسم عبدالکریم قشیری

در بیان علت این شیوه از سخن عارفان آورده

۵- گلشن راز، ص ۱۷۶، بیت ۷۲۶.

۶- فتوحات مکیه، ۱/۲۵۶

عرفای دوره اسلامی است، شطحیات فراوان گفت و به کفر و ارتداد و ادعای خدایی متهم شد.^۳ نیکلسون حلاج را معتقد به وحدت شهود می‌داند نه وحدت وجود،^۴ 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 درنهایت یکی هستند، فقط شعائر آن‌ها متفاوت است. آدم متز، گنوسیسیم (Gnosticisme ثنویت عرفانی) حلاج را متأثر از ثنویت مسیحیت می‌داند، درحالی که گنوسیسیم 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 جبتی إلا الله». خدای مسلمانان گنوسیست، شخص قابل اشارت حسی نیست، گنوسیسیم 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.^۵ ولی باید گفت حلاج بزرگواری آزاده بود که به قول اقبال لاهوری، پیشوای هوشیاری مردم در

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 برملا نگردد» (رساله قشیریّه، ص ۱۲۱).

سر غیب آن را سزد آموختن

که ز گفتن لب تواند دوختن

(مثنوی معنوی، ص ۴۹۵)

سهروردی گوید:

بالسرّ إن باحوأ تباح دماؤهم

و کذا دماء البائحين تباح

(تاریخ الأدب العربی، ۳/ ۴۰۳)

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

تعبیر «أنا=من» در زبان عارفان و در شعر

عرفانی، به ویژه شعر حسین بن منصور حلاج،

زیاد به چشم می‌خورد، گویند: نخستین بار، حلاج

آن را در مفهوم عرفانی به کاربرد، مفهومی که از

پیوند «أنا» و «أنت» و حلول لاهوت در ناسوت

حکایت دارد و بر مبنای جهان‌بینی عرفانی خود،

تعبیر «أنا الحق» را به کاربرد و همین «أنا الحق»

گفتن وی موجب برخی آرا درباره او شده است.

حلاج متوفای ۲۰۹ هجری، از جنجالی‌ترین

۳- آشنایی با علوم اسلامی، ص ۲۰۹

۴- سیر تکامل عرفان و تصوف اسلامی، ص ۱۱۲

۵- العصر العباسی الثاني، ص ۴۷۸-۴۸۰

۶- نامه‌های عین القضات، مقدمه منزوی، ص ۱۴۹

۱- اگر عارفان از راز خود لب گشایند خونشان مباح گردد و

بدین‌گونه خون رازگویان حلال می‌شود

۲- تجلیات الأنا، ص ۱۹۸

قرون وسطی است^۱ او به مقام وحدت شهود راه یافته بود و می‌گفت: «ما رأیتُ شیئاً إلاّ و رأیتُ اللهَ فیهِ» (در همه چیز خدا را دیدم) و بدیهی است که عارفی چنین وارسته، به این اعتبار که «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَدَى أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» (راه رسیدن به خداوند به تعداد جان‌های آفریدگان است)^۲، همه مذاهب و ادیان را راه‌هایی برای رسیدن به حق می‌شناسد و می‌گوید:

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جَدَّ مُحَقِّقٍ

فَلَا تَطْلُبَنَّ لِلْمَرْءِ دِينًا فَإِنَّهُ
يَطَالِبُهُ أَصْلًا يَبْعَرُ عِنْدَهُ
فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شُعْبٌ جَمًّا
يَصُدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَ إِنَّمَا

جميع المعالي والمعاني فيهما^۳
(دیوان حلاج: 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 مَنْهَ بِهِ وَ لَهُ

هَذَا وَجُودِي وَ تَصْرِيحِي وَ مَعْتَقَدِي

حَقًّا وَ جَدْنَا بِهِ عِلْمًا بَتَبْيَانِ

هَذَا تَوْحِيدِي وَ اِيْمَانِي^۴

(همان، 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. وی بر مبنای جهان‌بینی عرفانی خود، تعبیر «أنا الحق» را به کاربرد 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^۵ 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 ضمائر منفصل به شمار می‌آید.^۶ بر اساس آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ

