

# بررسی نقش رمز در تحولات اجتماعی

نگاهی به گرایش حلاجی در عرفان اسلامی و بازتاب اجتماعی این اندیشه‌ها

دکتر غزال مهاجری‌زاده\*

حلاجی یا به تعبیری اویسی‌گونه بنامیم (این تعبیر به دلیل گسسته بودن سلسله و معنوی بوی بودن رابطه عرفا با یکدیگر انتخاب گردید)، حلاج نیز در تغییر معنای رمز سهمی بسزا دارد. البته پیش از او پایزید طرح کلی برخی تغییرات را فراهم آورده بود، به خصوص زمینه را برای بیان اندیشه انسان کامل با شطح «سبحانی» مساعد نموده بود و اوج این اندیشه را ابن عربی با بیان نظریه انسان کامل به منصفه ظهور رسانید.

عین‌القضاة و سنایی نیز در مسیر گرایش‌های حلاجی قرار دارند. عین‌القضاة با طرح نور سیاه و سنایی با کاربرد رمزهای عرفانی در این تغییرات نقش داشته‌اند. پس از سهروردی هم عطار به سیمرغ معنای وحدت وجودی بخشید. بعد از این راجع به گرایش‌های حلاجی و تأثیر آن در تغییر معنای رمز بیشتر سخن خواهیم گفت، اما در این مجال می‌خواهیم نمونه‌هایی از رمزهای اصلی جهش یافته را ارائه دهیم سپس به عوامل مؤثر در تغییر معنای آن بپردازیم.

یکی از مقدماتی‌ترین تغییرات رمزی در این حکایت پایزید است: «بایزید را گفتند که می‌گویند در لوح محفوظ همه چیز هست. گفت: من لوح محفوظم، همه». (شفیعی ۱۳۸۴ ص ۱۴۶) در این جمله لوح محفوظ به شیوه‌ای دگرگون شده حضور می‌یابد. وی این عبارت را به گونه‌های دیگر نیز مطرح کرده و یکی آنجاست که «سبحانی» می‌گوید. همین شیوه شطاحی بعدها بر لسان حلاجی جاری می‌شود. «انا الحق» صورت دگرگون شده همین اندیشه است

اشاره

فرض تحقیق حاضر بر این مبنا می‌باشد که اولاً تمام جهش‌های معنایی رمز با تحولات اجتماعی فراهم می‌شود و رمز جهش می‌یابد و تغییر معنی می‌دهد.

ثانیاً به نظر می‌رسد که در ایران تمامی تغییرات مرتبط با موتیو رمزهای اساطیری متأثر از یک ریشه مشترک فکری و اجتماعی است که در این مجال به آن پرداخته خواهد شد. جهت اثبات فرضیه فوق اساسی‌ترین برش‌های معنایی رمز در دوره بعد از اسلام بررسی شده، جهت‌گیری فکری افراد مؤثر در این تغییرات مورد مذاقه قرار گرفته.

مقدمه

در اینجا می‌خواهیم به بررسی نقش تحولات اجتماعی در جهش معنی رمز و بالعکس نقش رمز در ایجاد تحولات اجتماعی بپردازیم. به همین دلیل ابتدا باید ببینیم عمده جهش رمز به دست چه کسانی و در چه مقاطعی اتفاق افتاده.

مؤثرترین شخصیت‌هایی که در تغییر معنی رمز نقش داشته‌اند بعد از ظهور اسلام عبارتند از ابوعلی سینا در حکمت مشائی که حکمت مشائی را وارد تصوف نموده است و کوه طور را تصویری از عقول مجرد دانسته و دیگری سهروردی که عقول و نور را در هم می‌آمیزد. سهروردی در مسیری قرار دارد که می‌توانیم آن را گرایش

که در تاریخ ماندگار شده و در زمان خود آشوب می‌کند. دیگری رمز نور سیاه است که عین القضاة مطرح می‌کند، عین القضاة کسی است که مرگی چون مرگ حلاج را آرزو می‌کرده، در تمهیدات آمده: «زلف و چشم و ابروی این شاهد دانی که کدام است؟ دریغا مگر که نور سیاه بر تو، بالای عرش عرضه نکرده‌اند؟! آن نور ابلیس است که از آن زلف، این شاهد عبارت کرده‌اند و نسبت با نور الهی، ظلمت خوانند و اگر نه، نور است. دانی که آن نور سیاه چیست؟» و

کان من الکافرین» خلعت او آمده است. شمشیر (فیعزتک لاغونهم اجمعین) (۳۴/۲) کشیده است. در ظلمات «فی ظلمات البرّ و البحر» (۸۲/۳۸) فضولی و خود را بی‌اختیار کرده است. پاسبان عزت آمده است. دربان حضرت «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» (۹۷/۶) شده است. دریغا از دست کسی که شاهد را ببند با چنین خد و خال و زلف و ابرو، و حسین‌وار «اناالحق» نگویید؟! (عین القضاة ص ۱۱۹ - ۱۲۰)

تبیین رمز انسان کامل برای اولین بار توسط ابن عربی در فصل اول از کتاب فصوص الحکم انجام گرفت:

و كانت الملائكة من بعض قوى تلك صورة التي صورة العالم المعبّر عنه في اصطلاح القوم. «انسان کامل» ملائکه از بعضی قوای صورت عالم بودند که در اصطلاح قوم یعنی اهل تصوف، تعبیر از این صورت به انسان کامل کرده می‌شود. (ابن عربی ۱۳۷۹ ص ۱۰۱)

و وصف کرد حق تعالی خود را بدین که جمیل است یعنی موصوف است به صفات جمالیه و بیان کرد که او خداوند جلال است و آن صفاتی است که تعلق به قهر و عز و ستر و عظمت دارد و ایجاد کرد ما را بر هیبت و انس که نتیجه جلال و جمال است و همچنین هر چه منسوب است به حق سبحانه و او مسماست بدان.

پس تعبیر کرد ازین دو صفت که جمال و جلال است به دو دست بر طریق مجاز، توجه بدین از حق به خلق انسان از برای جامع بودن انسان است. (ابن عربی ۱۳۷۹ ص ۱۴۵ - ۱۴۶) پس خلافت درست نباشد مگر بر انسان کامل، پس انشاء کرد صورت ظاهر او را که موجود است در خارج از حقایق و صور عالم، و انشاء کرد صورت باطن او را که موجود است در علم و آن عین ثابتة اوست بر صورت خویش. یعنی متصف به صفات و اسمای خود. (ابن عربی ۱۳۷۹ ص ۱۴۵ - ۱۴۶ - ۱۵۰ - ۱۵۲)

به این ترتیب تطابق صفات الهی و فرشتگان در انسان کامل بار دیگر جلوه‌گر می‌شود. چنانکه در اوستا نیز فرشتگان در آغاز صفات الهی هستند و تشخیصی ندارند. اما در قسمت‌های متأخرتر اوستا به عنوان امشاسبندان از آنها نام برده می‌شود.

