

نشریه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
سال هفتم، شماره اول، پیاپی ۲۴، بهار و تابستان ۱۳۹۲، ص ۱۵۶-۱۳۵

تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج

فاطمه محمدی عسکراآبادی* - مهدی ملک‌ثابت**

چکیده

تأثیر عمیق و همه‌جانبه شمس تبریزی بر وجود مولوی بر هیچ کس پوشیده نیست تا آنجا که تعدادی از مولوی پژوهان بنام، آثار مولوی را انعکاسی از اندیشه‌های شمس دانسته‌اند و مثنوی مولوی را شرحی از انعام شمس خوانده‌اند. انقلاب روحی پدید آمده در مولوی و تأثیر آموزه‌های شمس در تفکرات او در زمینه‌های عرفانی، فلسفی، کلامی و... به اثبات رسیده است. با وجود این، در مواردی بسیار نادر، اختلافاتی میان آراء این پیر و مرید پرآوازه دیده می‌شود که تاکنون از دیدگاه محققان پوشیده مانده است. یکی از این موارد، اختلاف دیدگاه‌های آنها درباره شخصیت حلاج است که از محورترین شخصیت‌های عرفان اسلامی به شمار می‌رود. در پژوهش حاضر، ابتدا دیدگاه‌های شمس تبریزی درباره حلاج را که به صورت بسیار پراکنده در مقالات او وجود دارند، گردآوری و طبقه‌بندی کرده‌ایم. سپس، آنها را با آراء مولوی در آثار مختلف او مقایسه نموده، نشان داده‌ایم که اختلاف نظرهای اساسی میان آرای شمس و مولوی در مورد حلاج، شخصیت و جایگاه او وجود دارد که در حوزه عرفان اسلامی بسیار قابل تأمل است. به عنوان نمونه شمس در سخنان خود اناالحق گویی حلاج را مورد انتقاد قرار داده و معتقد است که حلاج هنوز به مراتب عالی سلوک و اتصال به حق دست

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد (نویسنده مسؤل) mohamadi_f58@yahoo.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد

نیافته، عالم روح را بتمامی درک نکرده، در سکر ناتمام بوده و سخنانش بوی انانیت می‌دهد. این در حالی است که مولوی، مرید بلامنازع شمس، به دفاع از شخصیت حلاج پرداخته و بر این باور است که او به مقام فنای فی الله و اتصال به حق رسیده است و انالحق او نه تنها ناشی از انانیت نبوده؛ بلکه تواضعی بزرگ در برابر حق محسوب می‌شود. علاوه بر این، مولوی در آثار مختلف خود، در صدد تأویل و توجیه انالحق گویی حلاج بوده و آن را رمزی از رموز الهی می‌داند، در حالی که شمس، آن را سخنی رسوا و بی تأویل نامیده است. در این مقاله بر آنیم تا علاوه بر بیان و بررسی این اختلاف دیدگاه‌ها، پاسخی مناسب برای این اختلاف نظر میان شمس و مولوی بیابیم.

واژه‌های کلیدی

شمس تبریزی، مولوی، حلاج، مقالات شمس، آثار مولوی.

مقدمه

انقلاب روحی شدیدی که حضور شمس در مولوی پدید آورد و او را از یک زاهد «سجاده نشین» به عاشقی دست افشان در سماع مبدل نمود، بر هیچ کس پوشیده نیست؛ به طوری که تذکره‌ها مشحون از تأثیر افسانه گونه شمس بر مولوی است که مسیر زندگی او را به طور کلی تغییر داد (← فروزانفر، ب، ۱۳۸۷: ۹۵-۱۱۰، که روایت‌های افلاکی، جامی، محی‌الدین مؤلف جواهر المصیئه، دولت‌شاه سمرقندی، ابن بطوطه و سلطان ولد را به صورت مشروح ذکر کرده است). تحقیقات اندیشمندان معاصر نیز، تأثیرات بی‌چون و چرای شمس بر مولوی را تأیید می‌کند (← فروزانفر، ب، ۱۳۸۷: ۱۳۹-۱۴۰؛ موحد، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۳). این تأثیر پذیری تا حدی است که مولوی، مثنوی خود را شرحی از انعام شمس می‌داند و در بیان نظر شمس تا آنجا تأکید می‌ورزد که حتی الفاظ و سخنان او را عیناً ذکر کرده، یا به ضرورت قالب شعری مثنوی جا به جا می‌نماید، چنانکه در این باب کتب و رساله‌های متعددی نیز نگارش یافته است (← خدادادی، ۱۳۹۰). خود مولوی تأثیر سخنان شمس در وجودش را اینگونه بیان نموده است:

قلایدهای درّ دارد بناگوش ضمیر من از آن الفاظ وحی آسای شکر بار شمس الدین

(مولوی، ۱۳۸۱: ۷۰۱)

و یا:

ای شمس تبریز از کرم، ای رشک فردوس و ارم تا چنگ اندر من زدی، در عشق گشتم ارغنون
(همان، ۶۷۲)

با وجود تأثیراتی تا این حد عمیق که تمام تفکرات مولوی را در بر می‌گیرد و وجود او را دگرگون می‌سازد، برخورد نمودن به مواردی که تضادی آشکار میان دیدگاه‌های این پیر و مرید پرآوازه را نشان می‌دهد، موجب تعجب است. این تقابل آشکار در اظهار نظرهای شمس و مولوی درباره «انالحق» حلاج دیده می‌شود. مولوی که فریاد «شمس من و خدای من» بر می‌آورد، حال بر سر انالحق گویی در مقابل پیر خود می‌ایستد و تقریباً در تمام موارد، نظری خلاف نظر شمس را بیان می‌دارد. گویی این دو، نه حتی پیر و مریدی معمولی، که در دو جبهه مخالف رویاروی یکدیگر قرار گرفته‌اند.

در بررسی ارتباط میان شمس و مولوی، همواره این رابطه از نظر توافق همه جانبه مولوی با شمس بررسی شده و هیچ‌گاه پژوهشی درباره تقابل و تضاد آرای این دو عارف نامدار صورت نگرفته است. جالب اینجاست که نقطه تقابل آنها، شخصیتی چون حلاج است که از محوری‌ترین افراد در عرفان اسلامی به شمار می‌رود و همواره بر سر شطحیات او بحث‌های فراوان وجود داشته و هنوز هم ادامه دارد.

مختصری درباره شمس و حلاج

شمس تبریزی عارف مشهور قرن هفتم است که از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست و تنها زمان کوتاه آشنایی او با مولانا و ماندگاریش در قونیه بر ما معلوم است (افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۴/۲ و صاحب الزمانی، ۱۳۵۱: ۵۵؛ موحد، ۱۳۷۵: ۷). حتی قدیمی‌ترین منابع طریقت مولویه مانند رساله سپهسالار و مناقب العارفین افلاکی و ولدنامه سلطان ولد هم گرهی از این معما نگشوده‌اند (← سپهسالار، ۱۳۲۵: ۱۲۲؛ سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۳۳؛ افلاکی، ۱۳۶۲: ۶۱۶/۲).