۵- سخن أنا الحق و عرفان حلاج، ص ۱۵

۶- ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، ۱۴۲/۲

۷- المعجم المفصل، ص ۲۳۶

۱- ابعاد عرفان اسلام: ۱۴۸

۲- بحار الأنوار ۱۴/۱۳۷

۳- درباره همه ادیان محققانه اندیشیدم، همه را از یک ریشه یافتم. برای آدمی دین خاصی را مجوی که وی را از اصل محکم بازمی‌دارد، و قطعاً هر کس پیرو اصل و ریشه‌ای است که بزرگواری‌ها و مفاهیم عالی‌ه را برایش بیان می‌کند.

۴- 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.

فی أنفسهم» 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 كَشْيءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيءٍ خَارِجٍ عَنِ شَيْءٍ (۱): خداوند سبحان درون اشیا است البته نه به مانند قرار گرفتن چیزی در درون 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:

ز من گو صوفیان باصفا را

غلام همت آن خود پرستم

خداجویان معنی آشنا را

که با نور خودی بیند خدا را

(همان، 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 برافتد از جمال او نقاب

تو نهان شو تا که حق گردد عیان

از پس هر ذره تابد آفتاب

عارفان برای رسیدن به مقام وصل، گویند:

«ارْفَعْ نَفْسَكَ مِنَ الطَّرِيقِ فَقَدْ وَصَلْتَ...» (خودت

را از میان بردار خواهی رسید).^۳

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 وحدةً

و هل أنت إلا نفس عینی هویتی^۴

(الموسوعه الشعریه)

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

لم يبقَ بيني و بين الحقّ تبياني

هذا تجلّي طلوع الحقّ نائره

و لا دليلُ بآيات و برهان

قد أزهرت في تلالیها بسطان^۵

(دیوان حلاج، ۱۳۷)

در پرتو نگرش «وحدت تجلی» در باب

محبّت نیز، من محب، عین من محبوب

می‌شود و «من»، وجود مستقل ندارد؛ سرّی

سقطی می‌گوید: محبّت بین دو نفر وقتی درست

خواهد بود که یکی به دیگری بگوید: «ای من»^۶

یعنی هر دو در یکدیگر فنا شوند.

مولوی در باب این نوع فنا شدن گوید:

چیسست توحیدِ خدا آموختن

گر همی خواهی که بفروزی چو روز

۳- تمهیدات، ص ۲۴

۴- خداوند! آیا من در ذات و یگانگی جز تو هستم؟! آیا تو غیر از هویت من که همان ذات من است، می‌باشی!

۵- 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.

۶- تجلیات «الأنأ» ص ۱۹۸

هستی‌ات در هستی آن هستی نواز

در من و ما سخت کرده‌ستی دو دست

خویشتن را پیش واحد سوختن

هستی همچون شب خود را بسوز

همچو مس در کیمیا اندر گداز

هست این جمله خرابی از دو هست

(مثنوی معنوی، ۱/۱۳۵)

و این فرض نیز تحقق دوستی را در محو

منیت و فنای نام می‌داند و می‌گوید:

فَلَمْ تَهَوْنِي مَا لَمْ تَكُنْ فَيًّا فَانِيًّا

و لم تفن ما لا تجتلي فيك صورتی^۱

(دیوان ابن فارض، ص ۳۳)

و حسین بن منصور حلاج نیز گوید:

إِنَّ كِتَابِي «يَا أَنَا»

عن فرط سُقْمٍ وَ ضَنِي^۲

(دیوان حلاج، ۱۵۵)

و باز گوید:

قَدْ وَسَمَ الْحَبَّ مِنْهُ قَلْبِي

وَ غَابَ عَنِّي شَهُودَ ذَاتِي

بِمَيْسَمِ الشُّوقِ أَيْ وَ سَمَ

الْقَرَبِ حَتَّى نَسَبْتُ اسْمِي^۲

(همان، 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 می‌کند:

۱. حلاج برای خویش در برابر خداوند، وجودی

مستقل نمی‌شناسد؛ از این رو با کلماتی از قبیل

ضمیر منفصل «أنا»، ضمیر متصل فاعلی «ت»

و یاء متکلم «ی»، اصل وحدت را مطرح می‌کند:

أنا من أهوى و من أهوى أنا

فإذا أبصرتني أبصرتَه

نحن روحان حللنا بدنا

و إذا أبصرتَه أبصرتنا^۱

(همان، ۱۳۴)

۲. از نگاه حلاج، «لاهورت» در «ناسوت»

حلول کرده است و لاهوت در ناسوت جلوه‌گر

است. و می‌گوید:

سبحان من أظهر ناسوتَه

ثمّ بدا لخلقَه ظاهرا

حتى لقد عاينه خلقَه

سرُّ سنا لاهوته الثاقب

في صورة الأكل و الشارب

كلحظه الحاجب بالحاجب^۵

(همان، ۳۸)

۴- 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.

۵- 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.

۱- تا در من فانی نشوی عاشق من نخواهی شد، و تا صورت من در تو جلوه‌گر نشود، این فنا پدید نخواهد آمد.

۲- این تعبیر که می‌گویم: «ای من»، از روی شدت بیماری عشق است

۳- عشق بر قلبم داغ کدازان شوق وی را نهاده است. و به خاطر قرب، چنان از خود بیخود گشته‌ام که نامم را از یاد برده‌ام.

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 می‌گیرد و به دوگانگی وجود اعتقاد ندارد، و گاهی در تحیّر می‌افتد و می‌گوید:

أَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا فِي إِلَهَيْنِ

هویه لک فی لا یتّی اُبدًا
فأین ذاتک عنی حیث کنت اری
و این وجهک؟ مقصودا بناظرتی
حاشاک حاشاک من اثباتِ اِثنین
کُلّی علی الکُلّ تلبیسُ بوجهین
فقد تبین ذاتی حیث لا اینی

فی باطنِ القلب اُم فی ناظر القلب
(همان، ۱۴۴)

وی در مقام لبیک گفتن، خود را جدای از خداوند نمی‌داند؛ از این رو متحیّر است که در لبیک خود، آیا او خدا را می‌خواند و یا خداوند وی را ندا می‌دهد؟ می‌گوید:

لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، يَا سَرَّيْ وَ نَجْوَائِي

أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ
لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ، يَا قَسْدِي وَ مَعْنَائِي

نَادَيْتُ إِيَّاكَ أَمْ نَادَيْتَ إِيَّائِي؟
و در ادامه متحیّر، از اینکه با عشق خود به

۱- آیا «من» هستم یا «تو»/ این مطلب درباره دو خدا مطرح است که هرگز دو خدایی در میان نیست. اینکه هستی تو با نبودن من باشد. شدنی نیست، پذیرش هستی کامل من در برابر هستی تو نیز اشتباهی دوجانبه است. در کجای وجود من هستی تا تو را ببینم، ذات من درجایی که مکان نیست جلوه‌گر نیست. در چه سویی هستی که بتوانم تو را ببینم در درون قلب یا در چشم بصیرت دل من؟

خداوند، چه رفتاری داشته باشد می‌گوید:

فَكَيْفَ أَصْنَعُ فِي حَبِّ كَلْفَتِ بِهِ

قَالُوا تَدَاوَبَ بِهِ مِنْهُ فَقُلْتُ لَهُمْ:
مَوْلَايَ قَدْ مَلَّ مِنْ سَقْمِي أَطْبَائِي

يَا قَوْمَ هَلْ نُدَاوَى الدَّاءَ بِالدَّاءِ
(همان، 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. می‌گوید:

أَيُّهَا السَّائِلُ عَنْ قَصْتِنَا

رُوحُهُ رُوحِي وَ رُوحِي رُوحُهُ
لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا

مَنْ رَأَى رُوحَيْنِ حَلَّتْ بَدْنًا
(دیوان حلاج، ۱۳۴)

این باور در شعر شیخ محمود شبستری نیز دیده می‌شود:

جَنَابِ حَضْرَتِ حَقِّ رَا دُوئِي نَيْسْت

مَنْ وَ مَا وَ تَوَاوِ هَسْتِ يَكْ چِيْز
دَرِ اَنْ حَضْرَتِ مَنْ وَ مَا وَ تَوئِي نَيْسْت

که در «وحدت» نباشد هیچ تمییز
(گلشن راز، ۱۴۸ بیت ۴۴۸ و ۴۴۹)

۵. حلاج در مقام تبیین ذات باری تعالی و بیان عقاید توحیدی و اظهار بندگی خود، از توحید

۲- مولای من! چگونه با عشقی که گرفتارش شده‌ام بسازم. طبیبان من از بیماریم درمانده‌اند. گفتند این بیماری را به کمک او (خدا) درمان کن‌ای مردم آیا درد با درد درمان می‌شود؟!

۳- ای کسی که از ماجرای ما می‌پرسی، اگر دقت می‌کردی بین ما فرقی نمی‌گذاشتی. روح او روح من و روح من، روح اوست چه کس دو روح در یک بدن را دیده است؟

وجودی دم می‌زند و وجود خود را جدای از وجود خداوند نمی‌داند و در نتیجه اعتقاد به او را ناگزیر می‌داند و می‌گوید:

لَسْتُ بِالتَّوْحِيدِ الْهُو

كَيْفَ أَسْهُو؟ كَيْفَ الْهُو

غَيْرَ أَنِّي عَنْهُ أَسْهُو

و صَحِيحٌ أَنِّي هُو

(همان، ۱۶۷)

أَنَا أَنْتَ بِلَا شَكِّ

و تَوْحِيدِكِ تَوْحِيدِي

و إِسْخَاطُكَ إِسْخَاطِي

فَسُبْحَانَكَ سُبْحَانِي

و عَصِيَانُكَ عَصِيَانِي

و غَفْرَانُكَ غَفْرَانِي^۱

(همان، ۱۴۱)

وجوده بی، و وجودی به

و وَصْفُهُ فَهُوَ لَهُ وَاصِفٌ^۲

(همان، ۱۱)

روحه روحی و روحی روحه

إِنْ يَشَاءُ شِئْتُ و إِنْ شِئْتُ يَشَاءُ^۳

(همان، ۱۰۲)

ذکره ذکر می‌کند و ذکر می‌کند

هل يكون الذاكران إلا معاً

(همان، ۱۴۴)

أَنْتَ أَمَّ أَنَا هَذَا فِي الْهَيْنِ

حَاشَاكَ حَاشَاكَ مِنْ اثْبَاتِ اثْنَيْنِ^۴

(همان، ۱۴۴)

ع. حلاج درباره رابطه خداوند با آفریده‌های خود، به ویژه 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:

مَزَجْتُ رَوْحُكَ فِي رَوْحِي كَمَا

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي

تَخْرُجُ الْخَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ

فَإِذَا أَنْتَ أَنَا فِي كُلِّ حَالٍ^۵

(همان، ۱۱۲)

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

جُبِلْتُ رَوْحُكَ فِي رَوْحِي كَمَا

فَإِذَا مَسَّكَ شَيْءٌ مَسَّنِي

يُجِبُّ الْعَنْبِرَ بِالْمَسْكِ الْفَتَقِ

۵- یاد او یاد من است، و یاد من، یاد او می‌باشد، هر دو یادآور یکی هستند.

۶- آیا تو هستی یا من هستیم؟ این سؤال درباره دو خدا مطرح است که هرگز دوخدایی اثبات نمی‌شود.

۷- روح من و روح تو در هم آمیخت، آن‌گونه که شراب با آب زلال درهم‌آمیخته می‌شود. اگر چیزی به تو رسد به من نیز می‌رسد؛ از این رو در همه احوال، تو من هستی.

۱- من به توحید و یگانگی خداوند سرگرم نمی‌شوم، مگر آنکه از وی غافل شوم. چگونه غافل شوم چگونه سرگرم شوم. درحالی که من همان او (خدا) هستم.

۲- بدون تردید، من تو هستم و منزه 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.

