

نگاهی به شطحیات شیخ ابوالحسن خرقانی

نوشته علی اشرف امامی

مقدمه

از مهمترین مشخصه‌هایی که موجب تفکیک عرفان از دیگر مقولات در حوزه دین می‌شود وصف‌ناپذیر بودن تجارب عرفانی است. عرفا از دیرباز برای بازگو کردن تجارب عرفانی به زبان خاصی متوسل شدند که در مقایسه با زبان عامه مردم و زبان سنتی - یعنی عبارت - زبان رمز و اشارت محسوب می‌شود. در این زبان، معانی، بی آنکه در سخن اظهار شود، القا می‌شود. این زبان تنها با کسی سخن می‌گوید که می‌تواند آن را بگشاید^۱، یعنی کسی که بر سر مواجید و تجارب عرفانی واقف است و می‌داند که عارف تنها از آنچه می‌شود، دم می‌زند، و به آنچه می‌گوید نیز متحقق می‌شود.^۲ زیرا در تصوف، زبان حقیقت، زبان تجربه است، عامه مردم گذشته از اینکه ذوق تجارب عرفانی برای آنان دشوار است، از درک و فهم این تجارب و تأویل یافته‌های عرفانی اهل ذوق نیز محرومند. در این بین بسیاری از آنان، از ناسازگاری این سخنان با ظواهر دین و یا متون مقدس در تشویش و انکار به سر می‌بردند و گویندگان چنین تجاربی را به کفر و زندق می‌ساختند. شیخ روزبهان از محنتهایی که بدین سبب دامنگیر صوفیه شد. چنین گزارش می‌دهد:^۳

۱. نوبیا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۵.

۲. همان، ص ۴.

۳. روزبهان، شیرازی، شرح شطحیات، ص ۳۲.

ابوسعید خُرّاز - که قرالضّوفیه کنیت اوست - تصنیف کرده بود، و آن را «کتاب السّر» خوانده. علماء معنی آن ندانستند، و به کفر بدو گواهی دادند، ابوالعبّاس عطا را برای حسین منصور نعل در سر فرو کوفتند و بدان بکشتند. چندین نوبت جنید را به کفر منسوب کردند. و سهل بن عبدالله از تستر برانندند. و همچنان بایزید بسطامی در گرگان سالی بماند، و صبحی را در اسما و صفات، کافر گفتند. حُصری را حلولی خواندند. ابراهیم ادهم را یزدند. عامر ابن قیس از تابعان بود، نزد عثمان بن عفّان - رضی اللّٰه عنه - برو خصمی کردند. گفتند: می گوید که من از خلیل - علیه السلام - بهترم.

عرفا در مواجهه با تشنیع مخالفین و منکرین، بر این نکته تأکید می‌ورزند که اساساً زبان برای بیان و در میان نهادن تجربه‌ها نارساست: شیخ ابوالحسن خرقانی در بیان این مطلب گوید^۴:

دعوی کفی معنی خواهند، و چون معنی خواهند، و چون معنی پدید آید سخن بنهاند که از معنی هیچ نتوان گفت.

عارف در بیان تجربه عرفانی، تجربه خود را، با زبانی که خارج از قواعد و اصول است، بازگو می‌کند. زیرا حقیقتی که بدان دست می‌یابد فراتر از ساختار بیانی است.^۵ از این رو سخنانی که در مقام حیرت و فنای هستی مقید و برپایی رستاخیز عارف اظهار می‌شود، متناسب با تجربه وی «بُهت آور» است.^۶ برای بیان تجربه حیرت چاره‌ای جز ایجاد حیرت نیست، خصوصاً اینکه گوینده، به تعبیر کریستین تورتل، در فضایی که طبیعت انسانی‌اش با الوهیت پیوند خورده است، خود را از همه قیود

۴. مینوی، مجتبی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۷۳، فقرة ۲۹۴.

۵. لحن مرغان را اگر واصف شوی بر مراد مرغ کی واقف شوی
گر بیاموزی صفر بلبل توجّه دانی، کو چه دارد باگلی

از طرف دیگر، چون تجارب عرفانی، اسراری است که عارف در رازگویی معشوق با وی بدان دست یافته است، افشای آن بر نااهلان ممنوع است، زیرا شنیدن اسرار حق و حکم عرفانی تحمل و سعه صدر می‌طلبد. شیخ عطار در حکایت زیبایی رازگویی امیرالمؤمنین علی (ع) را چنین توصیف کند:

مصطفی جایی فرود آمد به راه گفت آب آرید لشکر را ز چاه
رفت مردی باز آمد با شتاب گفت پر خون است چاه و نیست آب
گفت پندارم ز درد کار خویش مرتضی در چاه گفت اسرار خویش
چاه چون بشنید آن تابش نبود لاجرم پر خون شد و آبش نبود
(منطق الطیر، تصحیح گوهرین، بیت، ص ۳۱-۳۰).

۶. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۲۴.

حق قید بندگی رها یافته می‌بیند و خود را به جای رب خویش می‌گذارد.^۷ در این حالت که خضوع ناشی از عبودیت در کبر یابی ربوبیت محو شده است، عارف به طغیان کلام و سرریز شدن کلمات مبتلا می‌شود. به عبارت دیگر «صوفی شطح به زبان می‌آورد و از حالت مؤمن فرمانبردار عادی خارج می‌شود».^۸

نکته مهم در اظهار شطحیات آن است که این سخنان در حالت وجد اظهار می‌شود، و همان طور که وجد در اختیار عارف نیست، شطح نیز بی‌اختیار گفته می‌شود. در بین عرفای مسلمان سُکری مشرب، حلاج و بایزید در این خصوص اشتهار یافته‌اند، که به سبب غرابت سخنانشان در معرض طعن و انکار عامه قرار گرفتند.

ابونصر سراج از نخستین مؤلفان صوفیه است که، ضمن توضیح اصطلاح «شطح»، در ابوابی جداگانه به نقل و تفسیر شطحیات بایزید و شبلی همت می‌گمارد. وی با توجه به معنای لغوی «شطح» و استعمال آن در طغیان رود (شطح الماء فی النهر) به حالت مشابه آن در صاحب وجد اشاره می‌کند و معتقد است که زمانی که وجد سالک قوی باشد و صوفی نتواند انوار حقایق را که در قلبش ساطع شده است تحمل کند، این حقایق بر زبانش جاری می‌شود، در نتیجه با عبارتی که فهمش برای عموم مشکل است از آن یاد می‌کند. در این حالت، شنونده ناهل با انکار و طعن بر این سخنان در فتنه می‌افتد و خود را هلاک می‌سازد، اما اگر از کسانی که به فهم این حقایق نایل آمده‌اند سؤال کند، نجات می‌یابد. زیرا کسی حق ندارد که زبان خود را به غیبت از اولیای خدا آلوده کند و با فهم و رأی خود الفاظشان را بستجد.^۹

اما همه مؤلفان صوفیه از متقدم و متأخر، دیدگاه یکسانی در مورد منشأ شطح و قضاوت درباره آن نداشته‌اند. از جمله متقدمان قشیری و هجویری شایان ذکراند، قشیری صراحتاً از شطح یاد نکرده است، اما هجویری سخنی از قشیری نقل می‌کند که در آن وی صوفی را همچون مرضی می‌داند که تازه به مرض برسام (ذات‌الجنب) مبتلا شده است و از شدت مرض هذیان می‌گوید، اما در آخر کار زبانش از گفتار باز می‌ایستد و گنگ می‌شود: «مثل الصوفی کعلة البرسام اوله هذیان و آخره سکوت فاذا تمكنت خرس».^{۱۰}

۷. همان، ص ۲۵.

۸. همان، ص ۲۷.

۹. کتاب اللمع فی التصوف، ص ۳۷۶.

۱۰. کشف المحجوب، ص ۲۰۹.

هجویری پس از نقل این سخن می‌گوید:

مانند کرد صوفی را به علت برسام که ابتداء آن هذیان گفتن بود و انتهایش سکوت اندر آن. پس صفوت را دو طرفست یک وجد و دیگر نمود. نمود مبتدیان را بود و اندر نمود عبارت از نمود هذیان بود، و وجد منتهیان را بود و اندر وجد عبارت از وجد محال باشد. پس تا طالبند به علو همت ناطق. اندر همت و نطق هم مر اهل منیت را هذیان نماید و چون رسیدند برسیدن نیزشان عبارت و اشارت نماند.^{۱۱}

تحلیل هجویری از کلام قشیری این است که صوفی در ابتدای تصوف طالب رؤیت است و موسی وار طلب محال می‌کند و «آرنی» می‌گوید، از آنجا که طالب در این مقام با «لن ترانی» مواجه می‌شود، پس سخنی به گراف بر زبان آورده است. این «عبارت از نایافت مقصود» از نظر هجویری همان هذیانی است که از قشیری نقل می‌کند. اما سالک منتهی الگویی چون پیامبر حضرت محمد (ص) دارد، که در مقام تکمیل همتش در اراده حق فانی گشته است و همواره از عجز خود در مقام ثنای پروردگار یاد می‌کند که؛ «لا احصی ثناء علیک».^{۱۲}

در عبارت قشیری سخنی از «شطح» به میان نیامده است، ولی بر مبنای این سخن بعید به نظر می‌رسد که قشیری نظر مساعدی در مورد شطح داشته باشد، عجیب‌تر از همه تفسیر هجویری درباره سخن قشیری است؛ وی در این توضیح به دو دسته اشاره می‌کند، دسته اول طالبان یا «اهل منیت» و دسته دوم منتهیان «اهل وجد». این که هجویری تعبیر از حال وجد را، در هنگام وجد، محال می‌داند. درست نقطه مقابل تلقی ابونصر سراج است که شطح را نتیجه تعبیر در حالت وجد می‌داند. البته خود هجویری دیدگاهی مخالف با شطح و گویندگان شطح نداشته است. زیرا پس از ابوالقاسم قشیری در ذکر ابوالعباس احمد بن محمد اشقانی، از شطحیات وی سخن می‌گوید، که دستاویز عده‌ای «جهله» قرار گرفته است و به تقلید از وی سخن گفته‌اند.^{۱۳}

شیخ روزبهان بقلی علاوه بر اینکه کتاب کشف الاسرار وی سراسر شطح خود اوست^{۱۴}، کتاب جامع و مستقلی در شطحیات دیگر عرفا تدوین کرده است که بخش عمده کتاب به شرح شطحیات

۱۱. همانجا.

