

## مفهوم «انا الحق» حلاج و جایگاه آن از نظر موافقان و مخالفان

ودود ولیزاده ساریان<sup>۱</sup>فاضل عباسزاده<sup>۲</sup>

## چکیده

انسان به لحاظ قدرت، شعور، فضیلت و جایگاهی که در عالم هستی دارد، از سایر موجودات و مخلوقات ممتاز و متفاوت است. خداوند نیز در قرآن کریم در موقعیت های متفاوت به این حقیقت اشاره فرموده است؛ مانند: «لقد کرّمنا بنی آدم...» یا «أنا خلقنا الانسان فی احسن تقویم...» و... پس می توان گفت که انسان می تواند به قابلیت های فرا طبیعی دست یابد. چنانکه در عرصه دین و شریعت نیز اشاره ها و نمونه هایی، از جمله معجزات انبیاء و کرامات اولیاء مشهود است. در این مقاله یکی از شطحیات مشهور حلاج (انا الحق)، که ریشه در عقیده وحدت وجودی حلاج دارد، مورد بررسی قرار گرفته و مبانی مدعا، دلایل مخالفان و موافقان، همچنین معانی مقبول و مشروع و معارف و تعلیمات مستتر در آن طرح گردیده است. همین بررسی جامع ضمن روشن نمودن مساله، و معلوم ساختن معنا و مفهوم آن، می تواند به نوبه خود سدی در مقابل مدعیان دروغین عرصه دین باشد، که به صور مختلف، مدعی ارتباط با عوالم دیگر بوده و در مواردی موجب اختلال و فریب در زندگی مردم عادی می شوند.

## کلید واژه ها:

## انا الحق، شطح، وحدت، حلاج، اتحاد

<sup>۱</sup> - گروه معارف اسلامی، واحد پارس آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، پارس آباد مغان - ایران. (نویسنده مسؤول)

<sup>۲</sup> - گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد پارس آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، پارس آباد مغان - ایران.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۲/۲۲

تاریخ وصول: ۹۳/۰۶/۰۲

## مقدمه

عرفا در مسیر تکامل و تقرّب به مراحل و حقایقی معتقد هستند؛ از جمله این مراحل، شریعت، طریقت و حقیقت می‌باشد. هم چنین آن‌ها مسأله حضور و غیبت را مطرح نموده و برای هر کدام از آن‌ها حالات و اطواری قائل هستند. از جمله این حالت‌ها مسأله فنای عارف می‌باشد. در حالت جمع و تفرقه، عارف معتقد است که وحدت را در کثرت حسّ می‌کند و ممکن است که در مواردی این احساس خود را بر زبان آورد و به سطح دست زند. اکثر سخنان حلاج، از این دست است، اما در میان این سخنان برخی جمله‌ها به دلایلی، حسّاسیت بیشتری پیدا کرده است. یکی از این جملات «انا الحق» است. ذکر این خبر چنان متواتر است که نمی‌توان صدور آن را از حلاج، انکار کرد. و بدیهی است که حلاج این سخن را گفته است. اما لوئی ماسینیون، صدور چنین سخنی را از حلاج نمی‌تواند بپذیرد؛ او می‌گوید: «در باب عبارت «انا الحق» که به حلاج نسبت می‌دهند، هیچ چیز به ما امکان نمی‌دهد، قبول کنیم که وی آن را بر زبان آورده باشد. ولی سراسر سنت الهی اسلامی آن را مظهر و نشان مشرب حلاج در موضوع اتحاد می‌داند.» (ماسینیون، ۱۳۸۳: ۷۷).

حقیقت امر این است که این سخن، یک سخن عادی نیست و سخنی متفاوت از سخن‌های دیگر است و به همین جهت دقت و توجه اقشار مختلف مردم را به خود جلب کرده است و گروهی به مخالفت شدید با آن پرداخته و گروهی آن را تأویل یا توجیه نموده‌اند و گروهی دیگر در این باره توقّف نموده‌اند. و هر کدام از این گروه‌ها، دلایلی بر مواضع خویش دارند. کسانی که خواسته‌اند «انا الحق» حلاج را توجیه یا تأویل کنند، جز تمسک به عقیده «وحدت وجود» راه دیگری نداشته‌اند و همین کار را نیز کرده‌اند.

## پیشینه تحقیق

برخی از سوابق پژوهش، به شرح ذیل بیان می شود:

۱- آرزو ابراهیمی در پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی و تحلیل جهان بینی حلاج و زبان شطح در آثار او» در رابطه با جهان بینی و شطحیات حلاج موضوع را چنین مورد بررسی قرار داده است: شخصیت عظیمی چون حسین بن منصور حلاج، نه تنها در میان دیگر انسان‌ها، که در بین عرفا و صوفیان هم مسلک خود نیز، با آفرینش مکتبی در دو حیطه نظر و عمل، به عرضه یک جهان بینی خاص و متمایز گونه‌ای نسبت به دیگران نائل گشت. او که در سال ۲۴۴ هجری در بیضای فارس پا به عرصه هستی نهاد، با تجربه زندگی‌ای پرماجرا و البته مشقت‌بار در جستجوی حقیقت وجودی خویش، ناگزیر شد آداب و سنن معمول طریقت را ترک کند. چنانکه بر خلاف صوفیان دیگر، پس از اینکه به ناکارآمد بودن استادان خود نه در ارشاد که در اتصال دادن او به حقیقت حق، یقین یافت، یکه و تنها، خود شالوده‌ساز و بنیانگذار اندیشه‌هایی شد که به غیر از رسوخ در قلب و ذهن او، در زندگی عملی وی نیز، خود را نمایان ساخته بودند؛ اندیشه‌هایی چون عشق مخلصانه به معبود الهی، فناء فی الله، اندیشه وحدت وجود و ... این پژوهش، با تأیید و اثبات پیشگامی حلاج در بنیادی ساختن این اندیشه‌ها در زمان آینده و اینکه این عارف ربانی، آغازگر اغلب این افکار با نگرشی کاملاً تازه، برای تکامل در دوره‌های بعدی بود، گام تازه‌ای برداشته است. نمونه بارز و پراهمیت آن، «وحدت وجود» است که این عربی حدود سیصد سال بعد، با الهام از مکتب حلاج آن را به اوج کمال خود رساند. همچنین، عشق به معبود الهی تا جایی که عاشق را به مقام وصال با معشوق غیرزمینی خویش نائل گرداند، به طور علنی و صریح، ابتدا از جانب حلاج مطرح شد. بدین ترتیب افکار ناب و منحصر به فرد حلاج، در حیطه معرفت الهی، چهره‌ای منحصر به فرد از وی ساخت که با نگاهی متمایز و بسیار کمال یافته، به جهان می‌نگریست و با زبانی خاص و رمزآلود، به تعریف تجربیات عارفانه و ماورائی خویش در این جهان می‌پرداخت. این زبان رازآلود حلاج، که بی‌شک کارکرد خاص خود را نیز به صورت سخنان معماگونه و اسرار آمیز عارفانه، هویدا می‌کند، جز در مقوله شطح نمی‌گنجد. نظرگاه نگارنده این مجموعه بر این است که زبان شطح‌آمیز حلاج، با بارزترین جلوه و نمود در عبارت

