

دفاع صوفیه از

ابلیس

علی خادم علما

مداخل

گرچه تصوف مشربی شهودی است که عقل و قیل و قالش را چندان نمی‌پسندد و به مذهب و مکتب مخصوصی التفات ندارد، ولی هیچگاه از تأثیر نحل فلسفی و کلامی مصون نبوده و متناسب با زمینه فرهنگی و دینی رایج هر عصری از افکار غیر صوفیان بهره‌ها برده است و حتی گاهی دل به سخن عقل عافیت اندیش منفعلی از حاکمیت زمانه داده است.

در طی تاریخ تصوف اسلامی این تأثیر و نفوذ آراء غیر صوفیانه در فرق گوناگون تصوف به دو طریق صورت گرفته است.

یا اخذ اندیشه‌های رسمی و رایج دینی و کلامی توسط صوفیان برای دفاع از طریقت خویش در مقابل مخالفان، و خود را همراه شریعت نشان دادن برای پرهیز از تعرض علمای رسمی که در خدمت ملوک جور بودند.

و یا بصورت باقی ماندن میراث و مرده، ریگی از عقاید سابق در زوایای ذهن فیلسوفان و متکلمانی که بعد از سالها جستجو در پیموده‌های اندیشه عقلانی بشری، صوفی شده و تصوف را وادی امنی در بحر ناآرام افکار و نظریات مشوش حکما و متکلمان می‌یافتانند، که این میراث و رسوب عقلانی رنگ و بویی تازه به خود گرفته و بر قلمرو تصوف می‌افزوده است.

البته تعقد مباحث فلسفی و کلامی وقتی به گستره تصوف می‌رسید چهره‌ای لطیف و زیبا پیدا کرده که در عین آشنا بودن بر باریک بینان و نقادان، بدیع هم بودمانند، و گاه این تازگی بصورتی مخاطره‌آمیز درمی‌آمده که تنها از جانب صوفیان برجسته وارسته که جرئت داشتند، بیان می‌شدند، و بر مشرکان هم البته مستمسکی از برای نقد صوفی می‌شده است.

از جمله اینها، نقش ابلیس است در جهان بینی صوفیان بعنوان موجدی بزرگ و عاشقی سترگ که مقامی در کنار انبیاء به خود گرفته است و حتی هدایت هم می‌نماید.

این نوشته بحث از ریشه‌یابی کلامی این اندیشه در افکار صوفیان را عهده‌دار می‌باشد.

در مسأله لعنت شدگی ابلیس و شناخت او از امر توحید سخن گفته است.

گرچه اندیشه دفاع از ابلیس و تفسیری بر موجد بودن او تفکری ناب و بکر بود و در دیگر مذاهب شرق و نحل غرب دیده نشده^(۹) اما موضوعی بی‌ریشه نبود و حلاج این اندیشه را بدون هیچ تردیدی از اساتید و اسلاف خود گرفته بود.

و خواهیم دید که این موضوع از طریق صوفیانی که قبل از گرایش به تصوف، از بزرگان فقه و نوعی کلام- که بعداً به اشعری گری مشهور گشت- بودند، به او رسیده بود.

و گرچه ظاهراً تنها محی‌الدین ابن عربی بود که بر اساس عقاید اشاعره و تلیفیک آن با حکمت اسکندرانی و نو افلاطونی برای نخستین بار تصوفی فلسفی را پایه‌گذاری کرد^(۱۰) ولی تأثیر مذهب کلامی عظیم ضد معتزله که بعداً به نام ابوالحسن اشعری به اشعری‌گری موسوم شد، خیلی پیشتر از ابن عربی یعنی در ابتدای قرن سوم هجری در تصوف اسلامی نفوذ کرده بود.

و به جرأت می‌توان گفت که قبل از حیات ابوالحسن اشعری هم این نفوذ را در تصوف اسلامی قابل مشاهده بوده که دفاع و ستایش از ابلیس نمونه‌ای از این رسوخ می‌باشد.

برای اثبات این سخن باید دو کار را در کنار هم انجام داد:

یکی نشان دادن زمینه تاریخی که چگونه متکلمان اشعری ضد معتزله با صوفیان خرده‌گیر بر عقل، مقارنه و همراهی پیدا کرده.

و دیگری بیان یکسانی دفاع از ابلیس در جهان‌بینی تصوف با چهره‌هایی از عقاید متکلمین اشعری مسلک.

بهترین راه ورود به این اثبات، بررسی هر چند کوتاه تاریخ پیدایش تصوف و بروز علم کلام اشعری و سایر ارتباط آن دو با هم می‌باشد.

می‌دانیم که به تصریح قرآن کریم^(۱۱)، ابلیس از جن‌ها بود که در اثر عبادت طولانی در صف ملائک مقرب درگاه احدیت در آمد، ولی چون خنداوند فرشتگان را مأمور سجده به مخلوقی برگزیده به نام «آدم» کرد، وی از این فرمان سرزده و گفت من از او بهترم، من از آتشم و او از خاک. به همین سبب وی مردود بارگاه الهی شد و مهجور و مورد لعن تا روز قیامت.

این ملعونی و مهجوری ابلیس که از آیات مختلف قرآن کریم به روشنی دانسته می‌شود، چیزی است که هم از زبان اهل شریعت و هم در اقوال عادی راهبان طریقت بصورت امری مسلم بوده و هیچ تردیدی در آن باره روا نداشته‌اند.

اما جمعی از بزرگان تصوف، خرق اجماع کرده و در درون این ملعونی و مهجوری، مقام والا و برجسته‌ای برای ابلیس یافته‌اند و از وی بمنوان پاکبازترین عاشق که سجده به جز بر معشوق را رواندانست و پاسبان درگاه حضرت حق و سرور مهجوران^(۱۲) و یگانه وجود و سرقدر و حال بر جمال ازل و شحنة مملکت ملکوت که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او خورد‌ماند و اسیر مشیت ابتلا^(۱۳) و مظهر صفات قهریه و جلال الهی^(۱۴) بزرگ موحد و در توحید تنزیه^(۱۵)، مجروح فراق^(۱۶) مظهر غیرت^(۱۷) و عاشقی صادق که محک محبت را پذیرفت و محظوریت بین طلب و اراده را به جان خرید^(۱۸)، یاد کرده‌اند.

نگاهی به تاریخ تصوف اسلامی نشان می‌دهد که ستایش از ابلیس و دفاع از او از زبان حلاج و عین‌القضات به اوج خود رسیده است و ظاهراً اولین صوفی که جرأت بیان و عیان کردن صریح این اندیشه را به خود داد حلاج بوده است.