۱۲. همان، ص ۲۱۰.

۱۳. همانجا.

۱۴. ارنست، کارل، روزبهان بقلی، ص ۱۶۵.

حلاج و بایزید اختصاص یافته است. در عین حال او خود تذکر می دهد که ماجرای غم انگیز حلاج و شطح معروف وی قویترین انگیزه برای تصنیف چنین کتابی بوده و گویا در نظر وی اهمیت شطح منصور از دیگر شطحیات بیشتر است:

آوردم اسامی شطّاحان به آخر - غرض کلی از همه تفسیر شطحیات حسین بود تا از معرض طعن بیرون آورم و رموز وی را به زبان شریعت و حقیقت شرح بگویم، زیرا که شأن سخنش از همه عجیب تر است، چنانچه در معاملات از همه غریب تر ...^{۱۵}

با توجه به اینکه موضوع این مقاله شطحیات شیخ ابوالحسن خرقانی است، پس از این تمهید از دو دیدگاه کاملاً متفاوت در مورد «شطح» یاد می شود و با تمسک به معیار صاحب نظران تصوف و محققان نگاهی به اقوال «شطحی» شیخ ابوالحسن خواهیم داشت. مرحوم استاد مجتبی مینوی در دیباچه کتاب احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی از وجود شطحیات در اقوال این عارف بزرگ خبر می دهد. خانم کریستین تورتل نیز بخش خاصی از کتاب خود را تحت عنوان «سخن خرقانی: گفتار بیواسطه» به بحث در شطحیات خرقانی اختصاص داده که در این مقاله بدان استناد شده است. آنچه در اینجا از سخنان شیخ نقل می شود مبتنی بر اثر تحقیقی استاد مینوی است، که بر اساس تذکرة های عرفانی، سخنان منقول شیخ را جمع آوری و با شماره گذاری در اختیار علاقه مندان عرفان قرار داده است.

دو دیدگاه متفاوت در مفهوم شطح

برای شناخت شطحیات در سخنان ابوالحسن خرقانی باید به دو طرز تلقی مختلف از شطح و شطحیات - که دو عارف و محقق شهیر شیخ روزبهان بقلی شیرازی و شیخ محیی الدین ابن عربی ارائه کرده اند - توجه کرد. دیدگاه شیخ روزبهان در مورد شطح بیشتر جنبه دفاعی دارد و همان گونه که از خود روزبهان نقل شد، وی بیشتر برای رفع سوء تفسیر از این سخنان به شرح آن همت گماشت. از این رو دیدگاه وی نسبت به شطح کاملاً مثبت است و به همین دلیل از گفتن اینکه حق تعالی و انبیای عظام (ع) نیز شطح داشته اند، ابائی نمی ورزد.^{۱۶} وی نخست از معنای لغوی و ظاهری شطح برای تفسیر عرفانی واژه بهره می گیرد: شطح در لغت به معنای حرکت است و در خانه ای که آرد خرد

۱۵. شرح شطحیات، ص ۴۵.

۱۶. شرح شطحیات، ص ۱۳: ابتدا از شطح حق گرفتم - جل اسم - و اسرار حروف تهجی بگفتم، و احکام شطح متشابهات حدیث بیان کردم.

می‌کنند، چون این کار مستلزم جنبش و حرکت فراوان است، آن خانه را «مشطاح» نامند. در اصطلاح متصوفه نیز عامل اصلی برای اظهار سخنان غریب، جنبش و حرکتی است که در هنگامه وجد در باطن عارف به وجود می‌آید و موجب می‌شود که اسرار از باطن وجود او بر زبانش جاری شود.^{۱۷} و آنچه از باطن او در سخنانش متجلی می‌گردد، تجلیاتی است که از عالم حقیقت آشکار گشته و به همین دلیل بر عموم خلائق که جز در وادی شریعت گام بر نمی‌دارند، «صعب و مستصعب» است. از دیدگاه روزبهان هر جا که سخن گفتن با زبان حقیقت باشد، شطح است. لذا، متشابهات قرآن و حروف مقطعه که از عالم اسرار و معانی خبر می‌دهد نیز شطح حق تعالی است. همچنین بسیاری از احادیث قدسی و نبوی که در آن اسرار حقیقت بیان شده است شطح محسوب می‌شود. اولیاء نیز به تبع خدا و رسول با گام نهادن در وادی حقیقت و دست‌یافتن به تجارب عرفانی صاحب شطح‌اند. بدین ترتیب معادن شطح به تعبیر شیخ روزبهان سه معدن است^{۱۸}:

معدن قرآن، معدن حدیث و معدن الهام اولیاء

آیات متشابهی که در آنها خداوند به صورت انسان تصویر شده است، و الفاضلی نظیر «استوی»، «عرش»، «وجه»، «ید»، «رجل»، «سمع» به کار رفته است، شطحیات قرآن است. حروف مقطعه و تهجی معادن اسرار صفات و اسماء الهی‌اند، و مصداق شطح در قرآن است.^{۱۹} منظور از شطح در احادیث، روایاتی است که بخش عمده‌اش به تجارب نبوی در معراج ناظر است و از شهود خداوند در بهترین صورت سخن می‌گوید «رأیت ربی فی احسن صورة»، «وجدت برد أنامله». «ینزل الله کل لیلۃ...» و نظیر این‌گونه احادیث.^{۲۰} شیخ روزبهان در بیان این‌گونه تجارب عرفانی از دو واژه «کشف» و «التباس» استفاده می‌کند. روزبهان واژه اخیر (التباس: پوشاندن با الوهیت) را به دو حدیث نبوی ربط می‌دهد که هر دو اشاره دارند به «صورت» به عنوان حلقه اتصال میان خداوند و انسانها. اولی حدیث مشهوری است که «خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید». حدیث دیگر حاکی از تجربه شهودی نبی اکرم (ص) است، که می‌فرماید «من خدای خود را در زیباترین

۱۷. همان، ص ۵۶-۵۷.

۱۸. همان، ص ۵۸.

۱۹. همان، ص ۵۹.

۲۰. همان، ص ۶۲.

صُور دیدم».^{۲۱} روزبهان، درباره شطح اولیاء، از خلفای راشدین آغاز می‌کند. از جمله این سخن امیرالمؤمنین (ع)، که خداوند در قرآن و در کلامش برای بندگان تجلی کرده است، شطح محسوب می‌شود و نیز این سخن امیرالمؤمنین که اگر پرده‌ها کنار زده شود بر یقین من چیزی افزوده نمی‌شود: «لو كشف العطاء ما ازددت یقیناً»^{۲۲} همچنین تفسیری که آن حضرت (ص) در هنگام عبور از دیار نصاری و شنیدن صدای ناقوس از کلام ناقوس ارائه می‌دهد از نور الهام الهی ناشی می‌شود.^{۲۳}

در کلیه موارد یاد شده، شطح در تفسیر روزبهان صرفاً اسراری است که صاحب شطح، خدا، رسول و ولی آنها را فاش می‌کنند. و عمدتاً درک و فهم عامه مردم برای پذیرش و قبول این اسرار قاصر است. از طرف دیگر تفسیر و تلقی این عربی از شطح، نسبت به آنچه شیخ روزبهان بیان کرده، متفاوت است. شطح در نظر این عربی ادعای صادقی است که در طی آن گوینده شطح مقام و مرتبه خاصی را که خداوند به او عطا فرموده است اظهار می‌کند، و این ادعا و اظهار عموماً بر سبیل فخر است، مگر کسانی که به امر خداوند و به حکم و اما بنعمه ربک فحدّث از خود سخن می‌گویند. همانند آنچه پیامبر (ص) فرموده است: «انا سید ولد آدم و لا فخر» یا آنچه عیسی ابن مریم (ع) درباره خود می‌گوید: اثنی عبدالله آتانی الكتاب و جعلنی نبیاً و جعلنی مبارکاً این ما کُنْتُ و اوصانی بالصلوة و الزکاة ما دُمْتُ حیاً.^{۲۴}

در این سخنان عیسی (ع) از خود تعریف می‌کند اما چون سخن خود را با اظهار عبودیت آغاز می‌کند همانند حدیث نبوی، «انا سید ولد آدم و لا فخر» است، زیرا، با مطرح ساختن عبودیت، فخر فروشی عبد بر دیگری بی‌معناست. چون مولای همه یکی است. این عربی ضمن تحلیل همین آیه نتیجه می‌گیرد که اظهار چنین تعریفات و دعاوی - ولو صادق و مطابق واقع باشد - چنانچه به فرمان الهی نباشد شطح محسوب می‌شود. وی «اهل الله» را از این گونه فخر فروشی‌ها مبرا می‌داند. لذا از عارف محقق هرگز شطحی سر نمی‌زند، زیرا شطح اساساً رعونت نفس و از بقایای طبع بشری است که هنوز سالک از آن رها نشده است و در زمان شطح، صاحب شطح از خدا دور می‌شود. عین عبارات این عربی در باب صدونود و پنج فتوحات مکه چنین است^{۲۵}:

۲۱. از نست، کارل، روزبهان بقی، ص ۷۸.

۲۲. شرح شطحیات، ص ۷۱-۷۲.

۲۳. همان، ص ۳۷۱-۳۷۲.

۲۴. مریم، ۳۰-۳۱.

۲۵. الفتوحات المکّیة، ج ۲، ص ۳۸۸.

فهذه كلها لو لم تكن عن امرٍ الهی لكانت من فائلها شطحات. فانها كليات تدل على الرتبة عندالله على طريق الفخر بذلك على الامثال و الاشكال و حاشا اهل الله ان يتمیزوا عن الامثال او يفتخروا. و لهذا كان الشطح رعونة نفس فانه لا يصدر من محقق اصلاً، فانَّ المحقق ماله مشهود سوى ربّه و على ربّه ما يفتخر... فالشطح كلمة صادقة صادرة من رعونة نفس عليها بقية طبع تشهد لصاحبها ببعده من الله في تلك الحال.