«انالحق»، حقیقتاً بخش اعظم شخصیت فکری و جهان بینی ویژه او را در مقابل دیدگان کسانی که به دنبال شناخت دیدگاه‌های باطنی و اصالت شخصیت او در عرصه عرفان و تصوف هستند، نمایان می‌سازد. بارزترین ویژگی شخصیتی حلاج، یعنی بی‌پروایی وی، در ابراز اندیشه‌های ژرف خویش، عامل مهمی در جهت امتیاز شخصیت او از یک سو و ابتلا به عاقبتی دردناک از سوی دیگر گشت. حلاج، پس از آنکه با ابراز عقایدی قابل تأمل، پس از شصت و سه سال زندگی آگاهانه، بدون کوچک‌ترین رنگی از تقلید و غفلت، از دار دنیا رخت بریست (۳۰۹ هجری)، و به وصال با معبود ازلی و یگانه‌اش نائل گشت، در جهت داوری‌های مختلفی از جانب افراد گوناگون قرار گرفت؛ چنانکه حتی تا به امروز نیز با رنگی از افراط و تفریط به حال خود باقی است. هرچند صاحب‌نظران و محققان بزرگی چون لویی ماسینیون، مستشرق فرانسوی، با صرف یک عمر تحقیق و مطالعه در زندگی و مکتب فکری منصور حلاج، چهره حقیقی او را بیش از پیش به ناآگاهان از حقیقت امر نشان داد.

۲- سمیرا باغچه بند در پایان نامه خود با عنوان «بررسی ساختار و محتوای شطح تا قرن هفتم با تکیه بر طواسین، تمهیدات، شرح شطحیات و عبهر العاشقین»، ضمن بررسی شطح، انواع و ویژگی‌ها، مضامین و کارکردهای آن به بررسی ساختار و محتوای چهار اثر مهم عرفانی یعنی طواسین، تمهیدات، شرح شطحیات و عبهر العاشقین پرداخته شده است.

۳- آرزو ابراهیمی در پایان نامه دکتری خود با عنوان «جایگاه و نفوذ زبان، اندیشه و تجارب عرفانی حلاج در جهان بینی عرفا (احمد غزالی، عین القضاة، عطار و مولانا)» شطح و زبان حلاج و تاثیر آن را مورد بررسی قرار داده است. بر اساس این تحقیق، شطح و رمز در آثار حلاج با جایگاهی عمده، ضمن دادن وجهه‌ای خاص به زبان او، بعدها در متون و سخنان عرفا و نویسندگان، نفوذ قابل توجهی پیدا کرد. در این نوشتار علاوه بر زبان حلاج، اندیشه بدیع و منحصر به فرد او در چهار حوزه دین، عرفان، فلسفه و اجتماع که بن‌مایه اصلی آنها، تجارب عرفانی وی بوده است مورد تحلیل قرار می‌گیرد که این امر به فهم باورها و جایگاه او در این حوزه‌ها و نیز سبب کثرت حضور او در کلام عارفان بعدی مدد می‌رساند. در عرصه دین، او خود را همچون متشرعی معرفی می‌کند که اندیشه‌های دینی را در سایه معرفت روحانی معنا

کرده است. دایره تفکرات عرفانی حلاج در باب توحید، تجلی، معرفت، وحدت ادیان، تقدیس ابلیس، اسقاط الوسایط و... با مضامین عمده وحدت، عشق، فنا و حیرت که از تجارب عرفانی اوست، به سبب نگاه تازه و انفرادی وی تا حد زیادی از دیگران متمایز می‌گردد. حلاج همچنین به موازات اندیشه‌های دینی و عرفانی از مباحثی سخن به میان آورده که می‌توان آنها را زیرمجموعه افکار فلسفی او شمرد. آراء او درباره عقل، نور محمدی، اسما و صفات الهی، جبر و اختیار، وقت و ... در این زمره قرار دارند. در حوزه سیاست و اجتماع او در لباس اصلاح‌گرایی ملامتی در پی ترویج اندیشه‌های باطنی و معنوی خود در مقام یک واعظ ظاهر می‌شود و از عزلت‌جویی معهود صوفیان کناره می‌گیرد. مهمترین تجارب عرفانی حلاج یعنی عشق، فنا، وحدت و حیرت اساس اندیشه‌های او واقع می‌شوند. بارزترین اوصاف عشق از دیدگاه او معرفت، بی‌اختیاری و تبری از صفات خود است و فنای ذات که نتیجه غایی عشق حقیقی است، نزد وی به انحاء مختلف با زبان شطح، تمثیل و رمز مورد تأکید یا اشاره قرار می‌گیرد. حلاج از تجربه عملی وحدت با عنوان «عین الجمع» یا «جمع» یاد می‌کند که با تحلیل سخنان او در این موضوع نه تنها وحدت شهود که وحدت وجود نیز برای او نه به مثابه اندیشه بلکه تجربه قابل تأیید است. در بخش دوم این نوشتار نفوذ افکار حلاج بر چهار عارف بزرگ یعنی: احمد غزالی، عین‌القضات همدانی، عطار نیشابوری و مولوی در هر سه حوزه زبان و اندیشه و تجربه مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد تا نفوذ و گسترش مبانی زبانی، اندیشگانی و تجربی حلاج تا قرن هفتم هجری در یک بررسی نظام‌مند ارایه شود. تأثیر حلاج بر عرفای مذکور در حوزه‌های مختلف به‌ویژه در حوزه اندیشه و تجربه با استناد به بسیاری از کلمات و عبارات حلاج تا جایی است که به هیچ روی نمی‌توان نقش بنیادین او را در تاریخ عرفان و تصوف اسلامی نادیده گرفت.

۴- علی زمانی در مقاله خود با عنوان «حلاج، القاب و اتهامات» پس از معرفی حلاج و القاب ایشان، نظر خود را در باب منتسب کنندگان القاب مثبت و منفی ارائه می‌دهد. موضوع اصلی این مقاله اتهامات حلاج است که سخنان کفر آمیز حلاج نیز بخشی از این اتهامات به حساب می‌آید.

۵- سید احمد حسینی کازرونی و نعیمه متوسلی در مقاله ای تحت عنوان «حلاج و شیطان» آرای متناقضی را که در باب افکار حلاج مطرح شده مورد بررسی قرار داده و به طور مبسوط دیدگاه حلاج را درباره ابلیس، که خود نوعی شطح گویی است، مورد شرح و تفسیر قرار می دهد.

۶- عباس اقبالی در مقاله «من منصوری در انا الحق حسین بن منصور حلاج» با تشریح انا الحق حلاج خاطر نشان می کند این اقوال به ظاهر کفرآمیز ناشی از تهذیب نفس و ریاضت عارف است. که عارف در پی تهذیب نفس مورد عنایت و الهام قرار می گیرد و حالی برایش پیش می آید که بیانش در قالب الفاظ عادی نمی گنجد و به ناچار از زبان رمز بهره می گیرد تا حقیقت حال و تجربه اش از اغیار پنهان بماند. به اعتقاد وی انا الحق حلاج رمز جهان بینی توحیدی است.

#### نظر موافقان

روزبهان بقلی از جمله افرادی است که در این باره نظر موافق داشته و با دلایلی به توجیه «انا الحق» حلاج می پردازد که به نمونه هایی از آن ها اشاره می شود.

شیخ روزبهان گفته است: «از رنگ دوئی بیرون شو، تا نزد صوفیان فلک بی فتوی غیرت توحید «انا الحق» گویی و از قبله «امانی» هلال بمانی، عین عزت در آئینه اتحاد جویی» (بقلی، ۱۹۹۵: ۲۰۰).