او در یکی از رسائل خویش به نام «الطواسین» که بیشتر شعر است تا نثر، در طاسین الازل والالتباس به دفاع از ابلیس پرداخته و به زبانی شگفت‌انگیز و تعمقی خاص

سیر این اندیشه

هنوز پیامبر اسلام از بستر بیماری به دار باقی نشتافته بود که جوانمهای نخستین تنازع در بین بزرگمردان و صاحب‌نظران اسلام در مدینه خود را نشان داد. بلافاصله پس از رحلت رسول مکرم در قلمرو سیاسی-فکری اسلام حوادثی روی داد که چهره توحیدی اسلام را به کثرت و تفرق کشانید.

اختلاف نظر در تعیین جانشینی برای نبی اکرم ص، مبارزه با آنانی که زکات نمی‌پرداختند، ارجحیت مهاجران و قریش بر دیگر طوایف، نحوه خرج بیت‌المال، قتل خلیفه سوم، جنگهای داخلی زمان خلیفه بعدی، بروز و میزان حقانیت خوارج^(۱۱)، مباحث نظری داغی را بوجود آورد از قبیل معیار تشخیص حق و باطل، مؤمن و کافر، گناه کبیره و صغیره، تسخلد در جنت و جهنم، ارادی بودن افعال بشری یا جبری بودن سرنوشت.

این مباحث در پی خود حوادث تلخی را بصورت افراط کاریهای خشونت‌آمیز احزاب سیاسی موجب گشت و همین مجادلات نخستین منشأ علم کلام شد که سالهای سال مسلمین را به خود می‌شغول داشت و هر کدام از گروههای حاکم به تناسب نیاز سیاسی خود نوعی التهاب فکری را در جامعه نوپای اسلامی که در حال گسترش بود ایجاد کردند.

از همان ابتدای روی کار آمدن خلفای اموی، آنها برای مشروعیت بخشیدن به حکومت غصبی خود در شیوع تفکر جبر، سعی بلیغ نمودند، که چون همه چیز از پیش مقدر و معلوم گشته، بنابراین هر آنچه که در این دنیا واقع می‌شود خواست و اراده قبلی خداوند است^(۱۲)، و بدین گونه فساد خود را در مقابل مسلمانان موجه نشان دادند و راه را برای خوار شمردن بنیادهای اقتصادی-اخلاقی-عقلانی اسلام باز نمودند.

مقابله قاطبه امت اسلامی با این نحوه حکومت و سیاست دوچهره بر خود گرفت:

یکی شیوع زهد و گوشه‌گیری از سیاست و اجتماع. و دیگری بروز مباحث عقلانی برای درهم کوبیدن انحرافات در اسلام از طریق برهان و استدلال و یا زهد عقلانی.

که این هر دو روش با سیاست مزورانه خلافت اموی و بنی‌مروان مواجه گشت و هر کدام را به نوعی به انحراف کشاندند و حتی بعضاً خود در شیوع آن کوشیدند!

بدین ترتیب عده‌ای از مسلمانان در مرکز قلمرو امپراطوری اسلامی که نمی‌توانستند تنها به ایمان متبذانه به خدای دور از دسترس و تصدیق بلا تصور آنچه که در تفسیر حکومتی قرآن از جانب هیئت حاکمه آمده و زندگی متکی بر ترس از کیفر جبری و یا سرگشتگی مغرورانه مگس‌وار در تار عنکبوت‌های باریک قیاس و برهان گرفتارشدن را بپذیرند، و بروز حوادث سیاسی خونین و مزورانه هم که زمینه مناسبی را ایجاد کرده بود موجب شد که خواستار اشتیاقی در تحصیل معرفت شخصی از پروردگار و مصاحبت با او در عالم شهود گشته و پایه زهد و تصوف عاشقانه را پایه‌گذاری کردند^(۱۳).

از سویی دیگر هم در مقابل غلو جبرگرایان وابسته به خلافت غاصب اموی گروهی بوجود آمدند که زهد اولیه اسلامی را که زهد ایمانی در دوران فتوحات و گسترش قلمرو اسلام بود به زهد عقلانی که در حقیقت حفظ ایمان زاهدانه در سیری از عقلانیت برای دفاع از جوهره اسلام در مقابل مقهوران ملل غیر عرب که بیشتر در قالب عقلانیت به اسلام هجوم می‌آوردند- که راهی بجز آن برایشان میسر نبود^(۱۴)- بود و هم مبارزهای با کج‌رایبی و کزروی‌های بنی‌امیه، بکار گرفتند و بعداً به نام حرکت ابوحنظلیفه و اصل بن عطاءالقرال (۸۰-۱۳۱ هـ) به معتزله مشهور شدند.

رقیب سرسخت و سیاستمدار خلفای بنی‌مروان، یعنی بنی‌عباس از این گروه زاهد عاقل به خوبی

بودجه دربار به فیلسوفان و مستکلمان ادرار داده می‌شد (۱۶).

(عباسیان گرچه به خونخواهی مظلومیت بنی هاشم در برابر عبدالشمسی‌ها برخاسته بودند ولی در باطن امویانی بودند باشجرنامه دیگر).

از درون این کشمکش، مذهب حنفی برخاست که ابوحنیفه نعمان بن ثابت (۷۰-۱۵۰ هـ) در اواخر عمرش آن را به صورت نهایی رساند و در حقیقت تطبیق اصول کتاب و سنت بود بر قوانین محلی و عرف زمان و خواست طبقه حاکم.

و نیز بدین علت هم بدویان و هم ترکها که به حکومت در ایران و آسیای صغیر رسیدند برای حفظ اصول و عرف قبل از اسلام خود به مذهب حنفی گرویدند و با استفاده از اصل استحسان در هر جا که نفع جامعه در واقع خواست حاکمان - ایجاد می‌کرد به رأی و قیاس به میزان وسیعی پرداختند.

زانو به زانو نشستن معتزله باعباسیان قدرتمند، هم آنها را به غروری عقلی از درون گرفتار کرد که نوعی انزجار فکری و قلبی را در بین جامعه و امت اسلامی آمی نسبت به آنها بوجود آورد و هم آنها را که قهرمانان عدل و توحید و آزاداندیشی و اختیار بودند بسوی تفتیش عقاید و تشکیل محنه و اسباب جور شدن برای بنی‌عباس کشاند.

و کار به جایی رسید که حتی محدثانی چون امام احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴ هـ) نیز از تازیانه خشم و غرور عقلانی آنها در امان نماندند (۱۷).

اما این خشونت، و انزجار طبیعی اکثریت مردم مؤمن و عامی از سویی و تغییر سیاست عباسیان از جهت دیگر کار را بر معتزله دشوار ساخت.