در منطق الطیر عطار برای نخستین بار سیمرغ معنی وحدت وجودی می‌یابد و این جهش رمزی منظومه اندیشه



وحدت وجودی را با رمز عجین می‌کند:  
 تو بدان کأنگه که سیمرغ از نقاب  
 آشکارا کرد رخ چون آفتاب  
 صد هزاران سایه بر خاک او فکند  
 پس نظر بر سایه پاک او فکند  
 سیمرغ نور ذات است، عالم کبیر که با نور و سایر رمزها یکی  
 می‌گردد در مقابل عالم صغیر که عالم سایه‌هاست قرار دارد و نهایتاً  
 این عالم صغیر که جهان کثرات است به اصل خود یعنی ذات الهی  
 (سیمرغ) بازمی‌گردد. این سایه‌ها در منطق الطیر به شکل پرندگان  
 سالک نمود می‌یابد:

سایه خود کرد بر عالم نثار  
 گشت چندین مرغ هر دم آشکار  
 صورت مرغان عالم سر به سر  
 سایه اوست این بدان ای بی‌خبر  
 این بدان چون این بدانستی نخست  
 سوی آن حضرت نسب کردی درست  
 هر که او آن گشت مستغرق بود  
 حاش لله گرتو گویی حق بود  
 پیوستن پرندگان به سیمرغ وحدتی در عین کثرت است که نباید  
 آن را با حلول اشتباه گرفت.

گر تو گشتی آنچه گفتیم، نه حقی  
 لیک در حق دایماً مستغرقی  
 مرد مستغرق حلولی کی بود  
 این سخن کار فضولی کی بود  
 چون بدانستی که ظل کیستی  
 فارغی، گر مردی و گر زیستی  
 گر نگشتی هیچ سیمرغ آشکار  
 نیستی سیمرغ هرگز سایه‌دار  
 باز اگر سیمرغ می‌گشتی نهان  
 سایه‌ای هرگز نماندی در جهان  
 هر چه اینجا سایه‌ای پیدا شود  
 اول آن چیز آشکار آنجا شود...  
 گر همه چل مرغ و گر سی مرغ بود  
 هر چه دیدی سایه سیمرغ بود

سایه از سیمرغ چون نبود جدا  
 گر جدا گویی از آن نبود روا (عطار ۱۳۸۳ ص ۲۸۳ - ۲۸۱)  
 حال پرداختن به این نکته ضروری است که تمام جهش‌های  
 معنایی رمز با تحولات اجتماعی عجین شده. هر کجا رمز جهش  
 می‌یابد تحول ایجاد می‌شود و هر جا که زمینه اجتماعی فراهم می‌شود  
 رمز جهش می‌یابد و تغییر معنی می‌دهد. اکنون که اساسی‌ترین  
 برش‌های معنایی رمز را مرور کردیم باید دید ریشه مشترک این  
 تحولات چیست و تغییر معنایی رمز به دست چه گروه‌هایی صورت  
 می‌گرفته است.

به نظر می‌رسد در این زمینه گرایش‌های خاصی وجود دارد که  
 می‌توان آن را حلاجی نامید. مسیر حلاجی‌گری درست از حلاج  
 شروع شده و ابوالقاسم کرگانی (۱) و احمد غزالی و عین‌القضاة و  
 سنایی و نسفی را دربر می‌گیرد، سپس به سهروردی و عطار و  
 شمس می‌رسد. در مسیر حلاجی‌گری گاه غلبه با گرایش‌های  
 شعوبی و گاه با گرایش‌های شیعی می‌باشد.

نکته قابل توجه اینجاست که گروندگان این مسیر اغلب صاحب  
 رساله الطیرهایی هستند که از ردپای آنها می‌توان به سرچشمه  
 اندیشه این گروه رسید و به عامل اصلی تحولات پی برد.  
 اولین بار نگاه رمزی به پرندگان در کلیله و دمنه به چشم  
 می‌خورد، سپس اخوان‌الصفاء نام خود را از باب حمامة المطوقه اقتباس  
 می‌کنند زیرا برای آن احترام بسیار قائل بودند.

نام کامل این گروه: «اخوان الصفا و خلان الوفا و اهل الحمد و  
 ابناذ المجد» بود و نام باب کلیله «باب الحمامة المطوقه و الجرد و  
 الغراب و السلحفاة و الظبی» یا باب «دوستی کبوتر و زاغ و موش و  
 باخه و آهو» است. (اخوان الصفا ۱۳۷۳)

پس از آن ابن‌سینا، احمد غزالی، سنایی، سهروردی، عطار، و  
 نجم رازی به نگاشتن منطق الطیرهایی پرداختند.  
 ظاهراً کتاب کلیله و دمنه وسیله‌ای بوده که شعوبیانی از قبیل  
 ابن‌مقفع و رودکی که به نظم این داستان پرداخته بیشتر به آن تمایل  
 نشان می‌داده‌اند.

در تاریخ طبرستان آمده: چنین خوانده‌ام که نام او عبدالله بود  
 و پدرش را دادبه نام، از جمله کبار کُتاب و عمال فارس بر کیش  
 آتش‌پرستی، اتفاق افتاد که یکی از خلفا پدر او را به عملی نصب  
 فرمود. اصحاب اغراض به غمز و سعایت مالی بر او متوجه گردانیدند،

خلیفه او را محبوس گردانید و انواع عقوبات بر او گماشت حتی تقفعت یده، فلقب علی اسمہ المقفع، و عبدالله مقفع بر دست عیسی بن علی مسلمان شد... و بعضی گفتند خود بر دست هیچ کس مسلمان نشد، از کمال فضل و بلاغت در حضرت خلفا و ملوک رفیع الدرجات و مقبول الشهادت بود. و می‌گویند آخر کار خلیفه را معلوم کردند که او روزی به آتشکدهٔ مجوس بر می‌گذشت، روی بدو کرد و این بیت گفت:

یا بَیَّتَ عاتقَکَ الذی اَتَعَزَّلُ  
حَدَرَ العَدَی و یقهق الفؤادُ مَوکَّلُ

گفت هنوز اسلام او درست نیست به تنور نهادند و بسوختند. (کاتب

۱۳۶۶ ص ۱۱ - ۱۲)

در ایران دورهٔ اسلامی نهضتی پدید آمد که شعوبیه نام داشت. و نام خود را از این آیهٔ قرآن اقتباس کرده بود: «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا، ان اکرکم عندالله اتقیکم...»