شاید تنها منبعی که بتوان اطلاعاتی درباره شمس در آن یافت، کتاب مقالات شمس باشد که توسط خود او هم تألیف نشده؛ بلکه سخنان پراکنده وی در مجالس مختلف است که مولانا و مریدان او آنها را یادداشت کرده‌اند و از این رو مطالب آن انسجام و طبقه بندی خاصی ندارد؛ اما با وجود این سرشار از اطلاعات ارزشمندی در زمینه‌های مختلف عرفانی، حکمی، فلسفی و... است. یکی از نکات بارزی

که از طریق مقالات شمس بر ما معلوم می‌شود، دیدگاه‌های وی دربارهٔ عارفان معاصر و متقدم است که اغلب آنها در طول تاریخ ادبیات عرفانی کم نظیر و گاه بی نظیرند. از جمله این موارد دیدگاه‌های شمس دربارهٔ حلاج است که نکات تازه‌ای از شخصیت این عارف تأثیرگذار در عرفان اسلامی را بر ما معلوم می‌سازد که دارای کمال اهمیت هستند.

حسین بن منصور حلاج عارف پرآوازهٔ قرن سوم هجری است. وی در طول عمر خود صحبت عارفان نامداری چون سهل تستری، عمرو بن عثمان مکی و جنید را دریافت (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۴۳) و با عارفان دیگری از جمله ابوالحسین نوری و شبلی نیز آشنا گردید (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۵).

حلاج در مدت عمر خود سفرهای متعددی داشت؛ یکی از مهم‌ترین سفرهای او رفتن به هندوستان بود. به اعتقاد برخی محققان این سفر حلاج سبب هندویی شدن عرفان اسلامی شده است (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۹۱) البته این نظر با مخالفت محققان دیگر مورد تردید قرار گرفت (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۱۳۷). به هر حال با آنکه حلاج هدف خود از سفر به هند را دعوت مردم آنجا به خدا ذکر کرده است (میرآخوری، ۱۳۷۸: ۲۳)، تأثیرپذیری او از عرفان هند نیز بعید به نظر نمی‌رسد؛ زیرا فرهنگها همواره دارای آثار متقابل هستند.

یکی از خصوصیات حلاج عدم پایبندی او به رسوم معمول تصوف در آن روزگار است. طریقت او سکر و شور عشق بود (زرین کوب، ۱۳۸۱: ۲۷۰) که مورد مخالفت اکثر معاصران او از فقیهان گرفته تا صوفیان خانقاه نشین قرار گرفت (ماسینیون، ۱۳۵۸: ۵۴) و دامنهٔ آن تا دورهٔ معاصر هم ادامه یافته است.^۲ هرچند برخی عارفان چون شبلی و جنید با عقاید او موافق بودند؛ اما قادر به بیان صریح این موضوع نبودند؛ زیرا بیم آن می‌رفت که به سرنوشت حلاج دچار شوند (هدایت، بی تا: ۸). البته در قرون بعد این موافقت‌ها با صراحت بیشتری همراه شد که نمونه آن را می‌توان در آثار عین‌القضات همدانی، شیخ محمود شبستری، عطار نیشابوری، مولوی و حافظ یافت.^۳

نظریات شمس و مولوی دربارهٔ حلاج

شمس تبریزی از جمله عارفانی است که نظریاتی منتقدانه و در خور توجه دربارهٔ بسیاری از عارفان معاصر و پیش از خود بیان داشته که در نوع خود کم نظیر است. جایگاه مولوی در عرفان اسلامی و اهمیت دیدگاه‌های او هم بر هیچ کس پوشیده نیست. در این قسمت ابتدا به صورت اجمالی، تضاد و تقابل میان دیدگاه‌های این دو عارف نامدار را نشان داده، در ادامه بتفصیل آنها را مورد بررسی قرار

خواهیم داد و سپس به بیان علل این امر می پردازیم.

شمس در سخنانش، حلاج را به خاطر «انالحق» گویی و برخی سخنان، که از آنها بوی انانیت استنباط می شود، مورد انتقاد قرار داده، علاوه بر این به صورت تلویحی حلاج را حلولی دانسته است. در مقابل مولوی با جبهه گیری کاملاً مخالف، انالحق گویی او را حقانیت محض دانسته است. او بشدت مخالفت با دیدگاه حلولی بودن حلاج برخاسته، آن را اتحاد نورانی با حضرت حق می داند. از طرف دیگر، شمس معتقد است که حلاج تنها به بویی از شراب الهی مست شده؛ اما مولوی او را سرمست از نوشیدن باده ربّانی می داند. شمس معتقد است به دلیل عدم عبور حلاج از مقام سکر و راه یافتن به مقام صحو، او حقیقت حق را درک نکرده و به یقین نرسیده است؛ اما به اعتقاد مولوی حلاج به حق یقین دست یافته، که بالاترین مراتب یقین است. در جایی دیگر، شمس «انالحق» را سخنی بی تأویل و رسوا نامیده، ولی مولوی آن را از جمله رموز و اسرار تأویل پذیر دانسته است.

۱- انانیت یا حقانیت

شمس معتقد است که در «انالحق» گویی حلاج نوعی انانیت و خودبینی مشاهده می شود و آن هم به آن دلیل بوده که او به عالم ربّانی وارد نشده و حتی عالم روح را نیز به طور کامل درک نکرده است: «در عالم روح طایفه ای ذوقی یافتند، فرو آمدند، مقیم شدند و از ربّانی سخن می گویند، اما همان عالم روح است که ربّانی می پندارند، مگر فضل الهی درآید یا جذبه ای از جذبات یا مردی که او را بغل گیرد، از عالم روح به عالم ربّانی کشد که در متابعت درآی که اینجا لطیفه ای دیگر است، چه فرو آمدی آنجا؟ منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه انالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۸۰). بنابراین شمس معتقد است که حلاج تنها اندکی از عالم روح را درک کرده است؛ زیرا اگر موفق به درک کامل عالم روح می گردید، دیگر قادر به سخن گفتن نبود، بنابراین «انالحق» گفتن او نه از روی رسیدن به مراتب عالی کمال؛ بلکه از روی نداشتن ظرفیت و درک کامل عالم روح بوده است و همین امر باعث شده تا در انالحق او نوعی خودبینی و انانیت مضمّر باشد.