بگونه‌ای که در عصر مستوکل، عباسیان (۲۴۷-۲۳۳ هـ) با مشکلاتی روبرو شدند که دیگر نمی‌توانستند با مخالفان سیاسی خود از در رقابت عقلانی و کلامی برآیند و توده مردم هم که

توانست استفاده برده و به مدد موالی ایرانی خود را بجای بنی مروان به مسند حکومت رسانیدند (۱۳۳ هـ). عباسیان برای اینکه خود را به قدرت برسانند دست همکاری با معتزله داده بودند و بعد از غصب حکومت هم برای تحکیم مبانی قدرت خود بخوبی از این گروه بهره جستند.

حتی در زمان مأمون (۲۱۲ هـ) مذهب معتزله را مذهب رسمی خلافت نمودند، چرا که خلفای عباسی وبالخصوص مأمون از لحاظ الهیات اسلامی به پشتوانای قوی و عقلانی در برابر نهضت‌های اقوام غیر عرب و شیعیان که حکومت آنها را ناحق می‌دیدند، نیازمند بودند و همین احتیاج در زمان معتصم هم بود (۲۱۸-۲۲۸ هـ) که کار به دادگاه‌های محنه و تفتیش عقاید و شکنجه مخالفان ایدئولوژی حاکم یعنی معتزله کشید.

عباسیان که از هر فرصتی در پی سود خود بودند برای اینکه اختلاف طبقاتی خود را از مردم بپوشانند و بر چسب عرب بدوی و جاهل را که بویی از علم و دانش نبرده و مکرراً از طرف اقوام غیر عرب و شورشیان در قلمرو مفتوحه اسلام بدانها زده می‌شد از خود بزدایند، دست به خودنمایی علمی زده (۱۵) و بازار علم و فلسفه را گرم کردند.

و از جانبی هم خطوط مرزی اندیشه‌ها را در شتر نمودند و به تفکیک و تحدید و تشدید حدود بین افکار نامتجانس اقوام مختلفی که در زیر رنگ اسلام ظاهراً رنگ باخته و درآمده بودند پرداختند و برای مشروعیت بخشیدن به سلطه خود به فقهای اصحاب الرأی (کوفی و دمشق - عراقی و شامی) در مقابل اصحاب الحدیث (مدنی) که از آنها انتظار حکومتی خلاف روش و سنت اموی را داشتند و عباسیان نمی‌خواستند از آن دست بکشند، روی خوش نشان دادند و بازار عقل و منطق و فلسفه را گرم کردند و دارالحکمه‌ها و انجمن‌های فلسفه درباری ساختند که از

بالعکس، زیرا صوفیان بغداد قبل از آنکه صوفی باشند یک محدث و فقیه و متکلم ضد معتزله بودند^(۲۱).

بدین گونه از یک سو اکثر اصحاب حدیث و سنت از این پس از صوفیان رنگ تصوف پذیرفتند و شریعت را با طریقت آشتی دادند، تاجایی که بعدها غزالی و فخر رازی نمایندگان بزرگ سنت و جماعت را در آخر عمرشان واداشتند که برای یافتن حقیقت دری از مدرسه به خانقاه بگشایند.

واز جانبی دیگر اهل دل هم در این سراوده وهمفکری، عقایدی را از متکلمان سنت و جماعت ضد معتزله اخذ کردند، بخصوص از طریق آنهایی که از وادی برهوت عقل و رای به دامن مهر آگین عرفان گریخته بودند، که بعد از اندکی تغییر رنگ واستحاله بعنوان ساروجی در جهت تحکیم بنای جهان بینی عرفانی و معرفت اشراقی بکار گرفته شد وساحلی خاریبی گشت به دفاع از بحر الحقیقه صاحب دلان از هجوم گنדהای نقد متشرعان متعصب ظاهرین.

از زمره این عقاید، اعیان ثابت و وحدت وجود، خدا صورتی انسان، مقامات توکل و رضا، سقوط عبادت از سالک واصل، لقاء مبدأ قبل از معاد و... بود که در حقیقت همان اعاده معدومات اشعری^(۲۲) و جواز تشبیه در برابر تفکر تنزیه مطلق معتزله^(۲۳) و نظریه کسب افعال در مکتب اشعری که در واقع نوعی جبر در پوشش توجیها می باشد در برابر اختیار معتزله، عدم خلود مرتکبین به کبائر در آتش قهر الهی و... بودند و از جمله دفاع از ترمذ ابلیس در اطاعت از امر خدا بر سجده اش به آدم.

ستایش از ابلیس

حال باتوجه به این زمینه تاریخی مقارنه و مبادله آراء بین صوفیان و متکلمان معارض با معتزله باید ریشه های کلامی این موضوع یعنی توجیه ترمذ و نافرمانی ابلیس از امر خدا را جستجو کرد.

می توانستند به پشتوانه مردانی زاهد و فقیه و صاحب فکر - که از درون خود معتزله شیوه تفکر استدلالی را آموخته بودند - با عقل گرایی و خلافت پرزرق و برق بغداد آنان به جدل پرداخته و آنها را به محک نقد فقهی و کلامی درزنند.

بنابراین خود معتزله باشاگردانی که پرورانده بودند به دشمنی بزرگ برای عباسیان درآمدند و آنها می بایستی به اقدامی دیگر دست می یازیدند و بدین ترتیب از اواسط قرن سوم صحنه برای خودنمایی رقبای معتزله خالی گشت.

این رقبای مخالف معتزله که از ابتدای سلطنت بنی عباس جوانه زده بود، خود را در دو چهره نشان داد، نوعی بازگشت و مصالحه بین سنت و رای، جبر و اختیار هر چند ظاهری^(۱۹) که بعداً به نام ابوالحسن اشعری به اشعری گری مشهور گشت^(۲۰) و دیگر تصوف متمایل به آن مذهب که مردانی چون حارث محاسبی (۵۲۴۳م)، سفیان ثوری (م ۱۶۶هـ)، جنید بغدادی (۵۲۹۸م) و حلاج (۳۰۹م) آن را پروردند. این دلتنگی مردم از عقل مندی و خوض خفقان آور معتزله، متکلمان تازه به دوران رسیده را بسوی ظاهر آیات و احادیث بامعانی کم رنگی از رای کشاند و ملال خاطر زاهدان از کنکاشهای عقلی اهل اعتزال که ظاهر منسجم و عقلانی را جستجو می کردند، به مخالفتی بصورت احساسی عاطفی و گرایش به باطن و عمق و قلب دین سوق داد که گرچه با متکلمان جدید هم (اشاعره) می بایستی موافقتی نداشته باشند ولی در مخالفت با معتزله آنها را در صفی واحد در آورد که عناصری از عقاید یکدیگر را هم به عاریت از هم گرفتند.