۳- (تجلی) هستی او در من است و وجود من در اوست. و توصیف او فقط از خودش برمی‌آید.

۴- روح او روح من یکی است، خواست و اراده من و او یکی است.

فَإِذَا أَنْتَ أَنْتَ أَنَا لَأَنْفَتَرِقْ^۱
 ۷. حَلَّاجٌ 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:

فَأَنَا الْحَقُّ حَقٌّ لِلْحَقِّ حَقٌّ

قَدْ تَجَلَّتْ طَوَالِعُ زَاهِرَاتُ

لَا بَسُّ ذَاتِهِ فَمَا تَمَّ فَرْقُ

يَتَشَعَّعْنَ وَالطَّوَالِعُ بَرَقُ^۲

(همان، ۱۱۴)

لَمْ يَبْقَ فِي الْقَلْبِ وَالْأَحْشَاءِ جَارِحَةٌ

إِلَّا وَ أَعْرِفُهُ فِيهَا وَ يَعْرِفُنِي^۳

(همان، ۱۰۹)

۸. و نکته پایانی اینکه حلاج غایت خویش

را بازگشت به سوی خدا می‌داند و با اقتباس از

آیه شریفه «إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/

۱۵۶) می‌گوید:

أَرْجِعُ إِلَى اللَّهِ، إِنَّ الْغَايَةَ اللَّهُ

فَلَا إِلَهَ إِذَا بِالْغَتِّ - إِلَّا هُوَ

(همان، ۱۶۴)

و آخرین سخن حسین این بود که: «حَسْبُ

الْوَاحِدِ اِفْرَادُ الْوَاحِدِ لَهُ» یعنی یکتایی یگانه برای

آن که به وجد آید بس است. به عبارت دیگر واجد

۱- روح تو در روح من سرشته شد آن‌گونه که عنبر با مشک بویا سرشته شده است. اگر چیزی به تو برسد به من می‌رسد، از این رو با یکدیگر فرقی نداریم.

۲- من همان حق هستم، و حق حقیقت دارد و ذات حق را دارم و هیچ فرقی بین ما نیست. طلوع کننده‌ها جلوه‌گر می‌شوند و می‌تابند در حالی که طلوع کرده‌ها پایدار نیستند.

۳- در همه عناصر قلب و درون خود خداوند را می‌بینم و او نیز مرا می‌شناسد.

جز حق چیزی نمی‌جوید و نمی‌خواهد. هجویری
 در کشف المحجوب هم^۴ این سخن را آخرین
 سخن حلاج دانسته است. پس این آیت بر خوانند:
 «يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا
 مشفقونَ منها و يعلمونَ أَنهَا الْحَقُّ»: «آنها که
 به رستاخیز ایمان نمی‌آورند درآمدن آن شتاب
 می‌نمایند اما مؤمنان بیم دارند و می‌دانند آن
 راست است. آنها که انکار می‌ورزند در گمراهی
 آشکارند.» و این آخرین کلام او بود.^۵

نتیجه

جهان بینی 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 رمز و لغز و توریه است، زبان
 شعر را به کار می‌برند.

بایزید با بهره گیری از کلام شطح که نتیجه
 شدت اشتیاق و وجد عارف به حق است. محصول
 این شیفتگی گاهی به تجربه اتحاد با حق منجر
 می‌شود. در حدیث قرب نوافل از این حالت سخن
 رفته است: (لا يزال يتقرب عبدی الی بالنوافل
 حتی احبته فاذا احبته كنت له سمعا و بصرا و