مولوی، دارای دیدگاهی کاملاً در تقابل با دیدگاه شمس است. به نظر او «انالحق» حلاج، ناشی از خودبینی او نبوده؛ بلکه نور حق بوده، که از او صادر شده است و این متفاوت با «انالحق» گویی کسی چون فرعون است که از سرانانیت ادعای خدایی می‌کرد:

بود انالحق در لب منصور نور بود انالحق در لب فرعون زور

(مولوی، ۱۳۸۹: ۱۹/۲)

گفت فرعونی انالحق گشت پست گفت منصورى انالحق و برست

آن انارا لعنه الله در عقب وین انارا رحمه الله ای محب

(همان، ۱۲۸/۵)

آن انا منصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد بین

(همان، ۱۴۰/۲)

علاوه بر آن، به اعتقاد مولوی، نه تنها حلاج عالم روح را بتامی درک کرده و به عالم ربّانی راه یافته، بلکه در حضرت حق فانی شده و به مرحله «فنا» رسیده است. فنا در لغت به معنای نیستی و محو شدن است و در اصطلاح «سقوط اوصاف مذمومه است، همچنان که بقا، وجود اوصاف محموده» (جرجانی، بی تا: ۷۳) و این بدان معناست که عارف در سیر خود به سمت حضرت حق به درجه‌ای می‌رسد که از صفات بشری خالی می‌شود و صفات حقانی جایگزین آن می‌شوند، عرفا معتقدند: «فنا نیستی است و آن نیست گشتن به سه چیز است در سه چیز؛ نیست گشتن جستن دریافته، نیست گشتن شناختن در شناخته، نیست گشتن دیدن در دیده» (انصاری، ۱۳۶۸: ۷۲). کسی که به این مقام دست می‌یابد، غیر از خدا هیچ نمی‌بیند و هیچ اثری از خود در او باقی نمی‌ماند و هر چه هست خداست: «و هر کی سلطان حقیقت بر وی غلبه گرفت تا از اغیار هیچ چیز نبیند نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شد و به حق باقی شد و فنای از احوال نکوهیده او و احوال خسیس او، نیستی این فعل‌ها بود و فنای او از نفسش و از خلق، آن بود که او را به خویشتن و به ایشان حس نبود، چون از احوال و افعال و اخلاق فانی گشت، روا نبود کی کس ازین هیچ چیز موجود بود، چون گویند، از خویشتن و خلق فانی گشت» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۰۷).

عده‌ای نیز فنا را آن دانسته‌اند که «بزرگداشت جز حق فانی گردد و به بزرگداشت حق باقی گردد؛ یعنی در سراسر او چندان بزرگداشت حق پدید آید که او را فراغت شغل غیر حق نماند» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵:

۴/ ۱۵۸۴). عطار نیز فنا را به عنوان هفتمین و آخرین وادی عرفان معرفی کرده و اعتقاد دارد، در این مرحله است که عارف با خداوند به یگانگی می رسد و بکلی در حضرت حق ذوب می شود:

بعد از این وادی فقر است و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا
عین وادی فراموشی بود لنگی و کوری و بیهوشی بود
صد هزاران سایه جاوید تو گم شده بینی ز یک خورشید تو...
(عطار، ۱۳۶۵: ۲۱۹)

به نظر مولوی انالحق گویی حلاج، ناشی از فنای او در حضرت حق بوده است و در واقع، این حلاج نبود که «انالحق» می گفت؛ بلکه خود خدا بود که از زبان وی سخن می گفت، چون در مقام فنا، خودی عارف در حق محو می شود و از وجود او چیزی بر جای نمی ماند:

منصور بُد آن خواجه که در راه خدا از پنبه تن جامه جان کرد جدا
منصور کجا گفت انالحق می گفت منصور کجا بود، خدا بود خدا
(همان، ۱۳۸۱: ۱۳۱۷)

الحق تو نگفتی و دم باده او گفت ای خواجه منصور تو بر دار چرایی
(همان، ۹۸۲)

مولوی در آثار مختلف خود بکرات به فنای حلاج اشاره می کند. او در فیه ما فیه برای توضیح «فنا»، حالت غرقیتی را مثال می آورد که در آب به اختیار خود نمی رود؛ بلکه جریان آب او را با خود می برد، برعکس شناگر که به اختیار خود می رود. یا مانند سخن گفتن دیوار که شخص بیقین می داند که دیوار قادر به سخن گفتن نیست پس، کس دیگری از پس دیوار سخن می گوید یا مانند جنبش سپر که یقیناً از خود سپر نبوده و شخصی صاحب اراده آن را به حرکت در می آورد. پس از آن به انالحق حلاج اشاره کرده و آن را نشان از فنای او می داند: «اولیا همچنانند، پیش از مرگ مرده اند و حکم در دیوار گرفته اند در ایشان یک سر موی از هستی نمانده است. در دست قدرت همچون اسپری اند، جنبش سپر از سپر نباشد و معنی انالحق این باشد» (مولوی، ۱۳۸۷: ۷۳). در جایی دیگر نیز بر فنای حلاج تاکید کرده، او را در دوستی حق، رسیده به نهایت می داند: «منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید، گفت انالحق؛ یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس و این به غایت تواضع است و نهایت بندگی است یعنی اوست و بس. دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو

خدایی و من بنده، پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی» (همان، ۱۹۳). به اعتقاد مولوی، حلاج به طور کلی از ذات و صفات خود فانی شده، زنده به صفات حق گردیده است:

از ذات و صفات خویش فانی گردند و ز لوح وجود خود انالالحق خوانند
(همان، ۱۳۸۱: ۱۳۸۶)

منصور حلاجی که انالالحق می گفت خاک همه ره به نوک مزگان می رفت
در قلمزم نیستی خود غوطه بخورد آنکه پس از آن در انالالحق می سفت
(همان، ۱۳۴۹)

از طرف دیگر، شمس معتقد است که حلاج به شکستن کامل نفس نائل نشده و مقام «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» را درک نکرده است و به همین دلیل به حقیقت حق نرسیده و انالالحق گویی او ناشی از همین موضوع است: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ»^۴ چون نفس را شکست، عَرَفَ این است. عَلَیْكُمْ بِدِیْنِ الْعَجَائِزِ؛^۵ یعنی عجز گوید: ای تو؛ ای همه تو، آخر چو همه گفت عجز نیز داخل است. پس این به بود از انالالحق گفتن. اگر به حق رسیده، به حقیقت حق نرسیده. اگر از حقیقت حق خبرداستی انالالحق نگفتی...» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۶۲). در این سخنان، شمس تأکید می کند که تنها راه رسیدن به حقیقت حق، خضوع و اظهار نیاز در برابر خالق بی نیاز است و با مثال آوردن «انالالحق» به عنوان نقطه مقابل آن، بار دیگر بر عدم خضوع و تواضع حلاج تأکید می کند. این در حالی است که مولوی به مخالفت با نظر کسانی می پردازد که «انالالحق» را دعوی بزرگی و از نوع انانیت دانسته‌اند و در مقابل آن را تواضع عظیم می نامد: «آخر این انالالحق گفتن مردم می پندارند که دعوی بزرگی است، انالالحق عظیم تواضع است» (مولوی، ۱۳۸۷: ۴۴).