ابن قتیبه می‌گوید: «بعض عجمان، لفظ شعوب را در آیهٔ قرآن به طوائف عجم و قبایل را به طوائف عرب تفسیر کرده و می‌گوید: تقدم در ذکر، دلیل فضیلت و تقدیم رتبت است و چون شعوب در آیه نسبت به قبایل مقدم آمده، پس باید ایرانیان مقدم و افضل باشند.» (مصری ۱۹۵۶ ص ۵۷)

بنا به گفتهٔ مقریزی (۸۴۵ - ۷۶۶) دشمنی بعضی از مردم با دیانت اسلام ناشی از این بوده که ایرانیان، نسبت به سایر ملل، ممالک بسیار وسیع و عظمت تاریخی داشتند، زبردست و توانا و خواجه و فرمانفرما بودند به طوری که خود را خواجه و آزاد و سایرین را بنده و زبردست می‌خواندند. چون دچار بلا شده و دولت آنها به دست اعراب که خوارترین و بدترین ملل در نظر ایرانیان بودند از بین رفت، برای آنها بسی ناگوار شده بود، به حدی که مصیبت را بسیار سخت دانسته، شیعیان را به خود نزدیک و از ظلمی که نسبت به علی (ع) وارد شده بود بسی تنفر نموده و با آنها همدرد شدند. (مقریزی ۱۲۷۰) این اقوال خواه درست باشد خواه غلط حکایت از یک چیز دارد و آن ورود گرایش‌های ملی به دیانت اسلام و به خصوص تشیع است.

در بیان‌الادیان ابوالمعالی آمده: مردی بود او را میمون قداح خواندند و دیگر آن را عیسی، چهار لختان و دیگر آن را فلان دندان

و هر سه کافر و ملحد بودند و با یکدیگر دوستی داشتند و به وقت طعام و شراب با هم بودند، بر میمون قداح روزی گفت مرا قهر می‌آید از دین محمد و لشکر ندارم که با ایشان حرب کنم و نعمت هم ندارم اما در مکر و حیل چندان دست دارم که اگر کسی مرا معاونت کند من دین محمد را زیر و زبر کنم، عیسی چهار لختان گفت: من نعمت بسیار دارم در این صرف کنم و هیچ دریغ ندارم، در این قرار دادند... (نصرالله منشی اقبال ص ۳۶ - ۳۷)

محمد پسر حسین ملقب به دندان از مردم فارس بود که کیش شعوبی داشت فعالیت عبدالله بن میمون هم نهضتی ضد تازی بود. بغدادی بنیاد نهادن کیش باطنی را توسط دندان و عبدالله بن میمون می‌داند. (مقریزی ۱۸۶۳ ص ۱۳۲ - ابن ندیم ۱۸۷۱ ص ۱۸۸) بنا به تحقیقات مستشرقین دندان اگر چه همروزگار عبدالله میمون نبوده اما از پیروان عبدالله و طرفداران جنبش وی بوده است. (۱۹۲۲ MASSIGNION) محققین خلیفگان فاطمی را از اعقاب عبدالله بن میمون دانسته‌اند. (بغدادی ۱۳۲۸ ص ۱۷۰) در کتاب‌های دروز و کتاب اسماعیلی غایةالموالید میمون قداح را قیم و مستودع محمد بن اسماعیل می‌دانند. در این کتاب‌ها عبدالله را پسر میمون و میمون را نیای سعید (اولین خلیفه فاطمی) شمرده‌اند. البته این اسناد قابل اعتماد نیستند و ارتباط قداح با خلفای فاطمی در سایه‌ای از ابهام است. اما اکثر منابع گرایش‌های شیعی قداح را که بنا به دلایل سیاسی بوده تا حدود زیادی تأیید می‌کند.

میان قرمطیان و فاطمیان رابطه‌ای پیش می‌آید که به طور موقت بوده و با ربوده شدن سنگ کعبه توسط قرمطیان این رابطه سست و کمرنگ می‌شود. شیوهٔ تفکر قرمطیان چنانکه در تجارب‌الامم از زبان یک قرمطی آمده این است: «مرد شیرازی گفت من دوست ابوطاهر هستم و دوستی من بر این پایه است که من او را بر حق می‌دانم و تو و رئیس و هر که از شما پیروی کند کافران هستید. بر خداوند فرض است که بر زمین خود امام و حتی عادل بگمارد و امام مهدی است، فلان بن فلان بن اسماعیل بن جعفر الصادق. و مانند رافضیان ساده‌لوح نیستیم که مردم را به یک غایب مورد انتظار می‌خوانند.» (مسکویه ۱۳۶۶ ص ۲۱۱)

در سال ۳۱۷ منصور دیلمی حاجیان را بدرقه می‌کرد و در راه به سلامت می‌رفتند. و چون به مکه رسیدند، ابوطاهر هجری روز ترویه (هشتم ذیحجه) در مکه به آنان رسید. از حاجیان در مسجدالحرام

فاطمی - به کعبه برگردانده شد. (ابن اثیر ۱۵۸۱ ج ۸ ص ۱۵۳)

«چون این خبر به مهدی ابوعبید الله علوی فاطمی در آفریقا رسید به ابوطاهر نامه‌ای نوشته این کارهای او را به سرزنش گرفت و گفت: تو با این کارها نقطه سیاه در تاریخ برای ما بر جای گذاشتی که آن را زدودن نتوانی و با گذشت روزها هم زدودنی نیست. تو آنچه انجام دادی بر شیعیان و داعیان دولت ما لکه کفر و زندقه چسباندی» (ثابت‌ابن ثنات ۱۳۷۰ ص ۱۲۲).

به این ترتیب قرمطیان و فاطمیان از یکدیگر جدا شدند، البته در این مورد هم نظرات متفاوت است. از جمله اتهامات حلاج ارتباط پنهانی با قرامطه بود - حمله قرمطیان به مکه نه سال پس از قتل حلاج اتفاق افتاد.