چرا که هیچ همسویی و سروده و معارضه با خصمی واحد خالی از مبادله فکری و همدلی و تلفیق آراء و مبادله حالات نیست، و بغداد مرکز این تلفیق بود که تصوف آن دیار را به طرف اشعری گری کشانید و با

حلاج زیباترین سطور را در این باره به خویش اختصاص داده است که به نقل از شارح درد آشنای آثار او، روز بهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ هـ) چنین گوید:

«... دعوی (توحید) کس را مسلم نشد الا احمد - صلوات الله علیه و اله - و ابلیس، و ابلیس از عین در افتاد احمد را - علیه السلام - عین کشف کردند. احمد را گفتند که بنگرا و ابلیس را گفت که سجود کن! ابلیس سجود نکرد، و احمد ننگریست، یمین و شمال را التفات نکرد، ما زاغ البصر و ماطفی، احمد دعوی کرد، و از حول و قوت خود بیرون آمد. ابلیس دعوی کرد، و از حول و قوت خود بیرون بیامد. محمد گفت بک احوال و بک اصول و قال: یا مقلب القلوب! و قال: لا احصي ثناء عليك، در آسمان عابدی و موحدی چون ابلیس نبود ولیکن عین برو بنیاشفتند، از لحوظ و الحاظ در سر هجران کرد، و معبود را بتمزید پرستش کرد. لعنتش کردند، چون برسید بتمزید براندنش از در، چون طلب فردانیت کرد. چون گفتند که اسجد! گفت: لا غیرا گفت: وان عليك لعنتي الي يوم الدين، گفت: لا خیر. هر بحر کبریا افتاد، نابینا شد. گفت مرا راه

● روایتی از امام صادق (ع) (۱۴۸-۸۰ هـ) در اصول کافی، کتاب توحید، باب مشیت و اراده وجود دارد که اکثر مفسرین کافی را سر در گم کرده است زیرا امام در این روایت عیناً مثل یک نفر اشعری و جبری مذهب وقتی تفاوت مشیت و اراده را بیان می کند در مثالش شیطان و تمرد او و توجیه تمردش را ذکر می کند. با توجه به آنچه که آقای بهبودی در صحیح کافی ذکر کرده و آنچه که در اینجا گفته شده می توان حدس زد که این روایت صحیح نیست: (اصول کافی، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، انتشارات علمی، تهران، ج ۱ ص ۲۰۸، حدیث ۳۸۰) اما اینکه چرا در بعضی از آثار شیعه هم دفاع از ابلیس وجود دارد خود بحثی دیگر می طلبد، همین قدر باید گفت که وقتی فکر جبر بر صوفی مستولی شد ابلیس هم موحد می شود!

این بحث و فحص می تواند از دو مسیر صورت گیرد: یکی استقصاء متونی از صوفی که به ترتیب تاریخی در آنها حسن ظن به نقش ابلیس دیده می شود. و دیگری تجزیه کلامی یکی از برجسته ترین این متون، که مسلماً از حلاج خواهد بود، چرا که واضحترین و پرشورترین راز گشایی سرنوشت ابلیس از زبان او شنیده می شود.

به شهادت متون تذکره های عرفا و اولیاء اولین صوفی که به ابلیس به دیده احترام و حسن ظن نگریسته حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ) می باشد و از آنجا که معتزله حلقه درس وی را ترک گفتند «معتزله» نامیده شدند و در مخالفت با عقایدش براهین آوردند. از آن جمله عین القضاة همدانی در تمهیداتش به نقل از سخن او چنین می پردازد:

«ای دوست! فریاد آید دست حسن بصری که این مقام را شرح چگونه می دهد: «ان نور ابلیس من نار العزة لقوله تعالی: خلقتنی من نار» پس از این گفت: «ولو اظهر نوره للخلق لمبد الها. گفت: اگر ابلیس نور خود را به خلق نماید همه او را به معبودی و خدایی بپرستند. چه گویی؟! یعنی که او را به خدایی می پرستند؟ نمی پرستند! در غلطی!! از این آیت بشنو، «الفرأیت من اتخذ الهه هوا» چون نور ابلیس از نور عزت باشد چنین تواند بود» (۲۴)

بعد از حسن بصری صوفیان دیگر که بطور آشکار ملعون و مطرود شدن ابلیس را تفسیر و توجیه نموده و یا به نوعی در تکریم او کوشیده اند و سخنان آنان در تذکره های رجال صوفیه و یا متون تعلیمی تصوف موجود است عبارتند از: حارث محاسبی (م ۲۴۳ هـ)، ذوالنون مصری (م ۲۴۵ هـ) (۲۵)، بسایزید بسطامی (م ۲۶۱ هـ) (۲۶)، سهل تستری (م ۲۸۳ هـ) (۲۷)، جنید بغدادی (م ۲۹۷ هـ) (۲۸)، عمرو بن عثمان مکی (م ۲۹۷ هـ) (۲۹)، ابوالحسن نوری (م ۲۹۵ هـ) (۳۰) از شاگردان جنید، و نهایتاً حلاج (م ۳۰۹ هـ).

و اگر از ثالث منع کنند، به رابع (دایره معلومات ازلیت) مبتلا شوم. فلا ولا ولا! نمانم در لاء اول. لعنت کنندش در لاء ثانی به ثالث اندازند او را، رابع چون باشد ازوا! گفت: اگر دانستی که سجود آدم برهانیدی مرا، سجود کردمی، ولیکن دانستم که ورای این دایره دایره هاست. با حال خود گفتم: هب! اگر نجات یابم از این دایره، از ثانی و ثالث و رابع چون رهم؟ در لوح مشیت خوانده‌ام که ابلیس کان کافرا، در ورق حکمت خوانده‌ام ابلیس ملعونا، و در دُرُج قدرت ابلیس مطروداً و درام کتاب ابلیس محجوباً، پس چگونه از آنها خلاصی یابم که سجود منفعت نکند «جفالقلم بما هو کابین الی الابد. ابلیس را برای آن عزازیل خواندند که از مکان خود معزول بود و از بدایت به نهایت می‌رسید. از بدایت شقی بیرون آمد. او عالم‌تر بود به سجود...» (۳۱)

با توجه به تمامی سخن حلاج که نقل همه آن در اینجا امکان‌پذیر نیست و باید در خود الطواسین و یا شرح آن در شرح شطحیات روزبهان دید، اندکی تأمل در این دفاعیه زیبا و پرشور نشان می‌دهد که تمامی سخن از سه حکم کلامی که قبل از حلاج به توسط متکلمان معارض با معتزله مطرح شده و از طریق اساتیدش به او رسیده نشأت گرفته است: جبر و تقدیر در سیر خلقت بر اساس علم ازلی و تقدیر الهی و نه بر اختیار و تدبیر مخلوق (که سابقه تاریخی بس دیرین در قلمرو تفکر اسلام و تصوف داشته و قبلاً ملاحظه شد که از زمان بنی‌امیه رایج گشته بود). (۳۲)