بدین ترتیب با دیدگاهی کاملاً متفاوت با دیدگاه شیخ روزبهان مواجه می‌شویم؛ در نظر شیخ روزبهان، شطح اظهار مطلق اسرار است، چه اسراری که به خداوند و تجلیات اسماء و صفاتی او مربوط می‌شود و چه اسراری که به مقامات معنوی عارف ربط دارد و برای سالک مایه فخر و غرور می‌شود. با این دیدگاه نه تنها عرفای شامخ بلکه انبیاء و اولیاء و حتی خداوند هم گوینده شطح است. اما در تعریف ابن عربی از شطح دایره معنایی شطح محدودتر است، نه تنها انبیای عظام بلکه حتی عرفای محقق نیز از اظهار شطح منزّه و مبرا هستند. از دیدگاه وی اگر ولیّی از اولیای خدا، به سبب رعونت نفس، شطحی بگوید، باید مجدداً با اظهار فقر و تذلل به حالت اولیه اش باز گردد و به تعبیری توبه کند.^{۲۶}

اختلاف این دو عارف بزرگ در مورد شطح به سبب اختلاف نظر در خاستگاه و منشأ شطح است. شیخ روزبهان شطح را محصول وجد و مقام سکر عارف می‌داند که در وجد حفظ اسرار دشوار است، لذا این‌گونه سخنان بی‌اختیار از او صادر می‌شود^{۲۷} و به همین دلیل شایسته ملامت نیست، و حتی برخی از این فراتر می‌روند و گوینده اسرار را خود حق تعالی می‌دانند^{۲۸}، در حالی که ابن عربی منشأ دعوی^{۲۹} شطحی را در طبیعت انسان می‌داند و به همین دلیل صدور آن را از محققین لغزش می‌داند و می‌گوید: «والشطح زلة المحققین اذ لم یؤمر به». ^{۳۰} شگفت آنکه در آثار ابن عربی از سخنان

۲۶. همانجا: «وکل من شطح فعن غفلة شطح و ما رأینا و لاسمعنا عن ولی ظهر منه شطح لرعونة نفس و هو ولی عندالله الا و لابدان یفتقر و یدل و یعود الی اصله...».

۲۷. لاهیجی در شرح گلشن راز می‌نویسد: «شطح و طامات که، در عرف صوفیة صافی دل، عبارت از حرکت اسرار واجدان است، وقتی که وجد و یافت ایشان قوی گردد، به حیثیتی که از ظرف استعداد ایشان فرو ریزد و نگاه نتوانند داشت و در آن حین سخنی چند از ایشان صادر شود که شنیدن آنها بر ارباب ظاهر سخت و ناخوش باشد و موجب طعن و انکار گردد (ص ۵۹).

۲۸. همان، ص ۳۱۳: انا الحق کشف اسرار است مطلق به جز حق کیست تا گوید انا الحق

۲۹. شیخ ابوالحسن خرقانی هر چند شطحیاتی دارد، اما هرگونه ادعا را معصیت می‌داند؛ گفتند: «دعوی بتر است یا گناه؟» گفت: «دعوی خود گناه است» (تذکره الاولیاء، مینوی، ص ۹۲، قرة ۴۷۱).

۳۰. فتوحات، ج ۲، ص ۳۸۷.

شطحی فراوان به چشم می خورد، چندانکه مترجم رساله الغوثیه می نویسد: «اکثر مکالمات این رساله از قبیل شطح است».^{۳۱} البته از خصوصیات این عربی این بود که در برخی موارد، بلافاصله پس از سوء تعبیر، محمل صحیحی برای سخن خویش ذکر می کند. بدانگونه که صائِن الدِّین ابن ترکه اصفهانی در ترجمه و شرح ابیات دهگانه محیی الدِّین ذیل بیت

عزَّالاه فما یجوبه من احد و بعد هذا فانا قد وسعناه

می نویسد: «و چون این سخن رایحه رعونت دارد و جای آن است که محمول بر مجرد شطح افتد، چنانچه داب بعضی از طائفه متصوفه می باشد و جناب ناظم در صدد تحقیق می باشد و از آن گونه سخن مجتنب و محترز می گوید: یعنی این سخن که من گفتم در حدیث صحیح آمده است از حضرت الوهیت که «نگنجانند مرا زمین من و آسمان من، و گنجانید مرا دل مؤمن».^{۳۲} به هر حال، بنا بر گواهی ابن ترکه، ابن عربی از این گونه سخنان احتراز می ورزیده، زیرا سلوک عرفانی وی در وادی تحقیق بوده است.

بدین ترتیب برای بررسی شطحیات در سخنان شیخ ابوالحسن خرقانی از دو دیدگاه متفاوت می توان به جستجو پرداخت^{۳۳}؛ یکی دیدگاه ابن عربی در مورد شطح، که بر اساس آن کلیه اقوالی که در طی آن حضرت شیخ از مقام و عظمت عرفانی خود سخن می گوید، شطح است؛ و دیگری دیدگاه شیخ روزبهان در مورد شطح که بیشتر به جنبه افشای اسرار الهی بر سبیل کشف (همانند متشابهات قرآن و حدیث) ناظر است.

اسرار و حکم عرفانی در شطحیات شیخ ابوالحسن خرقانی

هدف از این مقاله، بررسی برخی سخنان متشابه (به تعبیر شیخ روزبهان) در بین اقوال شیخ ابوالحسن

۳۱. رسائل ابن عربی، ده رساله فارسی شده، ص ۲۳.

۳۲. همان، ص ۱۴۶.

۳۳. در این بین دیدگاه میانه‌ای هم وجود دارد که البته در این مقاله از آن صرف نظر شده است و آن دیدگاه ابوالفاجر یحیی باخرزی است که در عین اینکه تجربه سکر و حیرت عرفا را منشأ شطحیات می داند، انبیاء را از این مستی مصون می داند. و چون این مصونیت تنها برای انبیاء است که «کرامه من الله» به آنان عطا شده است، لذا نباید بر اولیاء در اظهار شطحیات خرده گرفت، زیرا اگرچه ظاهر شطح با شرع سازگار نیست، اما حالی که آن شطح نتیجه آن است حقیقی است. پس نه می توان اولیاء را انکار کرد و نه به آنان اقتداء. نگاه کنید به: اواردالاحباب، ص ۵۹ و ۶۲، به نقل از ارزش میراث صوفیه، ص ۲۸۴.

خرقانی است که در عین حال از عظمت مقام عرفانی گوینده‌اش نیز خبر می‌دهد. پس این نوشتار گزیده‌ای است از شطحیات که با دو ملاک ابن عربی و شیخ روزبهان انتخاب شده است و چون اهمیت حقیقی شطح در جنبه حکمی^{۳۴} آن است، از این رو تأکید اصلی به اسرارآمیز بودن سخن بیش از سایر جنبه‌هاست.

نخستین شطح در این مجموعه روایتی است که شیخ روزبهان در شرح شطحیات از قول شیخ ابوالحسن خرقانی نقل می‌کند. متأسفانه مأخذ دیگری غیر از کتاب روزبهان در مورد این شطح یافت نشد. این شطح بیان مکاشفه و تجربه‌ای عرفانی است:

سحرگاهی بیرون رفتم، حق پیش من باز آمد، با من مصارعت کرد، من با او مصارعت کردم. در مصارعت باز با او مصارعت کردم، تا مرا بیفکند.^{۳۵}

شیخ روزبهان در توضیح این شطح به واقعه معراج پیامبر (ص) و احادیث متشابهی را که درباره ملاقات پیامبر (ص) با خدا ذکر شده یادآور می‌شود از جمله این حدیث را: «رأیت ربی فی احسن صورة فوضع یده علی کتفی فوجدت برد انامله بین یدیی». از دیدگاه روزبهان مکاشفه خرقانی هم از این قبیل است و این نوع مکاشفه را «مکاشفه

۳۴. منظور از جنبه حکمی در اینجا حکمت منطوق بها نیست، بلکه مسکوت عنها است. شاید در همین تعبیر نیز نوعی شطح و تناقض (paradox) باشد. زیرا شطح سخنی است که انظار می‌شود در حالی که حکمت مسکوت عنها به بیان نمی‌آید. اما با تقسیم بندی و تعریف شیخ عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات الصوفیه معلوم می‌شود که همین حکمت مسکوت عنها وقتی که در تجربه عرفانی سالک مطرح شود و سالک عارف تجربه‌اش را بازگو کند. شطح است. در اصطلاحات الصوفیه، «حکمت منطوق بها» عبارت است از علوم شریعت و طریقت؛ «حکمت مسکوت عنها» هم عبارت است از اسرار حقیقت که دانشمندان ظاهری و عوام از مردمان - آن گونه که باید بدانند - نمی‌دانند، و این یا زیانشان می‌رساند و یا هلاکشان می‌سازد. چنانکه روایت شده است، رسول خدا - صلی الله علیه و آله - در برخی از کوچه‌های مدینه با اصحاب گذر می‌کرد که ناگاه زنی سوگندشان داد که وارد منزلش شوند، چون وارد شدند، آتش فروزانی را مشاهده کردند که کودکان آن زن در اطرافش به بازی مشغول بودند. زن رو به رسول خدا کرد و گفت: خداوند به بندگانش مهربان تر است یا من به فرزندانم؟ فرمود: خداوند مهربان تر است، چون خودش فرمود: ارحم الراحمین است (یعنی مهربانترین مهربانان)، زن گفت: ای رسول خدا، آیا می‌بینی که من دوست داشته باشم فرزندم را در آتش بیندازم؟ فرمود: خیر، زن گفت: پس خداوند چگونه بندگان را در آتش می‌اندازد در حالی که به آنان از همه مهربانتر است؟ روایت کننده گوید: رسول خدا گریه کرد و فرمود: این چنین خداوند به من وحی کرده است. کاشانی، شیخ عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه یا فرهنگ اصطلاحات عرفان و تصوف، ترجمه محمد خواجوی، مولی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۸-۲۹.

