

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۵

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۲۰

از آنای محمود تا آنای مردود

ابراهیم ابراهیم تبار^۱

چکیده:

در طول تاریخ تصوف اسلامی با سه آنای مواجهیم که از سوی جمعی از صوفیان و علما مورد نقد و بررسی قرار گرفته، و در باب آن تفاسیر و اقاوایل مختلفی در قالب عبارات رمزآمیز و شطح‌وار بیان شده است؛ قرآن کریم به دو «آنا» اشاره کرده، آنایی که از زبان ابلیس و به تبع آن از جانب فرعون بیان گردید، که البته این هر دو آنای به تلقی اهل شریعت مذموم است؛ سومین آنای به گواهی تاریخ از حسین بن منصور حلاج در برابر فرعون زمانه، خلیفه عباسی، فریاد شد و از سوی عدّه‌ای از برجستگان قلّه‌های تصوف مورد تایید و تفسیرهای گوناگون قرار گرفت. به «آنایی» که از نور و عشق الهی نشأت گرفته، آنای محمود؛ و به آنایی که نشان از عقل دارد، آنای مردود می‌گویند؛ این مقاله، ضمن پاسخ به این پرسش که حلاج در پی یافتن انسان خدایی بود و یا خدای انسانی؟ به تحلیل و توصیف دو آنای مردود و محمود؛ و در باب راز و منشا آنای الحق حلاج که براساس تکلیف دینی و رسالت انسانی با توجه به اوضاع سیاسی - اجتماعی زمانه فریاد گردید، به نقد و بررسی می‌پردازد.

کلید واژه‌ها:

خدا، قرآن، حلاج، آنای الحق، فرعون.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

^۱ - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی بابل. ebrahimentabar_bora@yahoo.com

پیشگفتار

از سه آنایی که در طول تاریخ فریاد شده، به دو آنای آن در قرآن کریم اشاره شده است، آنایی که از سوی ابلیس در برابر فرمان الهی بیان گردید: «أنا خیرٌ منه» (انعام / ۷) و آنایی که فرعون به تقلید از ابلیس منادی کرد و گفت: «أنا ربکم الاعلی» (النازعات / ۷) سوّمین «آنای» تاریخی را حسین بن منصور حلاج در اثر عشق به خدا فریاد کرد و در پای ایمانش مقاومت نمود و تا پای چوبه دار رفت و هرگز از بیان رسالتش، که خدمت به خلق و بیداری مردم در برابر ظالمان جور بوده، دست نکشید؛ «او آماده بود تا برای خود و دیگران دچار محنت و عذاب شود» (شیمل، ۱۳۸۴: ۱۴۳) و برای رسیدن به این مقصود هیچ ترسی به دل راه نداد:

چون مرا از ترس یک سر موی نیست جز چنین گلگونه، این جا روی نیست
(عطار، ۱۳۶۵، ب ۲۲۹۴: ۱۲۸)

به قول امیل درمنگهم (Emile Dermenyhem): «حلاج کسی است که گناهان و درد عالم را به جان خرید و مرجع کمک و تسلیت مردم شد؛ وجود وی پرخاش است علیه افراد ظالم.» (شیمل، ۱۳۸۴: ۱۴۳) از این رو، در نگاه حلاج، با سایر اعظم صوفی نسبت به انسان تفاوت‌هایی مشاهده می‌شود؛ در «دیدگاه حلاج صفات الهی در انسان به وجود می‌آید و حدّ نهائی شناخت انسان به خدا «عشق» است که در حقیقت انسان از سوئی متعال است (transcendental) و از سوئی کامن (immanent)؛ دیدگاهی است که به آن در اصطلاح پئن ته ایسم (panentheism) گفته می‌شود یعنی؛ خدا در عین حال که برترین فاصله را با کائنات دارد، در آن‌ها هم حضور دارد؛ هم بُعد و هم اقرب است.» (بقائی، ۱۳۸۵: ۹۵) نحن اقرب الیه من حبل الوريد. (ق: ۱۶)

اما آن چه که حلاج را از سایر معتقدان «أنا الحق» متمایز می‌سازد، احساس اتحاد او با خداست که در ترانه‌های او جلوه گر است: «وحدنی واحدی توحید صدق؛ این یگانه من است که مرا با توحید خویش واحد ساخته است.» (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۹۲) علی رغم وجود چنین اندیشه‌ای، نباید او را مبتکر نظریه وحدت وجود دانست چرا که قبل از حلاج، فلاسفه و دانشمندان و عارفان زیادی بودند که اندیشه «وحدت» را جار زدند و تبلیغ کردند و به شیوه‌های مختلفی در صدد اثبات آن برآمدند، ولی توفیق او را نیافتند؛ می‌توان گفت حلاج تنها کسی بود که در گفتار و رفتار به آن عمل کرد، و بعد از او، نام عین القضاة همدانی در

میان سایر مدافعان اندیشه وحدت وجود، درخشش خاصی دارد. با این توصیف، صوفیان بین دو آنای فرعون و حلاجی تفاوت‌هایی قائل شدند و بیان کردند: «که فرعون فقط خویش را می‌دید و «من» را فراموش کرد؛ و حال آن که حسین حلاج فقط او را می‌دید و خویشتن را فراموش کرد، من فرعون در حقیقت بی‌دینی و الحادی است و من حلاجی بیان تجلی حق است.» (تدین، ۱۳۷۰: ۴۰۰) به تعبیر دیگر، آنای فرعون تقلیدی کورکوانه از ابلیس بود که از روی عقل فریاد گردید مردود است؛ و آنای حلاج از روی عشق منادی شد و محمود است.

پیشینه تحقیق

در سال‌های اخیر کتب و مقالات زیادی از نویسندگان بزرگ ایران و اروپا درباره حلاج به چاپ رسیده است که می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد:

- کتاب «شرح شطحیات» اثر روزبهان بقلی شیرازی، از مهم‌ترین اثر در باب شناسایی احوال و حقایق به حلاج و شرح شطحیات اوست.

- تذکره الاولیاء از عطار، مفصل‌ترین بخش آن مربوط به زندگی و تبیین عارفانه حالات شهید راه عشق است؛ همچنین کتاب‌های ذیل از جمله: «فوس‌زندگی حلاج» اثر ماسینون فرانسوی، و «الحلاج» از هربرت. و. میسن و «شعله‌طور» از عبدالحسین زرین‌کوب، و «حلاج و راز آنالحق» اثر عطاءاله تدین؛ و مقالاتی از قبیل: «من» منصوری نوشته عباس اقبالی و «حلاج در آثار مولانا» از کامل احمدنژاد و محمد نجاری می‌توان نام برد. هر یک از این آثار به بُعدی از ابعاد بزرگ شخصیتی حلاج توجه داشته؛ و گوشه‌ای از حیات مادی و معنوی او را به تصویر کشیده است، که البته اکثر آن‌ها مورد مطالعه قرار گرفته و از محتوای آثاری که نقل گردید در تدوین این مقاله استفاده شده است.