در تجارب‌الامم آمده «حامد نوشته‌ای از حلاج یافت که در آن گفته بود: شخص اگر قصد حج کند و میسرش نباشد، ساختمان چهارگوش از سرای خود جدا سازد که از پلیدی‌ها چیزی به آن نرسد، و کسی در آن آمد و شد نکند، و چون ایام حج در رسید، دور آن طواف کند و از مناسک حج آنچه که در مکه باید به جای آرد آنگاه سی یتیم را جمع کند و برای آنان هر آنچه در امکان اوست، بهترین خوردنی‌ها را فراهم آورد. آنان را در همان سرای گردآورد و اطعام کند و به تن خویش خدمت کند. دستانشان را بشوید و بر هر یک جامه‌ای بپوشاند و به هر یک هفت درهم یا سه درهم بدهد و این برای او جایگزین حج خواهد بود. (و گفت) پدرم این نوشته را می‌خواند و چون این قسمت را به پایان آورد، ابوعمر قاضی به حلاج رو کرد و گفت: «از کجا این را آورده‌ای؟» گفت: از کتاب «اخلاص» از حسن بصری. ابوعمر به او گفت دروغ می‌گویی «ای که خونت حلال است». ما کتاب «اخلاص» حسن بصری را در مکه استماع کرده‌ایم، چیزی از آنچه تو گفتی در آن نیست. چندان ابوعمر او را «ای خون به حلال» خطاب کرد که حامد به او گفت آنچه می‌گویی بنویس. ابوعمر به گفت‌وگو با حلاج خواست سرگرم باشد. اما حامد او را وانمی‌گذاشت و اصرار بسیار کرد که برای ابوعمر مخالفت ممکن نبود. ناگزیر حلال بود خون او را نوشت، و بعد از او آنان که در آن مجلس حاضر بودند نوشتند. چون بر حلاج آشکار گشت که کار به چه صورت است گفت «پشت گرمم و خون من حرام است و بر شما روانیست که بر خون من دست یازید به خاطر

و در دره مکه و خانه کعبه کشتاری فجیع کرد. حجرالاسود را از جای برکند و ابن مجلب امیر مکه را کشت و پرده‌های خانه کعبه را برداشت و در را از جای برکند و مردمی از یارانش بالا رفت تا ناودان را از جای برکند. مرد با سر برگشت و بمرد... (همان ۲۳۵)

و حجرالاسود را با خویش ببرد. این سنگ نزدیک بیست‌سال از جای خود دور بود، تا به سال ۳۴۰ هجری که به فرمان منصور خلیفه

آنچه که مجاز بوده‌ام بنا بر عقیدتم که اسلام است و مذهبم که سنت است. نوشته‌هایی درباره سنت از من نزد وراقان (کتاب فروشان) هست. خدا را خون من مریزید» (ابوعلی مسکویه ۱۳۶۶ ص ۱۰۱ - ۱۰۰)

اما روایتی نیز در اخبار حلاج وجود دارد که حکایت از اعتقاد حلاج به قضیه حج دارد. از ابویعقوب نهرجوری نقل است که گفت: حلاج، اول‌بار که به مکه آمد به یک سال تمام در صحن مسجد بنشست و جز به طهارت و طواف جای رها نمی‌کرد، و نه از آفتاب پروا داشت و نه از باران.

در هر شام کوزه‌ای آب و گرده‌ای از نان از برای او آورده می‌شد. و بامدادان گرده نان روی کوزه آب همچنان بود و تنها سه چهار باری به دندان لب نان شکسته بود، که از نزدش برمی‌داشتند. (ماسینیون اخبارحلاج روایت ۲۱) سایر عرفایی نیز که از حلاج پیروی داشته‌اند علیرغم به جا آوردن حج و رفتن به مکه همین نگاه دوگانه و به اصطلاح هنری را نسبت به آن ارائه کرده‌اند. کما اینکه ابوالقاسم نصرآبادی هم که یکی از سه مؤید حلاج در زمان اوست همین نگاه پارادوکس‌گونه نسبت به حج را مطرح می‌کند. عطار نمونه‌هایی از این نگاه را در تذکرةالاولیا آورده: «نقل است که شیخ (نصرآبادی) چهل‌بار حج به جا آورده بر توکل مگر روزی در مکه سگی دید گرسنه و تشنه و ضعیف گشته و شیخ چیزی نداشت که به وی دهد. گفت که می‌خرد چهل حج را به یکتا نان؟ یکی بیامد و آن چهل حج را بخريد به یکتا نان و گواه برگرفت و شیخ آن نان به سگ داد. (عطار ۱۳۸۱ ص ۶۹۱)

در منطق‌الطیر نیز روایتی آورده که ترکیبی از این داستان با روایتی دیگر از نصرآبادی است: شیخ نصرآباد را بگرفت درد کرد چل حج بر توکل اینت مرد بعد از آن موی سپید و تن نزار برهنه دیدش کسی را یک ازار در دلش تابی و در جانش کفی بسته زناری و بگشاده کفی آمده نه از سر دعوی و لاف گرد آتشیگاه گبری در طواف گفت گفتم ای بزرگ روزگار این چه کار توست آخر شرم دار شیخ گفتا کار من سخت اوفتاد آتشم در خانه و رخت اوفتاد تا گرفتار چنین کار آمدم

از کنشت و کعبه بیزار آمدم (عطار ۱۳۸۳ ص ۴۱۲)

در جای دیگر می‌گوید: می‌خواهم کعبه را بسوزم تا خلقی از کعبه فارغ آیند به خدای پردازند. (عطار ۱۳۸۱ ص ۶۹۱) پیش از حلاج نیز بایزید علیرغم اینکه به حج می‌رود، خدا را در بسطام که خاک اوست می‌یابد:

از بایزید شنیدم که می‌گفت: «نخستین‌بار که به حج رفتم انبوهی مردم بر من غلبه کرد. دیگر بار رفتم و خانه بر من غلبه کرد و سه دیگربار. چهاربار آهنگ خانه کردم، در یکی از گمناها مرا ندا

می‌باشد.

به نظر سهروردی «حکمت نوری» از هرمس و افلاطون در یونان و نیز حکمای ایران یعنی کیومرث و فریدون و کیخسرو آغاز می‌شود و شاخه فیثاغوری به ذوالنون و سهل تستری و پیروانش رسیده و خمیره خسروانی به بایزید و حلاج و خرقانی منتقل می‌گردد. حلاج نیز در این مسیر قرار دارد. سهروردی از حلاج به عنوان برادر یاد می‌کند و می‌گوید: «ما احسن قال اخونا الحلاج (رحمة الله) و داستانی نقل می‌کند که روابط اسامی و شخصیت‌های آن قابل تأمل است:

ابوسعید ابوالخیر در خواب می‌بیند که به او امر می‌شود «برخیز و نزد شیخ ابوالحسن خرقانی شو». هنگامی که خرقانی چشمش به بوسعید می‌افتد بی‌آنکه چیزی پرسیده باشد به او پاسخ می‌گوید: «یا ابوسعید امانتی که تو را بر من است آن است که بدانی صوفی از گل نیست». بعد سهروردی از حلاج با صفت (نوره الله قبره) یاد کرده و این شعر را نقل می‌کند:

هیکیلی الجسم نوری الصمیم  
صمدی الذات دیان علیم

و بعد از «امیرالمؤمنین علی رضی الله عنه» یاد می‌کند که می‌فرماید: «ما قلعت باب خبیر بقوة جسمانیة بل قلعتها بقوة ملکوتیة» (همان ص ۳۷۰ - ۳۷۱ - ۳۷۲) هر جا از علی ابن ابی طالب حرف می‌زند بلافاصله به یاد حلاج و بایزید می‌افتد: «و از اولیاء علی - رضی الله عنه - را پرسیدند: «هل رأیت ربک؟ گفت: لم اعبد رباً لم اره - و بایزید گفت: ان الله تعالی توجنی بتاج الکرامة، ثم نادانی جیبی الی، و حسین حلاج گفت: رأیت حبیبی بعین قلبی، فقلت من أنت.»