۳۵. شرح شطحیات، ص ۳۱۷.

اهل التباس» می‌نامد. که در طی آن خداوند، از روی لطف، جلال خویش را در صورتی نیکو یعنی با مجالش در اختیار اهلش قرار می‌دهد. زیرا مشاهده جلال خداوند بدون جمال طاقت فرساست. از طرفی شوق و اشتیاق عشاق برای مشاهده بسیار است، لذا خداوند، به لطف خویش، ذات خود را در هیأتی زیبا به آنان می‌نمایاند. شیخ روزبهان به ماجرای ابراهیم (ع) و مشاهدات خورشید و ماه و ستاره او استناد می‌کند و جملات «هذا ربی» ابراهیم (ع) را حاکی از شهود تجلیات الهی می‌داند. در حقیقت تنزیه انبیاء از رؤیت، پس از مشاهده و تجلی ذات بر آنان است: «چه دانی که در دم تنزیه، هر لحظه حریفان «ارنی» هزار بار «تبت الیک» گویند؟». ۳۶

بدین ترتیب، شرح مصارعت خرقانی با حق تعالی صرفاً مکاشفه‌ای است که شیخ تجلی حق تعالی را در هیأت بشری می‌بیند. مشابه آنچه در سفر پیدایش در مورد مصارعت یعقوب با خدا نقل شده است:

یعقوب تنها ماند و مردی با وی تاملوع فجر کشتی می‌گرفت* و چون او دید که بر وی غلبه نمی‌یابد کف ران یعقوب را لمس کرد و کف ران یعقوب در کشتی گرفتن با او فشرده شد* پس گفت مرا رها کن زیرا که فجر می‌شکافد* گفت تا مرا برکت ندهی تو را رها نکنم* به وی گفت نام تو چیست؟ گفت: یعقوب* گفت از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود، بلکه اسرائیل، زیرا که با خدا و با انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی* و یعقوب از او سؤال کرده گفت: مرا از نام خود آگاه ساز* گفت چرا اسم مرا می‌پرسی و او را در آنجا برکت داد* و یعقوب آن مکان را فنیئل نامیده (گفت) زیرا خدا را روبرو دیدم و جانم رستگار شد. ۳۷

سنت اسرائیلی در این مرد، خدا را مجسم می‌سازد و یا حداقل یک وجود آسمانی و یک فرشته را. ۳۸ در کتاب هوشع نبی نیز اشاره‌ای به این مبارزه شده است:

و [یعقوب] در حین قوتش با خدا مجاهده نمود* با فرشته مجاهده نموده غالب آمد. ۳۹

کریستین تورتل، بر مبنای این واقعه، برای شیخ ابوالحسن خرقانی بعد پیامبرگونه‌ای قائل است. وی ضمن آنکه صحنه توراتی پیکار یعقوب با فرشته را یادآور می‌شود، به جنبه شکست خرقانی در

۳۶. همان، ص ۳۱۸.

۳۷. پیدایش، سی و دوم، ۲۴-۳۱.

۳۸. آشتیانی، سید جلال‌الدین، تحقیق در دین یهود، ص ۷۰.

۳۹. کتاب هوشع، دوازدهم، ۳.

این مصارعت توجه خاصی می‌کند.^{۴۰} این مصارعت ممکن است به رابطه عبد و رب اشاره داشته باشد، شریعت واضح این رابطه است؛ «کسی که بر آن شود تا ضمن ماندن در محدوده جهان مخلوق این رابطه را نسخ کند، در نیات و ادعاهای خود شکست خواهد خورد و این همان چیزی است که خرقانی تعلیم می‌دهد. خرقانی همچنین می‌آموزد که این رابطه در چه شرایطی ممکن است دگرگونه شود. و این یکی از پیامهای اصلی گفتار اوست.^{۴۱}

برای گونه این سخنان به رابطه انسان با خدا و نقش عمل و شرع در این رابطه اشاره دارد:

جو انفرادان دست از عمل بندارند، عمل دست از ایشانم بندارد.^{۴۲}
 معرفت هست که با شریعت آمیخته بود و معرفت هست که از شریعت دورتر است و معرفت هست که با شریعت برابرست، مرد باید که گوهر هر سه دیده بود، تا با هر کسی گوید که از آنجا بود.^{۴۳}

این رابطه علاوه بر اینکه با عمل مطابق موازین شرع محفوظ می‌ماند، با معرفت و علم خالصی که شخص پیامبر (ص) به طلب آن امر فرموده است حفظ می‌شود:

وقتی به شخصی گفت کجا می‌روی؟ گفت: به حجاز. گفت: آنجا چه کنی؟ گفت: خدای را طلب کنم، گفت: خدای خراسان کجاست که به حجاز می‌باید شد؟ رسول (ص) فرمود که طلب علم کنید و اگر به چین باید شدن، نگفت طلب خدای کنید.^{۴۴}

در میان عرفای بزرگی که به همسانی متشابهات در سنت اسلامی با احادیث متشابه یهود سخن گفته‌اند عارف بزرگ شیخ عبداللّه قطب ابن محیی را می‌توان نام برد. وی در یکی از مکتوبات خود، به استبعاد عامه مؤمنین از پذیرش این‌گونه احادیث اشاره می‌کند و موارد متشابه در احادیث اسلامی و روایات تورات را با دیدگاه تطبیق بررسی می‌کند و مثلاً به تشابه حدیث تردید حق تعالی در قبض روح مؤمن^{۴۵} و حکایت پشیمانی خداوند از نزول عذاب عام (بعد از ماجرای توفان نوح) در

۴۰. شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۱۹.

۴۱. همان، ۲۰.

۴۲. مینوی، فقرة ۳۸۰، ص ۸۲.

۴۳. همان. فقرة ۳۸۷، ص ۸۳.

۴۴. همان. فقرة ۳۶۷، ص ۸۱.

۴۵. حدیث قدسی که در روایات فریقین شیعه و سنی آمده است: رجوع کنید به شیخ بهایی، (ربیعین، ترجمه

تورات^{۴۶} اشاره می‌کند و معتقد است که برای فهم این روایات نیازی به تأویل بعید نیست، بلکه امثال این‌گونه روایات متشابه با فهم و درک تجلی الهی قابل قبول و موجه است.^{۴۷}

شطح دیگری که حاکی از مقام خلّت شیخ ابوالحسن و معرفت وی نسبت به خدای تعالی است در تذکرة الاولیاء آمده است.^{۴۸} این شطح از رازگویی خداوند با شیخ ابوالحسن حکایت می‌کند که در آن محبوب ازلی از مقام عزّ خود با بنده اش نجوا می‌کند. خداوند به شیخ گوشزد می‌کند که اگر آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم سنگسارت می‌کنند. این جمله را می‌توان به دو گونه معنا کرد: یکی اینکه شیخ به حکم آنکه ذاتاً معصوم نیست، گنهکار است و اگر خداوند گناه وی را بر ملا سازد، خلق از وی رو برتابند و شاید به علت گناهان وی را مستحق کیفر بدانند. این یک معنا و تفسیر سطحی از عبارت است، اما تفسیر دیگر اینکه: اعتقاد تو در توحید و الوهیت فراتر از فهم و درک عامه مردم است. لذا

→

خاتون آبادی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۸ (صفحه ۵۳۳)، حدیث سی و پنجم، در کتب اهل سنت صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۳۱؛ کتاب الرقاق، مسند احمد، ج ۶، ص ۲۵۶.

۴۶. سفر پیدایش هشتم، ۲۱-۲۲: «بعد از این دیگر زمین را به سبب انسان لعنت نکنم، زیرا که خیال دل انسان از طفولیت بد است. و بار دیگر همه حیوانات را هلاک نکنم چنانکه کردم». همچنین پشیمان شدن از خلقت آدم، پیدایش ششم، ۶-۸: «خداوند پشیمان شد که انسان را بر زمین ساخته بود و در دل خود محزون گشت و خداوند گفت: انسان را که آفریده‌ام از روی زمین محو سازم و بهایم و حشرات و پرندگان هوا را چونکه متأسف شدم از ساختن ایشان».

۴۷. قطب بن محیی، عبدالله، مکاتیب عبدالله قطب بن محیی، انتشارات خانقاه احمدی، تهران، چاپ دوم، بی‌تا، ص: ۳۸۵ در مکتوب ۲۳۸ می‌نویسد: «ردّ قضا و نقض وحی در ظاهر شبیه فسخ عزیمت و تبدل رأی است در آدمی: «و تعالی تنزیه الرّب سبحانه عما یلیق بجلال القدس و عن سمات المخلوقین» لیکن به این و امثال این از اموری که نبوت بر آن شاهد است، و عمل مبتدی مر آن را جاحد، ایمان می‌باید آورد» «و علی وجه یلیق بجلال القدس موکولاً علم کنه الی الله و رسوله و من شاء من عباده» (و لا یحیطونه بشیء من علمه الا بما شاء) حدیث «ما ترددت فی شیء کترددی فی نفس المؤمن یکره الموت و انا اکره مسائتته و لا یذله من لفاقی طامه». بالاتر از این یا مثل این است آنچه گویند در تورات آمده «من بکاه علی طوفان نوح حتی رمدت عیناه» خود کسی چه گوید و مثل «ندم الله علی خلق البشر و شقّ علیهم» و مثل «فاستنشق الله رایحه العبار فقال الله فی ذاته لن اعاود لعن الارض بسبب الناس لانّ خاطر البشر مطبوع علی الرّادته. و لن اعاود اهلک جمیع الحیوانات کما صنعت» و فی سفر شموائیل (ع) ندمت اذ ولیت شاول ملکاً علی بنی اسرائیل، «الی غیر ذلك من متشابهات التورات ان ثبت، بل والفرقان و سایر کتب النبیین» به این جمله ایمان می‌باید آورد، بی‌صرف تأویل که نزد تجلی شبهه حل می‌شود «لن تجلی الله له بذلک و لاسبیل الی علمه الا ذلک و من اول حرم نفسه حرماناً مبیناً».