۲- نقصان یا کمال سکر

شمس معتقد است که، دلیل دیگر «انالالحق» گفتن حلاج ناشی از عدم ظرفیت او در برابر شراب الهی بوده است. بنابراین وارد مرحله «صحو» بعد از «سکر» نگردیده و لب به سخن گشوده است. از نظر عارفان «سکر مستی روح است از طراوت مشاهده و شراب محبت، و طیب خطاب، و انوار قدم» (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۵۵۲) و این حالت در مقابل «صحو» قرار می گیرد که «باز آمدن بود با حال خویش و حس و علم، با جای آمدن پس از غیب» (قشیری، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

از نظر برتری سکر بر صحو یا بالعکس، اختلاف نظر فراوان است.^۶ در این میان شمس از آن گروهی است که صحو را بر سکر ترجیح نهاده و معتقد است که آنکه در حالت سکر باشد شایسته رهبری نیست (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۷۹). علاوه بر آن وی تقسیم بندی خاصی درباره مستی و انواع آن دارد که نظیر آن در متون عرفانی دیده نشده است و آن بدین صورت است که: «مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول مستی هواست و خلاصی از این دشوار عظیم. رونده تیزرو باید تا از این مستی هوا درگذرد. بعد از آن، مستی عالم روح. روح را هنوز ندیده، ولیکن مستی عظیم، چنانکه مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیاء نیز، و در سخن که آغاز کند، هیچ پیش او نه آید از آیت و حدیث و عار آیدش سخن نقل، مگر جهت تفهیم. از مرتبه دوم گذشتن. سخت صعب و مشکل است. مگر بنده نازنین حق، یگانه خدا بر او فرستند، تا حقیقت روح ببند، و به راه خدا برسد. مستی راه خدا هم مرتبه سیم است. مستی عظیم؛ اما مقرون با سکون؛ زیرا چیزی که می پنداشت که آن است، خدا او را از آن بیرون آورد. بعد از آن مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمال است. بعد از این هشیاری است» (همان، ۱۰۲/۲).

پیش از این گفتیم که شمس، حلاج را در مرتبه مستی روح می داند که دومین مرتبه از مراتب مستی است (همان، ج ۱/ ۲۸۰)؛ اما به اعتقاد وی، حلاج موفق به درک کامل این مرحله نگشته است، به طوری که حالت سکر را بتمامی درک نکرده و خمر الهی کاملاً او را فرا نگرفته است؛ بلکه بویی از شراب حق به او رسیده و به دلیل نداشتن ظرفیت، سکر تمام نیافته است: «آن را که خمر فرو گیرد، در حمایت خمر باشد. سخن نتواند گفت و آنچه گوید... هیچ فهم نکنند و در خطر نباشد سر او... آنکه خمرش فرو نگیرد، آلا طاق خمر نداشت، و از نور و از بوی او از خود شد، در خطر است سر او، چنانکه حلاج...» (همان، ۱۴۸/۲). در این مورد نیز دیدگاه مولوی در تقابل کامل با نظر شمس قرار دارد. مولوی معتقد است که حلاج، به علت مست کامل شدن از شراب حقانی، ندای انالحق سر داده است. به عبارت دیگر، نوشیدن از می حقیقت چنان او را دگرگون ساخته، که دریای وجودش را به جوش آورده است و بانگ انالحق از شورش جانش جهیده است:

جو کرد آن می دگر سانش، نمود آن جوش و برهانش
انالحق بجهد از جانش، زهی فرّ و زهی برهان
(مولوی، ۱۳۸۱: ۷۹۵)

و یا:

از یاد خدای مرد مطلق خیزد
بنگر که ز نور حق چه رونق خیزد

این باطن مردان که عجایب بحر است چون موج زند از آن اناالحق خیزد
(همان، ۱۳۵۹)

۳- شک یا یقین

شمس معتقد است که حلاج به یقین نرسیده و در حالت شک از دنیا رفته است: «آری قومی در شک مانده‌اند، قومی در یقین مانده‌اند. می‌گویی این مرتبه قومی است، حلاج در شک رفت، قومی میان شک و یقین» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۷۷). وی در جای دیگری نیز به در شک بودن حلاج اشاره کرده است: «در عالم، چنین کار بزرگ نیست. این همه خود نشان و راه طالب است؛ از مطلوب هیچ نشان نیست. در عالم، آن منصور به شکی رسیده است که حاصل کرد» (همان، ۲/۲۴۹). پیش از این دانستیم که به اعتقاد شمس، حلاج موفق به گذشتن از مرحله سکر نشده است، با توجه به همین نکته و سخن دیگر شمس درباره «در شک مردن حلاج» اینگونه استنباط می‌شود که او، تنها کسی را رسیده به مقام یقین می‌داند که مرحله سکر را تمام کرده و وارد صحو گشته باشد، به همین علت هم حلاج را صاحب یقین ندانسته و معتقد است که او در شک مرده است.

مولوی دارای دیدگاهی کاملاً متفاوت با این دیدگاه شمس است. او معتقد است که اناالحق گفتن به منزله علم یقین و کشته شدن بر سر اناالحق گویی، به منزله رسیدن به حق یقین است و برای روشن شدن مسأله، همان مثال همیشگی «آتش» را مطرح می‌کند که دانستن خصوصیات آتش به منزله «علم یقین»، دیدن آتش به منزله «عین یقین» و سوختن در آتش را به منزله «حق یقین» می‌داند: «... دانستن علم اناالحق علم ابدان است، اناالحق شدن علم ادیان است، نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است، سوختن در آتش یا در نور چراغ علم ادیان است...» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۸). بنابراین مولوی معتقد است که نه تنها حلاج به یقین رسیده، بلکه به مراتب عالی‌تر یقین که همان حق یقین و فنای کلی در حضرت حق است، دست یافته است.

۴- برتری مقام هوالحق یا اناالحق

از نظر عارفان حال «آن چیزی است که به قلوب وارد می‌شود [و از] طریق مجاهدت و عبادات و ریاضات به دست نمی‌آید» (سراج طوسی، ۱۳: ۶۶)، ولی مقام از طریق اکتساب و اجتهاد حاصل می‌شود و از نظر ایشان «محل اقامت بود در مسیر معنوی و سیر الی الله و آن ثابت تر از حال بود و چون حال

دائمی شد و ملکه سالک گشت، مقام می خوانند» (لاهیجی، ۱۳۶۸: ۲۶). بنابراین «مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال، و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب» (هجویری، ۱۳۵۸: ۲۲۵).

شمس در سخنانش، از مقام «هوالحق» و مقام «انالحق» نام برده که در سخنان دیگر عارفان نظیر آن دیده نمی شود. از طرف دیگر، شمس مقام هوالحق را بسیار برتر از مقام انالحق می داند: «مقام هوالحق از انالحق عالتر بسیار» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/ ۲۴۲). این نظر شمس مغایر با نظر کسانی است که «انالحق» را فنای کلی دانسته، معتقدند که حلاج، «هو» گفتن در این مقام را درست نمی دانست: «حلاج انالحق می گفت، گفتند: بگو هوالحق، گفت: بلی! همه اوست. شما می گوید که گم شده است؟ بلی که حسین گم شده است. بحر محیط گم نشود و کم نگردد» (عطار، ۱۳۷۰: ۵۸۹).