شخصیت حلاج

حسین بن منصور حلاج، یکی از شخصیت‌های بزرگ تاریخ، و از پیش روان تصوف ایران به شمار می‌رود. او علیه کوتاه نظران کینه‌توز عباسی، که خلافت را با سلطنت از مدت‌ها پیش درآمیخته بودند (خلیفه سلطانی)؛ قیام کرد، به تعبیر دیگر «حلاج در نظر خلفای عباسی رهبری از صوفیان بود که نفوذ و سلطه و قدرت آنان را تهدید می‌کرد و جمعی از مردم را بر ضد اسراف و تبهکاری و شهوت‌رانی و فساد بی‌پروا... بسیج می‌کرد.» (عبدالباقی سرور، ۱۳۷۳: ۲۲) صاحب‌الفهرست می‌گوید: «حلاج نسبت به پادشاهان جسور بود و برای واژگون ساختن حکومت‌ها و دولت‌ها تلاش می‌کرد.» (ابن ندیم، ص ۲۷۰ به نقل از

عبدالباقی سرور، ۱۳۷۳: ۲۱) همچنین به قول امام الحرمین جوینی: «حلاج قلب دولت‌ها را نشانه رفته و برای فروپاشی اساس حکومت تلاش می‌کرد.» همان

آن چه که مسلم است این که، حلاج هرگز برای منافع شخصی خود قیام نکرده بود، بلکه در مقابل «دولت‌یان رشوه‌خواری که با سوء استفاده از بیت‌المال، ارزاق عمومی را احتکار می‌کردند» (میسن، ۱۳۷۸: ۶) و محرومانی که رنگ تیره‌ی غم را جز در پس شمشیرهای آغشته به خون یاران عباسی ندیده‌اند؛ و در برابر حاکمان جباری، که همچون فرعون ندای «اناربکم الا علی» می‌زدند، به پا خاست و با همان ابزار ماکرانه^۲ مکر آن‌ها را آشکار ساخت و ندای انسان دوستی و انسان خدایی را علیه خدای انسانی (خلیفه بغداد) سر داد و بنیاد ستم را لرزاند؛ وی در «جهت اصلاح نابرابری‌ها و ناراستی‌ها گام بر می‌داشت و این امر چون به سود خلیفه نبود؛ مخالفت می‌ورزیدند» (میسن، ۱۳۷۸: ۳) و به قیام حلاج رنگ و بوی سیاسی دادند، البته این شیوه برخورد، در طول تاریخ کم سابقه نبوده و نیست، چراکه هرگاه «شخصی خطیر در میدان سیاست آشکار می‌شد، سیاستمداران نگران می‌شدند و می‌کوشیدند تا آن را خرد کنند و یا در خدمت بگیرند.» (میشل، ۱۳۷۳: ۲۳) از این رو، خلیفه عباسی احساس خطر کرد و با آن همه اختلافاتی که بین علما و فقها و حتی درباریان در باب محکومیت او وجود داشت، او را به اعدام محکوم؛ و درعین ناباوری در روز سه‌شنبه ۲۴ ذی‌قعدة سال (۳۰۹ هـ ق) با فرمان المقتدر، در باب الطاق بغداد به دار مجازات آویختند:

چون قلم در دست گذاری بود لاجرم منصور بر داری بود
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۲، ب ۱۳۹۸)

پیش از مقایسه ندای أناالحق با آنای فرعون، به تحلیل واژه أنا ومنشاء آن می‌پردازیم:

أنا

نفری^۳ (Niffari) درباره‌ی ترکیب «أنا» می‌فرماید: «نام دشمن تو، ابلیس با «الف» آغاز می‌گردد و نام دشمن دیگر، «نفس» بانون؛ و الف و نون در کنار یکدیگر «أنا» را تشکیل می‌دهد.» (پیترجی، ۱۳۹۰: ۲۴۳) هرچند نفس و ابلیس مشترکاً دشمن آدمی محسوب می‌شوند، اما نفس بالاترین و نزدیک‌ترین دشمن به انسان است: «أعدی عدوک نفسک ألتی من جنییک.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۶۱)

نفس کافر کیش را که در هر ساعتش آزمایش می‌کنم در طاعتش

غرقه‌ی بحر خطر می‌بینمش هر نفس از بد بتر می‌بینمش
آن چه با من این سگ شوم آن کند کافرم گر کافر روم آن کند
(عطار، ۱۳۸۶: ب ۹-۵۱۱)

این نفس کافر کیش انسان را وادار به تسلیم در برابر خواسته‌های خود می‌کند و انانیت را در وجود آدمی پرورش می‌دهد و در برابر حق قد علم می‌کند و انا می‌گوید، از این رو، در طول تاریخ شاهد دو انا بوده‌ایم: انا می‌مذموم؛ و انا محمود.

انای ابلیس و فرعون مصداق انا می‌مذموم است و می‌توان گفت که ریشه این نوع اناها، نفس است، و نفس انانیت را در وجود انسان پرورش می‌دهد، طوری که انسان وجود خالق را نادیده می‌گیرد، همان طوری که، ابلیس به تعبیر شیخ شطاح «از حق به حق غرّه شد، توحید، او را به ساحل تجرید افکند... و به رویت وحدت از وحدت بازماند.» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۳۷۶) در حقیقت، ابلیس با انا گفتن خود را از تقرّب به حق محروم کرد و این انا «به چوبه داری بدل شد که وی جاودانه از آن آویزان گشت.» (پیترجی، ۱۳۹۰: ۲۴۴) البته، گاهی - هم می‌توان نفس را به خدمت روح در آورد و آن را مهار کرد، اگر انانیتی از این نفس مخدومه فریاد شود، انا محمود خواهد بود؛ اما هرگز این بدان معنا نیست که شخص اجازه‌ی «من» گفتن را داشته باشد، ورد به عرصه من، یک تجربه می‌خواهد، به بیان دیگر «من تنها یک واژه نیست که یک مرید مبتدی یا حتی یک شیخ با تجربه بتواند آن را بر زبان جاری سازد، تنها عده کمی از برگزیدگان اجازه دارند که خطر ورد به قلمرو «من» را بپذیرند و در آن جا با انهدام و تخریب روحانی مواجه نشوند» (پیترجی، ۱۳۹۰: ۲۴۴) انا می‌خواهد که از این «هستی نامحدود است که هیچ چیز جز او نمی‌تواند خود را من (اُنا) بخواند، او این بانگ را هر طور بخواهد سر می‌دهد.» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۹)