جاء ربک و الملائک چون رسید هر محال اینجا شود امکان پدید

۴۸. تذکرة الاولیاء، تصحیح استعلامی، ص ۶۷۲.

به حکم «الناس اعداء ما جهلوا» اگر آنچه در اعتقاد توست آشکار شود، خلاق به حکم شرع تو را واجب‌القتل بدانند. کما اینکه ابن عربی از ابن عباس نقل می‌کند که وی از تفسیر کردن آیه الله الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن^{۴۹} امتناع می‌ورزد و می‌گوید: «لو ذکرت تفسیره لرجمتونی» (اگر تفسیرش را بازگو کنم، مرا سنگسار خواهید کرد) و نیز از امام علی بن الحسین علیهما السلام نقل می‌کند که بسا گوهرهایی از علم باشد که اگر آن را آشکار کنم هر آینه گویند که تو بت پرستی. و مسلمانانی ریختن خون مرا روا دارند، و قبیح‌ترین کاری که همان ریختن خون من است در نظرشان پسندیده آید^{۵۰}:

یا رب جوهر علم لو الوح به لقیل لی انت بمن یعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمی برون اقیح ما یأتونه حسناً

و نظیر آنچه رسول اکرم صلی الله علیه و آله در شأن سلمان فارسی می‌فرماید: «لو علم ابوذر ما فی قلب سلمان لکفره» پاسخ شیخ ابوالحسن خرقانی به خداوند، حاوی اشارتی عرفانی است، زیرا وی در جواب می‌گوید^{۵۱}: «ای بار خدای، خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند؟» آواز آمد «نه از تو، نه از من». شیخ، برای فرار از عقوبت رسوایی در بین خلق، به صفات ضد در خداوند متمسک می‌شود؛ اگر خلاق از عظمت غفران و کرم الهی آگاه شوند و رحمت و واسعۀ او را چنانکه هست بدانند، بساط شریعت برچیده می‌شود. چون مبنای شریعت بر تساوی صفات جلالی قهر و جمالی احسان در خداوند است، نشر بعث و حساب و رستاخیز خلق بر اساس این دو صفت پروردگار است. عارفی چون ابوالحسن خرقانی با درک و ذوق عرفانیش، در این صفات متقابل، غلبۀ رحمت را به خوبی احساس می‌کند. از این رو، با تأسی به پیشوایان دین که در مناجات خویش به پروردگار عرضه داشته‌اند که^{۵۲}: «الهی ان اخذتني بجرمی اخذتک بمغفرتک». وی نیز از صفات جلالی به صفات جمالی حق پناه می‌برد، بدان‌گونه که پیامبر (ص) می‌گوید: «اعوذ بک منک». برداشت عرفا از عذاب و عقوبت پروردگار در عین ایمان به

۴۹. طلاق، ۱۲.

۵۰. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۰۰.

۵۱. مینوی، ص ۴۲، فقره ۵۱.

۵۲. از مناجات خمسۀ عشر حضرت سجاد (ع).

صحّت کتاب و نشر، با بینش وسیعی توأم است که با فهم و درک سنتی تا حدّی متفاوت است.^{۵۳} شیخ در یکی از سخنانش از رابطه مادر و فرزند بهره می‌گیرد، رحمت و عطف مادرائه تا بدان حد شدید است که با وجود تهدید فرزند، که در حال غضب صورت می‌گیرد، نمی‌تواند وی را بدانچه تهدید کرده است، عذاب کند. «شیخ می‌گوید: مادر فرزند را چند بار گوید: «مادر تو را میراند» بنتواند مرد، ولیکن در آن گفت صادق باشد.»^{۵۴}

رحمت و واسعۀ پروردگار نیز چنان عظیم است که اگر به کنه آن پی برده شود، تصوّر عذاب و انتقام بر انسان دشوار می‌گردد. در مسیحیت که پولس رسول در تبیین مبانی کلامی آن نقش اساسی داشت مسئله فیض و نعمت الهی در مقابل شریعت مطرح می‌شود تا به آنجا که، بر اساس فیض، شریعت به کلی منسوخ می‌گردد.^{۵۵}

شاید معروف‌ترین شطح شیخ که در بسیاری از کتب متصوّفه نقل شده است جمله معروف «الصوفی غیر مخلوق» باشد. بسیاری از عرفا در تفسیر این عبارت سخن گفته‌اند: شیخ عطّار پس از نقل آن چنین تأویل می‌کند:^{۵۶}

این همه خلق من آفریده‌ام؛ ولیکن صوفی نیافریده‌ام، یعنی معدوم آفریده نبود، و یک معنی آن است که صوفی از عالم امر است نه از عالم خلق.

شیخ عطّار به دو گونه عبارت شیخ ابوالحسن را تأویل می‌کند. یکی اینکه به صوفی در مقام وصل که از خود فانی است نظر داشته است، و بر اساس فانی بودن وی، از تشابه مقام فناء با عدم حکم به معدوم بودن وی کند؛ (و آشکار است که خلق و تقدیر تنها به موجود تعلق می‌گیرد و نه به معدوم). همان‌گونه که مولانا این تعبیر را به کار برده است:^{۵۷}

بس عدم‌گردم عدم چون ارغنون گویدم که انا الیه راجعون

تفسیر دیگر اینکه «صوفی»، چون از قید جسم و ماده رها شده است، تدبیر کار وی با روح و

۵۳. در جایی می‌گوید: «اگر من از لطف او سخن می‌گویم، خلق مراد یوانه خواند». مینوی، فقرة ۱۰۷، ص ۴۹.

۵۴. مینوی، ص ۷۴، فقرة ۳۰۵.

۵۵. رومیان، ۶، آیه ۱۴: «زیرا گناه بر شا سلطنت نخواهد کرد، چونکه زیر شریعت نیستیم، بلکه زیر فیض.»

۵۶. مینوی، ص ۷۹-۸۰، فقرة ۳۵۲.

۵۷. مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۶.

روحانیت است. از طرفی چون روح به عالم امر تعلق دارد «قل الروح من امر ربی»، بنابراین، صوفی نیز از آن عالم است و بدانجا تعلق دارد. در عالم امر تقدّم و تأخّر زمانی مطرح نیست:

ازل عین ابد افتاده با هم نزول عیسی و ایجاد آدم

در حالی که عالم خلق و آفرینش با دو بعد زمان و مکان سر و کار دارد، عالم امر عالم تجرّادات و فارغ از قیود مادی است. از این رو مسئله کلمه الهی در مسیحیت و در اسلام مطرح می‌شود. در مسیحیت به طور آشکار گفته می‌شود: «در ابتداء کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود».^{۵۸} در اسلام (تصوّف اسلامی) نظیر همین تعبیر به کار رفته است. عین القضاة همدانی می‌نویسد:^{۵۹}

مگر آن شیخ از اینجا گفت که «الصوفی هو الله». عبدالله انصاری می‌گوید که عالم به علم نازد و زاهد به زهد نازد. از صوفی چه گویم که صوفی خود اوست. چون صوفی او باشد، حلولی نباشد. هر چه خدا را باشد، این حلولی موحد را نیز باشد. در این مقام هر چه شنوی از خدا شنیده باشی.

عین القضاة این شطح را از خواجه عبدالله انصاری نقل می‌کند، از آنجا که انصاری مرید شیخ ابوالحسن خرقانی است، احتمالاً به همان سخن شیخ اشاره دارد. در جایی دیگر از تمهیدات با استفاده از تشابه لفظی صوفی و صفا بدون آنکه از گوینده «الصوفی هو الله» یاد کند، می‌نویسد:

ان الله صنی الصوفیة عن صفاتهم فصافاهم فسموا صوفیه... پس صفات حق تعالی، صوفی را از همه صفات ذمیمه و بشریت صفا دهد، و زاهد و صوفی حقیقی شود. آنگاه فقر روی نماید که «اذا تمّ الفقر فهو الله» مگر آن بزرگ از اینجا که او را پرسیدند که صوفی کیست و کدام است؟ گفت «الصوفی هو الله». گفت صوفی خداست «اذا تمّ الفقر فهو الله».^{۶۰}

این که عین القضاة شطح خرقانی را چندین بار در تمهیدات تکرار می‌کند نشان‌دهنده وحدت تجربه عرفانی وی با شیخ ابوالحسن خرقانی است. بدان‌گونه که وی با گذشت کمتر از صد سال از وفات خرقانی، در واقعه‌ای خرقانی را می‌بیند که در شرف وضع حمل است. در همان حال به شیخ هشدار

۵۸. یوحنا اول، ۱.

۵۹. عین القضاة، تمهیدات، ص ۳۰۰. انتساب این شطح به خواجه عبدالله انصاری حائز اهمیت است. چرا که انصاری مرید شیخ ابوالحسن خرقانی است.

۶۰. همان، ص ۳۳، فقرة ۴۱۲.

می‌دهد که «زینهار زینهار! ای شیخ! اگر تو را فرزندی آید، من دیوانه شوم. جواب داد که: «مرا این کار ضرورت است، تو خواه دیوانه شو، خواه مشو».^{۶۱} شیخ احمد غزالی، استاد و مرشد عین‌القضاة، در تعبیر این واقعه می‌نویسد^{۶۲}:

حدیث «طلق خرقانی» آن روزگار تو است که در علم جنون آور، امر اسرافیل الوقت که رزق مرتزقه اهل الارض، حواله با درگاه عزت سفینه او است، می‌برند تا «عَتَّتْ عن امر رها» نرود و خرابی‌ای نکند.