عقیده وحدت وجود اساس جمله «انا الحق» است، در باره وحدت وجود گفته اند: «هر چند مفهوم وجود، دارای وحدت نوعی یا وحدت جنسی نیست اما مانند سایر معقولات ثانیه، متصف به وحدت مفهومی می شود؛ چنانکه مقتضای اشتراک معنوی آن است. اما وحدت مفهومی وجود به معنای یکنواختی و تساوی صدق آن در جمیع موارد نیست؛ بلکه از قبیل مفاهیم مشکک است که حمل آن بر موارد متفاوت است.» (مصباح، ۱۳۸۶: ۳۶۷) این عقیده با تعبیر دیگری نیز که همان «وحدت حقه حقیقه اطلاقیه» خداوند است، توضیح داده شده است. «حقیقت توحید که مقربین خاص الخاص بدان نائل آیند آن است که موحد در صفحه هستی، وجود حقیقی ای جز

خداوند مشاهده نکرده است و جملگی را فانی در او بیند؛ که این همان درک وحدت حقّه حقیقیه اطلاقیه خداوند است. از آنجا که وحدت حضرت اش وحدت عددی نیست، انفصال از «غیر» معنا پیدا نمی‌کند، بل با همگان معیت قیومیّه دارد: أَحَدٌ لَا بِتَأْوِيلٍ عَدَدٍ ظَاهِرًا لَا بِتَأْوِيلِ الْمَبَاشِرَةِ مُتَجَلَّى لَا بِاسْتِقْلَالِ الرَّؤْيِيَّةِ، باطنٌ لَا بِمِزَابَلَةٍ، مَبَايِنٌ لَا بِمَسَافَةٍ قَرِيبٌ لَا بِمَدَانَاةٍ» (حسینی، ۱۳۸۰: ۱۶۶)، که البته وقتی وجود یکی است، مشاهده و جملگی در کار نیست.

شیخ شطاح در جای دیگر، پیرامون این مسأله می‌نویسد: «افراد قدم از حدوث کرد، چون گفت که «من بحقّ حقّ ام» یعنی من بحقّ قایم‌ام نه به خود. گفتش که «انا الحقّ» راست گوید که حقّ بود زیرا که موضع شریعت و حقیقت حقّ بود، و محلّ نظر تجلّی بود. قال الله تعالی «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ دَهَقَ الْبَاطِلُ» (بنی اسرائیل / ۸۳) در تفسیر گفته که حقّ آنجا پیغامبر بود. بسیار گویند در عرف که «من حقّ ام و مسأله من حقّ است». لیکن این اشارت رؤیت تحقیق در توحید است، و وقوع عارف در شهود معروف و غیب او در او. چون تلوین توحید متحقّق شد، به زبان او «انا الحقّ» گوید. چون در تمکین توحید متمکّن شود، انوار وحدانیت بر او غالب گردد. آن کس که در رؤیت حقّ نفس و کون و غیر باز نبیند، تا انانیت مدّعی شود، بی تحقیق ربوبیت، زیرا که حقّ را دید به نعت التباس. چون بینونیت نیست، ندید الاّ نفس خویش. حقیقت حقّ بر او غالب شد، محض ربوبیت دعوی کرد. آنجا غیر حقّ نبود. از حقّ به حقّ مشغول شد، به نور توحید قانع شد؛ زیرا توحیدش کفر آمد، و کفرش توحید. چون رسوم اش مضمحلّ گشت، محلّ خلاف آمد. از حقّ آئینه شد، از آئینه خود را نمود، نه حقّ. از آن کشته شد.» (بقلی، ۱۹۹۵: ۳۷۸-۹).

با لحاظ چنین وحدانیتی برای خداوند، شاید مسأله شطح توجیه پذیر باشد. شیخ محمود شبستری، با زبان شعر به توجیه «انا الحقّ» پرداخته است:

«انا الحقّ کشف اسرار است مطلق	به جز حق کیست تا گوید انا الحقّ؟!
همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
دراین تسبیح و تحلیل اند دایم	بدین معنی همه باشند قایم
تو کردی خویشان را پنبه کاری	تو هم حلاج وار این دم برآری ...

درآ، در وادی ایمن که ناگاه  
 روا باشد اناالحق از درختی  
 هرآن کس را که اندر دل شکی نیست  
 انانیت بود حق را سزاوار  
 جناب حضرت حق را دویی نیست  
 من و ما و تو و او هست یک چیز  
 هر آنکس خالی از خود چون خلا شد  
 شود با وجه باقی، غیر هالک  
 جز از حق نیست، دیگر هستی الحق  
 نمود و همی از هستی جدا کن

درختی گویدت: «اَنّی انا الله»  
 چرا نبود روا از نیکبختی؟!  
 یقین داند که هستی جز یکی نیست  
 که هو غیب است و غایب فهم و پندار  
 در آن حضرت من و ما و تویی نیست  
 که در وحدت نباشد هیچ تمییز  
 انا الحق اندر او صوت و صدا شد  
 یکی گردد سلوک و سیر و سالک ...  
 هو الحق گوی و گر خواهی اناالحق  
 نئی بیگانه خود را آشنا کن»  
 (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۱۲-۳۲۷)

در این ارتباط آمده است: «بزرگان صوفیه گفته‌اند چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد می‌گردد مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعینات قطره بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می‌تواند بگوید «منم دریا» و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود؛ زیرا فردی که مکلف به این احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست، حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است.» (غنی، ۱۳۷۵: ۳۸۶). البته این مسأله که تکلیف از عارف سلب شود و کفر و ایمان برایش در یک حکم باشد، سخنی است که جای تأمل و بحث است که محققانی با طرح مقدماتی این امر را تشریح نموده‌اند. (مظاهری، ۱۳۸۰: ۵۲۵) در حقیقت سالک در هنگام گفتن «انا الحق» به مرحله فنا رسیده است. در کتاب «فلسفه عرفان» فنای «ذات انسانی» بدین گونه تفسیر شده است: «اولاً سالک در سیر کمالی، هر لحظه حدی، از حدود طولی وجود را طی می‌کند، و چون هر مرتبه کامل از نظر سعه و احاطه بگونه‌ای است که مرحله پائین در آن فانی است، سالک با هر مرتبه‌ای از وجود بقا یابد،

مرحله قبلی که نسبت به مرحله فعلی ناقص است، در آن فانی خواهد بود و چنین فنایی حقیقتاً فنای ذات است. ثانیاً با توجه به موضع و موقعیت هستی، ممکنات بهره‌ای از تحقق واقعی ندارند، بلکه تحققشان یک تحقق ربطی، و وجودشان عین تعلق است، و این یعنی فنای ممکنات ذاتاً در ذات حق. منتهی اشخاص عادی به علت حجاب‌های ظلمانی و استغراق در موانع و شواغل، از این موضع و موقعیت آگاه نیستند، و این سالکان راه حق‌اند که با مجاهده، و ریاضت دارای چنین بصیرتی می‌شوند که موضع وجودی خود را در یافته، و در مقابل ذات حق، ذاتی و تحقیقی برای خود نمی‌یابند، و این نیافتن نه از جهت آن است که مثلاً در تماشای جمال حق مستغرق می‌شوند، نه، بلکه این نیافتن ناشی از نبودن، و تحقق نداشتن ذات ممکنات، و از جمله ذات سالک است.» (یثربی، ۱۳۷۴: ۶۶۹).