گفت: فرعونى انا اله گشت پست گفت منصورى انا الحق و برست
آن انا را لعنة الله در عقب و این انا را راحة الله ای محب
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۵، ب ۸-۲۰۳۷)

انای مردود (فرعونى)

سرنوشت ابلیس موجب عبرت کور باطنان مقلد واقع نشد و در وجود شیرد دیگری تبلور یافت، و دوباره ندای «اُنا» از فرعون شنیده شد به تعبیر مولوی:

علت ابلیس انا خیره بدهست وین مرض در نفس هر مخلوق هست
(مولوی، ۱۳۷۵، د ۱، ب ۳۲۱۶)

فرعون مقهور نفس اماره گردید و در گرداب غرور گرفتار شد و فقط خود را می‌دید و همه چیز را هیچ می‌شمرد، به تعبیر شیخ شطاح: «شواهد ربوبیت از نفس بر فرعون پیدا شد و در نفس خود افتاد، پنداشت که شواهد حق است بعینه؛ پس به رؤیت ربوبیت از رب محجوب شد، خود را شاهد ربوبیت دید، پنداشت که شاهد مشهود است، مشهود اضافت به شاهد کرد.» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۶) بدین علت، فرعون به خود بالید و خود را گم کرد و گفت: «ما علمت لکم من اله غیری.» (قصص ۳۸) وجودش را در خدمت نفس قرار داد و رسوا گردید؛ به قول شیخ میهنه «منی نکنید و نگویید من، و بنگرید تا چه آمد بر من از منی کردن» (محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۳۱۰) نافرمانی ابلیس و تکیه او به مشیت الهی و عشق به حق، علمای تصوف را به تأمل فرو برد و آن‌ها را بر آن داشت تا در باب علت طغیان و نافرمانی این دو شرور بدخواه تحقیق و پژوهش کنند؛ گروهی به استناد آیه‌ای از قرآن: «حتی اذا اذرکة الغرق... که از زبان فرعون آمده است که گفت: «ایمان آوردم که نیست خدایی جز آن چه بنی اسرائیل بدو ایمان دارند و من از مسلمانانم» (یونس / ۹۰) مسأله‌ی ایمان فرعون را وارد مباحث تصوف کرده و در باب آن کتاب‌هایی را در رد و تأیید آن نوشته‌اند؛ و «گروهی علت نافرمانی ابلیس را، عشق بی‌حدا او به خدا و جزء مشیت الهی دانسته و در باب تقرب و تمرد او اقوال زیادی را مطرح ساختند.» (ابراهیم تبار، ۱۳۹۴: ۱۵)

فرعون در پناه انا، جایگاهی را می‌جست تا پایه‌های قدرتش را محکم‌تر کند و برای رسیدن به خواسته‌های درونی‌اش از هیچ اقدامی فروگذار نبوده؛ وی یک مقلد کور بوده و بسان ابلیس به عقل تکیه کرده و چنان در پوسته خود بینی‌اش غرق شده بود، سخن حق را نمی‌شنید و اصلاً موسی (ع) را نمی‌دید؛ خود را حاکم بلامنازع مردم معرفی می‌کرد و هر کسی را تهدیدی برای حکومتش احساس می‌کرد، فوراً می‌کشت و حتی به کودکان بی‌گناه هم رحم نمی‌کرد:

صد هزاران او طفل کشت، بی‌گناه تا بگرداند حکم و تقدیر اله
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۲ ب ۲۳۲۲)

در حقیقت فرعون، تجسد عقل است و رمزی از «نفس اماره، غم، هجران، هوی و کفر است» (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۱۷۷) به همین جهت، انای او مانند انای ابلیس، در چهارچوب

عقل باقی ماند، او مانند ابلیس از فرمان خدا، اطاعت نکرد و در برابر موسی (ع) ایستاد، درحقیقت، ابلیس و فرعون دو روی یک سکه‌اند؛ و «همچون برادران روحانی به یکدیگر پیوند خوردند؛ زیرا که فرعون خویشتن را بالاتر از همه موجودات زنده خواند و خود را با خدای قادر متعال هم طراز می‌دانست.» (پیترجی، ۱۳۹۰: ۴۰۰)

آنای فرعون در حقیقت انکار خداوندست، آنایی که به قدرت مطلق و زور ختم می‌شود؛ فرعون می‌خواست با زور هر چیزی را مقهور اراده خود کند، اما توفیق نیافت و در عوض خود مغلوب نفس گردید:

بود أنا الحق در لب منصور نور بود أنا الله در لب فرعون زور

(مولوی، ۱۳۷۲: د ۲، ۳۱۷)

ماجرای آنای قهریه فرعون، یادآور لشکرکشی اسکندر است که با زور و قدرت به طلب آب حیات ایستاد، اما عنایت خداوند شامل حال امثال فرعون و اسکندر نمی‌شود:

سکندر را نمی‌بخشند آبی به زور و زر میسر نیست این کار

(حافظ، ۱۳۸۹: ۲۷۰)

آنایی که فرعون طالب آن بود، نه تنها او را به مرتبه غلو پیش نبرد، بلکه به اسفل کشاند و مایه پستی و لعنت او گردید، در حقیقت، «آنای بی‌وقت و بانگ دیو بود.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۴: ۳۴۹) این‌ها رحمت نیست؛ آنایی که از زبان رهنمان طریقت بیان می‌شود با آنایی که نشان از دوست دارد، فرق دارد:

آن که او بی‌درد باشد رهنی‌ست زان که بی‌دردی انا الحق گفتن‌ست

آن‌ها بی‌وقت گفتن لعنت‌ست آن‌ها در وقت گفتن رحمت‌ست

آن‌ها منصور رحمت شد یقین آن‌ها فرعون لعنت شد یقین

(مولوی، ۱۳۷۵: د ۲ ب ۳۵۷)