ناهمگون بودن امر و مشیت الهی از هم و گاه مغایرت آن دو با هم (که از زبان حسن بصری مطرح شده و در بین متکلمان و محدثان بغداد از جمله سالمیه و حنابله رواج داشت) (۳۳) و از اصول مسلمة مکتب اشعری گشت که او از اسلاف خود از جمله نجاریه گرفته بود. (۳۴)

جواز تکلیف ما لایطاق از جانب خدا بر مخلوق مجبور (که از اهم اصول مکتب اشعری بوده) (۳۵) و او هم

نیست بغیر تو، که من محیی ذلیل‌ام. اما کرد و تکبر کرد. پشت پر کرد. بگذاشت، قرار نکرد گفتندش که تکبر می‌کنی، گفت اگر لحظه‌ای با تو بودمی، تکبر در من لایق بودی، فکیف، که دهرها با تو بوده‌ام! از من که عزیزتر است و بزرگوارتر، چون اول ترا شناختم در ازل؟ من از تو بهترم که خدمت من قدیم‌ترست. در کون عارف‌تر از من بر تو کس نیست. از من در تو واز تو در من ارادت‌تست، ارادت تو در من سابق است، ارادت من در تو سابق. من چون غیر ترا سجود کنم؟ چون سجود نکنم، لابد باشد مرا که به اصل خود رجوع کنم خلقتی من نار، نار باز نار شود. آنگه تقدیر و اختیار تراست.

ججودی فیک تقدیس

و عقلی فیک تهویس

و ما آدم الاک

و من فی البین ابلیس

فما لی بُعد بعد بُعدک بعدما

تیقنت ان القرب والبعد واحد

و انی و ان اهجرت فالهجر صاحبی

و کیف یصح الهجر والحب واحد

لک الحمد فی التوفیق فی محض خالص

لعبدزکی مالغیرک ساجد.

موسی صلوات‌الله علیه با ابلیس در عقبه طور به هم رسیدند. موسی گفت «چه منع کرد ترا از سجود؟» گفت «دعوی من به معبود واحد، و اگر سجود کردمی آدم را، مثل تو بودمی، زیرا که ترا ندا کردند یکبار. گفتند «انظر الی الجبل» - بنگریذی. و مرا ندا کردند هزاربار که «أسجدوا لادم»، سجود نکردم. دعوی من معنی مرا. گفت «امر بگذاشتی؟». گفت «آن ابتلا بود، نه امر... سجود ملایکه سجود مساعدت بود، جحد ابلیس در سجود از طول مشاهدت بود. ابلیس گفت اگر در دایره مشیت روم در دایره حکمت مبتلا شوم، و اگر در دایره حکمت حاصل شوم در دایره قدرت مبتلا شوم

از اساتید فکریش از جمله حسین محمد نجار جبری
مذهب گرفته بود). (۳۱)

و به زبانی دیگر اینکه:

اولاً، چون صدور عالم هستی و یا فیضان وجود از
مطلق اعلا و تکوین امواج حوادث از اقیانوس حقیقت بر
طبق علم ازلی بوده و حوادث زمانی و صوری سایه و
انعکاس آن اطوار حقیقت است در آئینه مجاز (مقدر
گشته پیش از جان و از تن/ برای هر یکی کساری
معین) (۳۲)، و از جمله مطرود شدن و ملعون گشتن برای
ابلیس.

ثانیاً، گرچه رب العالمین امر به اجتناب از نواهی
(اعتباری و تشریحی و نه عقلی و حقیقی) و اطاعت از
معارف دارد ولی گاه چون این امر همراه و همگون با
مشیت و اراده ازلی او نیست - چرا که امر از صفات است
و مشیت از ذات در بینش اشعری - بنابراین این از قبیل
مقدر و محتوم است که نقش مخلوق در برابر امر الهی
چگونه باشد، اطاعت، یا تمرد، و در نتیجه جلیل جنت یا
ذلیل در گاه، و ابلیس را گرچه خدا امر به سجده آدم
می نماید اما در مشیت و اراده او چنین مقدر گشته که
سجده بر آدم نکند و مورد مواخذه قرار گیرد و رانده
بارگاه الهی باشد.

ثالثاً، چون جان و جهان، قادر و قاهر مطلق، تجلیات
و اطوارش مورد دلخواه خویش است و هر چه اراده فرماید
عین صواب است، پس بر او روا باشد که تکلیفی را بر
مخلوقی مقرر دارد که از توان مخلوق بیرون است و لسی
بر مخلوق نزیید که بر حکم آن حاکم یکتا اعتراضی کند
که معارضه و چون و چرا با معشوق عین بی ادبی و حرز
دری است.

گرچه عقل و علم، تکلیف مالا یطاق را محال و یا
ظلم دانند، چرا که در تحقیق حقیقت این امر نه عقل را
مدخلی است و نه علم را،

بنابراین گرچه ابلیس از لوح ازل در تقدیرش ابا
و انکار بر آدم رقم خورده بود، اما خدا برخلاف توان

و نقش او امر به سجده آدم نمود.

این سه حکم کلامی یعنی جبر اکثریت اهل سنت
و جماعت، تفاوت امر و مشیت اسلاف اشعری از حسن
بصری تا حنابله و سالمیه، جواز تکلیف مالا یطاق
اکثریت اهل جبر را حلاج از طریق تلمذ در مکتب
اساتیدی اخذ کرده بود که قبل از همه فقیه و محدث
و متکلمی ضد معتزله بودند تا صوفی، به حدی که یکی
از همین اساتید (سری سقطی) برای مرید خویش
(جنید بغدادی) آرزو کرده بود که محدثی صوفی باشد
نه صوفی محدث! (۳۸)

والبته این ملازمت تصوف و تحدث و تکلم از ابو هاسم
صوفی (م. ۱۶ هـ) آغاز گشته و در صراحت و رسمیت،
ابوحمره بغدادی (م. ۲۶۹ هـ) بود که علم کلام و تصوف
را در هم آمیخته و مجلس درس گشوده بود. (۳۹)

اساتید حلاج به شهادت اسناد تاریخی حیاتش عبارت
بودند از سهل تستری (م. ۲۸۳ هـ)، ابراهیم خواص (م
۲۹۱ هـ)، ابوالحسن (یا ابوالحسن) نوری (۲۹۵ هـ)،
عمر وین عثمان مکی (م. ۲۹۷ هـ) و بیش از همه جنید
بغدادی (م. ۲۹۸ هـ) که بیشترین تأثیر را در حلاج
داشت. (۴۰)

و این بزرگان تصوف عصر خویش حلقه‌ای از مکتب
صوفیانه آمیخته با سنت و حدیث و کلام را در مرکز
شرقی خلافت اسلامی تشکیل می دادند.