سهروردی ذاتاً ایرانی است و از دریچه چشم یک ایرانی اسلام را می‌نگرد حتی «نوری که معطی تأیید است» را همان «خره» ایرانی می‌داند و به پادشاهان ایرانی نگاه عرفانی دارد «و آنچه ملوک را خاص باشد آن را «کیان خره» گویند. برای فریدون و کیخسرو جنبه روحانی قائل می‌شود «و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند نیرنگ، ملک افریدون». «چونکه نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید به عدو خود ضحاک صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد به امر حق تعالی.»

کردند ای بایزید! کجا می‌روی؟ گفتم به سوی او. آواز داد مرا که او را به بسطام وانهادی. آنگاه از غفلت خویش بیدار شدم.» (شفیعی ۱۳۸۴ ص ۱۹۶) ابوسعید ابوالخیر که در طریقه حلاج قرار دارد و شاگرد به واسطه نصرآبادی می‌باشد حتی یک‌بار هم به سفر حج نرفته. نه تنها خودش به این سفر نمی‌رفت بلکه مریدان خویش را نیز از سفر منع می‌کرده است. بوسعید می‌گفت: به جای این کار چند بار برگیرند و مزار ابوالفضل سرخسی می‌گردند و آن را حج خویش انگارند. (منور ۱۳۸۱ ص ۱۳۵ - ۱۳۹) گویا یک‌بار که بوسعید برای انجام حج نزد خرقانی رفته بود. شیخ خرقانی به او گفته بود «یا ابوسعید، از هم این جا بازگرد!» و نیز می‌گوید: «ابی‌ابوسعید، چرا چنان نباشی که کعبه به تو آید؟» گفت: «این مرتبه مر تو راست، امشب با ما در مسجد بنشین تا کعبه بینی در میان شب». گفت ای ابوسعید، بنگر! بوسعید خانه را دید که زیر سر شیخین طواف می‌کرد. (خرقانی ۱۳۸۴ ص ۹۰ - ۹۱)

نگاه هنری به ابلیس نیز از جمله خط سیرهایی است که از بایزید آغاز شده و در مسیر گرایش‌های حلاجی می‌توان آن را دنبال کرد، این نگرش نیز خاص صوفیانی است که در تغییر معنای رمز نقش داشته‌اند: بایزید، کرگانی، احمد غزالی، عین‌القضاة، سنایی، عطار، مولوی از این جمله‌اند: «بویزید بسطامی گفت که از الله درخواستم تا ابلیس را به من نماید. وی را در حرم یافتم... گفتم یا مسکین با این زیرکی چرا امر حق را دست بداشتی؟ گفت: یا بایزید! آن امر ابتلا بود نه امر ارادت، اگر امر ارادت بودی هرگز دست بنداشتمی» (میبیدی ۱۳۶۱ ج ۱ ص ۱۶۱) پس از او سایرین این نگاه را اخذ نمودند: قاضی (عین‌القضاة) می‌گوید، از خواجه احمد غزالی شنیدم که هرگز شیخ ابوالقاسم کرگانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه خواجهگان و آن سرور مهجوران. (عین‌القضاة بنیاد فرهنگ ج ۱ ص ۹۷)

بنا به نظر سهروردی خمیره حکمای فارس که وی آن را «خسروانیین» می‌نامد به بایزید بسطامی و پیروانش از جمله خرقانی و حلاج منتقل می‌گردد.

الخسروانیین فی السلوک: فمن نازلة الی سيار بسطام، و من بعده الی فتی بیضاء و من بعد هم الی سيار أمل و خرقان: (سهروردی ۱۳۷۳ ج ۱ ص ۵۰۳ - ۵۰۲) که در اینجا منظور از فتی بیضاء، منصور حلاج است و سيار أمل و خرقان ابا الحسن الخرقانی

«و دوم او از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک تقدس و عبودیت بر پای داشت» (همان ۱۸۶ - ۱۸۷) سهروردی شاگرد ابونجیب سهروردی است. ابونجیب و عین القضاة شاگردان احمد غزالی می‌باشند: «ابوحفص عمر سهروردی از قول عمش ابونجیب سهروردی نقل می‌کند که ابونجیب گفته است: ما در اصفهان بودیم که یکی از دنیاپرستان نزد شیخ احمد غزالی آمد و خواست از دست او خرقه بپوشد. شیخ احمد به آن مرد گفت نزد ابونجیب رو تا او درباره خرقه با تو صحبت کند و سپس خرقه را حاضر می‌کنم و به تو می‌پوشانم. آن مرد نزد من آمد و من هم درباره حقوق خرقه و آداب آن و اهلیت صاحبش برای او صحبت کردم. سپس آن مرد حقوق خرقه را عظیم شمرد و از پوشیدن آن بر خود ترسید و رفت. این خبر به گوش شیخ احمد رسید. مرا احضار و معاتبه کرد و گفت: آن مرد را نزد تو فرستادم که با او صحبت کنی میل و رغبت او را به پوشیدن خرقه زیاد گردانی، اما تو آنطور صحبت کردی که او از پوشیدن خرقه رو گردانید. (غزالی ۱۳۶۷ مقدمه)

سهروردی در توصیف مقام معنوی امام می‌گوید: امام خلیفه خدا در زمین است و تا زمین و آسمان برپاست هیچ گاه از حکمت و از شخصی که قائم به آن است و واجد حجت‌ها و بینات است خالی نیست و زمین هیچگاه از ژرفاندیش (متوغل) در تاله تهی نیست. او زمان را هنگامی نورانی می‌داند که سیاست و حکومت به دست چنین امامی باشد و چنانچه زمان از تدبیر الهی تهی باشد، ظلمات غالب است.