آنای محمود

پیدایش انا الحق

در سومین سفر حلاج به حج (سال ۲۹۰ هـ ق) بود و از اقامت دو ساله او در کنار کعبه می‌گذشت که ناگهان حال او دگرگون شد و شوریده، مضطرب «هیچ چیز سر راه خود نمی‌دید، زمین و آسمان گرد سرش می‌گشت، گنبدها، مناره‌ها و... دور سرش طواف می‌کرد؛ گویا سرش مال خودش نبود زبان در اختیارش نبود، تقلیب عشق بود... مردی پرسید حق چیست؟ گفت: حق منم؛ حق، أنا الحق...» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۸۰) جمع کثیری از مردم مشتاق از جمله؛ سیده بانو شغب، مادر خلیفه و نصر قشوری، حاجب خلیفه، و بعضی از صوفیان بنام عصر از جمله؛ ابن خفیف و ابن عطا به موافقت از او برخاستند؛ در مقابل، عده‌ای قلیل از مخالفان اما قدرتمند از جمله؛ خلیفه عباسی و حامد بن عباس، وزیر و کارگردان اصلی تراژدی حلاج، وی کسی بود که تمامی اکاذیب و تهمت‌ها را علیه منصور جمع‌آوری کرد، قرار داشتند؛ همچنین تعدادی از چهره‌های صوفیه عصر از جمله؛ جنید بغدادی، عمرو مکی، سهل تستری و شبلی که با سکوتشان به شعله‌ور شدن آتش فتنه کمک کردند و خواسته و ناخواسته، آب در آسیاب دشمن ریختند؛ می‌توان دلایل مخالفت این گروه از صوفیان را، علاوه بر حسادت معنوی، به رفتار حلاج در دوران سلوک اشاره کرد که پیران مشایخ عصر در بند تقیدات خشک گرفتار آمده بودند و مریدان را به اعمال سخت و ادا می‌کردند؛ در حالی که، حلاج به چنین تعصبات وقعی نمی‌نهاد و به قول هجویری «بی‌دستوری شیخ صحبت پیران را ترک می‌کرد.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۳۰) همچنین بدون رعایت آداب «به مریدان خرقة می‌داد» (میسن، ۱۳۸۵: ۹۲) که البته این امر خرقة بخشی، زمینه نگرانی‌های شبلی را فراهم کرد و او را برآن داشت تا برای تخریب حلاج و بی‌ارزش جلوه دادن قیام او، به اقصی نقاط کشور نامه‌ها بفرستد.

اما دلایل مخالفت خلیفه و درباریان طبیعتاً یک امر سیاسی بود، آنها با تهمت‌های ناروا به اعدام او می‌اندیشیدند؛ از طرفی دربار خلیفه‌ی عباسی مملو از چاپلوسان و ریاکارانی بود که برای جلب نظر خلیفه و کسب منافع بیشتر از هیچ گونه اقدام ولو دون شأن اخلاقی ابائی نداشتند و تنها به رعایت ظاهری آیین شریعت، که شاید بهانه‌ای برای تحکیم پایه‌های قدرت بود، اکتفا می‌کردند؛ ضعف دربار، و هرج و مرج در قلمرو دولت عباسی سبب گردید تا خلیفه در کنترل اوضاع پهناور حکومت، درایت و کاردانی لازم را نداشته باشد و هر کسی در امر حکومت دخالت می‌کرد، در حقیقت «خلفای بغداد ملعبه دست سرداران ترک و عرب بودند و از خود اختیاری نداشتند... گاهی، سرداران ترک چنان غلبه می‌یافتند که در صورت نیاز خلیفه را خلع، حبس، کور و یا خانه‌نشین می‌کردند و حتی خلیفه را تعیین می‌کردند.»

(زرین کوب، ۱۳۸۵: ۲۵۳) وقتی اوضاع سیاسی کشور در رأس هرم قدرت این چنین آشفته باشد، اجرای قوانین دینی تحت تاثیر منافع افراد صاحب نفوذ قرار می‌گیرد و محیط برای تاخت و تاز فرومایگان از جمله؛ عالمان احمق و نادانان متعصب باز می‌شود و در عوض - عرصه برای روشنفکران متواضع و خدا دوست تنگ‌تر می‌گردد و تهمت‌ها رواج می‌یابد، بدیهی است که بازار اتهامات حلاج داغ‌تر از همه بود، در رأس هرم این گروه از تهمت سازان دربار خلیفه عباسی به اصطلاح «باند قدرت» حامد بن عباس، وزیرالمقتدر، قرار داشت؛ رفتار او با حلاج یادآور رفتار بوسهل زوزنی با حسنک، وزیر مستعفی محمود غزنوی است با این تفاوت که حسنک در دوران صدراتش ممکن بود که بوسهل را نادیده گرفته باشد؛ در حالی که حلاج از چنین مسئولیتی مبری بود. این وزیر به قاضی الفضا و شاهدان، امر می‌کرد تا حلاج را به هر نحو مقتضی با اتهاماتی از قبیل: «قرمطی» بودن که در آن زمان از تهمت ابلیس هم بدتر بود؛ دوّم، عدم اعتقاد به فریضه حج که به قول حلاج واجب نیست و می‌توان از دور خانه خدا را زیارت کرد؛ سوم؛ دعوی نبوت و الوهیت؛ چهارم، گفتن «أنا الحق، که او از فرعون گستاخ‌تر شد و بعداً همین امر دستاویزی برای اعدام او گردید،» (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۲-۱۶۲) متهم کنند و حکم اعدام او را صادر نمایند؛ باید گفت که همه این تهمت‌ها پوچ و بی اساس بود، از جمله؛ تهمت قرمطی بودن حلاج، که هیچ سند و مدرکی وجود نداشته؛ تنها بخاطر اقامت چندماهه در محله شیعه نشین و یا دوستی برادر خانمش باشعیان دلیل بر شیعی بودن او نیست؛ او سنی حنبلی است. در باب فریضه حج، باید گفت پیشتر بایزید بسطامی همین عقیده را بیان کرد: «مردی پیشم آمد، پرسیدم (بایزید) کجا می‌روی... گفتم حج؛ چه داری؟ گفت: دویست درم گفت: به من ده، و هفت بارگرد من بگرد که حج تو این است...» (عطّار، ۱۳۷۲: ۵۳۲) در مثنوی به این داستان اشاره شده که بایزید پیری را از رفتن به حج بازداشت و گفت:

چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای گرد کعبه‌ی صدق برگردیده‌ای
خدمت من طاعت و حمد خداست تا نپنداری که حق از من جداست
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۲/ ب ۲۲۵۳)

در باب اتهام سوم باید گفت که در دیوان حلاج چند ترانه‌ای دیده می‌شود که رنگ و بوی حلول و اتحاد می‌دهد طوری که، منطق عادی از پذیرش آنها اجتناب می‌کند:

«أنا من أهوی و من أهوی أنا نحن روحان حللنا بدنأ...»