حلاج سالها در مجلس آنها (گرچه منقطع، اما پایدار)
به تکوین و تقویم جهان بینی خویش پرداخته بود و آن
اساتید و مرشدان طریقت از اعظام فقها و محدثان
بشمار می رفتند. بگونه‌ای که سهل تستری نه تنها
صوفیی زاهد بلکه در عین حال سننیه از هوا خواهان
طریقه اهل حدیث بود که علیه عقیده معتزله در باب
قدرت خلافة بشر و به دفاع از جبر مقاومت و پایداری
می کرد (۴۱) و در باب ایمان همانند محمد بن کرام
سیستانی و ابوالحسن اشعری نظر می داد (۴۲) و در
مخالفتش با آراء کلامی معتزله و در متابعتش از طریقه

الطواسین حلاج را دارد که گویا منشأ تمام آموزشهای او برای شاگردان خصوصی ترش از جمله حلاج در طی بیست سال ملازمت و مصاحبت بوده که سراسر توجیه جبر سرنوشت و تقدیر و تصویر اصفیاء و اشقیاء عالم در میثاق و عهد الست می باشد. (۵۵)

و باتوجه به اینکه در آن عصر عنوان فقیه، اهل - الحدیث، تابع سنت و جماعت در بطن خود حاوی نوعی علم کلام بدون انسجام بی نامی بود که بارمعارضه منطقی بامعتزله و دفاع کلامی از حدیث و سنت را بهدوش می کشید و بعداً به دست اشعری انسجام و نام یافت، می توان دید که برای اخذ آراء کلامی سه گانه یاد شده که اساس دفاع از ابلیس بر آنها بود در افکار و تعالیم اساتید حلاج زمینهای بسیار غنی وجود داشته که او از آنها تعلیم یافته و باتلفیق آن تعالیم با دیگر مفاهیم عرفانی از قبیل علم البلاء (۵۶)، میثاق الست (۵۷)، مکر الهی (۵۸)، تعذیب المطیع (۵۹)، جحود مقدس، آنچه را که اساتیدش درباره ابلیس یا جرات بنیان آن را نداشتند و یاهنوز به آن استنباط نرسیده بودند، به صراحت و زیبایی و عمقی پر معنا ابراز نمود.*

و از حلاج به بعد صوفیانی که در مذهب کلامی پیرو ابوالحسن اشعری و یا شاگرد او امام ماتریدی (م ۳۳۳ هـ) بوده و در سنت و فقه تابع امام احمد بن حنبل و یا امام مالک بن انس (م ۱۷۹ هـ) بودند مانند در اقوال و تعالیم خود ترمذ ابلیس را به دیده مقبول و موافق سنن الهی نگریسته و در مقابل صوفیهای که اکثراً در سنت و فقه پیروی امام شافعی و امام ابو حنیفه را داشته و در کلام طرز تلقی معتزله را مورد پسند داشتند، ترمذ ابلیس را

اهل حدیث احوال و افکار امام احمد بن حنبل را به یاد می آورد (۴۳) و در این راه چنان عقاید متقن و منظمی در کلام را از خود ظاهر ساخت که شاگرد وی ابن سالم که تنها جامع جوابهایی بود که سهل به سوالات کلامی او داده بود مؤسس طریقه کلامی سالمیه بشمار آمد. (۴۴) ابراهیم خواص استاد دیگر حلاج، هر چند به مدت کوتاهی، اقتدا به سنت را اصل طریقت می شمرد (۴۵) و صبر را که بزرگترین مرتبت حال باشد (نه مقام) به ثبات بر احکام کتاب و سنت تأویل می نمود. (۴۶)

دیگر مرشد و پیر حلاج ابوالحسن نوری جبری مذهبی سخت بود (۴۷)، و همانند زهاد اهل حدیث و سنت و جماعت خدمت را به طریق سنت مقدمه و صلت می دانست (۴۸) و تصوف را «تخلقوا باخلاق الله» می شمرد. (۴۹)

عمرو بن عثمان مکی از دیگر صوفیانی است که مدتی حلاج در محضر او حدیث و اصول طریقت آموخته بود از اهل الحدیث حنیف بود و شاگرد بخاری بزرگ محدث گرانقدر اهل سنت (۵۰) و سخت در اثبات جبر و مخالفت معتزله سخن می راند و در نهایت اعتکاف در حرم حجاز را بر معانیت معتزله در عراق ترجیح داد (۵۱) و تدقیق و تحقیق ذات الهی را کفر و معصیت شمرد. (۵۲)

اما جنید بغدادی استاد واقعی و هادی معنوی حلاج (۵۳) از معروفترین پیشوایان اهل حدیث و مورد احترام در نزد سنت گرایان بغداد بود.

او فقیهی پیرو ابو ثور کلبی و در کلام تابع ابن کلاب ضد معتزلی که عقیده به جبر و سرنوشت ازلی را از او گرفته بود و معتقد بود که حقایق ارواح فقط اندیشه های خداوند و ابدان افعال الهی هستند و در این اعتقاد سخت با آراء معتزله مخالفت می ورزید و علم البلاء محنت و درد را مقدمه وصول به وصال می شمرد (۵۴) و زهد متشرعانه ائمه مذاهب سنت و جماعت را برای ظاهر صوفی لازم می دانست و اندک رسائلی که از او باقی مانده سبک بسیار شگفت انگیز و فنی و مرموزتری از

* حلاج به ابلیس نقش دو گانه ای داد - مثل ژانوس خدای تاریخ که دو چهره داشت - چهرهای بسوی رب در جهان ملکوت و چهرهای بسوی انسان در عالم ناسوت در جهان ملکوت عاشقی مطیع و در جهان ناسوت از طریق کشیدن بار ملامت، رقیبای خود را به گوی یار می کشاند! یعنی کمال ایثار و اخلاص.

آنها را در قرون دوم و سوم به مخالفت با معتزله کشاند که اشاعره در قرون پنج و ششم مثل معتزله عصر عباسی اقدام کردند و در امر سنت و کلام تعصبا و درشتی‌ها به خرج دادند و خراسان مرکز این حوادث بود و امام قشیری و خواجه عبدالله انصاری و بهاء ولد و مولوی از مکتب عرفان خراسان هستند و در قعر این تعصبا (۷۰) خلاصه اینکه دفاع از تلمذ ابلیس بر سجده کردنش بر آدم به امر خدا، برخاسته از اصول و قواعد کلامی اشعری گری است که قبل از ابوالحسن اشعری در مخالفت با معتزله نسج می‌گیرد و در طی حوادث سیاسی اوایل عصر عباسیان به صوفیه منتقل می‌شود. بی‌تردید این اندیشه ریشه در خود مبانی فرهنگ اسلامی دارد و نه از باقی مانده افکار گنوسی و مانویه قبل از اسلام است (۷۱) و نه از ابداعات خود صوفیه (۷۲)

و از عصر حلاج به بعد هر صوفی که در کلام پیروی اشعری و اخلاف او همانند ما تردیدی و غزالی است به دفاع از ابلیس سخن گفته و البته به تناسب طریقت و سلسله خویش به نوعی تفسیر از کار ابلیس پرداخته که به تعدادی از آنها در ابتدای نوشته اشارتی به عمل آمد.