۴- هجویری، ۴۰۲

۵- عطار، ۱۳۷۰: ۵۹۳

۶- آیه ۱۸ سوره قرآن ۴۲

۷- عطار، ۱۳۷۰: ۵۹۳

یدا و مؤید بی بیطش و بی بیصر و بی بسمع و بی یناطق). فراق و جدایی میان من تجربی و من ملکوتی ناشی از اسارت و استغراق من تجربی در جهان مادی و متعلقات آن است. دیدار و پیوستن به این من ملکوتی و شاهد و معشوق آسمانی منتهای آرزوی عارفان و نهایت مقصد سالکان طریق است. تجربه چنین وصل و دیداری که حضور من در برابر من است، تحقق تولدی دیگر و گسترش و توسع شخصیت به فراسوی ناپیدای من تجربی و دست یافتن به منبع عظیم قدرت و معرفت و حکمت غیر کسبی و ارتقاء به مقام فرشتگی است، مقامی که متصوفه در حدیث قدسی قرب نوافل و تصورشان از مقام فنا آن را متجلی می‌بینند. اگرچه سخن از این فرامن و امکان دیدار با وی را به اشاره‌ای مستقیم و غیرمستقیم در آثار صوفیه می‌بینیم، اما تجربه وصل و دیدار با وی که در حیطه تجربه‌های عادی و این جهانی ما نمی‌گنجد به نظر می‌رسد برای معدودی تحقق یافته باشد که سلوک معنوی را به شرط به سربرده و به مراتب بلند سیر روحی و مقامات معنوی رسیده باشند». این مقام همان مقامی است که بازیزد به

آن دست یافته بود: «گفت از خدای به خدای می‌رفتم تا ندا کرد از من در من که‌ای تو من! یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم. در این مقام اگر بازیزد سخن می‌گوید درحقیقت او نیست که سخن می‌گوید.»، این فرامن اوست که سخن می‌گوید و در این مقام از بازیزد خبری نیست. 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 منصور)، در عبارت «أنا الحق» حلاج جنبه رمزی دارد واز 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.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم
- ابوسعید ابی الخیر (۱۳۶۷)، اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید، ترجمه و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، آگاه، ج ۲.
- اخبار حلاج؛ لویی ماسینیون، ترجمه طیبیان، مؤسسه اطلاعات، تهران ۱۳۶۷.
- ادونیس، تصوف و سوررئالیسم، ترجمه حبیب‌الله عباسی. نشر روزگار ۱۳۸۰.
- اصفهانی، ابونعیم. (۱۹۶۷ م.) حلیه الولیاء و طبقات الاصفیاء. بیروت: دارالکتب العلمیه. الجزء ۱۰.
- أصول الکافی؛ الشیخ کلینی، مکتبه الاسلامیه، تهران.
- افلاکی، احمد، مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازجی، آنکارا، ۱۹۶۷.
- آشنایی با علوم اسلامی؛ مرتضی مطهری، دفتر تبلیغات، قم.
- بحارالأنوار؛ محمد باقر المجلسی، ط ۲، بیروت، دارالوفاء، ۱۴۰۳ هـ.
- بدری عبدالرحمن، شطحات الصوفیه، الناشر وكالة المطبوعات کویت الطبعة الثالثة ۱۹۷۸.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۸)، شطحات الصوفیه، الناشر وكالة المطبوعات کویت، الطبعة الثالثة.
- برزگر خالقی، گلشن عشق، شرح گلشن راز، چاپ اول، انتشارات سخن، ۱۳۷۴.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). شرح شطحات: شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان. تصحیح و مقدمه فرانسوی از هنری کرین. تهران: انجمن ایرانی شناسی فرانسه در تهران.
- پورنامداریان، تقی، در سایه آفتاب، انتشارات سخن، چاپ اول ۱۳۸۰.
- تاریخ الأدب العربی؛ العصر العباسی الثانی؛ شوقی ضیف، دارالمعارف، مصر.
- تجلیات الأنا، فی شعر ابن الفارض؛ عباس یوسف حداد، رابطه الأدباء، کویت.
- تذکره الاولیاء - مصحح دکتر محمد استعلامی - انتشارات زوآر - ۱۳۷۰ چاپ ششم
- ترجمه و شرح نهج البلاغه؛ محمد تقی، جعفری، دفتر نشر، تهران.
- خرقانی، احمد بن الحسین بن الشیخ. (۱۳۸۸) دستور الجمهور فی مناقب سلطان المعارفین ابویزید طیفور. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، ایرج افشار. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب: مؤسسه مطالعات ایران‌شناسی فرانسه.
- دیوان ابن الفارض؛ شرح محمد مهدی شمس الدین، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۰.
- دیوان الحلاج، شرح و تحقیق‌ها شم عثمان، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۲۳ هـ.
- دیوان‌ها تف: تصحیح وحید دستگردی، نشر فروغی، تهران.
- الرساله القشیریة؛ أبو القاسم عبدالکریم القشیری، تحقیق عبدالکریم محمود و...، بیدار، ۱۳۷۴.
- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۶۷)، شرح شطحات، تصحیح هنری کرین، ظهوری، ج ۳.
- روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحات به تصحیح هنری کرین، ج ۳، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴.
- روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحات، تصحیح هنری کرین، انتشارات طهوری، چاپ سوم، ۱۳۶۷.
- زریاب خویی، دانشنامه جهان اسلام ذیل بایزید بسطامی.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۸). جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر، چاپ نهم.
- سخن أنا الحق و عرفان حلاج؛ لویی ماسینیون، ترجمه دهشیری، نشر جامی، تهران، ۱۳۷۴.