علمی که شیخ ابوالحسن حامل آن بود، و گزیری از افشای آن نداشت، همان سخنان شطحی است که شمه‌ای از آن برای خلق قابل تحمّل نیست. لاجرم یا خود دیوانه می‌شوند و یا گوینده را به دیوانگی متهم می‌سازند:

و گفت: خداوند، تعالی، دوستان خویش را به مقامی دارد که آنجا حد مخلوق نبود، و ابوالحسن بدین سخن صادق است، اگر من از لطف او سخن گویم خلق مرا دیوانه خواند. چنانکه مصطفی، علیه‌السلام را؛ اگر با عرش بگویم، بچنبد؛ اگر با چشمه آفتاب بگویم، از رفتن باز ایستد.^{۶۳}

این که شیخ می‌گوید که اگر یک سخن بگوید، تا قیامت کرسی دانشمندان تعطیل خواهد شد، اشاره به همین علم «جنون آور» دارد، که خردها را در برابر آن توان عرض اندام نباشد:

و گفت: اگر من بر خری نشینم و از نشابور درآیم و یک سخن بگویم تا قیامت دانشمند بر کرسی نشیند.^{۶۴}

زیرا خردی که او از آن دم می‌زند، عقل مخلوق محدود نیست، از این رو علما را به سبب آنکه به دنبال دلیل عقلی می‌گردند مذمت می‌کند، و او خود به عنوان مصداق «صوفی غیر مخلوق» می‌گوید: «اینجا که منم آفریده نتواند آمد».^{۶۵}

شیخ نجم‌الدین رازی (دایه) در شرح شطح معروف «الصوفی غیر مخلوق» رساله‌ای دارد تحت

۶۱. مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص ۲۲۲، همچنین شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۱۷.

۶۲. همان، ص ۲۲۷.

۶۳. مینوی، فقرة ۱۰۷، ص ۴۹ (تذکره الاولیاء).

۶۴. همان، فقرة ۸۶۰، ص ۵۶.

۶۵. همان، فقرة ۱۲۳، ص ۵۲-۵۳ (تذکره الاولیاء).

عنوان «رسالة العاشق الى المعشوق في شرح قول من قال «الصوفي غير مخلوق»»^{۶۶} مؤلف در وصف این شطح می‌گوید: «زبان بلیغ‌ترین فصحای عالمان پرهیزکار در بیان آن در می‌ماند و از شرح جزئیات آن ناتوان و خردهای مشایخ محقق در آن باب به شگفتی در می‌آید و می‌گوید: «تاکنون هیچ کس را نیافتم که پرده از رخسار آن برگیرد».^{۶۷} نجم‌الدین رازی ضمن آنکه تصریح می‌کند که این سخن از آن «عارف حقانی»، شیخ ابوالحسن خرقانی، است، به شرح آن می‌پردازد. وی نخست با استناد به حدیث «کنز مخفی» در خصوص فلسفه آفرینش، و با استناد به حدیث آفرینش آدم بر صورت پروردگار و آیه سی‌ام سوره بقره، به مسئله خلیفه‌اللهی آدم اشاره می‌کند^{۶۸}، و پس از آن به اصل انسان کامل به عنوان الگوی کمال در تصوّف منتقل می‌شود^{۶۹} و معتقد است که صوفی واصل به حق در واقع به خاصیت آیینگی آدم متّصف می‌شود، زیرا صوفی، با صیقل ذکر تهلیل، تیرگی ناشی از خلقت را از آینه دل می‌زداید و پس از صفای کامل نور قدیم در او متجلی و سرانجام جنبه ناسوتی او در مرتبه لاهوتی حق تعالی فانی می‌شود.^{۷۰} پس از این مقدمات، شیخ رازی به عالی‌ترین مظهر تصوّف و الگوی تامّ و تمام انسانیت، یعنی حضرت محمّد (ص)، اشاره می‌کند که هر کس به مقام تصوّف نایل شود، در واقع تحت لوای او در می‌آید. از این جهت صوفی حقیقی هموست. وی اطلاق «صوفی» بر پیامبر (ص) را از جهت وحدت پیامبر (ص) با امت صحیح می‌داند. زیرا رأفت پیامبر (ص) در حق امتش چنان بود که به جای «من» همواره می‌فرمود: «امتّم، امتّم»:

و اگر دقیق‌تر بنگری، در می‌یابی که صوفی حقیقی‌ای که این صفت را داشته باشد همانا سرور اولین و آخرین، محمد مصطفی - صلوات الله علیه و علی آله اجمعین - است و آن کسان از امت او که به این جایگاه والا رسیدند. پس به زیر سایه پرچم پیروی از پیامبر (ص) در می‌آید، و خدای تعالی این امت را برتری بخشیده است، چه خود می‌گوید: «لکم فی رسول الله اسوة حسنة» (احزاب، ۲۱) و او همان صوفی است که در شب معراج به جذبۀ «دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» (نجم، ۹) از حدّ قاب قوسین درگذشت و به خلوت الهی بار یافت. ... و خدا او را برای همین

۶۶. این رساله، در کتاب خاتم کریستین تورتل به چاپ رسیده است، و مترجم آقای روح‌بخشان آن را با مقابله متن عربی به فارسی برگردانده‌اند.

۶۷. شیخ ابوالحسن خرقانی، ص ۲۱۵.

۶۸. همان، ص ۲۱۶.

۶۹. همان، ص ۲۱۷.

۷۰. همان، ص ۲۲۲.

مقام محمود برگزید تا بدان جا که هیچ انانیتی برای او نماند، و برای همین بود که پیغمبر (ص) می‌فرماید: «و اما من، هرگز «من» نمی‌گویم». و به همین سبب بود که خدا او را بر پیامبران برتری داد، چه که از بقایای وجود مخلوق در آنان مانده بود، چنان که در روز قیامت می‌گویند: «نفسی، نفسی» و پیامبر ما - صلی الله علیه و آله - می‌گوید: «اقتم، اتمم»... ۷۱

تأکید عمده نجم‌الدین بر همان مطلبی است که عین‌القضاة پیش از وی در ارتباط صوفی با «صفا» و «صفوت» مطرح کرده بود. در پایان این رساله، شیخ به اشکالی که این شطح ممکن است در اذهان ایجاد کند، اشاره می‌کند، یعنی اینکه چه فرقی میان خدای خالق ازلی و ابدی با صوفی غیرمخلوق وجود دارد؟ وی این فرقی را در جنبه آفرینش صوفی می‌داند. خدای خالق کل خدای آفریننده صوفی نیز هست، و اگر از صوفی تعبیر به غیرمخلوق می‌کنند، بدان سبب است که خداوند در آیینۀ دل صوفی با تمامی صفاتش تجلی می‌کند و یکی از صفات خداوند غیرمخلوق بودن اوست. از انعکاس این صفت در آیینۀ دل صوفی، وی نیز مظهر و متصف به «غیرمخلوق» می‌شود، نه اینکه خود ذاتاً دارای این صفت باشد. ۷۲

نظیر همین استدلال در کلام یکی دیگر از مشایخ بزرگ کبرویه، یعنی شیخ علاءالدوله سمنانی، به چشم می‌خورد. وی از اخفش استاد نحو خود یاد می‌کند که روزی در مورد «الصوفی غیرمخلوق» از او سؤال می‌کند و می‌گوید چنین سخنی زبینه صوفی بزرگ نباشد. شیخ علاءالدوله در جواب به وی تذکر می‌دهد که، در صورت بی‌نبردن به مطلبی، نباید آن را انکار کرد. خصوصاً اینکه گوینده سخن بزرگی از اهل معرفت باشد. وی برای تفهیم مطلب، به جنبه تدریج در کسب مقامات علمی و سلوکی هر دو اشاره می‌کند؛ همان‌گونه که برای نحوی شدن باید سی سال مطالعه کرد تا بعد وی را به نحو منسوب کنند، برای صوفی شدن هم باید سالها در مجاهده قدم زد تا در انتهای کار از پرتو نور حق در او صفایی پیدا شود و بعد از آن او را به آن صفا نسبت دهند و صوفی‌اش نامند. شیخ علاءالدوله از مخلوق نبودن آن صفا، که عین نور حق است، به مخلوق نبودن صوفی منتقل می‌شود و توضیح می‌دهد که منظور از صوفی شخص صوفی به همراه اعضاء و جوارح مادّیش نیست، بلکه منظور آن صفایی است که از حق در او ظاهر شده است. ۷۳ صوفی همانند آینه هم دارای جرم است و هم صفا. اگر یکی

۷۱. همان، ص ۲۲۳.

۷۲. همان، ص ۲۲۵.

۷۳. امیر اقبال‌شاه سجستانی، ص ۱۸۸.

از این دو نباشد، خاصیت آیینگی ظاهر نمی شود. جسم صوفی، چون جرم آینه و جان وی صفای آن است. جسم مخلوق است، اما جان، که به عین نور حق مبدل گشته است، غیر مخلوق است.^{۷۴} بدین ترتیب برای صوفی دو جنبه وجودی و عدمی می توان فرض کرد؛ جنبه عدمی صوفی فنای وی در ذات حق است: جامی در نفعات الانس از شیخ ابوالحسن نقل می کند که در پاسخ به سؤال «صوفی کیست؟» چنین فرمود:

از وی پرسیدند که «صوفی کیست؟» گفت «صوفی به مرقع و سجاده نبود؛ و صوفی به رسم و عادات صوفی نبود، صوفی آن بود که نبود.»^{۷۵}

صوفی در این عبارت، در عین اثبات، نفی می شود، در جای دیگر شیخ از تجربه عرفانی خود سخن می گوید و به ملائکه فخر می فروشد، زیرا آنان به تقدس و عصمت خود می نازند و زبان حال آنان در قرآن این است: «و نحن نسبح بحمدک و تقدس لک»^{۷۶} با آفرینش آدم «انسان کامل» فرشتگان از گفته خود شرمند می شوند و به جهل خود اقرار می کنند، زیرا انسان کامل به خداوند فخر می کند و چون بر صورت او آفریده شده است می تواند به حکم مظهریت، از ظاهر سخن بگوید که اینها جملگی به یقین خاصیت آیینگی اوست:

و گفت چون به گرد عرش رسیدم صف صف ملائکه پیش باز می آمدند و مباحات می کردند که: «ما کز و بیانیم و ما معصومانیم» من گفتم که «ما هو اللّٰهائیم» ایشان همه خجل گشتند و مشایخ شاد شدند به جواب دادن من ایشان را».^{۷۷}

شطحیات شیخ ابوالحسن در یک نگاه کلی بین نفی و اثبات، فنای عبد و بقای خداوند دور می زند، در مجموعه اقوال وی چنین نوسانی به چشم می خورد از آن جمله این قول او:

۷۴. همان، ص ۲۳۲.