• اکثر آثار عین‌القضات پر از این امر است مثل تمهیدات که قبلاً نمونه‌هایی از آن آمد و نیز مقدمه تمهیدات و نامغایب در باب مذهب او.

قدح کرده و البته این گروه تعدادشان در اقلیت می‌باشد. از گروه نخست صوفیان که به دیده مدح و حسن به امر ابلیس نظر داشته‌اند می‌توان ابوبکر واسطی (م بعد از ۳۳۰) (۶۰)، ابوالعباس سیاری (م ۳۴۲ هـ) (۶۱)، احمد غزالی (م ۵۲۰ هـ) که به علت داشتن مذهب اشعری مدتی به جای برادر بزرگش محمد غزالی در نظامیه مدرس می‌شود (۶۲)، عین‌القضات همدانی (م ۵۲۵ هـ) (۶۳)، نجم‌الدین رازی (م ۶۵۴ هـ) (۶۴)، عزالدین محمود کاشانی (م ۷۳۳ هـ) (۶۵)، محی‌الدین ابن عربی (م ۶۳۸) (۶۵) ... را نام برد که همه بدون استثناء در پیروی مذهب ابوالحسن اشعری بوده‌اند.

و از گروه دوم که در کلام گرایشات معتزلی در آنها بوده افرادی همانند: امام قشیری (م ۴۶۵ هـ) که برای در امان ماندن از دست مخالفان در خراسان بارها به تغییر مذهب تن داد ولی در رساله‌اش معتزلی بودن او مشهود است (۶۶)، خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ هـ) که در هیچ یک از آثارش از زبان خود ابلیس را مدحی ندارد و اگر در کتب او سخنی در این باب دیده شود نقل قولی از دیگران است (۶۷)، بهاء ولد (م ۶۲۸ هـ) پدر مولوی (۶۸) و نیز خود جلال‌الدین مولوی (م ۶۸۲ هـ) (۶۹)، قابل نام بردن هستند.

البته اینکه چرا عده‌ای از صوفیه دوباره گرایش به معتزله گری پیدا کردند در همان نوع دلایلی نهفته که

یادداشتها

- ۴- رک: قرآن کریم: اعراف/۱۲، الحجر/۳۱، اسراء/۶۱، عسیران، انتشارات منوچهری تهران، ص ۴۰۷.
- ۵- رک: تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ر. ا. نیکلسون، ترجمه دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۸، ص ۷۷.
- ۶- رک: تذکرة الاولیاء، عطار، به اهتمام نیکلسون، لندن، ۱۹۰۷، ج ۲، ص ۵۱ از جنید بغدادی.
- ۷- رک: مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، عزالدین محمود

- ۱- رک: قرآن کریم: اعراف/۱۲، الحجر/۳۱، اسراء/۶۱، کف/۵، وطه/۱۱۶ و نیز اعلام قرآن، دکتر محمد خزائلی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۱، ص ۵۹.
- ۲- رک: عین‌القضات همدانی، نامعنا، به اهتمام عسیران و منزوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۹۷۲، ج ۲، ص ۴۱۶.
- ۳- رک: الطواسین، لابی المغيث الحسين بن منصور الحلاج، لویی ماسینیون، پاریس ۱۹۱۳، ص ۴۵، ۴۵، ۱۴۵ تا ۱۴۸.

- ۲۴- تمهيدات، ص ۲۱۱.
- ۲۵- تفسير كشف الاسرار و عدة الابرار، رشيد الدين ابوالفضل ميبدي، به اهتمام علي اصغر حكمت، تهران، ۱۳۴۳، ج ۱ ص ۱۶۰.
- ۲۶- همان مأخذ ج ۱، ص ۱۶۱.
- ۲۷- گزيده تفسير كشف الاسرار، به كوشش دكتور رضا انزابي نژاد، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۶۴، ص ۳۸.
- ۲۸- كشف المحجوب، علي بن عثمان كلابي هجویری، به اهتمام زوكوفسكي، افست امير كبير، تهران، ۱۳۳۶، ص ۱۶۳.
- ۲۹- تذكرة الاولياء، چاپ نيكلسون، ج ۲، ص ۳۲.
- ۳۰- همان مأخذ، ج ۲، ص ۵۱.
- ۳۱- شرح شطحيات، روزبهان بقلي شيرازي، به اهتمام كرين، انجمن ايرانشناسي فرانسه، تهران، ۱۳۶۰، ص ۵۰۹ به بعد.
- ۳۲- اللع في الرد على اهل الزيغ و لسبدع، الاشعري، ابوالحسن، به اهتمام يوسف مكارتي، مطبعة الكاتوليكيه، بيروت، ۱۹۵۲، ص ۳۴.
- ۳۳- عرفان حلاج، لويي ماسينيون، ترجمه ضياءالدين دهشيري، بنياد علوم اسلامي، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۸ و توضيح الملل، ص ۱۲۴ و ۱۱۰.
- ۳۴- مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، ابوالحسن اشعري، ترجمه محسن مؤيدي، امير كبير، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۵۳.
- ۳۵- توضيح الملل، ص ۱۲۴.
- ۳۶- عرفان حلاج، ص ۱۷، برای شرح كامل فرق اراده و طلب رجوع شود به غزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، به اهتمام ابراهيم چوبوقچي، آنقره ۱۹۶۲، م، ص ۱۷۸ به بعد.
- ۳۷- مفاتيح الاعجاز في شرح گلشن راز، محمد لاهيجي، به اهتمام كيوان سميجي، انتشارات محمودي، تهران، ۱۳۳۷، ص ۴۳۳.
- ۳۸- جستجو در تصوف ايران، عبدالحسين زرین كسوب، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۸.
- ۳۹- خاندان نوبختي، ص ۴۱، نقل از تاريخ بغداد، ج ۱، ص ۳۹۳.
- ۴۰- مصائب حلاج، ص ۴۲.
- ۴۱- همان مأخذ، ص ۴۷.
- ۴۲- شناخت عرفان و عارفان ايراني، علي اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۰، ص ۲۵۵.
- ۴۳- جستجو در تصوف ايران، ص ۱۳۴.
- ۴۴- همان مأخذ.
- كاشاني، به اهتمام جلال الدين همائي، انتشارات مجلس شورای ملي، تهران، ۱۳۲۵، فصل غيرت.
- ۸- رك: تمهيدات، ص ۲۲۱.
- ۹- به عنوان نمونه رجوع شود به آفرينش زبانكار در روايات ايراني، آرتور كريستينسن، ترجمه احمد طباطبائي، دانشگاه تبريز، ۱۳۵۵.
- ۱۰- رك: «من اين استقي ابن عربي فلسفته الصوفيه»، دكتور ابوالعلاء عفيفي، مجله دانشكده ادبيات دانشگاه مصر، ۱۹۳۳، ص ۲۵.
- ۱۱- توضيح الملل، ترجمه الملل و النحل شهرستاني، خالقداد هاشمي، به اهتمام محمد رضا جلالی نائینی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۳.
- ۱۲- الفرق بين الفرق، بغدادی، مصر ۱۹۴۸، ص ۲۹۹.
- ۱۳- رك: عقل و وحی در اسلام، آ.ج. آربری، ترجمه حسن جوادى، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۵.
- ۱۴- تاريخ فلسفه در جهان اسلامي، حناالفاخوري، خليل البحر، ترجمه عبدالمحمد آيتي، انتشارات زمان، تهران، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۱۶.
- ۱۵- فرهنگ و تمدن مسلمانان و.و. بار تولد، ترجمه علي اكبر ديانت، انشارات ابن سينا، تبريز، ۱۳۵۷، ص ۵۶.
- ۱۶- دو قرن سكوت، عبدالحسين زرین كسوب، انتشارات جاويدان، تهران، ۱۳۵۵، ص ۳۲۹.
- ۱۷- تاريخ فخری، ابن طلقطي، ترجمه وحيد گلبايجانی، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۹۹.
- ۱۸- درآمدی بر ادبيات عرب، آر.ر. گيب، ترجمه يعقوب آژند، انتشارات امير كبير، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷۰ و ۷۱.
- ۱۹- رك: عرفان مولوی، دكتور خليفه عبدالحكيم، ترجمه محمدي و ميرعائتي، انتشارات شركت سهامی كتابهای جيبی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۸۲.
- ۲۰- تاريخ فلسفه در اسلام، د.بور، ترجمه عباس شوقسی، انتشارات عطائي، تهران، صفحه ۶۰ و مقدمه، ابن خلدون، ترجمه پروين گنابادي، مركز انتشارات علمي و فرهنگي، تهران، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۹۵۷، و توضيح الملل، ص ۶۴ و خاندان نوبختي، عباس اقبال، انتشارات طهوري، تهران، ۱۳۴۵، ص ۱۸۹.
- ۲۱- مصائب حلاج، لويي ماسينيون، ترجمه دكتور ضياءالدين دهشيري، بنياد علوم اسلامي، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۳ و ۴۴.
- ۲۲- تصوف اسلامي، نيكلسون، ص ۱۶۵.
- ۲۳- همان مأخذ، ص ۴۳ و ۵۰.