من خواهان اویم؛ او خواهان من ما دو روحیم اندر یک بدن...
(حلاج، ۱۳۸۴: ۱۸۸)

حلاج، به واسطه عشق به خدا درحالتی ازاتحاد کامل با حق قرار گرفته و می‌گفت: «لا فرق بینی و بین ربی الا به صفتین» (حلاج، ۱۳۸۴: ۱۹۲) یعنی؛ «هیچ فرقی نیست میان من و خداوند من، مگر به دو صفت؛ صفت ذات که وجود ذوات ما از او آمد و حاصل ما از او حاصل شد و قوام و قیام ما بدو آمد و از اوست.» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۱۳۰) در حقیقت، او از جمله صوفیان اهل ذوق و اشراق بود که از طریق تجربه‌های روحی و ریاضت‌های عملی من تجربه را تجربه کرد و شهود زیبایی و جلوه‌های جمال حق در ضمن آن تجربه‌ها پدید آمد. (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۳) همچنین در ترانه‌های دیگر حلاج این عقیده بسط و توسعه می‌یابد تا جایی که «خودی» را از بین خود و او نمی‌پذیرد و می‌گوید: «خودی میان من و تو حائل است پس خود این حائل را از میان بردار.» (حلاج، ۱۳۸۴: ۲۱۷) درحقیقت این «خودی نوعی بیماری است که انسان‌را از رسیدن به مرتبه کمال بازمی‌دارد.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۹)

میان عاشق و معشوق هیچ حائل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، ۱۳۸۹: ۲۸۹)

البته، عقیده وحدت مختص حلاج نیست؛ پیشتر در اندیشه‌های بایزید وجود داشت، «وقتی مؤذن می‌گفت: الله اکبر، بایزید می‌گفت: وأنا اکبر منه.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۵۹)

با مریدان آن فقیر محتشم بایزید آمد که نک یزدان منم
گفت: مستانه عیان آن ذوفنون لا اله الا اناها فاعبدون
(مولوی، ۱۳۷۵: د ۱۴ ب ۴-۲۱۰۳)

میسن در تبیین این حالت حلاج معتقد است که: «در حالت وجد، لاهوت با ناسوت در می‌آمیزد و نقطه وحدت یا توحید پدیدار می‌گردد، عارف مغلوب خداوند می‌شود و نمی‌تواند خود را از او برهاند(اصطلام) و قلب فقط مجذوب خداوند می‌گردد و در آن حالت استثنایی دو روح یکی می‌شود (اتحاد نفسین).» (میسن، ۱۳۷۸: ۹۰) و عارفان این حالت را «عین الجمع» می‌گویند (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۳۲) و به تعبیر ابن عربی «خلق عین حق است نه چنان باشد که خالق باشد و مخلوقی جدا از او؛ خالق و مخلوق از هم جدا نیستند، بلکه خود

خداست که در صورت آدم جلوه‌گر است.» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۲) و این همان وحدت وجود، و یا وحدت شهود است که نیکلسون بین آن دو وحدت، فرق قائل است و می‌گوید: «صوفی‌ای که به تنزیه ذات الهی قائل است، نمی‌تواند به وحدت وجود معتقد باشد بلکه معتقد به وحدت شهود (panenthism) است.» (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۶) اما استاد همایی چندان منافاتی «بین وحدت وجود و وحدت شهود نمی‌بیند» (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۲۴) چرا که لازمه‌ی وحدت شهود این نیست که قضیه وحدت وجود باطل باشد.» (همان) از این رو، انا الحق حلاج، همان هوالحق است واتحاد نور است نه از راه اتحاد حلولی.» (همایی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۲۹) بنابراین، انا الحق آغاز فنا و نیست شدن در هستی اوست، بقا و فنا را می‌توان در کلمه انا الحق مشاهده کرد:

در فناها این بقاها دیده‌ای بر بقای جسم چون چسبیده‌ای
(همان: د ۵ ب ۸۰۸)

علاوه بر آن، پیشتر (۵) چنین ادعاهایی در سخنان شطح‌آمیز ابوالحسن خرقانی «این که با خدا مصارعت کرد» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۷) وجود داشت؛ حتی در ابیات فوق (مثنوی)، در سخنان بایزید رنگ و بوی اتحاد و حلول کاملاً مشاهده می‌شود، همچنین جنید بغدادی که به ادعای منصور واقعی نگذاشت و در «کلام او فضول می‌دید و عبارات بی‌معنی.» (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۸۱) وقتی از او در باب سخن بایزید «سبحانی انا ربی الاعلی... سوال شد، گفت: «مرد در مقام شهود بر عظمت و جلالت حق سخن می‌گوید، در حالی که وجودش مستهلک و مبهور دیدار اوست و در آن حالت بر هیچ چیز جز وجود خدای بزرگ ناظر نیست.» (عبدالباقی سرور، ۱۳۷۳: ۳۹) اما در باب حلاج، ابتدا مصلحت سکوت را بر گفتن حقیقت، ترجیح داده بود؛ ولی بعداً به علت فضای سیاسی جملات تند را در کشتن حلاج بیان کرد. البته این انتقاد بر جنید وارد است که وی سخن «بایزید را که گفت: سبحانی ما اعظم... را می‌پذیرد اما قول حلاج را در همان حال و صورت کفر می‌شمارد.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۵۴) و یا سخن عمر، خلیفه دوم، را ماسینیون در کتاب حلاج نقل می‌کند که گفت: «ان الحق لینطق علی لسان عمر، خدا از زبان عمر سخن گفت و بدون آن که در این امر حلول و یا وحدتی باشد.» (حلاج، ۱۳۸۴: ۳۷ یادداشت مترجم) اگر چه پیامبر (ص) و مسیح (ع) فرمودند: هر که مرا دیده است حق را دیده است.» (نیکلسون، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۱۰) هرگز قابل قیاس با سخنان متصوفه نیست؛ چرا که آن‌ها از پیامبران اولوالعزمند و سخن در آن باب با

تأمل باید گفت ولی سخنان حلاج را می‌توان با سخنان بایزید و جنید و... مقایسه کرد که چرا تنها گفته حلاج بوی اتحاد و حلول می‌دهد؟ با توجه به این که برای مردمان این روزگار چنین اتهاماتی آشنا، و یک امر طبیعی بود؛ ولی اعوان و انصار خلیفه و گروه مخالفان صوفی، این عقاید را به جز از حلاج از دیگر صوفیان متقدم درست می‌دانند؟ با علم به این که سخنان حلاج تکرار سخنان پیشینیان است:

باز این حلاج بی‌دار و رسن نوع دیگر گفت آن حرف کهن
(اقبال لاهوری، ۱۳۷۶: ۳۵۴)

خلاصه باید گفت، اتهام حلول دام تزویری بود که مخالفان سلطنت طلب، برای حلاج تیندند تا اذهان مردم را تخریب کنند و قیام مردمی او را در مقابل کفر و ظلم فرو بنشانند آن‌ها «تمامی قدرت و توان خویش را به کار بستند تا شور و شوق و کرامات او را خاموش کنند.» (عبدالباقی سرور، ۱۳۷۳: ۲۰)