ابن تغردی بر دی درباره محاکمه سهروردی می‌گوید: «به او گفتند در تألیفات خود گفته‌ای خداوند قادر است پیامبر مبعوث کند در حالی که این امر محال است.» سهروردی در پاسخ گفت «قدرت خداوند را حدی نیست و بر خداوند قادر، چیزی ممتنع نیست» گفتند «مگر بر خلق پیامبر، که آن محال است» گفت «آیا مطلقاً حرام است؟» گفتند «کافر شدی» و برای تکفیرش وسایلی برانگیختند. (ابن تغردی ج ۵ - ۶ ص ۱۱۴) به نظر برخی از محققان قصد عالمان و فقیهان از این مناظره، طرح مسأله ولایت بوده. عین القضاة نیز از شاگردان احمد غزالی است (غزالی از طریق کرگانی پیوندی معنوی با حلاج دارد) عین القضاة می‌گوید: «وقتی که سرور و مولا و پیرو پیشوای ارجمندم، پادشاه طریقت و راهنمای حقیقت ابوالفتح احمد بن محمد غزالی که خدای اهل اسلام را به بقای او بهره‌مند گرداند

و در مقابل احسانی که به من کرده او را پاداش دهد - ملاقات کردم. سرنوشت، او را به سوی همدان که جایگاه و زادگاه من بود کشانید. از عمر من کمتر از بیست روز در خدمت او سپری شد که پرده سرگستگی واقعه مذکور بالا رفت و حقیقت او نمودار شد. آنگاه به حقیقتی دست یافتم که در برابر آن از من و خواسته‌های دیگرم چیزی باقی نماند مگر آنچه را خدا خواسته بود. (عین القضاة ۱۳۶۲ ج ۲ ص ۳۰۱)

عین القضاة از شهادت خود خبر داده و قتلی مانند قتل حلاج آرزو می‌کرده. او وجود معلم و پیر را لازم دانسته اما مسأله عصمت را نمی‌پذیرد. (عین القضاة ۱۳۶۲ ج ۲ ص ۱۱۷ - ۱۱۸) وی در دفاعیات خود می‌گوید: «من ادعا نکرده‌ام که ایمان به نبوت موقوف است به ظهور طوری و رای طور عقل، بلکه ادعای من این بوده است که حقیقت نبوت عبارت است از طوری و رای طور ولایت، و این که ولایت عبارت است از طوری و رای طول عقل، چنانکه قبلاً بدان اشاره کردم و حقیقت یکی شیء دیگر است و طریق اعتراف به آن دیگر و بسا که عاقل از طریق عقل طوری را تصدیق کند که خود فی‌نفسه بعداً به آن نرسد». (عین القضاة ۱۳۶۰ ص ۹)

او به توجیه ادیان و فرق می‌پردازد و معتقد است که علی‌التحقیق زنارداری و بت‌پرستی و آتش‌پرستی و دیگر مذاهب شیعی همه را اصلی لابد باید که بود، یا نه اگر کسی به روزگار ما گوید: زنارداری و آتش‌پرستی و بت‌پرستی حق است کسی باور نکند، و ما می‌دانیم که در آن روزگار که این پیدا شد اگر همی‌بوده است و بس هیچ کس این مذهب را اتباع نکردی، چون اتباع کردند و عالمی در این بودند، و چندین سال است که آتش می‌پرستند، دانیم اصل این کاری دیگر بوده است که به ما نرسیده است. (عین القضاة ۱۳۶۲ ج ۲ ص ۳۰۱)

سنایی را نیز از شاگردان احمد غزالی می‌دانند، احمد غزالی در مؤلفات خود به گفتار و اشعار او استشهاد جسته و در نامه‌ای که به عین القضاة نوشته (سوانح) چندین جا اشعار او را ذکر کرده است. قدیمی‌ترین جایی که از اشعار حقیقه نقل شده در کتاب کلیله و دمنه بهرامشاهی است و چنانکه احتمال داده‌اند ترجمه آن در حدود سال ۵۳۸ بوده و ابوالعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید منشی که معاصر با حکیم بوده چند بیت از اشعار این کتاب را در ترجمه کلیله و دمنه خود به استشهاد آورده است که می‌تواند نماینده



که به برهان‌الدین نوشته در آخر اغلب کتاب‌های حدیقه ضبط است و نامه دیگر در همین موضوع و شکایت از علمای زمان خود که دشمنی‌های آنان بیشتر از نظر بغض و عداوت با آل رسول است به عرض بهرامشاه رسانده و آن نامه نیز در بعض نسخه‌های حدیقه موجود است. (همان ک - ل مقدمه)

به بغداد شاد و من ناشاد

خود نگویی ورا رسم فریاد

سال و مه ترسناک و اندهگین

مانده محبوس تربت غزنین

شادمان مصطفی و یارانش

وانکه هستند دوستانش

چاربار گزیده اهل ثنا

بر تن و جانشان ز بنده دعا

مرتضی و بتول و دو پسرش

وانکه سوگند من بود بسرش

نخورم غم گر آل بوسفیان

نشوند از حدیث من شادان

مر مرا مدح مصطفی است غزی

جان من باد جانش را بقدی

آل او را به جان خریدارم

وز بدی خواه آل بیزارم (همان ص

۷۴۶)

خرقانی نیز چنانکه اشاره شد از جمله کسانی

است که سهروردی او را در مسیر گرایش‌های

خاص خود قرار داده. ابوعلی سینا و

ناصرخسرو به خرقانی اعتقاد نشان

داده‌اند. با توجه به تعصبی که

ناصرخسرو در زمینه تشیع

دارد، ارتباط او با خرقانی

می‌تواند نمایانگر

موضع تشیع خرقانی

باشد:

«ناصرخسرو از

خرقانی پرسید که

جهت‌گیری فکری سنایی باشد.

سنایی در مدح حلاج می‌گوید:

پس زبانی که راز مطلق گفت

بود حلاج کو انالالحق گفت

راز خود چون ز روی داد به پشت

راز جلاد گشت و او را کشت

روز رازش چو شب نمای آمد نطق او گفته خدای آمد

راز او کرد ناگهانی فاش بی‌اجازت میانه او باش

صورت او نصیب‌دار آمد سیرت او نصیب‌بار آمد

نه ز بیهوده گفت و نادانی بایزیدار بگفت سبحانی

(سنایی ۱۳۷۷ ص ۱۱۳)

ظاهراً علت حبس سنایی، تعصب غزنویه

در مذهب تسنن بوده است. بدوانی در

منتخب‌التواریخ می‌گوید، سنایی کتاب حدیقه

را در ایام حبس به نام بهرامشاه گفته و

جهت حبس او تعصب غزنویه در مذهب

تسنن بود و چون کتاب حدیقه در

دارالخلافه بغداد از نظر صدور و اکابر و

فقها گذشت و تصدیق حقیقت اعتقاد او کرده

تذکره نوشته به غزنه فرستادند تا وی خلاص یافت و

بعد از آن به اندک فرصت درگذشت.