- السراج الطوسی، ابی نصر عبدالله بن علی. (۱۹۱۴م). اللمع فی التصوّف. تصحیح رینولد الن نیکلسون. لیدن: بریل.
- سهلگی محمد بن علی، دفتر روشنائی، شفیع کدکنی مترجم، انتشارات سخن، چاپ اول ۱۳۸۴
- سهلگی محمد بن علی (۱۳۸۴)، دفتر روشنائی، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، سخن، ج ۱.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی. ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی. ویراست دوم. تهران: سخن.
- شرح دیوان ابی العتاهیه؛ دارالکتب العلمیه، بیروت
- الفتوحات المکیه؛ محی الدین بن عربی، تحقیق د. عثمان یحیی و. ...، بیروت. دارالفکر.
- فی سبیل موسوعه فلسفیه؛ دیکارت، د. مصطفی غالب، دار مکتبه الهلال، بیروت ۱۹۸۹م.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم هوازن. (۱۹۹۸ م). الرساله القشیریه. وضع حواشیه خلیل المنصور. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کرین، شطح، مقدمه‌ها نری کرین بر شرح شطحیات، ترجمه سیمین دخت جهان‌پناه تهرانی، مجله آینده سال نهم.
- کشف المحجوب هجویری. ابوالحسن علی بن عثمان غزنوی. به تصحیح وژو کوفسکی. انتشارات کتابخانه‌ی طهوری، چاپ دوم، تهران. ۱۳۷۱.
- کیلر، آنابل. (۱۳۸۴). «بایزید بسطامی». ترجمه شهرزاد درویش نیکنام. در آشنایان ره عشق (مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ). به کوشش محمدرضا اسفندیار. زیر نظر نصرالله پورجوادی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گلشن راز؛ شیخ نجم الدین محمود شبستری، طهوری، طهران ۱۳۶۱.
- لغت‌نامه دهخدا؛ علی اکبر دهخدا، دانشگاه تهران.
- ماسینیون، لویی، مصائب حلاج، مترجم دهشیری، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۲.
- مثنوی معنوی. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولوی. به همت رینو، الین، نیکلسون. چاپ پنجم. انتشارات مولی. ۱۳۶۶.
- محمد بن منور، اسرار التوحید، به تصحیح شفیع کدکنی، چاپ سوم، انتشارات آگاه ۱۳۸۱.
- مذهب حلاج، روزه آرنالدز. ترجمه‌ی عبدالحسین میکده. انتشارات کتابفروشی مهر. تبریز. ۱۳۴۷.
- مستملی بخاری، ابوابراهیم اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۳). مقدمه، تصحیح و تحشیه محمد روشن. تهران: اساطیر. جلد دوم.
- المعجم المفصل فی اللغه و الأدب؛ امیل یعقوب، دارالعلم للملایین، بیروت.
- مولوی، فیه مافیه، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- نامه‌های عین القضاة؛ مقدمه علینقی منزوی، نشر اساطیر، تهران ۱۳۷۷.
- نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- هجویری. (۱۳۸۳). کشف المحجوب. تصحیح و تحشیه و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.