امام خمینی (ره) در مقام تأیید ضمنی مسأله وحدت وجود می‌گوید: «اگر خدای تبارک و تعالی از ما سؤال کند که شما که مثلاً معنی «وحدت وجود» را به حسب مسلک حکما نمی‌دانستید و از عالم آن علم و صاحب آن فن اخذ نکردید و تعلم آن علم و مقدمات آن را نکردید برای چه کور کورانه آن‌ها را تکفیر و توهین کردید، ما در محضر مقدس حق چه جوابی داریم بدهیم جز آنکه سر خجالت بر زیر افکنیم و البته این عذر پذیرفته نیست که «من پیش خود چنین گمان کردم» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۹-۳۹۰).

شیخ روزبهان در جایی دیگر درباره حلاج چنان سخن می‌گوید که متصور می‌شود حلاج به مرتبه‌ای کامل از سلوک نائل نگردیده است: «اگر حسین بن منصور، ای محقق! در مشاهده کبری در خصایص سطوات قدم بودی «انا الحق» نگفتی، که هر که حقیقت حق معاینه کند، بگذارد و فانی شود، و انائیت از او برخیزد. آن ذره از ذراری طلوع شمس از لیات (از) مشارق قدم بود پنداشت که ذره‌ای از آفتاب است. خود را قدیم دانست و آن از لذت یافتن قدم بود، نه از قدم او بود.» (بقلی، ۱۹۹۵: ۵۲۳-۵۲۴).

عطار در تذکره حسین بن منصور می‌نویسد: «مرا عجب آمد از کسی که روا دارد که از درختی اناالله برآید و درخت در میان نه، چرا روا نباشد که از حسین اناالحق برآید و حسین در میان نه.» (عطار، ۱۳۷۹: ۵۶۹)

در واقع هر کس که تلاش در توجیه اناالحق نموده است، به نفی صفات و ذات ممکن انسانی حلاج و اثبات ذات ربوبی، پرداخته است. چنانکه گفتگوی خود حلاج نیز با مخالفان مؤید همین مطلب است: «سخن او به خلیفه رسانیدند. جمله بر قتل او اتفاق کردند. از آنکه می‌گفت اناالحق. گفتند بگوی هوالحق. گفت: بلی! همه اوست. شما می‌گوئید که گم شده است بلکه حسین گم شده است. بحر محیط گم نشود و کم نگردد.» (همان: ۵۷۴)

عین‌القضاة همدانی در بحث از محو سالک می‌گوید: «سالک در پرده کبریاءالله دنیا و آخرت، محو بیند، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» بدو گوید: «أَنْظُرُ إِلَيْ وَجْهِ اللَّهِ الْكَرِيمِ» همه «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» باشد. اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد؛ «أَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَصِيرُ الْأُمُورُ» همین می‌گوید. در این مقام «يَحْبُبُهُمْ وَيَجِبُونَهُ» یکی نماید؛ پس این نقطه، خود را به صحرای جبروت جلوه دهد؛ پس حسین جز «اناالحق» و «بایزید» جز «سُبْحَانِي» چه گویند؟» (کهدوئی و شکبیا فر، ۱۳۷۳: ۶۵)

دکتر زرین کوب ضمن بررسی مسأله حلول و اتحاد این امر را چنین توجیه می‌کند: «باری اتحاد نیز مثل حلول نزد عامه مسلمین و متکلمین، مردود است اما بعضی از صوفیه آن را ممکن می‌شمارند و از لوازم و نتایج فناء صفات بشری می‌دانند. این اتحاد که صوفیه مدعی آنند عبارت است از آنکه خداوند با انسان یکی شود. اما حصول این اتحاد در واقع بدین گونه است که اراده انسان در اراده حق فانی شود و از هستی و مراد وی هیچ باقی نماند. جز این معنی تصور دیگری از اتحاد خدا و انسان را محققان صوفیه مقبول و معقول نمی‌شمارند.» (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۱۰۶)

دکتر زرین کوب بین مشرب ابن عربی و حلاج و بایزید تفاوت قائل شده و مشرب حلاج و بایزید را مبتنی بر حلول و اتحاد و ثنویت می‌داند و از قول عبدالقادر گیلانی در رابطه با سخن حلاج نقل شده است که گفت: «حلاج لغزید و کسی نبود که دست او بگیرد و من برای

هر کس که بلغزد دست گیرم». (همان: ۱۰)

در کتاب کشف المحجوب آمده است: «حسین بن منصور گوید (رح) أَوْلَ قَدَمٍ فِي التَّوْحِيدِ فَنَاءُ التَّفْرِيدِ أَوْلَ قَدَمٍ أُنْدَرُ تَوْحِيدِ فَنَاءِ تَفْرِيدِ أَسْتُ مِنْ أَنْجَحِ تَفْرِيدِ، حَكْمُ كَرْدَنِ بُوْدِ بَهْ جَدَا كُشْتَنِ كَسِي مِنْ أَفَاتٍ وَ تَوْحِيدِ حَكْمُ كَرْدَنِ بُوْدِ بَهْ وَ حِدَانِيَّةِ چيزی پس اندر فردانیت اثبات غیر روا بود و به جز وی را نشاید بدین صفت کرد و بر وحدانیت اثبات غیر روا نباشد و به جز حق را بدین صفت نشاید کرد پس تفرید عبارتی مشترک آمد و توحید نفی کننده شرکت باشد، اول قدم توحید نفی کننده شریک باشد و رفع مزاج از منهاج کی مزاج اندر منهاج چون طلب منهاج باشد بی سراج.» (هجویری، ۱۳۷۳: ۳۶۱)

بدین ترتیب «انالحق» گفتن حلاج به معنای رفع دو گانگی است، و در این معنا انالحق از شدت توحید است. مرتبه‌ای که بالاتر از تفرید است، و چون در تفرید بنوعی اثبات موجودی دیگر غیر از خدا لازم می‌آید. لازمه وحدت وجود فنا است در «مُوسُوْعَةُ مَصْطَلِحَاتِ التَّصَوُّفِ الْاِسْلَامِيَّةِ» از قول حلاج آمده است:

«عَجِبْتُ مِنْكَ وَ مِنْيْ

أَفْتَيْتَنِي بِكَ عَنِّي،

أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى،

ظَنَنْتُ إِنَّكَ إِنِّي»

قوله: حَتَّى ظَنَنْتُ إِنَّكَ إِنِّي، فِيهِ شَعُورٌ بِأَدَبِ فَنَاءِ الْفَنَاءِ. (رفیق عجم، ۱۹۹۹: ۷۳۸-۷۳۹)

برخی از انالحق گفتن حلاج، تعبیر به اتحاد نموده‌اند و برخی تعبیر به حلول. در فرهنگ نوربخش آمده است: «حلاج با استناد به حدیث نبوی: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، انسان را علاوه بر جنبه ناسوتی، دارای جنبه لاهوتی و صورت الهی شناخت. ولی وحدت ناسوت و لاهوت را نپذیرفت، و در عین حال به حلول لاهوت در ناسوت و امتزاج آنها از قبیل امتزاج شراب با آب قایل گشت.» (نوربخش، ۱۳۶۴: ۲۴۸)

## توجیه گلدزیهر

ایگناس گلدزیهر از قول حلاج در رابطه با اندیشه فناء می‌گوید: «نفس انسانی چنان می‌تواند مراتب کمال روحی را طی کند که قادر شود روح الهی را در خود جای دهد و تا آنجایی پیش رود که بجای خداوند بر بندگان وی خدایی کند.» (گلدزیهر، ۱۳۸۹: ۱۹۸). اما ایشان چنین عقیده را فناء و نابودی بنده در خدا ندانسته، بلکه آن را نوعی تمثیل و حلول می‌داند. حسین بن منصور حلاج جان خود را بر سر همین «انالحق» گفتن گذاشت و مراد او این بود که وجود یکی است و جز خدا چیزی نیست و هر انسانی که تعینات شخصی را محو کند، قائم به حق است و «حق» است یعنی همین که «من» و «ما» و «تو» از میان برود، جز او چیزی باقی نیست (غنی، ۱۳۷۵: ۳۸۳).