در باب اتهام چهارم، که گفت: «أنا الحق؛ حلاج به دفاع از خود می‌گوید: «من تعجب می‌کنم وقتی که می‌شنوند خدا به توسط شجره ناریه به سخن در آمد و گفت: «منم» خداوندی که تنهاست؛ می‌گویند: «خدای تبارک و تعالی گفت بدون این که صدا را به درخت نسبت دهند، در حالی که وقتی می‌شنوند خدا از درخت وجود حلاج به سخن در آمد و گفت: «انا الحق» می‌گویند: منصور این را گفته و نه خدا آن را از زبان حلاج گفت.» (حلاج، ۱۳۸۴: ۳۷ یادداشت مترجم) به قول شیخ شبستری «ندای شجره به انی «انالله» نص قرآن است چون درخت با وجود عدم صفات کمال، مظهر تجلی حق می‌تواند بود انسان به طریقی اولی که باشد:

روا باشد انا الحق به درختی روا نبود که گوید نیک بختی
(لاهیجی، ۱۳۸۷: ۳۱۶)

بدیهی است که هیچ یک از ادعاهای فوق واقعیت نداشته، حلاج در اعتقاداتش عزمی راسخ داشت و به «اصول تعالیم اسلامی که همان موضوع سنتی و مرسوم بود» (ماسینیون، ۱۳۸۷: ۹۱) عمل می‌کرد؛ اگر این طور بود که مدعیان بیان داشته‌اند، هرگز صوفی مشهور عصر، محمدبن حنیف «او را عالم ربانی» معرفی نمی‌کرد. (هجویری، ۱۳۸۳: ۲۳۰) و یا شبلی علی رغم مخالفت، نمی‌گفت که: أنا والحلاج شیء واحد... (همان) درحقیقت، اختلاف

حلاج با پیران مشایخ «در اصل نبود بلکه در معاملات بود.» (همان) به تعبیردیگر، «در عرفان متعالی تر اسلامی این تجربه، به صورتی نیست که هویت خود متناهی به نوعی در خود نامتناهی مستحیل و زایل شود، بلکه این نامتناهی است که در آغوش پر مهر متناهی جای می‌گیرد.» (بقایی، ۱۳۸۵: ۲۱) جمعی از مدافعان حلاج از جمله؛ نجم‌الدین رازی می‌گوید: «وقتی حسین را آتش شجره‌ی در وجود افتاد، هنوز تمام نسوخته بود که شعله انا الحق برآمد... گفت: تا اکنون با پر و بال خویش می‌پریدی، اکنون به پر و بال ما می‌پری، اکنون از مایی نه بیگانه.» (رازی، ۱۳۶۵: ۳۴۶) شیخ اشراق سهروردی در ضمن حکایتی، حلاج را به حربا، و مخالفانش را به خفاش تشبیه کرد و گفت: «خفاشی چند با حربا خصومت کردند، خفایش اتفاق کردند که حربا را تعذیب کنند، تصمیم گرفتند تا آن را در برابر آفتاب قرار دهند چرا که هیچ غذایی بدتر از مجاورت خورشید نیست و آن را قیاس از حال خود گرفتند، در حالی که حربا از خدا این را می‌خواست و آرزوی چنین غذایی را داشت.» همان: ۲۴۳) به همین جهت حسین در برابر دشمنان می‌گفت: «ما را بکشید ای دوستان من، که در کشتنم زندگانی‌ام است، و زندگانی‌ام در مرگم است و مرگم در زندگانی‌ام.» (همان) و «ما را با او سرّی است که جز بر سر دار نمی‌توان گفت.» (عطّار، ۱۳۷۲: ۹۶)

راز انا الحق

«اُنا الحق یعنی؛ من حقیقت خلاقه‌ام و این متعالی‌ترین کلام مقدس حلاج است، فریاد انسانی است که درون خود را کشف می‌کند و با روح ناطقه، خود را به مرتبت «خدایی» می‌رساند و به صورت «هوهو» در می‌آید؛ شاهد الانی، شاهدی که خداوند در حال برای نشان دادن خویش آشکارا در مقابل چشم تمام مخلوقات برگزیده است.» (حلاج، ۱۳۸۴: ۹-۲۲ یادداشت مترجم) به قول عبدالقادر گیلانی «حلاج با گفتن انا الحق من رافنا ساخت» (همان: ۲۵۵) و می‌گفت: «اول قدم فی التوحید فناء التفرید» (همان: ۲۲۲) یعنی اولین قدم در توحید، فناى تفرید است.

حلاج در انا برخلاف فرعون، که در پی اثبات خود بود، جایگاهی را می‌جست تا خود را فدای حق کند؛ وقتی او انا الحق گفت دیگر «چیزی از وجودش نمانده بود در این جایگاه، حتی معرفت نیز محو می‌شود و همه معروف باشد... حسین جز انا الحق چه گوید، اینجا سالک هیچ نبود خالق سالک باشد.» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۲) به اعتقاد شیخ اشراق «حق از زبان اولیای خود سخن می‌گوید وقتی که میان دو کس محبت مستحکم شود دیگر هیچ

سری مکتوم نمی‌ماند حلاج بدین علت أنا الحق گفت. (میرآخوری، ۱۳۷۹: ۲۳۸) و این در حقیقت، از فنا به بقا رسیدن است؛ به تعبیر نجم‌الدین «حلاج به صفت بقا متجلی شد، انانیت از بین رفت و صفات ربائی اثبات گردید از این رو، حلاج گفت: بینی و بینک انی یزاحمنی / فارفع بجودک انی من البین» (رازی، ۱۳۶۵: ۳۲۳) هر چه که حلاج داشت در قمارخانه عشق باخت، و این حالت نیستی در عشق است که به شکل أناالحق بر زبان جاری شد، چراکه پیش «او دو أنا نمی‌گنجد... یا تو بمیر پیش او، یا او پیش تو بمیرد؛ تادویی نماند این که او بمیرد امکان ندارد نه درخارج، نه در ذهن... پس تو بمیر تا او بر تو تجلی کند و دویی برخیزد.» (مولوی، ۱۳۹۰، ج ۲، ۱۴۸) در چنین حالتی از سالک الی الله سوال گردد در کدام مذهبی، خواهد گفت: «أنا علی مذهب ربی» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۲۲) و تو کیستی؟ گوید: أنا الحق، وهستی از آن خداست؛ و به تعبیر اقبال لاهوری «اگر خودی به کمال برسد آدمی خدای گونه می‌شود.» (همان: ۴۵)

أنا الحق، نشان تواضع و فروتنی است؛ مولوی در تبیین انالالحق گفته: «أنا الحق، عظیم تواضع است، درأنا العبد، دو هستی اثبات می‌شود، یکی خود و دیگری خدا؛ اما در أنا الحق... می‌گوید: من نیستم، همه اوست.» (مولوی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۴۱) به تعبیر دیگر، در أنا الحق اثری از نفس نمی‌ماند که مدعی تمایز شود. (میسن، ۱۳۷۰: ۹۳)