مولوی نیز، انالحق را بالاتر از هوالحق می داند. او معتقد است که هوالحق اثبات دوگانگی است، در حالی که انالحق گفتن نشان نیستی کامل است: «این نیز که می گویی هوالحق هم دویی است؛ زیرا که تا «انا» نباشد، «هو» گفتن، ممکن نشود. پس حق گفت «انالحق»، چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود» (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۹۳). مولوی در جای دیگری نیز به برتری انالحق بر هوالحق اشاره می کند: «اینکه می گوید من عبد خدایم دو هستی اثبات می کند، یکی خود را و یکی خدا را اما آنکه انالحق می گوید خود را عدم کرد، به باد داد، می گوید انالحق؛ یعنی من نیستم همه اوست جز خدا را هستی نیست، من بکلی عدم محضم و هیچم... پس چنین کس فانی حق باشد...» (همان، ۴۴).

۵- «انالحق»، سخنی برهنه و رسوا یا رمزی تأویل پذیر

یکی دیگر از انتقاداتی که شمس بر انالحق گویی حلاج وارد می دانسته، تأویل ناپذیری آن است. به نظر شمس، حلاج سخنی گفته که به هیچ وجه نمی توان آن را تأویل کرد. تأویل «گرداندن ظاهر لفظ، از وضع اصلی اش (معنای موضوع له آن) به سوی معنایی است که نیازمند دلیل است، به نحوی که اگر آن دلیل نمی بود، ظاهر لفظ کنار گذاشته نمی شد» (ابن اثیر، ۱۳۷۶: ۱/ ۸۰). این کلمه را مشتق از «أول» دانسته و لغت رجوع ذکر کرده اند: «التأویلُ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْأَوَّلِ وَ هُوَ لَعْنَةُ الرَّجُوعِ» (التهانوی، ۱۸۶۲: ۱/ ۸۹). به عبارت دیگر «فرا بردن یک دال از معنای ظاهری به معنایی دور از ظاهر که تصور می شود مهم تر از معنای ظاهر و بیش از معنای ظاهر مقصود گوینده بوده است» (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۱۴/ ۳۷۱).

سخنان عارفان اغلب به صورتی است که دریافتن معنای حقیقی آنها از ظاهرشان دشوار بوده و به همین

دلیل نیاز به تأویل پیدا می‌کنند. البته هرکسی قادر به تأویل نبوده و تنها آن کس که بر نفس خود مسلط شده باشد، قادر به ارائه تأویلی درست خواهد بود. در غیراین صورت، تأویل از نوع تفسیر به رأی بوده و از درجه اعتبار ساقط است. بنابراین مذموم بودن تأویل هنگامی است که «شخص فهم خود را در برابر ایمان خود قرار دهد، و با قاطعیت بگوید که منظور از کلام، همان است که او فهمیده است» (امامی، ۱۳۸۵: ۱۴/۳۸۹).

در بیانات اکثر عارفان به سخنانی بر می‌خوریم که در نظر مردم عجیب یا کفر آمیز به نظر می‌رسند اما اغلب آن سخنان، با تأویل نمودن به صورتی قابل قبول در می‌آیند. برخلاف برخی دیگر از سخنان که قابل تأویل نیست: «سخن باشد با تأویل که اگر مؤاخذه کنند راست باشد به تأویل، نه همچو اناالحق رسوا و برهنه، قابل تأویل نه. لاجرم سرش رفت» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۶/۲).

در این میان، به نظر شمس، از جمله بی تأویل ترین سخنان، «انالحق» حلاج است که به هیچ روی قابل پوشیدن نیست: «انالحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده ترک است...» (همان، ۲۳/۲). شمس در جای دیگر از سخنانش، ضمن انتقاد از برخی فلاسفه که عقاید نادرستی را در لباس الفاظ زیبا بیان می‌کنند، سخن آنها را قابل بازگفتن نمی‌داند، با وجود این تأکید می‌کند که حتی این سخنان هم بهتر از «انالحق» است که هیچ تأویلی برای آن نمی‌توان ارائه داد: «او فلسفه می‌گوید، معقول و لذیذ، ولیکن عندالله فلسفه آلد من هذه الفلسفه، به ذات پاک خدا که آنچه گفته اند که شیخی را بباید، آن سخن او بازگفتن را نشاید، اگرچه تأویل دارد، چنان بی تأویل نیست که اناالحق، وانگاه در شک؛ زیرا چو انا گفتمی حق کی باشد؟ و چون حق باشد انا سخنی است برهنه و رسوا» (همان، ۱۶۴/۲).

شمس در این سخنان دوباره به «در شک بودن» حلاج اشاره کرده و معتقد است که اگر در شک نبود، هرگز «انا» نمی‌گفت؛ زیرا هنگامی که عارف به یقین برسد، در حقیقت به حق رسیده و زمانی که در حضور حق باشد، «انا» سخنی بی جا و باعث رسوایی خواهد بود.

مولوی نظری خلاف نظر شمس دارد، به عقیده او «انالحق» حلاج سخنی رمزی بوده و به طبع، قابل تأویل است؛ اما از آنجا که کشف رموز حق سبب غیرت او می‌شود، همین موضوع باعث بر دار شدن حلاج نیز شده است:

چه سکر بود که آواز داد سبحانی که گفت رمز اناالحق و رفت بر سر دار

(مولوی، ۱۳۸۱: ۴۴۸)

در جایی دیگر هم بر کشف اسرار نمودن حلاج تأکید کرده، آن را علت کشته شدن او می‌داند:

منصور ز سّر عشق می داد نشان حلقش به طناب غیرت آویخته شد
(همان، ۱۳۶۳)

بنابراین مولوی، «انالحق» را رمزی از رموز عشقِ حق می داند که بر زبان حلاج جاری شده است. این رموز، به صورتهای گوناگون توسط عارفان بیان گردیده و به نام «شطح» معروف گشته اند؛ اما از آنجا که «انالحق» رمزی بسیار عظیم بوده، هر کس توان فهم آن را ندارد: «حق تعالی می فرماید: لَوْلَا لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ، هَمَّ أَنْ الْحَقِّ اسْت، مَعْنِي شِ اسْت كِه أَفْلَاكْ رَا بَرَايْ خُودِ آفَرِيدَم، اَيْنِ اِنَالْحَقِّ اسْت بِه زَبَانِي دِيْكَرْ وَ رَمْزِي دِيْكَرْ» (همان، ۱۳۸۷: ۴۶).

۶- حلاج و حلول

یکی از اندیشه‌هایی که به حلاج نسبت داده می‌شود، اعتقاد به حلول است. مخالفان حلاج برای اثبات ادعای خود از دو چیز سود برده اند، اولاً «انالحق» گفتن حلاج و دیگری ابیاتی که از حلاج ذکر می‌کنند و به صورت زیر است:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا نَحْنُ رُوحَانٌ خَلَلْنَا بَدَنًا
فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا^۷
(حلاج، ۱۴۲۳: ۱۳۴)

البته برخی دیگر این گفته حلاج را به «اتحاد» تأویل کرده و آن را مقوله‌ای جدا و متفاوت با حلول می‌دانند. «حلول» در لغت به معنای فرود آمدن در جایی یا چیزی است، به عبارت دیگر یکی شدن دو هستی در یک بدن است، بنابراین «میان دو چیز باشد یعنی دو وجود... پس باطل باشد» (نسفی، ۱۳۵۹: ۲۵۸) و «اتحاد» از نظر عرفانی عبارت است از «شهود حق واحد مطلقى که به حق؛ کل به او موجود است و کل - از آن جهت که همه چیز به او موجود است و به ذات خود معدوم - به او اتحاد دارد (کاشانی، ۱۳۷۲: ۵؛ التهانوی، ۱۸۹۲: ۱۴۶۸/۲). بعضی معتقدند که «قول به اتحاد بطلانش واضح است؛ زیرا اگر دو چیز با هم متحد شوند و هر دو به موجودیت خود ادامه دهند، آنگاه باید از دو چیز بحث به میان آید. اگر آن دو در هم فانی شوند در آن صورت آن چیز سوم، چیز دیگری خواهد بود. اگر یکی از آن دو به موجودیت خود ادامه می‌دهد و آن دیگری فانی می‌شود، اتحاد غیرممکن می‌شود؛ زیرا که موجود نمی‌تواند عین معدوم باشد» (فخر رازی، ۱۳۹۶: ۲۹۰).