سنایی برای براءت خود و اثبات اینکه نظر او موافق

عقیده اهل سنت و جماعت است نسخه‌ای از کتاب حدیقه

را مصحوب نامه‌ای به نزد برهان‌الدین علی بن الحسین

الغزنوی معروف به ببر بیانگر (متوفی ۵۵۱)

به حضرت بغداد فرستاد تا او در محضر

خلیفه و فقها و علمای دارالخلافه

محضری در صحت مطالب

این کتاب و درستی عقیده

سنایی گرفته و به غزنه

فرستاد و به این وسیله از

دشمنی و مخالفت علما

آسوده گردید.

نامه منظوم وی

چگونه توانسته است این روش نفی را در پیش گیرد، زیرا که عقل او چیزی است که خدا آفریده است؟ خرقانی در پاسخ توضیح داد که «آن عقل عبارت از عقل پیامبران است و عقل ناقص، عقل توست و عقل ابن سینا که هر دو این همه به آن اهمیت می‌دهید». (دولت‌شاه ۱۳۹۴ ص ۶۹ - ۷۰)

در مورد بوعلی سینا هم از یکی دو مورد در پایان الهیات شفا برمی‌آید که ابن سینا به وجود امام معتقد بوده و در برخی مسائل مانند فلسفه سیاسی از نظریات شیعه بهره‌مند شده و از آن پیروی کرده است. (بوعلی سینا ۱۳۰۳ ص ۶۵۴ به بعد)

پدر بوعلی پیرو فرقه اسماعیلیه بود و خود او در دوران کودکی تمایلی به این گروه نداشت اما در پایان عمر تمایلات بیشتری به مذهب شیعه اثنی عشری نشان داد و نفوذ افکار او در قرون بعدی نیز بیشتر در عالم تشیع و بین حکمای بزرگ اشرافی و مشائی مانند سهروردی و خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین شیرازی و میرداماد و ملاصدرا و حاج ملاهادی سبزواری دیده می‌شود. چنانکه بعضی از مفسران بعدی مرشد و هادی حی بن یقظان - در داستان‌های رمزی بوعلی - را حضرت علی بن ابی‌طالب دانسته‌اند. (نصر ۱۳۷۷، ۲۷۱ - ۲۷۲ 282-CORBIN1954P228)

تذکره الاولیای عطار نیز در شرح احوال هفتاد و دو تن از مشایخ است که آغاز آن از امام جعفر صادق و ختم آن امام محمد باقر می‌باشد و در بخش اول این کتاب متقدمان را ذکر کرده که به حلاج ختم می‌شود و این شیوه ترتیبی تاریخی ندارد بلکه بنا بر ذوق نویسنده تدوین یافته.

عدد هفتاد و دو یادآور یاران امام حسین است و شروع و ختام ابواب با ذکر ائمه و نیز ذکر حلاج نمی‌تواند اتفاقی باشد. (که حتی اگر بخش دوم را الحاقی فرض کنیم باز هم این احتمال را منتفی نمی‌کند) از طرفی در مدح امام حسین (ع) می‌گوید:

ای گوهر کان فضل و دریای علوم  
وز رای تو در درج گردون منظوم  
بر هفت فلک ندید و بر هشت بهشت  
نه چرخ چو تو پیش رو ده معصوم

[مختارنامه]

استاد فروزانفر این بیت را در نسخه‌های کهن موجود دانسته‌اند (هرچند آن را به اوحدالدین کرمانی نیز نسبت داده‌اند) و حکم به

معصومیت امام را باید یکی از دلایل تشیع شمرد، اما با وجود این بر سر تشیع و تسنن عطار مرددند. (زیرا اندرزهای او به متعصبان روی سخن به شیعیان دارد.) (فروزانفر ۱۳۷۴ ص ۵۶)

مذهب ابن عربی بین تشیع و تسنن مردد است. دلایلی بر تشیع ابن عربی وجود دارد که برخی علمای شیعی او را از خود دانسته‌اند اما شواهدی نیز هست که این دلایل را نقض می‌کند.

این تناقض از دلایل خاصی ناشی می‌شود که برای نویسنده آن محفوظ است. و برای ما معلوم نیست شاید مانند بسیاری دیگر در دوره‌های مختلف زندگی خود گرایش‌های متفاوتی داشته است.

ابن تیمیمه نیز این قول ابن عربی را که: وجود اعیان نفس وجود حق و عین ذات اوست، کفر صریح دانسته و باقول قرمطیان برابر دانسته. (ابن تیمیمه ۱۹۴۹ - ج ۴ ص ۱۷) شمس تبریزی که یار و معاشرش بوده، می‌گوید: نیکو همدرد، نیکو مونس، شگرف مردی بود شیخ محمد، اما در متابعت نبود، عین متابعت بود، نی متابعت نمی‌کرد. (شمس ۱۳۶۹ ص ۳۶۷)

ابن عربی از مؤیدان حلاج است و در فتوحات می‌گوید:

«عرض عالم طبیعت مادی است، طول آن روح و شریعت (ناموس) آن است، اینک نور تجلی بخش، طریقت «مخروط‌های ظل و «دوار قرنی» که مدیون حسین بن منصور، به یقین، مؤمنی به خدای واحد را چون او نمی‌شناسم که بتواند با صحبت از پروردگار خویش، «بدوزد و دوخته را بشکافد». (ماسینیون ۱۳۸۳ ص ۳۶۴ - ۳۶۵)

با وجود این، ابن عربی جانب احتیاط را از دست نمی‌دهد و به طرز محافظه‌کارانه در صدور حکم اعدام حلاج هم قاضی را تأیید می‌کند و هم متهم را؛ کسی که حد را برپا می‌دارد گناهکار نیست بلکه امر او با خداست مانند حلاج و آنکه حد را بر او جاری ساخت و این امر را چنین توجیه می‌کند حلاج ولی بود وظیفه ولی آن است که آیات و معجزات خود را نهان سازد. (همان ص ۳۶۵)

#### نتیجه

به هر حال باید گفت گرایش‌های فکری افرادی که در تعبیر معنای رمز نقش داشته‌اند به دلیل فضای سیاسی حاکم در ایران همواره در سایه‌ای از ابهام بوده ولی از روی شواهدی که ذکر شد می‌توان حدس زد که همه این تغییرات در یک راستا می‌باشد و از همه مهم‌تر اینکه فارغ از اهدافی که تغییر معنای رمز را هدایت

۱۸. تقی‌الدین مقریزی، المقفی، چاپ کاترمیر، دو مجله آسیایی ۱۸۶۳.  
 ۱۹. ثابت بن سنان: تاریخ القرامطه، نسخه خطی به نقل از اصول اسماعیلیان،  
 برنارد لوپس، ترجمه ابوالقاسم سزّی، انتشارات و سیمین ۱۳۷۰.  
 ۲۰. حدیقه سنایی - مدرس رضوی، دانشگاه تهران ۱۳۷۷، ک - ل  
 مقدمه.