این أنا هو بود در سر ای فضول زاتحاد نور، نزاراه طول

(مولوی، ۱۳۷۵، د ۵، ب ۲۰۴۰)

فرانکلین لوئیس دو آنای فرعون و حلاج را به چراغ و نور آن تشبیه کرده است و گفته: «آنای حلاج مایه رحمت است و مشاهده حقیقت وحدت، همان نور است و رجحان نهادن چراغ بر نور مایه‌ی گرفتاری و لعنت است.» (لوئیس، ۱۳۹۰: ۵۱۶) آنای فرعون، آنای کفر؛ و بانگ منصوری «بانگ مقدس وشعار فقیران و ستمدیدگان بود، قابل تأویل بود و اثبات کفر و الحاد او نبود.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۲۷)، درد خلیفه درد دین نبود، درد سیاست بود که حلاج به افشای آن راز پرداخت.

افشای راز عمدی بود

افشای راز أنا الحق از سوی حلاج، زمینه را فراهم آورد تا بعضی از فقهای سنی، که متمایل به حفظ مرجعیت و قدرت خود بودند، ادعای حلاج را محکوم کنند؛ از طرفی برخی از علمای تصوف، به ویژه جنید بغدادی وقتی که حلاج برای بار دوم به او مراجعه کرد،

اجازه ورود به حلقه‌اش را نیافت و به او گفت: «سرّ خود فاش کردی جرم است و مجازات او دار است.» (زرین‌کوب، ۱۳۸۱: ۲۸۰) این گفته او در روند مخالفت دربار با حلاج و گرفتاری بعدی او و همچنین تشویق مخالفان تأثیر بسزایی داشت.

نکته‌ی حائز اهمیت در افشای سرّ، این است که حلاج خود اهل طریقت؛ و در تصوّف صاحب مقامات بود؛ طبیعتاً یکی از آداب مهم طریقت، حفظ اسرار الهی است که وی به سالکان آموزش می‌داد؛ در ماجرای ابوسعید ابی‌الخیر و مرد عامی که به جستجو اسرار الهی به نزد وی آمده بود، ابوسعید در ظرفی موشی گذاشت و به شخص تحویل داد... تا میزان مداومت و مقاومت او را در حفظ اسرار بسنجد.»

(محمد بن منور، ۱۳۶۶: ۱۹۷) چطور ممکن است که حلاج سیر آفاق و انفس می‌کرد و از آداب طریقت آگاه بود، این عمل (افشای راز) از او سر بزند! این که حافظ، در بیتی:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

(حافظ، ۱۳۸۹: ۱۵۶)

جرم او را افشای راز می‌دانست و معلوم هم نشد که کدام راز؟ راز حق؛ و یا راز ستمگری‌های خلیفه متعصب وقت؟ با این که حافظ درد ریا و سالوس را از سوی پادشاهان زمانه به ویژه امیر مبارزالدین چشیده بود و سیاهکاری‌های او را می‌دانست؛ می‌توان گفت که حافظ تنها به گفته‌ی جنید (افشای راز) تکیه کرده بود؟ و یا این که از جنبه سیاسی این راز پرده برداشت؛ که حلاج با ندای آن‌الحق در مقابل بت زمانه و فرعون غدار ایستاد و رسالت خود را به انجام رساند و با شهادت خویش، مردم را بیدار ساخت؛ از این رو، اکثر پژوهشگران، قیام حلاج را یک «قیام سیاسی» می‌دانند.» (میسن، ۱۳۸۵: ۵ پیشگفتار مترجم) رسالت واقعی یک عارف دلسوخته همین است، که تنها به گوشه‌نشینی و عبادت و سجاده ودلق... بسنده نکند؛ می‌توان گفت: که حلاج «نخستین عصیانگر بزرگی بوده که در زمان عباسیان مشروعیت خلافت عباسی را از هر حیث زیر سؤال برده و قدرت قاهره بغداد را به باد استهزاء گرفت.» (تدین، ۱۳۷۰: ۱۵۳) قیام حلاج دلیلی بود بر ایمان و عشق او، «کسی که خشک مقدسی را مردود می‌دانست و علناً دم از گفتگوی با خداوند می‌زد و در مقابل نظام فاسد مبذر و بی‌انصاف مستقر در بغداد از خدا داد می‌خواست.» (میسن، ۱۳۸۵: ۵۵) البته تاریخ قربانیان خود را، که تعداد آن‌ها هم کم نیستند، به یاد دارد کسانی مثل شیخ اشراق که در سن ۳۶ سالگی؛ و عین‌القضات در سن ۳۵ سالگی تنها به جرم حق‌گویی به طرز فجیعی

به شهادت رسیدند؛ همدانی در هنگام شهادت می‌گفت: «من این قتل را از خدا می‌خواهم، همان طوری که حلاج خواست:

پر کن قدح باده و جانم بستان مستم کن و از هر دو جهانم بستان
با کفر و به اسلام بُدن ناچار است خود را بنما و زاین و آنم بستان
(عین‌القضات، ۱۳۸۶: ۲۵۲)

نتیجه:

در طول تاریخ، از میان سه آنایی که فریاد گردید، تنها آنای حلاج، جهان شمول و رهائی‌دهنده از نفس بدفرما؛ و برطرف کننده هر نوع تضادهایی بود که وی را از اعتراف به وحدانیت بازداشته، طوری که حلاج به واسطه‌ی عشق بی‌حدّ به حق، هر خطری را حتی در حوزه‌ی محظورات به جان خرید و در عوض نعمت تقرّب حق، به شکل رنج و عذاب به او ارزانی شد، از این رو، در طول تاریخ تصوف اسلامی، وی به عنوان عارف بالله و یکی از نمایندگان راستین عاشق به شمار می‌رود که در عشق به کمال رسید و برای رهایی خلق از چنگال اهریمنان زمانه، فریاد انا الحق برآورد، اما مخالفان، مشرب او را به «اتحاد و حلول» تعبیر کردند و او را مدعی الوهیت دانستند و تهمت‌های نادرستی را به او نسبت دادند، اما آن چه که مسلم است این که وی، هرگز به گرد آن (الوهیت) نگشت؛ انا الحق او، سراسر تواضع و اوج بندگی به خدا بود و مایه‌ی رحمت و یقین شد؛ به اعتقاد حلاج سالک از طریق نفی انانیت و ما سوی الله به معرفت حق دست می‌یابد؛ از طرفی صاحبان دو آنای مردود، که نام آن‌ها در قرآن مذکور است، نه تنها از دایره خودپرستی فراتر نرفتند بلکه در چنبر نفس گرفتار آمدند و در گمراهی مطلق بسر بردند؛ از این رو، عبور ابلیس و فرعون از حوزه محظورات سبب فلاکت و بد بختی؛ و آنای آنان، مایه نقت و لعنت گردید.