در قیاس بین اتحاد و حلول «عالباً حلول را مربوط به تجلی و قوس نزولی می‌دانند و اتحاد را مربوط به فنا و قوس صعود؛ در اولی خدا حال در موجودات است و در دومی انسان با فنای خویش با خدا متحد می‌شود» (کاکائی، ۱۳۸۵: ۶۰۳). بر طبق این نظر «در قوس نزول، حق در خلق حلول نمی‌کند و در قوس صعود خلق با حق متحد نمی‌شود؛ بلکه در دومی خلق از صفات خویش فانی می‌شود و صفات خدا ظاهر می‌شود و در اولی خلق مظهر و مجلای حق می‌شود» (همان، ۶۰۳). بنابراین طبق نظر این گروه حلاج در این ایات، فنای خود در حق را بیان کرده، و علت حلولی خواندن حلاج آن بوده که وحدت عاشق و معشوق را به نشستن معشوق در جان عاشق و به عبارت دیگر حلول در وی تعبیر کرده اند (همان، ۶۰۶).

با وجود این فقهای عصر حلاج، قائل به حلولی بودن او بوده و «عموم مجتهدان (اخباریون) بلا استثناء او را تکفیر کردند» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۳۶۱). شمس تبریزی نیز آنگونه که از سخنانش پیداست، مؤید همین نظر بوده یا حداقل سخنان حلاج را نزدیک به حلول می‌داند: «ایشان به حلول نزدیک‌ترند، سخن روحانیون، حَلَلْنَا بَدَنًا است» (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱۰۳). عبارت «حللنا بدنا»، قسمتی از همان ایات مشهور حلاج است و منظور از «روحانیون» در این سخن شمس نیز، حلاج می‌باشد؛ زیرا همانطور که گفتیم شمس معتقد به ماندن حلاج در «عالم روح» است و البته به نظر او، حلاج عالم روح را کاملاً درک نکرده و همین امر باعث «انالحق» گفتن او شده است. مولوی، در این باره نیز نظری خلاف نظر شمس دارد، به اعتقاد او «انالحق» حلاج اتحاد نورانی او با حضرت حق است که همان فنای کلی می‌باشد و با حلول که مستلزم وجود دوگانگی است (دو روح در یک بدن) تفاوت کلی دارد:

این انا «هو» بود در سرّ ای فضول ز اتحاد نور، نه از راه حلول

(مولوی، ۱۳۸۹: ۱۲۸/۵)

بررسی علل تقابل آرای شمس و مولوی درباره حلاج

جهت پی بردن به علت این تقابل آراء، بهترین منبع، سخنان شمس و مولوی و بررسی شخصیت هر یک از آنان از زاویه دید دیگری است. از دیدگاه شمس، مولوی از نظر جایگاه عرفانی در مرتبه مستی روح قرار دارد که طبق تقسیم بندی شمس، مرتبه دوم سُکر و مستی به شمار می‌رود (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۳۲۲). شمس، در جای دیگر نیز به مستی مولانا در محبت اشاره کرده و به برتری مقام خود نسبت به او تأکید می‌ورزد: «مولانا را مستی هست در محبت؛ اما هشیاری در محبت نیست؛ اما مرا مستی هست در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی» (همان، ۱/۷۹). این در

حالی است که شمس تبریزی جایگاه عرفانی خود را مرتبه ولی کامل می‌داند (همان، ۱۱۷/۱) و مولانا نیز در آثار خود بکرات این ادعای شمس را تأیید می‌کند (مولوی، ۱۳۸۹: ۱۰/۱، ۱۱، ۳۰۷؛ ۱۳۸۱: ۱/۷۶، ۲۲۵، ۲۵۰ و ۱۳/۶). سلطان ولد نیز در ولد نامه، مقام عرفانی شمس را پادشاه معشوقان ذکر کرده که در تقسیم بندی وی، آخرین و عالی‌ترین مرتبه ولایت است (← سلطان ولد، ۱۳۷۶: ۱، ۳۴، ۴۰، ۲۵۰، ۱۱۶).

یکی دیگر از مواردی که تفاوت جایگاه عرفانی شمس و مولوی را آشکار می‌کند، این موضوع است که بر اساس سخنان شمس در مقالات او، صفات انسانی شمس به صفات الهی تبدیل گشته (شمس تبریزی، ۱۳۸۵: ۱/۲۵۲) و برخوردار از هر دو صفت قهر و لطف الهی شده است (همان، ۱/۷۳). این در حالی است که مولانا تنها مظهر لطف خداست و از دیدگاه شمس - بر خلاف نظر مریدان مولانا که این حالت را نشان کمال وی می‌دانند - لطف محض بودن، نوعی نقص است: «مبالغه می‌کنند که فلان کس همه لطف است، لطف محض است. پندارند که کمال در آن است؛ نیست. آنکه همه لطف باشد، ناقص است» (همان، ۱۷/۲). مولوی نیز در فیه ما فیه، این گفته شمس را تأیید کرده است. او نیز کسانی را که تنها مظهر لطف حق باشند از زمره «مؤمنان» می‌داند، در حالی که معتقد است که موصوفان به هر دو صفت لطف و قهر، «انبیاء الهی» هستند و پیداست که مقام نبی تا چه اندازه از مؤمن بالاتر است: «حق را دو صفت است: قهر و لطف. انبیاء مظهرند هر دو را. مؤمنان مظهر لطف حق‌اند و کافران مظهر قهر حق» (مولوی، ۱۳۸۷: ۲۲۰).