۲۱. حسین بوعلی‌سینا، الهیات شفا، تهران ۱۳۰۳.  
 ۲۲. حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، خوارزمی ۱۳۷۷.  
 23. H. Corbin, Avicenne et le recit visionnaire, vol,  
 I Tehran 1954 p.228,282

۲۴. دولت‌شاه سمرقندی، تذکره الشعراء، لیدن، مطبعه بریل ۱۳۱۹.  
 ۲۵. رسائل اخوان‌اصفا، بیروت، الدار الاسلامیه ۱۴۱۲.  
 ۲۶. رشدالدین میبیدی، کشف‌الاسرار، تهران، اقبال ۱۳۶۹.  
 ۲۷. رک بغدادی، مختصر الفرق بین الفرق، چاپ محمد بدر، قاهره، ۱۳۲۸  
 هـ.

۲۸. شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، محمدعلی موحد، انتشارات  
 خوارزمی، تهران ۱۳۶۹.  
 ۲۹. شهاب‌الدین، سهروردی مصنفات، تصحیح هانری کرین، پژوهشگاه،  
 ۱۳۷۳.

۳۰. شیخ بهایی، اربعین، تهران ۱۳۱۰، هـ ش.  
 ۳۱. عین‌القضاة زبده‌الحقایق، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۹.  
 ۳۲. عین‌القضاة، دفاعیات (شکوی الغریب) ترجمه قاسم انصاری، تهران  
 ۱۳۶۰.

۳۳. عین‌القضاة، نامه‌ها، تصحیح علینقی منزوی، منوچهری ۱۳۶۲.  
 ۳۴. فروزانفر، شرح احوال عطار، انجمن مفاخر ۱۳۷۴.  
 ۳۵. فریدالدین عطار، منطق‌الطیر، تصحیح شفیعی، کدکنی، تهران ۱۳۸۳،  
 انتشارات سخن.

۳۶. فریدالدین عطار تذکره‌الاولیا، نسخه نیکلسون، صفی‌علیشاه ۱۳۸۱.  
 ۳۷. لویی ماسینیون، مصایب حلاج، ضیاء‌الدین.  
 ۳۸. لویی ماسینیون، اخبار حلاج، ترجمه سودابه فضالی، نشر پرسش، سال  
 چاپ ندارد، روایت ۲۱ منصور حلاج.

۳۹. محمدرضا شفیعی کدکنی، دفتر روشنائی، تهران، آگاه، ۱۳۸۴.  
 ۴۰. محمد منور، اسرار‌التوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات  
 آگاه، ۱۳۸۱.

۴۱. منطق‌الطیر، تصحیح شفیعی کدکنی، انتشارات سخن ۱۳۸۳.  
 42. Massignon, L Esquisse.d'une Eibiogabhie Garmathe  
 Browne Memorial volume. London, 1922-3.

می‌کرده به وضوح می‌بینیم که نفس این تغییرات (جهش معنای  
 رمز) حساسیت برانگیز بوده و همواره صاحبان قدرت و اندیشه را  
 معطوف به خویش کرده است و غالباً سبب غوغا و هیاهو در میان  
 توده‌ها گردیده است.

### پی‌نوشت:

\* استادیار دانشگاه پیام نور

۱. هجویری درباره حلاج می‌گوید: «باز ابن عطا و محمدبن خفیف و  
 ابوالقاسم کرکانی (استاد احمد غزالی) و شیخ ابوالعباس سقّامی اندر حدیث وی  
 سرّی داشته‌اند و به نزدیک ایشان بزرگ بود». در مبحث بعدی به تبیین این  
 روابط پرداخته خواهد شد.

۲. ابن‌اثیر، الکامل، چاپ تورنبرگ، ۱۴ ج، لیدن ۱۵۸۱، ج ۸.  
 ۲. ابن‌تغرّی بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة.  
 ۳. ابن تیمیّه، مجموعه الرسائل و المسائل، طبع اول مصر سال ۱۳۶۱ -  
 ۱۹۴۹.

۴. ابن‌عربی، شرح فصول‌الحکم، حسن‌زاده‌آملی، حوزه علمیه م ۱۳۷۹.  
 ۵. ابن‌عربی، فتوحات، تصحیح عثمان یحیی مصر، ۱۳۹۲.  
 ۶. ابن‌ندیم، فهرست، چاپ جی فلوگل ۲ ج، لایپزیک ۱۸۷۱.

۷. ابوالحسن خرقانی، نورالعلوم، به کوشش عبدالرفیع حقیقت، بهجت  
 ۱۳۸۴.  
 ۸. ابوالعالی عین‌القضاة، تمهیدات، تهران منوچهری.  
 ۹. ابوالعالی عین‌القضاة، نامه‌ها، تصحیح علینقی منزوی، انتشارات بنیاد  
 فرهنگ.

۱۰. ابوالعالی، نصرالله منشی، بیان‌الادیان، چاپ اقبال.  
 ۱۱. ابوعبدالله ذهبی، میزان‌الاعتدال، قاهره، دارالاحیاء ۱۳۸۲.  
 ۱۲. ابوعلی مسکویه، تجارب‌الامم، ترجمه محمد فضالی، انتشارات فضالی  
 ۱۳۶۶.

۱۳. ابوعلی مسکویه، تجارب‌الامم، ترجمه محمد فضالی، انتشارات فضالی  
 ۱۳۶۶.  
 ۱۴. احمد امیر مصری، ضحی‌الاسلام، تهران وزارت، معارف ۱۳۱۵، (کتاب  
 العرب).

۱۵. احمد غزالی، مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاد، دانشگاه تهران،  
 ۱۳۶۷.  
 ۱۶. اسفندیار کاتب، تاریخ طبرستان، عباس اقبال، کلاله خاور، ۱۳۶۶، ج ۲.  
 ۱۷. تقی‌الدین مقریزی، الخطط، ج ۲ قاهره ۱۳۷۰ هـ ص X.