۷۵. مینوی، ص ۱۰۵، فقرة ۵۱۱.

۷۶. بقره، ۳۰.

۷۷. مینوی، ص ۴۲-۴۳، فقرة ۵۷ شیخ عبدالله قطب بن یحیی نیز در باب مباحات شیخ ابوالحسن بر ملائکه سخن دارد: «باید که چد شما افزوده باشد از چد جهان، لاجرم شیخ ابوالحسن خرقانی - که خرقان ما را نیز از خرقان او نصیبی باد - فرمود: بر عرش طواف کردم تا فرشتگان یک نوبت طواف کردند. من چهل نوبت طواف کردم از گرمی عشق. مرحبا ای شیرمرد راه حق و چابک سوار میدان ارادت. تو را زبید این راه رفتن، نه ما افسردگان پژمرده و ناتوان بازمانده را.» مکتوب ۱۹۷، ص ۳۸۵.

و گفت: به هستی او در نگرستم، نیستی من به من نمود. چون نیستی خود من نگریستم، هستی خود به من نمود. در این اندوه بماندم. تا با دلی که بود. از حق ندا آمد که: «به هستی خویش اقرار کن». گفتم «به جز تو کیست که به هستی تو اقرار دهد؟ نه گفته‌ای شهدالله!»^{۷۸}

در این گفتگو نکته جالب توجهی به چشم می‌خورد، این که خداوند از شیخ ابوالحسن می‌خواهد که به هستی خود اقرار کند در واقع نوعی امتحان و مکر الهی است و به تعبیر شیخ «خداوند به کرامت فریید و اگر به کرامت نفریید به لطف خویش بفریید. پس آن کس که بدینها نفریید جو اگرد است.»^{۷۹} شیخ از جو اگردانی است که به لطف و کرامت پروردگار فریفته نشد. از این رو، با آنکه اقرار به هستی از او خواسته می‌شود، او به «شهدالله» استناد می‌کند که، در محضری که غیر نیست، خود حق بر وجودش گواهی دهد. این که شخص، با وجود خود، خدا را ببیند هر چند دال بر وفاداری اوست که بیان عبودیت و ربوبیت را هر لحظه حاضر می‌بیند، اما از فنا فاصله دارد:

چون خویشان را با خدا بینی وفا بود، و چون خدا را با خویشان بینی فنا بود.^{۸۰}

یعنی کمال سلوک در این است که چون به خود بنگرد، خدا ببیند، نه اینکه خود را با خدا ببیند. نظیر آنچه مفسران در تفاوت «انّ معی ربّی»^{۸۱} حضرت موسی (ع) و «انّ الله معنا»^{۸۲} حضرت محمد (ص) گفته‌اند: اینکه خدا با بنده باشد یا با بنده خدا؟ در کشف الاسرار چنین بیان شده است:

موسی (ع) «معی» فرا پیش داشت که از خود به حق نگریست، باز مصطفی (ع) «الله» فرا پیش داشت، گفت «انّ الله معنا» که از حق به خود نگریست هذا کقوله تعالی: الم تر الی ربک کیف مدّ الظّلّ و لم یقل «الی الظّلّ کیف مدّه الربّ». آن حال مریدست.^{۸۳}

شیخ عطار از عبارت «گاه ابوالحسن اویم، گاه او ابوالحسن من است» تجربه فناء و بقای شیخ ابوالحسن را استنباط می‌کند؛ ابوالحسن در مقام فناء، ابوالحسن اوست و در مقام بقاء چون حق

۷۸. مینوی، ص ۵۳، فقرة ۱۳۳.

۷۹. همان، ص ۸۸ فقرة ۴۲۷.

۸۰. همان، ص ۸۵، فقرة ۴۰۴.

۸۱. شعراء، ۶۲.

۸۲. توبه، ۴۰.

۸۳. میبیدی، ج ۷، ص ۱۱۳.

جانشین ابوالحسن می‌شود، او بوالحسن می‌شود. نظیر آنچه در روایات فریقین دربارهٔ ثواب و قرب فرائض و قرب نوافل آمده‌است؛ در قرب نوافل عبد به حق می‌رسد و سماع و بصرش الهی می‌شود، در قرب فرائض حق تعالی چشم و گوش و دست و پای انسان می‌شود. این دو قرب با دو مقام فنا و بقا قابل تطبیق است. البته اینکه شیخ می‌گوید: «گاه بوالحسن اویم» تعبیر «گاه» تا حدی این تردید را ایجاد می‌کند که آیا این تجربه تجربهٔ حال است یا مقام؛ و یا ابوالحسن در حال صحو، ابوالحسن اوست و در حال سکر، او بوالحسن است. شیخ عطار علاوه بر این به میعاد «الست» نیز اشاره می‌کند (و شاید به دلیل واژهٔ «گاه» در سخن شیخ باشد): ابوالحسن در آن زمان پاسخ «الست بر بکم» را داد، که هنوز به وجود نیامده بود. بنابراین «ابوالحسن او بود و بوالحسن ناموجود، پس بوالحسن او بوده باشد». ^{۸۴} عطار برای تبیین مسئله از قرآن شاهد می‌آورد که در عین اثبات پرتاب تیر برای پیامبر (ص) آن را از او سلب می‌کند و به خداوند نسبت می‌دهد:

و معنی این در قرآن است که می‌فرماید، قوله تعالی: و ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى. ^{۸۵}

از این مقام در اصطلاح محققین از عرفا با تعبیر «احدیت جمع» و مقام محمدی یاد شده‌است: «که حقیقت وحدانیت در مظهر فردانیت ظاهر شود» ^{۸۶} و شیخ ابوالحسن نیز در یکی از اقوال خود ضمن آنکه همهٔ اوصاف و القابی نظیر «عابد» و «زاهد» و «عالم» و «صوفی» را از خود سلب می‌کند خود را برای فردانیت حق تعالی متفرد می‌کند: «گفت: من نه عابدم و نه زاهد و نه عالم و نه صوفی، الهی، تو یکی‌ای، من از آن یکی تو یکی‌ام». ^{۸۷} از این عبارت شیخ مقام عرفانی وی نیز آشکار می‌شود زیرا خود او می‌گوید: در هر صد سال یک شخص از رحم مادر بیاید که او یگانگی خدای را شاید.

در طبقه‌بندی اولیاء مطابق حدیث مروی از رسول اکرم (ص) «افراد» اولیایی هستند که به سبب حسن متابعت ختم محمدی به تجلی فردیت محقق شده‌اند و مشرب اقطاب و افراد، از مشارب دیگر اولیاء اعلاء و برتر است. مقام تفرید فراتر از تجرید است. عارف در مقام تجرید نفس خود را از دنیا بیرون می‌برد، ولی در مقام تفرید از گناه فارغ می‌شود. مقام والای تفرید به سبب صدق طلب نصیب

۸۴. مینوی، ص ۶۰، فقره ۱۸۷.

۸۵. هانجا.

۸۶. لاهیجی، محمد، ص ۹۸.

۸۷. مینوی، ص ۱۳۹، فقره ۳۹.

سالک می‌گردد و از آنجا که طلب حق مستلزم غربت است، لذا اهل تفرید در غربت به سر می‌برند و اینها جملگی از لوازم توحید است. عین القضاة همدانی در شرح این سخن باباطاهر، «الغربة سر التفرید من عین التوحید». به بیان تفرید پرداخته و حدیث نبوی «طلب الحق غربة» را ذکر می‌کند.^{۸۸} شیخ ابوالحسن نیز در تعریف غریب و تجربه غربت سخنانی دارد، از دیدگاه او غریب کسی است، که در هفت آسمان و زمین با خود چیزی نداشته باشد و لو به قدر تار مویی آن چیزی بی‌ارزش باشد. هر چند او خود را غریب نمی‌داند، اما سخنانی دارد که جملگی حاکی از عمیق‌ترین تجربه غربت عرفانی است: همینکه نه او با زمانه می‌سازد و نه زمانه با او به نوعی غربت عارف را نشان می‌دهد.

و گفت: غریب آن بود که در هفت آسمان و زمین، هیچ با وی، یک تاره مویی نبود، و من نگویم که غریب، من آنم که با زمانه نسازم و زمانه با من نسازد.^{۸۹}

علاوه بر اینکه زندگی خصوصی وی، با داشتن همسری ناسازگار، یکی از بارزترین مصادیق غربت اوست.^{۹۰} کلیة تجارب عرفانی وی نیز بر محور غربت اوست. از جمله اینکه وی در طول مدّت سی سال در حالی که با حق سخن می‌گوید و در ظاهر و باطن با حق است، خلق تصور کرده‌اند که با آنها سخن می‌گوید.^{۹۱} به دیگران نیز توصیه می‌کند که با خدای صحبت کنند نه با خلق زیرا:

دیدنی خداست و دوست داشتنی خدا، و آن کس که به وی نازید خداست و گفتنی خداست و شنودنی خداست.^{۹۲}

وی تا بدانجا غرق در خدا و تفرید است که حتی از صحبت با خضر نیز پرهیز دارد. خطاب به صوفی که، پس از شصت سال، تمنای صحبت با خضر دارد، گوید:

عمر از سرگیر! ترا او آفریده، صحبت با خضر کنی که تا صحبت من با اوست در تمنای من نیست که با هیچ آفریده صحبت کنم.^{۹۳}

۸۸. عین القضاة، شرح کلمات باباطاهر، ص ۲۱۳.

۸۹. مینوی، ص ۸۵، فقرة ۴۰۹ (تذكرة الاولیاء).

۹۰. مینوی، ص ۳۶، فقرة ۳۹: «تا ما بار چنان گرگی نکشم (یعنی زن) شیری چنین بار ما نکشد». همچنین در مثنوی، بیت ۲۱۵۲:

گر نه صبرم می‌کشیدی بار زن کی کشیدی شیر نر بیگار من

۹۱. مینوی، ص ۵۸، فقرة ۱۷۳.