با توجه به آنچه گفته شد، درمی‌یابیم که مقام عرفانی شمس، بسی بالاتر از مولوی بوده است. گویی شمس و مولوی از دو زاویه دید و دو جایگاه متفاوت عرفانی به موضوعات می‌نگریسته‌اند که از آن جمله، شخصیت حلاج و اناالحق گویی اوست. از یک سو، علو جایگاه عرفانی شمس نسبت به مولوی، همانند تفاوت جایگاه مؤمنان با انبیاست که باعث تفاوت در نحوه نگرش و دیدگاه‌های آنان می‌شود. از طرف دیگر، به اعتقاد شمس، حلاج در مرحله مستی روح قرار داشته و از آنجا که مولوی نیز در همین جایگاه قرار دارد، می‌توان دریافت که مولوی از جایگاهی نزدیک به مرتبه عرفانی حلاج، به شخصیت و اعمال او می‌نگریسته و از این رو، به تأیید بی‌کم و کاست وی پرداخته است؛ در حالی که شمس، از جایگاه یک ولی کامل، شخصیت حلاج را مورد بررسی قرار داده است و از این رو، قادر به درک نقاط ضعف وی نیز بوده است. در نهایت می‌توان گفت که تفاوت دیدگاه‌های شمس و مولوی درباره حلاج به دلیل جایگاه متفاوت عرفانی آنها است.

نتیجه

وجود اختلاف نظر میان افراد، امری بدیهی است؛ اما این زمانی است که هر فرد را به طور جداگانه و

مستقل در اجتماع در نظر بگیریم، ولی در جایی که سخن از رابطه پیر و مرید به میان می‌آید، تمام قواعد اجتماعی و... تحت سلطهٔ پیر قرار می‌گیرد، چون از نظر مرید واقعی، حق آن است که پیر می‌گوید و مخالفت با امر او به هیچ روی جایز نیست. اطاعت کامل از پیر، از اولین آداب سلوک است که هر نو مریدی هم آن را بخوبی می‌داند، حال زمانی که صحبت از پیر و مریدی چون شمس و مولوی می‌شود که اسوه و نماد یک پیر و مرید حقیقی هستند، بطبع، انتظار اطاعتی همه جانبه از طرف مولوی طبیعی به نظر می‌رسد. این اطاعت کامل تا آنجا پیش می‌رود که گویی وجود مولوی در شمس ذوب شده و از او هیچ اختیاری باقی نمانده است. حال این مرید صادق و مطیع محض، به خاطر «انالحق حلاج» در برابر پیر و مقتدای خود می‌ایستد و با تمام نظریات او به مخالفت می‌پردازد. اختلاف نظری تا این حد عمیق میان شمس و مولوی، در عرفان اسلامی بحثی بسیار مهم تلقی می‌شود، به طوری که تقریباً حتی در یک مورد هم بر سر مسألهٔ حلاج با هم توافق ندارند. شمس معتقد است که حلاج دارای نوعی آنانیت بوده، موفق به درک کامل عالم روح نشده و تنها بویی از شراب حقیقت به او رسیده است، در حالی که مولوی انالحق او را تواضع کامل دانسته، معتقد به فنای کلی حلاج در حق است. از طرف دیگر شمس معتقد است، به علت عدم عبور حلاج از سکر به صحو، او به یقین دست نیافته است؛ اما بر عکس، مولوی حلاج را صاحب بالاترین مراتب یقین (حق الیقین) می‌داند.

به اعتقاد شمس، انالحق سخنی آشکار و رسوا بوده و قابل تأویل نیست و همین بی تأویل بودن سبب بردار شدن حلاج شده است، در صورتی که مولوی، انالحق را رمزی از رموز الهی معرفی می‌کند که کشف آن سبب بردار شدن حلاج گردیده است. شمس به طور تلویحی، حلاج را حلولی می‌داند؛ اما مولوی بشدت با این نظر به مخالفت برخاسته و کسی را که چنین اعتقادی داشته باشد بوالفضول و بیهوده گو می‌نامد، به اعتقاد او سخنان حلاج از نوع حلول نبوده؛ بلکه نشان از اتحاد نورانی او با حضرت حق است.

هرچند پذیرش تقابل نظری تا این حد میان شمس و مولوی دشوار می‌نماید؛ اما دقت در جایگاه عرفانی آنان تا حدی علل این امر را بر ما آشکار می‌سازد و مشخص می‌کند که علت تفاوت دیدگاه‌های ایشان دربارهٔ حلاج به دلیل جایگاه متفاوت عرفانی آنها است.

پی نوشت‌ها

۱- بنا به گفتهٔ محققین، حلاج موفق به ارشاد سه گروه از هندوان، به نام‌های پنجاهاها (حلاجیان)، گاولی‌ها (گاوچرانان) و سابالیاها (چوپانان) گردید که گروه اول در دوره حاضر رو به نابودی است؛ ولی دو گروه دیگر

هنوز نمایندگانی دارند، و دلیل تشریف آنها به اسلام را به حلاج نسبت می دهند (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۰۰-۹۹).

۲- ← جعفری، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۹.

۳- به عنوان نمونه عطار در ستایش حلاج، او را قتیل فی سبیل الله، شیربیشه تحقیق و شجاع صفا صمدیق نامیده است (عطار، ۱۳۷۰: ۵۸۵). شیخ محمود شبستری نیز در موافقت با حلاج گوید:

انا الحق کشف اسرار است مطلق بجز حق کیست تا گوید انا الحق؟
روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی
(شبستری، ۱۳۸۶: ۴۰-۴۱)

(همچنین ← همدانی، ۱۳۸۶: ۲۰۵-۲۰۶ و مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۱۲۹ و حافظ، ۱۳۷۵: ۲۱۵).

۴- اشاره است به حدیث: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (کسی که خود را شناخت خدایش را شناخته است) (فروزانفر، الف، ۱۳۸۷: ۴۷۱).

۵- اشاره است به حدیث: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ» (دین را از پیرزنان فرا بگیرید) (همان، ۶۰۳). در اسرار التوحید آمده است که: «بشر بن یاسین در میهنه پیرزنان را این ذکر آموختی: «یا تو، یا همه تو، یا همه تو را» (میهنی، ۱۳۵۴: ۳۱۶). عطار نیز آن را ذکر پیرزنان دانسته است:

در ذات تو سالها سخن رانده ایم بسیار کتاب دیده و خوانده ایم
هم با سخن پیرزنان آمده ایم ای تو، همه تو، جمله فرو مانده ایم
(عطار، ۱۳۷۵: ۱۱)

۶- عارفان درباره برتری صحو بر سکر یا بالعکس نظرات متفاوتی دارند: «گروهی سکر را بر صحو فضل نهاده‌اند و آن ابویزید است و متابعان او، گویند کی صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر خود به قوتی کی اندر موجود است، به خلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل بود... [اما] شیخ من گفتی و وی جنیدی مذهب بود که سکر، بازی گاه کودکان است و صحو فناگاه مردان، و من که علی بن عثمان الجلابی ام می گویم بر موافقت شیخم که کمال صاحب سکر، صحو باشد» (هجوی، ۱۳۵۸: ۲۳۰).

۷- من همانم که دوستش می دارم و آنکه دوستش می دارم من است. ما دو روح در یک بدن هستیم، هرگاه من را بنگری او را می بینی و هرگاه به او بنگری هر دوی ما را می بینی.

این ابیات را سهروردی در عوارف المعارف به همین صورت آورده است (سهروردی، ۱۳۷۴: ۵۰۸). احمد غزالی هم در سوانح این دو بیت را مطابق روایت سهروردی آورده و شرح گونه‌ای هم بر آن نوشته است، به این صورت: «در دوّم مصراع که نحن روحان حللنا بدنا، قدم از یکی در دویی نهاده است. اول مصراع قریب تر است که: انا من اهوی و من اهوی انا» (غزالی، ۱۳۶۸: ۷).