پانوشت:

۱- اعراف ۱۲، الحجر ۳۱ و ۳۲، اسراء ۶۱، كهف ۵۰، طه ۱۶.

۲- و مكروا و مكرالله والله خير ماكرين (ال عمران/۵۴).

3-An- Niffari, Torisauvres ineditesde my sliques musulmarsed paul Nwyia, pp. zov- 208 # 31.

۴- ر.ك به فصوص الحکم از ابن عربی چاپ ابوالعلا عقیفی ص ۲۰۱، جلال‌الدین دوانی در رساله «ایمان فرعون» (ص ۹۱۸-۸۳۰) تصوف اسلامی و رابطه آن با خدا، اثر نیکلسون، ص ۱۶۸ و مصیبت‌نامه، یادداشت شفيعی کدکنی، ص ۴۹۷.

۵- آناهی از ابن فارض، و سبحانی بایزید (ر.ك، نیکلسون، ۱۳۸۸: ۶۱).

۶- فرقه سپید جامگان پیروان ابن مقنن در خراسان، و یا مقام الوهیت برای علی(ع) (همایی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۱۵).



منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- اقبال لاهوری، محمد، (۱۳۷۶)، کلیات اشعارفارسی، با مقدمه: احمد سروش، چ ۷، نشرسنایی، تهران.
- ۳- ابن عربی، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، ترجمه: محمدعلی و صمد موحد، ج ۱، نشر کارنامه، تهران.
- ۴- بقایی، محمد، (۱۳۸۵)، اقبال و ده چهره‌ی دیگر، چ ۲، نشر حکایت دیگر، تهران.
- ۵- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، چ ۳، تصحیح: هانری گرین، نشر زبان و فرهنگ ایران، تهران.
- ۶- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۷)، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، چ ۲، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
- ۷- -----، (۱۳۷۵)، دیدار با سیمرغ (مجموعه مقالات)، نشر پژوهشگاه علوم انسانی، چ ۲، تهران.
- ۸- پیتیر جی، آون، (۱۳۹۰)، شیطان در تصوف، ترجمه: مرضیه سلیمانی، نشر علم، تهران.
- ۹- تدین، عطاءالله، (۱۳۷۰)، حلاج و راز انا الحق، چ ۵، نشر تهران، تهران.
- ۱۰- حلاج، حسین بن منصور، (۱۳۸۴)، الطواسین تنظیم لوئی ماسینیون، ترجمه: محمود بهفروزی، نشر علم، تهران.
- ۱۱- رازی، نجم‌الدین، (۱۳۶۵)، مرصاد العباد، تصحیح: دکتر محمدامین ریاحی، چ ۲، نشر علمی و فرهنگی، تهران.
- ۱۲- -----، (۱۳۸۴)، جستجوی تصوف در ایران، نشر امیرکبیر، تهران.
- ۱۳- -----، (۱۳۸۵)، شعله‌ی طور، چ ۷، نشر سخن، تهران.
- ۱۴- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، ارزش میراث صوفیه، چ ۹، نشر امیرکبیر، تهران.
- ۱۵- شیمل، آنه ماری، (۱۳۸۴)، ابعاد عرفانی اسلام، و ترجمه: دکتر عبدالرحیم گواهی، نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
- ۱۶- عبدالباقی سرور، طه، (۱۳۷۳)، حلاج شهید تصوف اسلامی، ترجمه: حسین درایه، نشر اساطیر، تهران.
- ۱۷- عطار، شیخ فریدین، (۱۳۶۵)، منطق الطیر، تصحیح: صادق گوهرین، نشر علمی و فرهنگی، تهران.

- ۱۸- -----، (۱۳۸۶)، مصیبت‌نامه، تصحیح: دکتر شفیعی کدکنی، نشر سخن، تهران.
- ۱۹- -----، (۱۳۷۲)، تذکره الاولیا، تصحیح: دکتر استعلامی، چ ۷، نشر زوار، تهران.
- ۲۰- عین القضاة همدانی، (۱۳۸۶)، تمهیدات، تصحیح: عقیف‌عسیران، چاپ منوچهری، تهران.
- ۲۱- لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۷۸)، شرح گلشن راز، تصحیح و شرح: محمدرضا برزگر، عفت کرباسی، چ ۷، نشر زوار، تهران.
- ۲۲- لوئیس، فرانکلین، (۱۳۹۰)، دیروز تا امروز، شرق تا غرب، ترجمه: حسن لاهوتی، نشر نامک، تهران.
- ۲۳- محمدبن منور، (۱۳۶۶)، اسرارالتوحید، تصحیح: شفیعی کدکنی، نشر آگه، تهران.
- ۲۴- مولوی، محمد، (۱۳۹۰)، فیه ما فیه، ۲ جلدی، چ ۲، شرح کریم زمانی، نشر معین، تهران.
- ۲۵- -----، (۱۳۷۵)، مثنوی معنوی، شرح کریم زمانی، نشر اطلاعات، تهران.
- ۲۶- -----، (۱۳۶۳)، غزلیات شمس، تصحیح: فروزانفر، نشر امیرکبیر، تهران.
- ۲۷- میرآخوری، قاسم، (۱۳۷۹)، تراژدی حلاج، در متون کهن، نشر شفیعی، تهران.
- ۲۸- میشل، فریدغریب، (۱۳۷۳)، وضوی خون، چ ۲، ترجمه: سیمینارزانی، نشر اساطیر، تهران.
- ۲۹- میسن، وهربرت، (۱۳۸۵)، حلاج، چ ۳، ترجمه: مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، تهران.
- ۳۰- نیکلسون، رینولد، (۱۳۸۸)، تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا، ترجمه: شفیعی کدکنی، چ ۴، نشر سخن، تهران.
- ۳۱- هجویری، علی‌بن‌عثمان، (۱۳۸۳)، کشف‌المحجوب، تصحیح: عابدی، نشر سروش، تهران.
- ۳۲- همایی، جلال‌الدین، (۱۳۸۵)، مولوی‌نامه، ۲ جلدی، چ ۱۰، نشر هما، تهران.

مقالات:

- ۱- ابراهیم تبار، ابراهیم، (۱۳۹۴)، «ابلیس در جهان‌بینی عطار» فصلنامه عرفان و اسطوره‌شناختی واحد تهران جنوب، س ۱۱، ش ۴۰، صص ۱۱-۳۳.