بر اساس سخن سراج، این مرتبه ای از توحید است. و وصول به این مرحله به سادگی امکان پذیر نیست، بلکه سالک به واسطه مجاهدت‌ها و ریاضت‌های خود به این درجه از توحید می‌تواند برسد. سراج در توضیح عبارت «من بی من و ما بی ما» توضیحات و شواهدی را بیان می‌کند که خواه ناخواه، توضیح و تأیید «انالحق» حلاج است. ایشان درباره‌ی انا الحق حلاج می‌گویند: «همان است که شبلی در مجلس خویش بدان اشاره کرده است که: ای مردم! این مجنون بنی عامر است. هر گاه از لیلی او را پرسید می‌گوید من لیلی ام. با لیلی از لیلی پنهان می‌شود تا اینکه فقط لیلی و یادش را نگاه می‌دارد و هر چه را که جز اوست دور می‌ریزد و می‌گریزد و هر چیز را با لیلی می‌بیند. پس چگونه کسی می‌تواند ادعای محبت او کند در حالی که عاقل و بهنجار و (صحیح و ممیز است) و علم و خواسته‌ها و بهره‌های زندگی را نگاه داشته است. هیئات مهر او چه سان راست آید وقتی که هیچ چیز را برای او کنار ننهاد و هیچ یک از صفت‌های بشری خود را فراموش ننموده است. با اینکه کوشش برای معبود و کسب و وصل او پائین‌ترین مرتبه در نگاه صوفیان است» (سراج، ۱۳۸۲: ۳۸۸) بعد از آن سراج داستان دو دلدار را نقل می‌کند که به هنگام غرق شدن یکی در دریا، دیگری نیز بی‌تأمل خود را به دریا می‌اندازد و دیگران آن‌ها را نجات می‌دهند. سخن دومی آن بود که «بی تو من نیز نبودم، وقتی تو افتادی

پنداشتم که خود افتادم.» (همان: ۳۸۱-۳۸۹)

به نظر سراج، فرط محبت و دلدادگی به محبوب چنین حالی را پیش می‌آورد. ایشان بعد از بیان مصادیق مجازی محبت، به محبت بین انسان و خدا اشاره می‌کند و آن دو را مقایسه می‌کند و معتقد است که اگر محبت مجازی چنین حالتی را می‌تواند پیش بیاورد، پس در محبت بین انسان و خدا، به طریق اولی، می‌تواند صادق‌تر باشد.

غزالی در کتاب «کیمیای سعادت» چنین توحیدی را جایز دانسته و نظر کسانی را که آن را حلول یا اتحاد دانسته اند، ردّ نموده است: «پس معنی یگانگی این بود که جز حقّ - تعالی - را نبیند، گوید: «خود همه اوست، و من نه ام.» یا گوید که «من خود او ام» (غزالی، ۱۳۶۸: ۴۹۱). شیخ روزبهان بقلی، در رساله «عبر العاشقین»، سرّ انالحق حلاج را از زبان شبلی در بیتی که در هنگامه سکر، گفته است، بیان می‌کند: «سرّ انالحق اگر ندانی، از آن شیر مرغزار توحید و شهسوار میدان تجرید، ابوبکر شبلی، رحمه الله علیه بشنو که روزی در مجلس موحدان، رمز آن حدیث در بیتی پیدا کرد، چون سکر وجد بر او غالب شد، گفت:

تَبَارَكَتْ خَطَرَاتِي فِي تَعَالَانِي      فَلَا إِلَهَ إِذَا فَكَّرْتَ الْإِلَهِي

البته این بیان، خود آنچنان روشن و آشکار نیست که بتواند خواننده را از سرّ «انالحق» حلاج آگاه سازد و می‌توان گفت که به نوعی مصادره به مطلوب است. اما لبّ معنای بیت، در این است که انسان چون به کمال برسد به مرتبه فنا، نائل می‌شود و در مرتبه فنا این امر صادق است.

خود حلاج در جای دیگر سخنی دارد که درست، نقطه مقابل این سخنش (انالحق) است، نقل کرده‌اند که به عرفات ایستاده بود. گفت «تو را منزّه دانیم از تقرب بندگان به تو، بیزار گشتم از وحدانیت گفتن موحدان تو». شیخ روزبهان این سخن را چنین شرح می‌دهد: «کلمه غیرت است بر خلق، و اعتراف به عجز از کنه معرفت. اشارت کروبیان بین در گفتن «مَا عَبَدْنَاكَ حَقًّا عِبَادَتِكَ، وَمَا عَرَفْنَاكَ حَقًّا مَعْرِفَتِكَ» حسین در آن ساعت، مُشاهد عین تنزیه قدم بود. اوصاف خلقیت اش متلاشی در ازل سلطان احدیت چنان قاهر دید، که از عرش تا به ثری به سطوت قدم

مضمحل کرده بود. حدثان در پرستش لایق به وقوف بجناب ازل نمی‌دید. هر چه آید از افعال نزد صفات بکون مردود است. قدم، قدم داند که «مَا وَصَفَهُ غَيْرَهُ» (بقلی، ۱۹۹۵: ۴۱۰-۴۱۱) تنها کسی که بطور مدوّن شطحیات صوفیان، علی‌الخصوص، شطحیات حلاج را جمع آوری و شرح کرده است، شیخ روزبهان بقلی می‌باشد. ایشان علاوه بر شرح کتاب «طواسین» حلاج، چهل و پنج مورد از شطحیات حلاج را بیان و شرح کرده است. از میان این شطحیات برخی با همین جمله «انالحق» سنخیت دارد و سیاقشان با این جمله یکی است و شرح و تبیین آن‌ها تفاوت چندانی با شرح جمله انالحق، نخواهد داشت. از جمله در شطح سی و دوم از کتاب «شرح شطحیات» بقلی، آمده است که: «منم یا تویی؟ حاشا از اثبات دویی! هویت تو در لائیت ماست ... میان ما انیت منازعت می‌کند، بانیت خویش که انیت ما بردار!» (همان: ۴۲۱)

روشن است که این سخن، مبنائی غیر از «فنا» و «وحدت وجود» ندارد، چنانکه حلاج آشکارا می‌گوید: «هویت تو در لائیت ماست.»