منابع

الف) کتابها

- ۱- ابن اثیر، مبارک بن محمد جرزی. (۱۳۶۴). *النهاية في غريب الحديث و الاثر*، تحقیق: طاهر احمد زاوی و محمود محمد الطناحی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.
- ۲- افلاکی، شمس الدین محمد. (۱۳۶۲). *مناقب العارفين*، به کوشش تحسین یازیجی، تهران: انتشارات دنیای کتاب، چاپ دوم.
- ۳- امامی، علی اشرف. (۱۳۸۵). «تأویل از نظر عرفانی»، مندرج در: *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف، ج ۱۴، ص ۳۸۷-۳۹۲.
- ۴- انصاری هروی، ابواسماعیل عبدالله. (۱۳۶۸). *صد میدان*، به تصحیح قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ چهارم.
- ۵- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). *شرح شطحیات*، به تصحیح هانری کربن، تهران: انستیتوی ایران و فرانسه.
- ۶- بهشتی شیرازی، سید احمد. (۱۳۸۴). *کیمیا: دفتری در ادبیات و هنر و عرفان* (ویژه مقالات شمس تبریزی)، تهران: انتشارات روزنه.
- ۷- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۵). «تأویل»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: انتشارات مرکز دایرة المعارف، ج ۱۴، ص ۳۷۱-۳۸۰.
- ۸- التهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۸۹۲م). *کشاف اصطلاحات الفنون*، به تصحیح محمد وجیه عبد الحق و غلام قادر، مطبعه شیاتنگ سوسیستی آف بنگال.
- ۹- جرجانی، الشریف علی بن محمد. (بی تا). *تعريفات*، بیروت: انتشارات دار السرور.
- ۱۰- جعفری، محمد تقی. (۱۳۸۶). *عرفان اسلامی*، تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، چاپ ششم.
- ۱۱- خدادادی، محمد. (۱۳۹۰). *بررسی بازتاب مفاهیم مقالات شمس در مثنوی مولوی*، پایان نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه یزد.
- ۱۲- حافظ، شمس الدین محمد. (۱۳۷۵). *دیوان*، به سعی سایه، تهران: نشر کارنامه، چاپ چهارم.

۱۳- حلاج، حسین بن منصور. (۱۴۲۳). **دیوان حلاج**، شرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت: مؤسسه الاعلمی.

۱۴- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). **شعله طور**، تهران: نشر سخن، چاپ پنجم.

۱۵- ----- (۱۳۶۹). **جستجو در تصوف ایران**، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.

۱۶- سپهسالار، فریدون بن احمد. (۱۳۲۵). **زندگینامه مولوی جلال الدین مولوی**، با مقدمه سعید نفیسی، تهران: انتشارات اقبال، چاپ دوم.

۱۷- سراج طوسی، ابی نصر. (۱۹۶۰ م). **اللمع فی التصوف**، با تحقیق و مقدمه عبد الحلیم محمود و طه عبدالباقی، مصر: دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی.

۱۸- سلطان ولد. (۱۳۷۶). **ولدنامه**، به تصحیح جلال الدین همایی، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.

۱۹- سمرقندی، دولتشاه. (۱۳۳۸). **تذکره الشعراء**، به همت محمد رمضان، تهران: نشر کلاله خاور.

۲۰- سهرووردی، شهاب الدین ابو حفص عمر. (۱۳۷۴). **عوارف المعارف**، ترجمه ابو منصور بن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

۲۱- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۶). **گلشن راز**، به کوشش محمد رضا برزگر خالقی، تهران: انتشارات زوآر، چاپ دوم.

۲۲- شمس تبریزی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵). **مقالات شمس تبریزی**، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.

۲۳- صاحب الزمانی، ناصر الدین. (۱۳۵۱). **خط سوم**، تهران: مطبوعات عطایی.

۲۴- عطار، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۰). **تذکره الاولیاء**، به تصحیح محمد استعلامی، تهران: انتشارات زوآر، چاپ ششم.

۲۵- ----- (۱۳۷۵). **مختار نامه**، به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر سخن، چاپ دوم.

- ۲۶- ----- (۱۳۶۵). **منطق الطیر**، به تصحیح سید صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۲۷- غزالی، احمد. (۱۳۶۸). **سوانح العشاق**، به تصحیح هلموت ریتز، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۸- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۸۷ الف). **احادیث و قصص مثنوی**، ترجمه کامل و تنظیم مجدد: حسین داوودی، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۲۹- ----- (۱۳۸۷ ب). **مولانا جلال‌الدین محمد مولوی**، تهران: انتشارات معین، چاپ سوم.
- ۳۰- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۷). **رسالة قشیریه**، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۳۱- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۲). **اصطلاحات الصوفیه**، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی.
- ۳۲- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۵). **وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت**، تهران: نشر هرمس.
- ۳۳- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸). **مفتاح الاعجاز فی شرح گلشن راز**، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات محمودی، چاپ چهارم.
- ۳۴- ماسینیون، لویی. (۱۳۵۸). **قوس زندگی حلاج**، ترجمه عبد الغفور روان فرهادی، تهران، کتابخانه منوچهری، چاپ سوم.
- ۳۵- ----- (۱۳۶۲). **مصائب حلاج**، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ۳۶- مستملی بخاری، ابو ابراهیم. (۱۳۶۵). **شرح التعرف لمذهب التصوف**، با مقدمه و تصحیح محمد روشن، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۳۷- موحد، محمدعلی. (۱۳۷۵). **خمی از شراب ربانی** (گزیده مقالات شمس تبریزی)، تهران: شرکت تعاونی ناشران و کتابفروشان.

۳۸- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۸۷). **فیه ما فیه**، با تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات امیرکبیر.

۳۹ - ----- (۱۳۸۱). **کلیات شمس تبریزی**، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ شانزدهم.

۴۰ - ----- (۱۳۸۹). **مثنوی معنوی**، به تصحیح رینولد. انیکلسون، تهران: انتشارات کندر.

۴۱- میرآخوری، قاسم. (۱۳۸۳). **تراژدی حلاج در متون کهن**، تهران: انتشارات شفیع، چاپ دوم.

۴۲- میهنی، محمد بن منور بن ابی سعید. (۱۳۶۶). **اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابی سعید**، به تصحیح ذبیح الله صفا، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.

۴۳- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۹). **مجموعه رسائل مشهور به الانسان الكامل**، به تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران: کتابخانه طهوری.

۴۴- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۵۸). **کشف المحجوب**، به تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: انتشارات طهوری.

۴۵- هدایت، رضا قلی خان. (بی تا). **ریاض العارفین**، تهران: کتابفروشی وصال.

۴۶- همدانی، عین القضاة عبدالله بن محمد. (۱۳۸۶). **تمهیدات**، به تصحیح عفیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری، چاپ هفتم.