- ۴۵- تذکره‌الاولیاء، چاپ قزوینی، ج ۲، ص ۱۳۱.
- ۴۶- همان مأخذ، ص ۱۳۲.
- ۴۷- مصابیح حلاج، ص ۶.
- ۴۸- تذکره‌الاولیاء، قزوینی، ج ۲، ص ۴۱.
- ۴۹- همان مأخذ، ج ۲، ص ۴۶.
- ۵۰- مصابیح حلاج، ص ۵۰.
- ۵۱- تذکره‌الاولیاء، قزوینی، ج ۲، ص ۳۱.
- ۵۲- همان مأخذ، ج ۲، ص ۳۴.
- ۵۳- مصابیح حلاج، ص ۵۱.
- ۵۴- همان مأخذ، ص ۵۲.
- ۵۵- همان مأخذ، ص ۵۵.
- ۵۶- عرفان حلاج، ص ۱۵۰.
- ۵۷- همان مأخذ.
- ۵۸- همان مأخذ، ص ۱۵۱.
- ۵۹- همان مأخذ، ص ۱۵۷.
- ۶۰- تذکره‌الاولیاء، نیکلسون، ج ۲، ص ۲۷۱ و طبقات الصوفیه، ص ۴۳۳ و شرح شطحیات، ص ۳۰۰.
- ۶۱- کشف‌المحجوب، ص ۲۲۳.
- ۶۲- سلطان طریقت، سوانح زندگی و آثار احمد غزالی، تألیف دکتر نصرالله پورجوادی، انتشارات آگاه تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۴ و ۴۰ و ۴۳ در شافعی و اشعری بودنش.
- ۶۳- مرصادالعباد، نجم‌الدین رازی، به اهتمام شمس‌العرفا نعم‌الهی، انتشارات سنائی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۵۱.
- ۶۴- مصباح‌الهدایه، فصل غیرت و نیز مقدمه کتاب ص ۴۳ در باب مذهب او.
- ۶۵- بعنوان نمونه شرح فصوص‌الحکم، خواجه محمد پارسا، به اهتمام دکتر جلیل مسگرنژاد، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۵۲، و برای مذهب و آراء وی:
- محیی‌الدین بن عربی، تألیف دکتر محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ و یادداشت‌هایی در باب فصوص‌الحکم ابن عربی، نیکلسن، ترجمه آوانس آوانسیان، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳، ص ۵۷ به بعد.
- ۶۶- ترجمه رساله قشیریه، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۴۵، مقدمه و نیز ص ۲۹۵ در باب رضا.
- ۶۷- طبقات الصوفیه، خواجه عبدالله انصاری، به اهتمام دکتر محمد سرور مولائی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲، مقدمه، ص ۱۷ و ۱۹ و ۸۴ در باب مذهب او. و سخنان پیر هرات به کوشش دکتر محمد جواد شریعت، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۱، ص ده مقدمه. و جستجو در تصوف ایران، ص ۱۲۳.
- ۶۸- معارف، بهاء ولد، به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپخانه مجلس، ۱۳۳۳، صفحه ۱۳۷. جزء ۴.
- ۶۹- مثنوی، مولوی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، دفتر اول، ابیات ۳۲۹۶ و ۳۳۹۷ و ۳۸۹۳، دفتر دوم، ابیات ۲۵۷ و ۳۲۹ و ۱۶۲۳ و ۲۱۱۹ و ۲۶۱۵. و در سباب مذهب او رساله در تحقیق احوال و آثار مولوی، فروزانفر، انتشارات زوار، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۱.
- ۷۰- مقدمه ترجمه رساله قشیریه و تاریخ غزنویان، ادموند کلیفورد باسورث، ترجمه حسن انوشه، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۶۵ به بعد، نمونه‌ای از این درگیری‌ها را می‌توان دید.
- ۷۱- جستجو در تصوف ایران، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.
- ۷۲- معارف، نشریه مرکز نشر دانشگاهی، دوره دوم، شماره ۱، ۱۳۶۴، ص ۱۵۵.