حلاج مسافرت‌های بسیاری داشته است و این مسافرت‌ها نه تنها در بلاد اسلامی بلکه در بلاد غیراسلامی، از جمله هندوستان نیز بوده است «از راه دریا به سرزمین هند رفت و از آنجا نیز تا اقصای ترکستان سفر کرد» (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۶) بدین ترتیب به نظر می‌رسد حلاج در عقیده وحدت وجود از اندیشه‌های نحله‌های دیگری از جمله اندیشه‌های اوپانیشادی هندوان که محوریت وحدت وجودی دارد، متأثر باشد و آن را رنگ و قالب اسلامی داده و در اقوال خویش بیان داشته است؛ چنانکه در شطحی دیگر، که در عنوان نامه‌اش نوشته است، چنین گفته است: «مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إِلَى فُلَانِ بْنِ فُلَانٍ». «گفتند این خط تو نیست؟» گفت: «خط من است.» گفتند: «بدین سخن دعوی ربوبیت می‌کنی!» گفت: «نه! و لیکن عین جمع است. شناسند الا صوفیان.» گفتند: «زندیق ای!» توجیه و شرح این سخن، چیزی غیر از جواب خود حلاج نیست که در مقام عین الجمع آن سخن را گفته است. چنانکه شیخ روزبهان می‌گوید: «تحقیق اشارت از او چنان است که کون و حرکات وجود با جمله خلق، همه فعل حق است، یعنی من فعل حق ام و کتاب من فعل حق است» (همان: ۴۳۱). شیخ شطّاح بعد از آن، آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ

الله رَمَى» (انفال/۱۷) را در جهت اثبات این مسأله بیان می‌کند. شطحیات دیگری که از این نوع بیان شده، عبارتند از:

«من مُهلک عاد و ثمودام»

«همه در عوالم نگاه کردند، و اثبات کردند. من در خود نگرستم، و از خود بیرون رفتم و

باز خود نیامدم.»

«رُوْحُهَا رُوْحِي وَ رُوْحِي رُوْحُهَا  
مَنْ رَأَى رُوْحِيْنَ عَاشَا فِي بَدَنِ»

این چنین سخنانی، چنانکه ذکر شد، بر مبنای «وحدت وجود» و فنای ناسوت در لاهوت است. برخی دیگر از سخنان حلاج، که شیخ روزبهان بقلی شرح کرده، می‌توان گفت که صرفاً بیان رموز و فنون عرفانی است، یا سخنی است که به زبان تصوف و عرفان بیان شده است و در حقیقت نمی‌توان گفت که شطح است. به عنوان نمونه شیخ روزبهان گفته است: «اشارت در شطح کند [حلاج] در مقام انس، چون از او مقام انس پرسیدند، گفت: ارتفاع حشمت است با وجود هیبت.» این سخنی است که شاید در یک لغتنامه هم بتوان همچون تعریفی برای این کلمه (انس) پیدا کرد و هیچ دعوی رعونت و خود پسندی از آن پیدا نیست؛ بنا براین نمی‌توان گفت که چنین سخنی، شطح است.

### نظر مخالفان

در مقابل کسانی که از وحدت وجود دفاع کرده و آن را مستمسکی برای بیان و توجیه عقاید خود داشته‌اند، مخالفانی نیز وجود دارد، مؤلف «مصرع التصوف» در این کتاب از قول شیخ زین الدین عبد الرحیم بن حسین عراقی، که درباره ابن عربی سخن گفته است، نقل می‌کند: «پس، این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان - یعنی ابن عربی - آمد و کار صوفیه را تصویب نموده، و آنان را جزء خداشناسان دانسته و گفت: «در حقیقت عارف کسی است که حق را در همه چیز می‌بیند، بلکه آن را عین همه چیز می‌داند. و بی‌تردید شرک گوینده این سخن از

شرک یهود و نصاری بدتر است؛ چه یهود و نصاری، بنده‌ای از بندگان مقرب الهی را پرستش نمودند، و این ابن عربی پرستش گوساله و بت را، عین پرستش خدا می‌داند، و بلکه سخن وی بدانجا می‌انجامد که خدا را عین سگ و خوک و... بدانند، وعین کثافت! یکی از فاضلان و اهل علم راستگو، به من نقل کرد که در حدود اسکندریه یکی از پیروان این مرام را دیدم که به من اظهار داشت، که خدای تعالی عین همه چیز است و خری از آنجا می‌گذشت، از او پرسید: و این خر هم؟! پاسخ داد که: بلی، و این خر هم!، و مدفوع آن هم!! گفتم: این مدفوع؟! گفت بلی و این مدفوع هم!! (بقای، ۱۴۰۰: ۱۲۳).

دکتر یثربی در کتاب خود چند نظر از مخالفان وحدت وجود را نقل کرده است از جمله: «مسلم است که موجودات عالم، از زمین گرفته تا آسمان همه و همه، تحت تأثیر قوانین معلوم و معین طبیعی و فیزیکی، واقع شده‌اند و همه اجسام و عناصر، در فعل و انفعالات شیمیایی و فیزیکی، و در تجدید و تجدد، و تحویل و تحوّل و تبدیل و تبدل دائمی و طبیعی خود، از قوانین مخصوصه، پیروی می‌نمایند. اما همه این قوانین با عقیده به وحدت وجود، منافات دارند؛ زیرا اگر خدای متعال در باطن این موجودات نهفته بود، نیازی به این قوانین نمی‌افتاد، و اراده و مشیت این خداوند بجای آن‌ها کفایت می‌نمود.» (یثربی، ۱۳۷۴: ۱۹۷)

حکمای متصوفه در عقیده به وحدت وجود، از یک طرف خداوند را در باطن اجسام و موجودات عالم قرار داده‌اند، و از طرف دیگر هر یک از این موجودات را بمنزله سایه و ظل از عالم مثال پنداشته‌اند... و این دو عقیده با یکدیگر تناقض دارد.» (همان: ۲۷۵)

یوگنی ادواردویچ از «انالحق» حلاج، تعبیری حلولی دارد و می‌گوید: «حلاج با اذعان به غیر قابل فهم بودن ذات الهی، تعلیم می‌داد که الوهیت دارای روح خدایی است که کسی آن را خلق نکرده و آن روح ناطق است که می‌تواند به نفس سالک، که در جستجوی وصل است، بیوندد و این پیوستن به شکل حلول تجلی می‌کند. بدین سان زاهد به ولی و شاهد زنده و ناظر هستی

واقعی پروردگار (هو، هو) تبدیل می‌شود. حلاج در لحظه چنین وصلی کلمه مشهورش را بر زبان آورد و گفت: انا الحق (حق منم). یعنی در واقع آن چه را که بایزید تلاش داشت بر زبان آرد با کلماتی دیگر بیان کرد.» (برتلس، ۱۳۸۲: ۳۷).

از نظر یوگنی ادوارد ویچ، تعلیمات حلاج با سنت رسمی دین اسلام در تضاد است. وی می‌گوید: «تعلیمات حلاج با یک سلسله از احکام جزمی و جامد به شدت در تضاد است. سنت رسمی تماس و ارتباط مستقیم انسان و حتی پیامبر را با خدا انکار می‌کرد و هر گونه ارتباطی از این گونه را تنها از طریق فرشتگان امکان پذیر می‌دانست» (همان: ۳۷).

صاحب «فضایح الصوفیه» این چنین قیاس و تشابهی را باطل دانسته و در رابطه با کسانی که قایل به اتحاد هستند، می‌نویسد: «ایشان گویند ما با خدا یکی شده‌ایم و همچنین خدای تعالی با همه عارفان یکی می‌شود و عقل به بطلان این مذهب نیز قاضی است، این فرقه حق تعالی را تشبیه می‌کنند به آتش، و خود را به آهن و انگشت، و می‌گویند: چنانچه آهن و انگشت، به سبب ملاقات و مصاحبت آتش، آتش می‌شوند، عارف نیز به واسطه قرب به خدا، خدا می‌شود. و این سخن نیز محض کفر و زندقه است و هر که اندک عقلی دارد، می‌داند که از اینکه ممکن طبیعت ممکنی گیرد، یا به صفت و رنگ ممکنی بر آید، لازم نمی‌آید که واجب ممکن، یا ممکن واجب شود، و همچنین هر که از خرد نصیبی دارد، می‌داند که ممکنات را به واجب، و واجب را به ممکنات قیاس کردن معقول نیست، و صاحب این اعتقاد مانند حلولی کافر و بی دین و ملحد و زندیق و لعین است.» (بهبهانی، ۱۴۱۳: ۴۷).

دکتر غنی نوشته است: «عده قلیلی از صوفیه حسین بن منصور حلاج و پیروان او را تکفیر کرده‌اند، یعنی عقیده حلاج را که خدا و انسان ممکن است بطوری با یکدیگر امتزاج بیابند که بشر خدا شود و «انا الحق» بگوید، مخالف توحیدی شمرده‌اند که دیانت اسلام بر آن بنا شده است.» (غنی، ۱۳۷۵: ۴۵۸).

آن چنانکه بیان شد اقشار مختلف، در مقابل عقاید حلاج عکس العمل یکسانی نداشته‌اند. بلکه هر کدام موضع گیری‌های متفاوتی داشته‌اند.

دکتر غنی در بحث از تصوف قرن سوم و چهارم می‌گویند که نه تنها حلاج بلکه سایر بزرگان صوفیه این عهد، کما بیش، متمایل به عقیده وحدت وجود بوده‌اند و جز خدا چیزی را نمی‌دیده‌اند. وی بر رابطه مستقیم مسأله وحدت وجود و انالحق اذعان داشته بیان می‌کنند که حسین بن منصور حلاج در طریق وحدت وجود راه افراط می‌پیماید و آشکارا انالحق می‌سراید و بالاخره به جرم هویدا کردن اسرار، بر سر این دعوی جان می‌بازد. حسین بن منصور حلاج به شکل منظم و مرتبی از اتحاد خدا و انسان سخن می‌راند و سخنان او است که بعدها مدار صحبت ابن عربی و غیره شد.

مولانا در جایی اشاره می‌کند که چون از خود فانی شوی، به خدا باقی خواهی شد نه آنکه او شوی بلکه مانند آهنی که به آتش سرخ شود، عین آتش شود و رواست که بگوید آتشم، فانی در خدا هم می‌تواند براستی انالحق گوید:

این منم خم آن انالحق گفتم است	رنگ آتش دارد اما آهن است
رنگ آهن محو رنگ آتش است	ز آتشی می‌لافتد و آتش وش است
چون به سرخی گشت همچون زرکان	پس انالنار است لافش بر زبان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم	گوید او من آتش ام من آتش ام
آتش ام من گر تو را شک است و ظن	آزمون کن دست را بر من بزن

(مولوی، ۱۳۷۹: ۲۳۵)

با توجه به عبارات بالا مولوی مسأله وحدت وجود را چنانکه طرفداران این نظریه از آن دفاع می‌کنند، باور ندارد، بلکه بیشتر به تقرّب انسان به خدا تاکید دارد.

استاد محمدتقی جعفری، ضمن بررسی مسأله «فناء»، دو حالت را برای این واقعیت،

متصور می‌داند که یکی باطل و دیگری معقول است. ایشان این مسأله را در رابطه بین انسان با انسان بررسی کرده که می‌تواند در باره رابطه بین انسان با خدا نیز، صادق باشد: «همه احساسات و ادعاهایی که در اتحاد دو انسان ابراز می‌گردد، چنانکه در قلمرو ادبیات، به فراوانی دیده می‌شود، مانند:

من کیم، لیلی و لیلی کیست من	هر دو یک روحیم اندر دو بدن
أَنَا مَن أَهْوَى وَ مَن أَهْوَى أَنَا	نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ	وَ إِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا

ترجمه: من همانم که به او عشق می‌ورزم و کسی که من به او عشق می‌ورزم، منم. ما دو روحیم که در یک بدن حلول کرده‌ایم. پس هنگامی که مرا ببینی او را دیده‌ای و هنگامی که او را ببینی مرا دیده‌ای.

اگر مقصود فنای حقیقی من است، این مطلب تخیل و پنداری بیش نیست و باید گفت: نوعی انحراف از واقعیت من یا روح است که از خویشتن تخلیه می‌نماید. و اگر مقصود اعتلای روح یا من است که قدرت گسترش معقول پیدا کرده و خود را با یک یا چند من دیگر در آهنگ هستی هماهنگ می‌بیند، این یک مطلب معقول است و خود دلیل عظمت روح انسانی است.» (جعفری، ۱۳۶۲: ۱۹۷)

به نظر می‌رسد، شطح مسأله‌ای است که از هر کسی صادر نمی‌شود بلکه مختص افرادی است که در مرتبه‌ای خاص از سلوک قرار دارند. چنانکه برخی می‌گویند: شطح مختص کاملین از عارفان است که در مرتبه فنا شطح می‌گویند و برخی دیگر از جمله حضرت امام «ره» آن را از زکات و لغزش‌های سالکان دانسته‌اند و محققین عرفا را از این عمل به دور می‌دانند. چنانکه قبلاً نیز بدان اشاره شده است. پس می‌توان گفت که شطحیات بر اساس آنچه اهل عرفان پذیرفته‌اند نشأت گرفته از عدم تعادل است. آنچه غایت عرفان را تشکیل می‌دهد و عارف می‌کوشد تا بدان

غایت برسد این است که آدمی به شخصیتی متعادل دست یابد؛ تعادل بین وحدت و کثرت و تعادل بین تشبیه و تنزیه. تنزیه این است که خداوند را از هر گونه تماثل، تشابه و اشتراک میان خلق و خالق پیراسته بدانیم. اما تشبیه بر این تشابه اصرار می‌ورزد. در دیدگاه متعادل اسلام، هم تشبیه است و هم تنزیل. در قرآن می‌فرماید: «ید الله فوق ایدیهم» یدالله تشبیه است، چون انسان هم دست دارد. در حدیث قرب نوافل، حق تعالی می‌فرماید: «کنت سمعه وبصره و یده، رجله و لسانه» این‌ها هم در مقام تشبیه است. اما آیات زیادی هم بر مقام تنزیه تاکید می‌کند و می‌گوید: «لیس کمثله شیء»... شطحیاتی که از بعضی عرفا صادر شده، همگی ناشی از عدم تعادل است که یا به جهت غلبه تشبیه بر تنزیه و یا تنزیه بر تشبیه است (حسینی، ۱۳۸۰: ۲۱۶).

می‌توان گفت، اگر سالک به حدّ اعلاّی سلوک خویش و قابلیت‌ها و ظرفیت‌های لازم و بایسته «انسان کامل» دست یابد، علی‌رغم این‌که دریافت‌ها و اقوال‌اش از حیثی درست می‌نماید اما شطح گویی نمی‌کند. در مصباح الهدایه حضرت امام «ره» آمده است: کسی که اسفار چهار گانه را طی کرده باشد، به چنین تعادلی نایل می‌شود و کسانی که در اواسط راه بمانند و صرفاً نیمی از سفرها را پیموده باشند در سرّ السرّشان نحوه‌ای از انانیت باقی می‌ماند که گاهی این انانیت در حالت «محو» به صورت شطح بروز پیدا می‌کند که می‌گوید: «انالحق» که این جمله در مقام تشبیه، حرف درستی است. چون «الحق محدود بکل حدود» اما در عین حال این حرف، حرف کاملی نیست و لذا خود این شخص پس از آنکه به مقام صحو در می‌آید متوجّه اشتباه خود می‌شود و بسا استغفار می‌کند (خمینی، ۱۳۸۴: ۸۸).

وحدت به معنی استقلال ذات حق تعالی شأنه در وجود است که با وجود این استقلال و عزّت، هیچ موجود دیگری توان استقلال را نداشته و وجودش وجودی ظلّی و تبعی است، همچون سایه شخص که به دنبال آن می‌گردد. تمام موجودات وجودشان حق است؛ همه آیه و نماینده می‌باشند؛ بنابراین همه ظهورات او می‌باشند و تجلیات ذات اقدس وی. اما ظاهر از

مظهر جدا نیست، و متجلی از متجلی فیه انفکاک نمی‌تواند داشته باشد؛ و گرنه دیگر ظهور و تجلی نیست؛ آن وجودی است جدا و این وجودی است جدا. در این صورت عنوان مخلوق و ربط و رابطه برداشته می‌شود و تمام کائنات موالید خدا می‌گردند، در حالی که او کم یلد است. عینیت حق با اشیاء، عینیت ذات بسیط ما لا اسم له و لا رسم له با اشیاء نیست؛ زیرا آن قابل وصف نیست و این اشیاء به وصف می‌آیند. او تعین و حد ندارد؛ این‌ها همگی محدود و متعین هستند. عینیت به معنی عینیت علت با معلول، و خالق با فعل، و ظاهر با ظهور است. بدین معنی که: اگر فرض رفع حدود و تعینات شود، دیگر غیر از وجود بحث و بسیط و مجرد چیز دیگری در میان نمی‌ماند و نمی‌تواند در میان بماند. وحدت وجود به معنی تعلق و ربط حقیقی - نه اعتباری و توهمی و خیالی - همه موجودات است با خالقشان، و در این صورت دیگر فرض زنگار استقلال در موجودات بی معنی می‌شود. همه با خدا مربوط اند؛ بلکه ربط صرف می‌باشند. و خالق متعال که حقیقت وجود و أصل الجود و الوجود است با تمام اشیاء معیت دارد.

(طهرانی، ۱۳۸۷: ۳۷۳)

## نتیجه‌گیری

شطح سخن به ظاهر کفرآمیز و رعونت باری است که سالک در حالت سکر یا تشبیه آن را بر زبان جاری می‌سازد. با توجه به مقدماتی که مطرح شد هم امکان توجیه پذیری دارد و هم می‌تواند افق‌های جدیدی از معارف را به انسان نمایان سازد. انسان به لحاظ جایگاه و موقعیتی که در عرصه هستی دارد، می‌تواند مدارج و مراحل تکامل را طی کرده و به مقام تقرّب و تقوای الهی دست یابد. چنین انسانی قطعاً با سایر انسان‌ها متفاوت خواهد بود. مشاهدات و معلوماتی خواهد داشت که دیگران ندارند و شاید اقوالی از نوع شطح بگویند که اگر به پختگی درونی لازم می‌رسیدند، نباید شطح بگویند و وضعیت ایده آل و مقبول برای چنین انسان‌هایی این است که ظاهر مساله را رعایت نموده و در زندگی ناسوتی خویش در اجتماع بشری از مسیر متداول و طبیعی خارج نشوند. هر چند که ممکن است در اندرون خویش طوفان‌ها باشد؛ چنانکه پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) چنین بوده‌اند. شایان توجه است عرفای شطّاح، علیرغم اینکه در حال غلبه سکر، شطح بر زبان جاری می‌ساختند، بعد از برطرف شدن حال سکر گفته‌های خود را انکار می‌نمودند. می‌توان گفت سایر انسان‌ها به دلیل عدم معصومیت خویش ممکن است حتی در بالاترین درجات سلوک و عرفان به واسطه غلبه مطامع و عوامل طبیعی و دنیوی دچار لغزش شوند و متقابلاً انسان‌هایی نیز هستند که به واسطه مراقبات و محاسبات نفس، حیات خویش را با مدیریت شایسته‌ای پیش می‌برند، و نهایت اینکه در ارتباط با چنین مدعاهایی باید نهایت دقت را به کار گرفت.

## فهرست منابع و مآخذ

- ۱- قران کریم.
- ۲- امام خمینی (ره)، (۱۳۷۸)، *چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (س).
- ۳- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۴)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام (س).
- ۴- ایگناس گلدزیهر، (۱۳۸۹)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبائی، تهران: ققنوس.
- ۵- برتلس، یوگنی ادوارد ویچ، (۱۳۸۲)، *تصوّف و ادبیات تصوّف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- ۶- بقایی، برهان الدین، (۱۴۰۰ق)، *مصرع التصوف*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۷- بقلی شیرازی، روزبهان، (۱۹۹۵)، *شرح شطحیات*، به تصحیح و مقدمه فرانسوی هنری کربن، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، تهران: زبان و فرهنگ ایران.
- ۸- بقلی، شیخ روزبهان، (۱۳۶۰)، *عبر العاشقین*، تصحیح هنری کربن، به کوشش محمد معین، تهران: منوچهری.
- ۹- بهبهانی، آقا محمد جعفر بن آقا محمدعلی (آل آقا)، (۱۴۱۳)، *فضایح الصوفیه*، قم: انصاریان.
- ۱۰- جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۲)، *مجموعه «ذکر»*، دفتر هفتم، شناخت انسان در تصعید حیات تکاملی، تهران: امیر کبیر.
- ۱۱- حسینی، سیدعبّاس، (۱۳۸۰)، *تأملات فلسفی*، تهران: امیر کبیر.
- ۱۲- رفیق العجم، (۱۹۹۹م)، *موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامیه*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چ اول.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۷)، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.

- ۱۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۹)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیر کبیر
- ۱۵- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد الن نیکلسون، تهران: اساطیر.
- ۱۶- طهرانی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، روح مجرد، مشهد، علامه طباطبایی.
- ۱۷- عطار، فریدالدین، (۱۳۷۹)، تذکرة الاولیاء، تهران: بهزاد.
- ۱۸- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۳۶۸)، *کیمیای سعادت*، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۹- غنی، قاسم، (۱۳۷۵)، *تاریخ تصوف*، تهران، زوار.
- ۲۰- کبودر آهنگی، محمدجعفر، (مجدوبعلی شاه)، (۱۳۷۷)، *رسائل مجدوییه*، تهران: حقیقت.
- ۲۱- کهدوئی، محمدکاظم و شکیبافر، یداله، (۱۳۷۳)، *برگزیده آثار عین القضات*، تهران: خانه کتاب.
- ۲۲- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، *شرح گلشن راز*، تهران: زوار.
- ۲۳- ماسینیون، لوئی، (۱۳۸۳)، *مصایب حلاج*، تهران: جامی، چ اول.
- ۲۴- مصباح، محمدتقی، (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل
- ۲۵- مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۸۰)، *مقاله اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی*، مجله ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ص ۵۲۵-۵۳۸.
- ۲۶- مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: آذر.
- ۲۷- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، تهران: امیر مستعان.
- ۲۸- نوربخش، جواد، (۱۳۶۴)، *فرهنگ نوربخش*، تهران: خانقاه نعمت‌اللهی.
- ۲۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی، (۱۳۷۳)، *کشف المحجوب*، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: طهوری.
- ۳۰- یشربی، سیدیجی، (۱۳۷۴)، *فلسفه عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.