۹۲. مینوی، ص ۶۹، فقرة ۲۶۲.

۹۳. همان، ص ۵۲، فقرة ۱۲۸.

زیرا خود عاقبت را در تنهایی و سلامت را در خاموشی یافته است.^{۹۴} تجربه سلوکی وی نیز با جذبه الهی بود و خود می‌گوید که «من هیچ کس را استاد نگرفتم که استاد من خدا بود، تبارک و تعالی، و همه پیران را حرمت دارم». در حقیقت تنها همین پیران طریقت‌اند که می‌توانند از مقام شیخ با خبر شوند، و در این بین ارتباط روحانی شیخ با جناب بایزید بسطامی از همه بیشتر بود، تا آنجا که می‌گوید: «در همه جهان، زنده‌ای ما را دید، و آن بایزید بود.»

ارتباط معنوی شیخ با این پیر بزرگ طریقت در تجربه افراد است شیخ ابوالحسن سیر معنوی خود را در تفرّد شیخ می‌بیند:

وگفت که: بایزید گفت «نه مقیم و نه مسافر» و من مقیم در یکی او سفر می‌کنم.^{۹۵}

تجربه افراد و غربت از دیدگاه شیخ راهی است که جز بنده و خدا هیچ کس در آن قرار ندارد، از این رو ملازم اندوهست چون کمتر کسی از خلق طالب اندوهست. پس این راه که طالبانش کمتر است. برای اهل خلوت، خوشتر است:

به هر راهی که رفتم قومی دیدم. گفتم «خداوندا مرا به راهی بیرون بر که من و تو باشیم، خلق در آن راه نباشد» راه اندوه در پیش من نهاد، گفتم «اندوه باری گرانست، خلق نتواند کشید». ^{۹۶}

اندوه غربت منافاتی با وجد عارف ندارد. زیرا مراد از وجد فقدان موجودات جسمانی و یافتن مقفودات روحانی است. بنابراین غرباء در عین اندوه و حزن، صاحبان وجدند و عکس آن نیز صادق است یعنی حزن هرگز از صاحبان وجد مفارقت نمی‌کند.^{۹۷} بنابراین تجربه اندوه غربت و قبض شیخ

۹۴. همان، ص ۵۶، فقرة ۱۵۴.

۹۵. همان، ص ۵۷، فقرة ۱۶۵.

۹۶. همان، ص ۵۵، فقرة ۱۵۱.

۹۷. عین‌القضات در شرح کلمات باباطاهر می‌نویسد: «لفظ الوجد هنا بمعنى الحزن» و وجد من الوجد المراد، یعنی من فقد [بعد] الوجد، و فارق ما وجده من روح مشاهدة حضرة القدس، و حبور مجلس الانس، حرم علیه زوال الحزن و مفارقة الاضطراب والخوف» صفحه ۹۹. به همین خاطر شیخ ابوالحسن که عطار ذکر او را با وصف «آن بجزر اندوه» آغاز می‌کند - «هواره توصیه می‌کند تا درخت اندوه بکارید تا باشد که به برآید» در عین حال پس از به غر نشستن، از گریستن مفارقت نمی‌کند. زیرا اندوه وی به این است که: «همه جهد آن کنی که در کار او پاک روی، و چندان که بنگری دانی که پاک نه‌ای و نتوانی بود که اندوه او فرو آید» (میتوبی، ص ۹۱، فقرة ۴۵۴). عبدالرحمن جامی در اورنگ چهارم (سبحه الايرار) از مثنوی هفت اورنگ حکایت ملاقات ذوالنون مصری با جوان سوخته جانی را نقل

ابوالحسن مانع از آن نمی‌شود که او را از واجدین یعنی صاحبان وجد ندانیم. و برای کسی که تجربه وجد را دارد همین بس که خدای واحد وی را افراد کند. که این مضمون آخرین سخنی است که از قول معروفترین شطّاح صوفیه یعنی حسین بن منصور حلاج نقل شد. که چون مناسب حال و مقال جناب شیخ ابوالحسن خرقانی است - برای حسن ختام این سخن به همراه شعری منسوب به حلاج در پایان این مقال ذکر می‌شود. تجربه فناء و بقای شیخ و شطحیاتی که در سخنان او مشهود است جملگی با مقام «افراد» و «غربت» این پیر طریقت مرتبط است، و اگر در جایی خود را نعمت فانی خدا و حق را نعمت باقی خود می‌داند.^{۹۸} بدین سبب است که در خلوت خود با خدا، نعمت و خوشی جز حق ندارد.^{۹۹} از این رو از هر چه دون حق است، زاهد [بی‌رغبت] می‌شود، تا خویشان خویش را به حضور با محبوب فرا خواند^{۱۰۰}، که لازمه «توحید یکی کردن است، و یکی را یکی نتوان کردن، چیزهای بسیار را یکی توان کردن».^{۱۰۱} این «چیزهای بسیار» همان کثراتی است که خلق در علم و عمل بدان گرفتارند و به همین دلیل، حدیث عارفِ موحد را - که جز از «یکی» سخن نمی‌گوید - نمی‌پذیرند.^{۱۰۲} و تمام حدیث شطّح در همین نکته نهفته است. زبان حال شیخ ابوالحسن خرقانی از این حیث با زبان حال حسین بن منصور حلاج یکی است، کما اینکه عین القضاة شطّح مشابهی را از این دو عارف بزرگ نقل می‌کند که تأویل و تفسیری یکسان دارد^{۱۰۳}: شیخ ابوالحسن خرقانی می‌گوید «انا اقل من ربی بستین».

حلاج نیز می‌گوید: «لا فرق بینی و بین ربی الا بصفتان: صفت الذّاتیه و صفت القائیه، قیامنا به و ذواتنا منه «ستین»». در سخن خرقانی از نظر عین القضاة نه دو سال، بلکه سالهای خداست که هر روز

می‌کند و از قول آن عاشق می‌گوید:

محنّت قرب ز بعد افزونست	جگر از هیبت قریم خونست
هست در قرب همه بیم زوال	نیست در بعد جز امید وصال
آتش بیم، دل و جان سوزد	شمع امید، روان افروزد

۹۸. مینوی، ص ۶۱، فقرة ۱۹۸: «الهی، نعمت تو فانی است، و نعمت من باقی، نعمت تو منم و نعمت من تویی».

۹۹. همانجا، فقرة ۱۹۵: «روی به خدا باز کردم و گفتم: الهی خوشی به تو در بود، اشارت به بهشت کردی».

۱۰۰. همانجا، فقرة ۱۹۱: «از هر چه دون حق است زاهد گردیم، آنگاه خویش را خواندم».

۱۰۱. عزیزالدین، نسفی، کتاب الاتسان الکامل، ص ۱۰۶.

۱۰۲. مینوی، ص ۶، فقرة ۱۹۹: «وگفت: الهی، حدیث تو از من نپذیرند».

۱۰۳. عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۲۹.

خدا هزار سال است. در سخن حلاج نیز اشاره به تفاوت عید و رب در دو مرتبه است. چون تجربه عرفانی حلاج و خرقانی تشابه فراوانی با هم دارد، این بیت و سخن حلاج که حاکی از توجه به تنهایی و غربت حال است، زبان حال هر دوی آنهاست، نقل می‌گردد. بیت:

وحدنی واحدی بتوحید صدق ما الیه من المسالک طرق

آخرین سخن حلاج: «حسب الواجد افراد الواحد له ۱۰۴»

منابع و مآخذ

قرآن کریم

- کتاب مقدس (عهد عتیق و جدید) ۱۹۷۷.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین تحقیق در دین یهود، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۸.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیه، بیروت، بی تا.
- همو، ده رساله فارسی شده، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۴۷.
- ارنست، کارل، روزبهان بقل، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، تهران ۱۳۷۷.
- تورتل، کریستین، شیخ ابوالحسن خرقانی، ترجمه ع. روح بخشان، تهران ۱۳۷۸.
- جامی، عبدالرحمان، منوی هفت اورنگ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران ۱۳۷۵.
- روزبهان، بقلی شیرازی، شرح شطحیات، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۶.
- همو، جستجو در تصوف ایران، چاپ چهارم، تهران ۱۳۶۹.
- سجستانی، امیراقبالشاه بن سابق، چهل مجلس یا رساله اقبالی امالی شیخ رکن‌الدین ابوالکارم احمد بن محمد بیابانکی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۶.
- سراج طوسی، ابونصر، کتاب اللمع فی التصوف، به تصحیح نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴.
- شیخ بهائی، اربعین، ترجمه خاتون آبادی، به کوشش استاد ولی، تهران ۱۳۶۸.
- عطار، شیخ فریدالدین، منطق‌الطیر، به کوشش سیدصادق گوهرین، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۷۰.
- عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عسیران، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۳.

۱۰۴. زرین کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران (یادداشتها) صفحه ۳۹۶، یادداشت ۲۶ (به نقل از طبقات الصوفیه انصاری، ص ۲۶۱ و کشف‌المحجوب، ص ۴۰۲).

- هو، شرح کلیات باباطاهر، به کوشش محمدحسن علی اسعدی، تهران ۱۳۷۶.
- عبدالله قطب، محیی، مکاتیب شیخ عبدالله قطب، انتشارات خانقاه احمدی، تهران، بی تا.
- غزالی، احمد، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به کوشش احمد مجاهد، ۱۳۷۶.
- لاهیجی، شیخ محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح خالقی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۱.
- میبدی، ابوالفضل، رشیدالدین، کشف الاسرار و عده الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، چاپ ششم، تهران ۱۳۷۶.
- مینوی، مجتبی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، اقوال اهل تصوف درباره او به ضمیمه منتخب نورالعلوم، چاپ پنجم، تهران ۱۳۷۲.
- نسفی، عزیزالدین، کتاب الانسان الكامل، تصحیح ماریزان موله، چاپ چهارم، تهران ۱۳۷۷.
- نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران ۱۳۷۳.
- هجویری، علی، کشف المحجوب، به تصحیح زوکوفسکی، لنینگراد ۱۹۲۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی