

حلاج

از تصوّف تا طغیان

مقدمه ۶ چاپ چهاردهم

اندیشیدن به حلاج از دوران نوجوانی در من شکفته شد، یعنی در یکی از شب های سُنتی « یلدا » که حافظ خوانی های پدر، مرا با این شعر شگفت « حافظ » آشنا ساخت:

گفت: آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش این بود که آسرار هویدا می کرد

از همان دوران، چگونگی زندگی و عقاید حلاج و یا چرائی قتل فجیع او - همواره - موضوع اندیشه و احساس من بوده است. پرسش این بود:

- براستی این مرد کیست که در « شبانه روز هزار رکعت نماز کردی » « ۱ » و «... دلقی پوشیده داشت که بیست سال (از تن) بیرون نکرده بود. روزی به ستم از وی بیرون کردند، در او شپش یافتند، یکی از آن، وزن کردند، نیم دانگ سنگ (= حدود نیم گرم) بود... و، گرد او، عقربی دیدند که می گردید، قصد کشتن کردند، گفت: دست از وی بدارید که ۱۲ سال است ندیم ماست ». « ۲ »

- این مرد کیست که روزها - دیوانه وار - در بازارهای بغداد گریه و فریاد می نمود و شب ها در گورستان ها - روی سنگ قبرها - ناله و مویه می کرد و موی از سر می کند و مرگ خویش را از خدا خواستار بود؟ « ۳ »

- این مرد کیست که « برای زندگی، ارزشی قائل نبود و زمین برای او مزبله ای بود. سرنوشت مردم برای او مطرح نبود، چون زندگی برایش مطرح نبود (و لذا) مرگش، ضرری برای هیچ کس نداشته، (اینگونه مرگ ها) بی ارزش ترین مرگ هاست ». « ۴ »

با این حال:

- این مرد کیست که از طرف شریعتمداران، تکفیر شد بطوریکه بدستور علمای اسلامی، رسالات و نوشته های وی را جمع آوری کرده و سوزاندند؟

- این مرد کیست که پاسداران دیانت و خلافت، او را تعقیب، دستگیر، محاکمه و سرانجام بطرز فجیعی بقتل رساندند؟

- این مرد کیست که پس از قتل وحشیانه اش، شریعتمداران و پاسداران سیاسی آنان از خاکسترش نیز - حتی - هراس داشتند بطوریکه روز دیگر گفتند: « این فتنه بیش از آن خواهد بود که در حال حیات او... »

پس، حلاج را بسوختند و خاکسترش را به دجله ریختند». «O»

- آیا عقاید و آثار او چه خطراتی متوجه شریعت و شریعتمداران می ساخت؟

چگونگی سیر و سلوک با حلاج و تحقیق در زندگی او - خود - حدیث مفصّلی است از اشتیاق و عشق که پرداختن به آن، در این مختصر، میسر نیست. تنها اشاره می کنم که پس از سال ها مطالعه و پژوهش، به این نتیجه یأس آور رسیدم که کار تحقیق را رها کنم چرا که همهء متون و منابع از حلاج بگونه ای سخن می گفتند که نمونه هائی از آن را در فوق آورده ایم. با اینحال، این داوری ها و روایات - ناخودآگاه - ذهنیت جوان و جستجوگر مرا سیراب یا اقناع نمی کردند. در چنان فضائی بود که در یکی از روزهای گرم تابستان

۱۳۵۴ در کتابخانه مجلس شورای ملی، به روایتی در کتاب **تجارب الامم** (ابوعلی مسکویه) **الفرق**

بین الفرق (بغدادی) و **الفهرست** (ابن ندیم) برخوردم که دیدگاه تازه ای بر مطالعات و تحقیقات من گشود و مرا به ادامهء کار و تحقیق و تدقیق در روایات تاریخی تشویق کرد، زیرا، آن سه روایت (و روایت های بعدی) همهء داوری های صوفیانه و مجنونانهء فوق در بارهء شخصیت حلاج را اکیداً مورد تردید و سؤال قرار می دادند:

" حلاج، نسبت به پادشاهان، جسور، و در واژگون کردن حکومت ها از ارتکاب هیچ گناه بزرگی، روی گردانی نداشت... تا جائیکه دستگاه خلافت از بیم شورش (فتنه) به دشمنی او برخاست و به زندانش افکند و ..." «۶»

خودسانسوری نویسندگان و محققان ایرانی و خصوصاً موانع بسیار در انتشار کتب تاریخی و تحقیقاتی، خود بخود، راه را برای بیان بسیاری از مسائل تاریخی فرو می بست. این مسائل، خصوصاً اگر با بینش انتقادی روایت های رسمی تاریخ همراه می بود، آنگاه، طرح آن مسائل تاریخی - خود - می توانست «مسأله ساز» نیز باشد (که سرنوشت خونین زنده یاد احمد کسروی، نمونهء عبرت انگیز آن است).

بدین ترتیب: در شرایط فقدان آزادی اندیشه، انتشار کتابی چون حلاج نمی توانست بدور از سانسورها و خالی از نارسائی ها و کمبودها باشد. عدم بضاعت معنوی مؤلف در مراجعه به متون و منابع اساسی تر،

ناآشنائی با تحقیقات محققان اروپائی خصوصاً با تحقیق پراج استاد لوئی ماسینیون (Louis

Massignon) «V» و همچنین: بی توجهی در بکارگیری بعضی مفاهیم فلسفی و موضوعات تاریخی، بی تردید به غنا و انتظام محققانه این کتاب آسیب رسانیده اند، بر این اساس بود که من از آغاز - در چاپ اول حلاج - خود، آنرا « فقط مقدمه و زمینه ای در نگرش به زندگی و عقاید حلاج » قلمداد کرده ام.

چاپ های متعدد این کتاب و اقبال عظیم خوانندگان گرانقدر، بیش از همه، ضرورت بازخوانی متون

تاریخی، بازنویسی تاریخ اجتماعی و خصوصاً بازشناسی جنبش های اصیل و چهره های آزاده و اندیشمند تاریخ ایران را تأکید می کند.

اینک که بیست سال از نخستین چاپ و انتشار حلاج می گذرد، اسناد، مدارک و تحقیقات بیشتری در شناخت این چهرهء شگفت تاریخ ایران فراهم آمده که شرایط دشوار، متأسفانه، تنظیم و انتشار کامل تر کتاب را از مؤلف دریغ می دارد. در این روزهای ناپایدار و دشوار که عمر کوتاه ما چونان جویباری به دریاهای آرامش می پیوندد، اگر رخصت یا فرصتی برای بازنویسی «حلاج» فراهم آید، مطالب و محتوای این کتاب به گونه ای دیگر خواهد بود.

تاریخ، شرح جنگ ها و عیاشی ها و بیان شکست ها و ناکامی های سلاطین و سرداران نیست، تاریخ - بعنوان یک علم - بمعنای بررسی، کشف و تبیین روابط علی ی حوادث و حرکت های اجتماعی است، و هم از این روست که **درک تاریخ، درک چشم اندازهای آینده نیز هست، چرا که آینده برآیند ناگزیر گذشته و حال است.**

اگر انتشار این کتاب کوچک، توانسته باشد در فروکشیدن حجاب ابهام و در زدودن اوهام و خرافات از چهرهء یکی از فرزندان برجستهء تاریخ و فرهنگ ایران کمکی نماید، مؤلف به اجر و پاداش خویش دست یافته است.

چاپ جدید این کتاب را، به همهء فرزندان و فرهیختگانی تقدیم می کنم که در شبانه های خاموشی و فراموشی - با بردباری، فروتنی و قناعت - در شناخت و شناساندن تاریخ و فرهنگ ایران همّت بلیغ مبذول داشته اند. بنابراین، این کتاب کوچک به:

حسن پیرنیا (مشیرالدوله)، محمد علی فروغی، علامه علی اکبر دهخدا، استاد سعید نفیسی، استاد ابراهیم پورداود، استاد عباس اقبال آشتیانی، استاد محمد معین، استاد ذبیح الله صفا، استاد عبدالحسین زرین کوب، استاد احسان یارشاطر و... تقدیم می کنم.

پانوشت ها:

۱ - تذکره الاولیاء، شیخ فریدین عطار، صص ۵۸۶ و ۵۹۰.

۲ - شرح التعرف المذهب التصوف، مُستعملی بُخاری، ربع اول، ص ۱۲۶؛ تذکره الاولیاء، ص ۵۸۶.

3- Encyclopedie de l' Islam, III, p. 103 ; La Passion de al-Hallaj, Tome 1, pp. 329-332, 338-339.

۴ - بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، دکتر علی شریعتی، صص ۲۱ و ۲۲.

۵ - تذکره الاولیاء، ص ۵۹۳.

۶- الفهرست، طبع الثالث، بیروت، ۱۹۸۸، ص ۲۴۱، الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، بیروت، ۱۴۰۰ هجری / ۱۹۸۰ میلادی، ص ۲۴۸.

7- La passion de al-Hallaj, Martyr mystique de l' Islam, Gallimard, Paris, 1975.

پیشگفتار

(برای چاپ پانزدهم)

تجزیه امپراطوری عظیم عثمانی، لشگرکشی و حمله ناپلئون به مصر، قیام ضد استعماری مردم سودان، قیام مردم هندوستان... و دیگر حوادثی که از آغاز قرن نوزدهم اتفاق افتاد، همه و همه، معادله های سیاسی و موازنه قدرت ها را در کشورهای شرقی دگرگون ساخت و باعث شد تا «شرقشناسی» از حالت کلاسیک خارج گردیده و در خدمت سیاستمداران و دولت های غربی، فواید عملی و تئوریک داشته باشد.

هنری برانشویک (متخصص ممتاز فرانسوی در تاریخ استعماری) می گوید:

« کار بزرگ استقلال در ممالک استعمارزده، با انتشار آثار بشماری در باره تاریخ واقعی این کشورها، همراهی شده است. ملت های جوان، آرزومندند که از خود تاریخ داشته باشند، سوای آنچه که قیّم های خارجی آنها، تهیه کرده اند... » « ۱ »

« فیلیپ میسون » (مأمور عالی رتبه سابق در هندوستان) نیز با توجه به این حقیقت، می نویسد:

« ... بنابراین روشن است که پیروزی بر اذهان مردمی که در مستعمرات سابق زندگی می کنند

تا چه اندازه برای قدرت های غربی اهمیت حیاتی دارد. » « ۲ »

در تحقیق این هدف مثلاً: « مدرسه زبان های شرقی » در دانشگاه لندن (یعنی یکی از معتبرترین مراکز شرقشناسی غرب) به بهانه مطالعه تاریخ ملت های آسیائی، به تعلیم کارمندان اداری و استعماری و تربیت متخصصان فرهنگی برای نفوذ در کشورهای شرق پرداخت.

... بدین ترتیب: « شرقشناسی » در دامان استعمار، رشد و پرورش یافت و بصورت یک ابزار سیاسی -

تحقیقاتی، برای تألیف و تفسیر تاریخ ملت های شرق بکار گرفته شد آنچنانکه:

« طفلان ما، به لهجه تاتاری

تاریخ پرشکوه نیاکان را

می آموزند... » « ۳ »

نتیجه اینکه: انسان شرقی، از نظر آگاهی خلع سلاح شد و تاریخ و فرهنگ خود را در آئینه تفکر و تحقیقات مستشرقین غربی شناخت و... «ع»

با پایان عصر استعمار و با ظهور ایرانشناسان و شرقشناسان برجسته ای (مانند لوئی ماسینیون، رنه گروسه، ادوارد براون، آرتور کریستن سن، نیکل سون، هلموت ریتز، کلمان هوار، ویدن گرن، مادلونگ و...) شرقشناسی از اعتبار و اهمیت علمی فراوان برخوردار گردید بطوریکه امروزه ما شناخت بخش مهمی از تاریخ و تمدن خود را مدیون زحمات و کوشش های این شرقشناسان هستیم.

* * *

در طول قرون وسطی، فرهنگ کشورهای مفتوحه اسلامی (از جمله ایران) نیز تحت تأثیر تعالیم مذهبی قرار داشت: احکام مذهبی، جانشین فلسفه گردید، و تدریس علوم طبیعی و ریاضی، متروک شد و تاریخ و ادبیات نیز تا حد تشریح و توصیف زندگی پیشوایان مذهبی و تعریف حُکام و خلفای وقت، تنزل یافت. در چنان شرایطی ایدئولوژی و باورهای حاکم بر جامعه، ایدئولوژی و باورهای حاکمان زمانه بود. در چنین دوره ای، حکومت های وقت، نویسنده و مورخ خاص خود را پرورش داده و بوسیله آنان به توجیه و تشریح حکومت و قدرت سیاسی خویش پرداختند.

بدیهی است که در تاریخ و ادبیات رسمی چنین دوره ای، بابک ها، و حلاج ها و دیگر متفکران و آزادگان: راهزن، بد دین و دیوانه، نامیده میشوند «و» و در عوض: حجاج ها، سلطان محمودها و مقتدرها: امیرالمؤمنین، ظل الله و سلطان سریر دین لقب میگیرند.

بنابراین: منابع موجود، برای آگاهی از جریان های فکری - فلسفی و بازشناسی چهره های آزاده و اندیشمند تاریخ ایران، با تعصب های مذهبی و سیاست مسلمان سازی خلفا و شریعتمداران آلوده است، از این رو، تحقیق در زندگی و عقاید فرزاندگانی چون حلاج مستلزم اینست که کم و بیش همهء متون و منابع تاریخی، با استفاده از یک روش علمی، مورد ارزیابی و بررسی قرار گیرند.

* * *

در بارهء منشاء پیدایش تصوف نظریه های مختلفی ابراز شده است: عده ای - مانند: مرگس (Merx)، ماکدونالد (Macdonald)، آسین پالاسیوس (Asin Palacios) و نیکل سون (Nicholson) - منشاء تصوف را از بطن فلسفهء «نوافلاطونی» و زهد و عرفان مسیحیت بیرون کشیده اند. فون کرممر (von Kremer) و دوزی (Dozy)، منشاء تصوف ایرانی را در فلسفهء «ودان تا» ی هندوان جستجو کرده اند در حالیکه ادوارد براون (E. Browne)، تصوف را واکنشی آریائی در برابر دین جامد سامیان

دانسته است. (۶)

ماسینیون (Massignon) تصوف را پدیده ای میداند که در زمینه اسلام پدید آمده و آنرا دنباله سیر تکاملی گرایش های زاهدانه نخستین سده هجری اسلام، بشمار آورده است. (۷) پطروشفسکی نیز ضمن تأیید این عقیده، می گوید: صوفیگری بر زمینه اسلامی و بر اثر سیر تکاملی طبیعی دین اسلام و در شرایط جامعه فئودالی پدید آمده و معتقدات عرفانی غیراسلامی، موجب ظهور تصوف نگشته، ولی بعدها اندک تأثیری در سیر بعدی آن داشته است. (۸) دکتر عبدالحسین زرین کوب نیز تصوف را چیزی مستقل می داند که «منشاء واقعی آن اسلام و قرآن است». هر چند که او در تحقیقات بعدی خود از «تصوف ایران» و تأثیر آن بر عرفان اسلامی سخن گفته است. (۹)

سعید نفیسی، تصوف ایران را از عرفان عراق و بین النهرین و مغرب متمایز کرده و تصوف را حکمتی بکلی آریائی دانسته و هرگونه رابطه آنرا با افکار سامی انکار کرده است. وی همچنین، تأثیر فلسفه نوافلاطونی و تفکر اسکندرانی، هرمتی، اسرائیلی و عبرانی بر تصوف ایرانی را، مردود میداند. با اینحال، سعید نفیسی تأثیر فلسفه مانوی را بر تصوف ایران و همانندی این دو جریان فکری را تأیید کرده و اضافه میکند که فلسفه های یونانی، یهودی و مسیحی، بطور غیرمستقیم و از طریق دین «مانی» بر تصوف ایران اثر گذاشته اند. او همچنین تأثیر فلسفه بودائی بر تصوف ایران و روابط متقابل این دو را با هم، پذیرفته و طریقه تصوف ایران را، طریقه «ایران و هند» نامیده است. (۱۰)

بطوریکه می دانیم، ایرانیان باستان دارای جهان بینی و مشرب فلسفی خاصی بودند که ما آنرا بنام «فلسفه اشراق» می شناسیم. براساس این فلسفه، «نور» اصل حقیقت است و جهان محسوس تحت سلطه جهان نورانی و ملکوتی قرار دارد. متفکران و فلاسفه ایرانی، با مبانی و اصول این فلسفه، به توضیح هستی می پرداختند. (۱۱)

عقاید و افکار فلسفی اشراقیون ایران، در طرز تفکر بیگانگان و سیستم های فلسفی دیگر بی تأثیر نبوده است. مثلاً: فلسفه نوافلاطونی که در تصوف و عرفان شرق تأثیر فراوان داشته است، بنوبه خود، از فلسفه اشراق ایران بهره برده، بطوریکه فلوطین (پیشوا و بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی) ضمن مسافرتی به ایران در زمان شاپور اول ساسانی، با فلسفه اشراق آشنائی یافت و پس از او نیز، شاگردان و پیروانش به ایران آمده و به آموختن و مطالعه فلسفه و عرفان ایرانی پرداخته و سپس به سرزمین خود (اسکندریه) بازگشتند. (۱۲)

مقوله های فلسفی مانی و نوافلاطونیان (از جمله مقوله فنا، زهد، سیر و سلوک، ریاضت) و آئین اخلاقی این دو، با هم شباهت های فراوان دارند.

تصوف، هر چند که در آب و هوای عربی - اسلامی متولد شد، اما به علت علاقه اعراب به زندگی عملی

(روزمره)، در آنجا رشد نکرد، بلکه در دامان اندیشه و تفکر ایرانی پرورش یافت و از این طریق، با اندیشه های مانی و فلسفه های یونانی و هندی تکامل پذیرفت.

غلبه و تفوق فرهنگ غیراسلامی، مانند وجود رقص، سماع، موسیقی، و اعتقاد به « وحدت وجود » (که عده ای از فلاسفه آنرا انکار مؤدبانه خدا می دانند) حضور و حاکمیت جنبه ایرانی و ضداسلامی تصوف را بخوبی نشان می دهد.

تصوف، ابتدا فاقد مبانی فکری مدون بود و این، تنها با آغاز خلافت عباسی و با انقلاب فرهنگی ایرانیان بود که مبانی نظری تصوف - با بهره برداری از عرفان ایرانی، یونانی و هندی، تدوین گردید و از اینجا عرفان و تصوف، به یک جریان فلسفی - مذهبی مبدل شد و بصورت یک رقیب واقعی، وبال گردن فلسفه ایرانی - اسلامی گردید.

تصوف، در روند تکاملی خود مراحل چندی را پیموده است و ما از نظر تاریخی - اجتماعی آنرا به سه دوره تقسیم می کنیم:

۱ - تصوف توکل: که در اواخر حکومت اموی (قرن دو هجری/هشتم میلادی) آغاز میشود. برجسته ترین نماینده اینگونه تصوف، صوفی ایرانی الاصل حسن بصری (در گذشته بسال ۷۲۸ میلادی) است که گویا برای اولین بار کلمه «صوفی» را بکار برده است. متصوفین این دوره، با اعتقاد به «قل! کُلْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» = بگویی! همه چیز از جانب خداست (سوره نساء - آیه ۷۸) شرایط موجود جامعه را «مقدر الهی» میدانستند و لذا بجای درگیری با تضادها و تبعیضات موجود اجتماعی، به کیش فقرپرستی، زهد و پرهیز روی آوردند، در «خویش» فرو رفتند و به «ارتقاء روح» پرداختند و برای رستگاری خویش و خلق، به خدا «توکل» کردند.

۲ - تصوف طغیان: که در حکومت عباسیان و «عصر زرین فرهنگ ایران» در زمان سامانیان (قرن چهارم هجری/دهم میلادی) چهره می نماید و رفته رفته قوام می یابد. سپری شدن استبداد سیاه اموی، نهضت فرهنگی ایرانیان در ترجمه و نشر آثار فلاسفه و متفکرین یونانی و هندی، و بالاخره، نهضت عقلی معتزله - که مبانی جزمی اسلام را متزلزل ساخت و باعث شک و انتقاد از بسیاری اصول و عقاید دینی گردید - همه و همه، موجب پیدایش مرحله نوینی در تصوف (عرفان) گردید. این دوره - همچنین - با رشد شهرنشینی و پیدایش خانقاه هائی که عموماً باشگاه پیشه وران خرده پا بودند، مشخص می گردد. شاید بتوان گفت که عرفان این دوران تبلور پیکار معنوی اقشار خرده پای شهری علیه باورها و اعتقادات سنتی مذهب حاکم بود.

«۱۳».

وجه مشخصه تصوف این دوره: عصیان عارفان علیه باورهای سنتی، سرپیچی از قواعد مذهبی، شک در

اصول و عقاید فقها، توجه و بازگشت نظر متصوفه از « خدا » به « انسان » و بالاخره ظهور بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج ... و طغیان علیه « خدا سالاری » و پیدایش « انسان خدائی ».

تصوف این دوران، در واقع تجلی مبارزه و معنوی دو دیدگاه آریائی و سامی ست که اولی، نماینده « توحید اشراقی » و دوومی، نماینده « توحید عددی » بود. در تفکر اشراقی رسیدن به الوهیت و نبوت در توان همه انسان هاست، در حالیکه در تفکر عددی، تنها معدودی افراد برگزیده (پیغمبران و اولیاء الله) شایسته نبوت و رسالت و الوهیت هستند. در جهان بینی اشراقی (آریائی) نماز و روزه و حج و فرائض مذهبی، سد راه و مانع حصول به « حقیقت » اند و به رابطه مستقیم انسان با خدا تأکید می شود. به عبارت دیگر: در اشراق آریائی « خالق » و « مخلوق » بسان یک کل واحد، دارای پیوندهای جوهری هستند و بقول شاعر: " پیوسته است سلسله موج ها بهم " لذا، بقول حافظ:

« در عشق، خانقاه و خرابات فرق نیست

هر جا که هست پرتو روی حبیب هست »

« همه خدائی » (Pantheime) یا شکل پیشرفته آن (Deime) نماینده و چنین اعتقادی است. با چنین دیدگاهی است که حلاج حتی « ابلیس » را نیز ستایش می کند و وی را مورد دوستی و محبت قرار می دهد. در حالیکه در جهان بینی عددی (سامی)، خالق و مخلوق بسان دو جوهر جداگانه ظاهر می شوند. در اینجا هر قدر که « خالق » بزرگ و کامل و نامتناهی است، « مخلوق » به همان اندازه کوچک و ناقص و ضعیف و حقیر است. « ابلیس » در جهان بینی سامی، سمبل عصیان بر خدا و لذا نماد نفی و نفرت و نفرین است ... بقول نیکل سون: " سامی فقط **درخت** را می بیند، اما آریائی، هم درخت را می بیند و هم **جنگل** را ".

بنابراین می توان با براون و اشپولر هم عقیده شد که: « عرفان ایرانی، واکنشی آریائی در برابر دین جامد سامیان بود... که در نمونه درخشان آن - حسین بن منصور حلاج - بطور کلی، دست رد به سینه اسلام می زد. » « ۱۷ » قتل فجیع حلاج در ششمین روز جشن های نوروزی ایرانیان و همزمانی آن با **زادروز زرتشت** (۲۶ مارس ۹۲۲) و گرداندن سر بریده و حلاج در شهرهای مهم خراسان توسط مأموران خلیفه، آیا نشانه نوعی تقاص یا تقابل دو دیدگاه آریائی - ایرانی و عربی - اسلامی نیست؟

۳ - تصوف تقیه: که با حمله و حکومت ترکان سلجوقی بر ایران (در قرن ۱۱ میلادی) آغاز میشود. در این زمان، متصوفه به تجربه دریافت که « زبان سرخ، سر سبز میدهد بر باد ».

وجه مشخصه تصوف این دوره عبارت است: « پرهیز » از مسائل اجتماعی، تقیه، حفظ ظاهر دین و متابعت

از مذهب حَقّه، انتشار «**فاتحة العلوم**» و «**احیاء علوم دینی**» امام محمد غزالی ها و... سرانجام، آغاز انحطاط فکر و فلسفه در ایران و پیدایش جامعه ای برده و برده پرور. (۱۵)

* * *

در باره ع حسین بن منصور حلاج و فلسفه انسان - خدائی او روایات و تحقیقات ضد و نقیضی در دست است. بطور قاطع می توان گفت که این روایات چونان آئینه شکسته ای است که تصاویر آشفته و مغشوشی از عقاید و شخصیت حلاج بدست می دهد.

مورخین اسلامی، یا از پرداختن واقعی به ریشه های اصلی «**أنا الحق**» حلاج پرهیز کرده اند و یا بخاطر تعصبات مذهبی خویش، افکار و اندیشه های حلاج را «**مصادره به مطلوب**» نموده و همگام با سیاست مسلمان سازی خلفاء، شخصیت حلاج را تا حد یک «**صوفی سرمست**»، «**عالم ربانی**» و زاهد و عارف «**چله نشین**» تنزل داده اند!

بسیاری از ایرانشناسان و مستشرقین غربی نیز - با همه تحقیقات ارزشمندشان - نتوانستند به واقعیت زندگی و عقاید «**حلاج**» دست بیازند. با اینحال، هم آثار مورخین و محققین اسلامی، و هم مطالعات بسیاری از مستشرقین غربی، در بررسی زندگی و عقاید حلاج دارای یک وجه اشتراک اساسی است، و آن: بی توجهی به «**شکل شناسی**» جنبش های فکری و اجتماعی این عصر و بی عنایتی به تحولات فکری مردی است که در عصر شدیدترین مباحثات فلسفی و منازعات فکری، فریاد کرد: **أنا الحق!** (من حق هستم!).

اکثر این تحقیقات، از جدائی قاطعی که میان افکار و آثار اولیه یا دوره تصوف حلاج و آثار دوره کمال و الحاد او موجود است، غافل اند.

در زبان های اروپائی در حدود ۶۰۰ جلد کتاب و رساله در باره حلاج موجود است و در این میان، کتاب بی مانند استاد لوئی ماسینیون بنام «**مصائب حلاج، شهید عارف اسلام**» در ۳ جلد (به انضمام یک جلد فهرست کتابشناسی و اعلام)، بسیار چشم گیر می باشد. (۱۶)

خلاصه ای از این کتاب به فارسی منتشر شده است. (۱۷)

کتاب ماسینیون، بسیاری از جنبه های تاریک زندگی حلاج را روشن ساخته است و در این باره - بی تردید - امروزه همه ما مدیون تلاش ها و تحقیقات او هستیم، اما ماسینیون خود، بنا بر گرایش عرفانی و مذهبی خویش نتوانست به نتایج دقیقی در شناخت شخصیت حلاج دست بیاید. برای مثال: ماسینیون از آغاز کار، موضع تحقیقاتی خود را مشخص میکند. او بدنبال حلاج واقعی و زمینی نیست، بلکه در جستجوی حلاجی آرمانی و آسمانی می باشد. او در تحقیق و جستجوی حلاجی است که بتواند با «**مسیح**» هم سایه و هم

طراز باشد. براساس این شخصیت و تفکر آرمانی است که ماسینیون معتقد است: «اینکه مردی خود را به الوهیت (خدائی) رسیده بداند، رسوائی است...» با این اعتقاد است که ماسینیون میکوشد تا تحول فکری و فلسفی حلاج را به نحوی «توجیه» نماید:

«چون منصور حلاج از مکه به بغداد بازگشت او را آرزوی شگفتی در سر افتاد، یعنی خواست در شرع اسلام خویشان را صاحب الملامه سازد تا از راه آن، صاحب الفتوه بشود.» (۱۸)

اینکه شخصیت اجتماعی و اندیشمندی چون حلاج، چرا و چگونه آرزو میکند که دشنام و ناسزا و **ملامت مردم** را به خود جلب کند تا از این راه به «فتوت» و جوانمردی برسد؟ سئوالی است که در تحقیقات ماسینیون بی جواب می ماند.

از متون تاریخی برمی آید که حلاج با عقاید قرمطیان آشنا بوده و گویا با رهبران این جنبش رابطه و مکاتبه مخفی داشته است. سیاست مذهبی قرمطیان مبارزه با دین سنتی حاکم بر جامعه بود و بر این اساس آنان چندین بار به خانه کعبه حمله کرده و آنجا را ویران ساختند. حلاج نیز با الهام از قرمطیان، به پیروانش دستور میداد: «أهدم الكعبه»... اما ماسینیون به نحوی این عقیده حلاج را «توجیه» میکند و چنین نتیجه می گیرد که: مقصود منصور حلاج از «أهدم الكعبه» استقبال از شهادت بود، یعنی **کعبه اصنام بدن** را ویران کن! (۱۹)

در روایت ها آمده است:

بهنگام قتل حلاج، گروهی از مزدوران دولتی - در لباس های شخصی و معمولی - حلاج را سنگسار میکردند و بر او دشنام میدادند. شبلی (یکی از دوستان حلاج که به انکار عقاید حلاج پرداخته بود) نیز برای سنگسار کردن و تأیید عمل دیگران - و در عین حال برای اینکه حقوق دوستی های گذشته را رعایت کرده باشد، گلی از زمین برداشته و بجای **سنگ**، بسوی حلاج پرتاب میکند، اما ماسینیون نمی خواهد با گلی که شبلی بسوی حلاج پرتاب میکند، جامه حلاج را گل آلود نماید، به این جهت **گل** در تحقیقات ماسینیون ناگهان به شاخه **گل** تبدیل میشود.

پرسیدنی ست که در آن شرایط خاص پلیسی و در کنار آنهمه خشونت ها و کینه ها و سنگباران ها و اینکه

علت آوردن و حضور شبلی در پای دار، خصوصاً **برای نفی عقاید حلاج و توهین و تحقیر وی**

بوده، برآستی پرتاب کردن شاخه گل از طرف شبلی تا چه اندازه میتواند واقعیت داشته باشد؟

استاد ماسینیون چون از یکطرف اندیشه های الحادی و ضداسلامی را در عقاید حلاج دیده و از طرف دیگر

نمی خواهد این افکار را بپذیرد، ابتداء اندیشه های الحادی حلاج را نشانه «**غالی بودن او در شیعه**

گری» میداند و سپس حلاج را عارفی **سنتی مذهب** می نامد. ماسینیون سرانجام نتیجه می گیرد:

« آیا حلاج می خواست به شرع اسلام کافر گردد؟ نه، هرگز! حلاج تا هنگام مرگ، پیرو اخلاق و متمسک به فرایض دینی بود، او مسلمانی است که در برابر قوانین عرفی دولت هم، سر تسلیم فرود آورد »
« ۲۰ ».

مطالعات دو شاگرد برجسته ماسینیون: روزنه آرنالدز (R. Arnaldez) و هربرت میسون (Herbert Mason) در باره حلاج، از عقاید عارفانه لویی ماسینیون نشان دارند. آرنالدز با آنکه خود تصریح میکند که از تعالیم فلسفی و حکمتی که حلاج ارشاد می نمود، اطلاع ندارد و افکار و عقاید حلاج را نمیتوان از مطالعه آثار منسوب و موجود او، استخراج کرد، با این حال برای عرفان، «قانون» وضع میکند، و سرانجام نیز به این نتیجه میرسد که:

« ... حلاج سنی مذهب بوده که روزگار خود را به ذکر و زهد و نماز و روزه می گذرانید و با هیچ جامعه ای از جوامع بشری رابطه نداشته است ». آرنالدز نیز ضمن مقایسه حلاج با مسیح، بر شخصیت عرفانی حلاج تأکید کرده است. « ۲۱ »

تحقیق کوتاه هربرت میسون (استاد تاریخ ادیان در دانشگاه بوستون آمریکا) در واقع چکیده ای است از «**مصائب حلاج**» (اثر استادش ماسینیون که به همت میسون به انگلیسی ترجمه شده است) او نیز مانند ماسینیون و آرنالدز با تأیید بر ماهیت سیاسی اقدامات حلاج و خصلت سیاسی اعدام او چنین نتیجه می گیرد که «حلاج وقتی آماده شهادت شد، در برابر مقامات فاسد دولتی سر فرود آورد تا بدینوسیله مردم را بر علیه خود متحد کند... و سرانجام با قبول صد در صد قوانین شرع، سر تسلیم فرود می آورد». « ۲۲ »

کارا دو وو (Carra de Vaux)، ضمن تأیید نظرات ماسینیون و آرنالدز در مشابهت شخصیت حلاج و مسیح به ماهیت سیاسی عقاید حلاج اشاره نموده و بر تأثیرات اجتماعی احتمالی و گسترده آن عقاید در جامعه مسلمانان آن زمان تأکید کرده است. وی - بدرستی - محاکمه و خصوصاً قتل فجیع حلاج را نشانه این تأثیرات گسترده دانسته است. « ۲۳ »

فُن کِرِمِر (von Kemer) حلاج را عارف و معتقد به «وحدت وجود» می داند در حالیکه نیکل سون ضمن اینکه عقیده حلاج را «مذهب حلول» می نامد تأکید می کند که: این، عوامل سیاسی بودند که بر قتل حلاج، صحنه گذاشتند اما او از این «**عوامل سیاسی**» سخنی نمی گوید. « ۲۴ »

استاد ماسینیون، آرنالدز، لویی گارده (Louis Gardet)، آنماری شیمل (Schimmel. A) « ۲۵ »، رینر (Reinert) « ۲۶ » و دیگر مستشرقین غربی، ضمن نتیجه گیری های همانند در باره شخصیت و عقاید حلاج و مقایسه وی با مسیح، حلاج را یک «عارف سنی مذهب» بشمار آورده اند در حالیکه بعضی از این محققان خود، تأکید میکنند که: «حلاج در آثار و اشعار خود، هیچگاه از عرفان و صفت و نوع و

خصوصیاتِ حالت و جذبه عارفانه سخنی نیاورده است» (۲۷) ... از این گذشته، وعظ‌ها و خطابه‌ها و فعالیت‌های سیاسی - اجتماعی حلاج، ترک خرقة صوفیانه و روابط گسترده وی با اهل دنیا (ابناء الدنیا) و مراوده حلاج با بازرگانان، سرداران و سیاستمداران معروف و دانشمندان ملحدی چون زکریای رازی، با دنیاگریزی، زهد و دوری از خلق (که از مشخصه‌های اساسی عارفان و صوفیان است) مغایرت آشکار دارد (۲۸).

استاد عبدالحسین زرین کوب (۲۹)، و محققان عرب: طه عبدالباقی سرور (۳۰)، دکتر مصطفی غالب (۳۱) و دکتر کامل مصطفی الشیبی (۳۲) نیز در تحقیقات خویش - کم و بیش - به نتیجه گیری‌های ماسینیون و دیگران رسیده‌اند.

عقیده اساسی ما اینست که: حلاج، بعنوان یک متفکر نوجو در طول زندگی خود با ادیان و آئین‌های مختلفی برخورد نموده و بقول خود: «... به دین‌ها اندیشیده و سخت کوشانه در آن‌ها مطالعه کرده است» (۳۳)

آثار و اشعار موجود حلاج این نکته را آشکار می‌سازند که او فلسفه بودا و عقاید مانوی و نیز آئین مسیحیت را مطالعه کرده و زمانی نیز دارای عقاید عرفانی بوده است، با اینحال، این تمامت سخن در باره حلاج و عقاید او نیست، با آنچه که درباره جهان بینی آریائی و تضاد و تقابل آن با جهان بینی سامی گفته ایم ما معتقدیم که حلاج در اواخر زندگی خویش در دایره تنگ عقاید اسلامی و عرفانی محبوس نمانده بلکه بنا بر سرشت متحول و نوجوی خویش پس از مطالعات بسیار، به اسلام و عرفان پشت کرده و بنوعی الحاد (heresie) رسیده است:

« کافر م به دین خدا »

کُفران

نزد من هنر بُود

و بر مسلمانان، زشت « (۳۴) »

بخاطر فقدان منابع معتبر، آشکال یا ابعاد این «الحاد» برای ما روشن نیست اما برخلاف برداشت‌های سطحی و مغرضانه بعضی منتقدان کتاب حاضر، این الحاد، نه مادی بوده و نه مارکسیستی! بلکه در گرایش عام خود، اعتقاد به نوعی «اصالت انسان» (انسان خدائی) بوده است (با همه ضعف‌ها و محدودیت‌های تاریخی آن) اعتقادی که هم‌کینه شریعتمداران متعصب علیه حلاج را بدنبال داشت و هم نفرت صوفیان خرقة پوش را. این عقیده زمانی منطقی بنظر می‌رسد که بدانیم حلاج در عصر شدیدترین منازعات فلسفی و مجادلات مذهبی زندگی می‌کرد و اینهمه بر حیات اجتماعی و تفکر فلسفی حلاج بی‌تأثیر نبود. او،

مکتب عارفانی مانند «بشر حافی» و «بایزید بسطامی» را درک کرده بود که در عقاید «کفر آمیز» شان به اسقاط فریضه حج و نفی دیگر فرایض اسلامی، معروف بودند اما هیچگاه بخاطر این عقاید، مورد محاکمه و مجازات قرار نگرفته بودند. «۳۵» حلاج همچنین در عصر متفکر بزرگی مانند ابن راوندی زندگی می کرد. ابن راوندی نیز ابتداء یکی از بزرگترین علمای مذهبی زمانش بوده و کتابها و رسالات فراوانی در باره اسلام تألیف کرده بود که مرجع بسیاری از مسلمانان (خصوصاً شیعیان) بشمار می رفت، اما او پس از مطالعات و تحقیقات بسیار، سرانجام از اسلام برگشت و مرتد گردید و علیه اسلام و باورهای مذهبی رسالات بسیار نوشت آنچنانکه در یکی از رسالات خود به پیغمبر اسلام و قرآن تاخته و تأکید کرده:

« **خدا همچون دشمن خشمگینی است که داروئی جز کشتن او نیست** ». «۳۶»

جمع آوری آثار حلاج از طرف پاسداران شریعت و ممنوعیت فروش آنها، «۳۷» آتش زدن صدها تألیف و رساله حلاج، «۳۸» قتل فجیع او و آتش زدن و برباد دادن خاکسترش «۳۹» - همه و همه - از کینه سوزان شریعتمداران و هراس پاسداران دیانت و خلافت نسبت به عقاید حلاج حکایت می کنند و نشان می دهند که آثار و عقاید او چه خطرات بزرگی متوجه اسلام می ساخت.

ابوعلی مسکویه یادآور میشود که:

« نامه هائی که از حلاج و یاران او کشف شد همگی با « **کلمات رمز** » نوشته شده بود بطوریکه جز

نویسندگان و گیرندگان آن، کس دیگری قادر به خواندن و فهم آن نامه ها نبود. «۴۰»

ابن جوزی نیز تأکید می کند:

« نامه های حلاج به یارانش، همگی با **کلمات رمز** نوشته شده بود ». «۴۱»

این روایت ها بر چه چیزی گواهی می دهند؟ اگر حلاج، صوفی سرمست و عارف چله نشینی بود که « در شبانه روز هزار رکعت نماز می کرد... » و « با هیچ جامعه ای از جوامع بشری رابطه نداشت »، استفاده از کلمات رمز در نوشتن نامه ها و پیام ها به چه معنا می تواند باشد؟

امروزه که ما از چگونگی فعالیت سازمان های مبارزاتی و مخفی آگاهیم، بخوبی درک می کنیم که چرا حلاج و یاران او در نوشتن نامه ها و پیام های خود از **کلمات رمز** استفاده می کردند. این روایات بروشنی تأیید می کنند که فعالیت های حلاج ماهیتی عمیقاً سیاسی و مبارزاتی داشته آنچنانکه حلاج مجبور بوده در سفرهای خود به ولایات اسلامی غالباً **تغییر لباس و قیافه** داده تا از تعقیب پاسداران دیانت و خلافت محفوظ بماند. «۴۲»

آثار و تألیفات حلاج

حلاج دارای تألیفات بسیار بوده و رسالاتی در مسائل اجتماعی، فلسفی و سیاسی داشته بطوریکه عطار

نیشابوری از او بنام «شیر بیشهء تحقیق» نام برده است. «۵۳»

هجویری در باره آثار و کتاب های حلاج می نویسد:

«... و من ۵۰ پاره تألیف حلاج را بدیدم اندر بغداد و نواحی آن و بعضی به خوزستان و فارس و خراسان» «۵۴»

نکته جالب در روایت هجویری اینست که وی برای برائت حلاج از هرگونه کفر و الحاد، کوشش کرده تا **حلاج دیگری** خلق نماید و لذا می نویسد:

«پندارند که حسین بن منصور (حلاج)، حسن بن منصور حلاج است، آن ملحد بغدادی که استاد محمد زکریا (رازی) بود و رفیق ابوسعید قرمطی» «۵۵»... نکته ای که در هیچ یک از منابع تاریخی وجود ندارد! ابن ندیم نیز ۵۷ جلد از آثار و رسالات حلاج را نامبرده است. «۵۶»
عطار تأکید میکند: «... و حلاج را تصانیف بسیار است و صحبتی و فصاحتی و بلاغتی داشت که کس نداشت، و وقتی و نظری و فراستی داشت که کس را نبود». «۵۷»

شیخ روزبهان بقلی روایت میکند: «... از قطب جاکوس گردی شنیدم که حسین بن منصور حلاج ♦♦♦ ۱۰
تألیف کرد، بیشترین در بغداد بسوختند». «۵۸»

روایت روزبهان اگرچه اغراق آمیز می نماید، اما بهرحال نشان دهنده کثرت آثار و تألیفات حلاج می باشد.

آثار و تألیفات موجود حلاج

- ۱- اشعار حلاج (به عربی): مشتمل بر ۸۷ قطعه شعر. این شعرها توسط استاد ماسینیون گرد آوری و به فرانسه ترجمه گردیده و نیز بوسیله بیژن الهی به فارسی شاعرانه و زیبایی برگردان شده اند.
- ۲- الطواسین: رساله ای است تقریباً عرفانی در ده بخش با الفاظ و عبارات پیچیده که در بعضی بخش ها، به «چیستان» شباهت دارد. بخشی از این رساله را روزبهان بقلی از عربی به فارسی آورده و بر آن شرحی نوشته که در شرح شطحیات مندرج است و استاد ماسینیون نیز تمامت آنرا به فرانسه ترجمه کرده است.
- ۳- دیوان منصور حلاج (بفارسی): که بوسیله انتشارات سنائی چاپ و منتشر شده است.

ارزش تاریخی و تحقیقی این آثار

- ۱- اشعار حلاج (به عربی): این شعرها از نظر سیر منطقی و تاریخی اندیشهء حلاج، یکپارچه و هماهنگ نیستند بطوریکه بعضی اشعار، حلاج را متفکری «ملحد» و بعضی دیگر او را عارفی زاهد می نمایانند. این پریشانی باعث شده تا اکثر محققان، آخرین شعرها و اندیشه های حلاج را با اشعار و اندیشه های اولیه (عرفانی) او، اشتباه نمایند و براین اساس، به داوری ها و نتیجه گیری های نادرست بپردازند.

اشعار حلاج اگر چه از نظر فکری بصورت دوره ای، طبقه بندی و تنظیم نشده، اما بخوبی نشان دهنده مراحل مختلف عقاید حلاج می باشند و ما، در استفاده از این کتاب، اشعار حلاج را به سه دوره مشخص تقسیم کرده ایم:

الف: اشعار دوره تصوف (عرفان).

ب: اشعار دوره تردید.

پ: اشعار دوره طغیان (الحاد)

۲- الطواسین: ماسینیون معتقد است که این رساله، آخرین اثر حلاج است که در زندان نوشته شده و دوستش (ابن عطا) در سال ۳۰۹ هجری (۹۲۲ میلادی) آنرا مخفیانه از زندان خارج کرده و پیش خود نگاهداشته است. «۴۹»

عقیده ماسینیون را گروهی از محققان پذیرفته اند و براساس «طاسین الازل» (بعنوان واپسین اثر و آخرین تجلی اندیشه حلاج) او را فردی سنی مذهب، عارف و عالم ربانی معرفی کرده اند. نظر ماسینیون به دلایل زیر غیرقابل قبول و نادرست می نماید:

اولاً: با توجه به حساسیت و مراقبت شدیدی که در مورد حلاج وجود داشت، امکان نوشتن آخرین اثر او و بیرون آوردن مخفیانه آن از زندان بسیار بعید است. عطار تأکید میکند: پس از دستگیری و زندانی کردن حلاج:

«... پس از آن، خلق را از آمدن (و ملاقات با حلاج) منع کردند.» «۵۰»

ثانیاً: ابن عطا در شورش سال ۳۰۸ هجری دستگیر شده و قبل از شهادت حلاج، در سال ۳۰۹ هجری (۹۲۲ میلادی) به قتل میرسد. «۵۱» بنابراین بیرون آوردن آخرین اثر حلاج از زندان و انتشار آن بوسیله «ابن عطاء مقتول» در سال ۳۰۹ هجری غیر معقول است.
ثانیاً: است.

ثالثاً: شرح عارفانه روزبهان بقلی بر کتاب «طاسین الازل» بر مبنای هیچ مأخذ معتبر تاریخی قرار ندارد، از این گذشته ماسینیون خود تصریح میکند که بعضی از شطح های مندرج در کتاب روزبهان بفارسی، متن عربی آنها از زبان حلاج، هنوز بدست نیامده است. «۵۲»

رابعاً: دکتر محمد معین و هنری کوربن در مقدمه ای که بر کتاب «عَبَّهْرُ الْعَاشِقِينَ» تألیف روزبهان نوشته اند، «طاسین الازل» را بعنوان اثر اصلی و واقعی حلاج تلقی نکرده، بلکه در این باره، با احتیاط و تردید نظر داده اند. دکتر معین و هنری کوربن، تأکید میکنند «کتاب الطواسین (جمع طاسین) منسوب به حسین بن منصور حلاج است.» «۵۳»

بنابراین: «الطواسین» نمیتواند آخرین اثر حلاج باشد تا براساس آن بتوان، آخرین افکار و اندیشه های

حلاج را مورد بررسی قرار داد.

۳- دیوان منصور حلاج (بفارسی): این کتاب بقول رضاقلی خان هدایت (در ریاض العارفین) اثر حلاج نیست، بلکه صاحب و شاعر آن، صوفی و عارفی بنام حسین بن حسن خوارزمی است که در قرن نهم هجری می زیست. «۵۴»

شخصیت های تاریخی محصول یک روند تاریخی - اجتماعی هستند که در جریان پراتیک و درک ارزش های اجتماعی، حادث میشوند، شکل میگیرند، قوام می یابند - و برای پاسخ دادن به یک ضرورت عینی و اجتماعی، بمیدان کشیده میشوند.

با آنچه که گفته ایم ما معتقدیم که تحقیق در زندگی و عقاید حسین بن منصور حلاج مستلزم اینست که کم و بیش همه متون و منابع تاریخی در این باره، مورد ارزیابی انتقادی قرار بگیرند. به عبارت دیگر، برای شناخت چهره آزاده و اندیشمند حلاج، او را نه در انبوه روایات و آثار منسوب و مجعول، بلکه حلاج را باید در متن وقایع تاریخی و همراه با تحولات اجتماعی و فرهنگی - سیاسی زمانش، کشف و بازیابی کرد. ... و این کتاب پرتو کمرنگی است در شناخت «آن شیر بیشهء تحقیق، آن شجاع صفدر صدیق، آن غرقهء دریای مواج، حسین بن منصور حلاج». «۵۵»

این کتاب کوچک فقط مقدمه و زمینه ای است برای نگرش ها و تحقیقات دیگری در زندگی و عقاید یکی از مبهم ترین و مهم ترین شخصیت های تاریخ و فرهنگ ایران. بقول حافظ:

همّت بدرقه راه کن ای طایر قدس!

که دراز است ره مقصد و من نوسفرم

در پایان، وظیفهء خود می دانم از عزیزان گرانمایه: دکتر شرف الدین خراسانی و دکتر حبیب الله رفعت، و از دوستان بسیار عزیزم بنفشه و کیلی و شهرام امامی که متن اولیهء کتاب را، قبل از انتشار، خوانده و هریک، نکات ارزشمندی را پیشنهاد کرده اند، سپاسگزاری نمایم.

پانوشت ها :

۱ - تاریخ پویا، ص ۷۹.

۲ - همان، ص ۷۵

۳ - از شفیع کدکنی (م. سرشک).

۴ - اخیراً انتشار کتاب معتبر ادوارد سعید، هدف ها و سیاست های شرقشناسی را بررسی کرده است. نگاه

کنید به: Edward Said : Orientalism, New York, Random Hous, 1979.

شرقشناسی، ادوارد سعید، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۷۱.

۵- نگاه کنید به: سیاست نامه خواجه نظام الملک، ص ۲۸۴ و ۲۳۶؛ آفرینش و تاریخ، مقدسی، ج ۶، ص ۱۱۵.

6- R. Nicholson, The Idea of Personality in sufism, Cambridge, 1923, P. 109; Edward Browne : A Literary history of Persia, vol. 1, 1951, Cambridge, p. 419 - 420;

سیر فلسفه در ایران، اقبال لاهوری، صص ۷۵-۷۶؛ ارزش میراث صوفیه، عبدالحسین زرین کوب، صص ۱۲-۱۳.

7 - Essai sur Les origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane, Paris, 1954, PP 104 - 157.

۸- اسلام در ایران، پطروشفسکی، ص ۳۳۴.

۹- ارزش میراث صوفیه، ص ۱۴؛ جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳.

۱۰- سرچشمه تصوف در ایران، ص ۴۷-۵۴ و ۵۵، ۸۱، ۹۳، ۱۰۰.

۱۱- در باره فلسفه اشراق نگاه کنید به: حکمت اشراق و فرهنگ ایران، دکتر محمد معین، بکوشش

مهدخت معین، ج ۱، تهران، ۱۳۶۴، صص ۳۷۹-۴۵۳؛ حکمت خسروانی، هاشم رضی، تهران، ۱۳۸۰، صص ۸۷-۱۵۳ ارزش میراث صوفیه، صص ۱۲۴-۱۲۷.

Corbin, H: Histoire de la philosophie islamique NouVel ed, Paris, 1989, PP 285 - 305.

۱۲- A Literary history of Persia, vol 1, p. 420؛ ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۵؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۵۶-۵۷.

۱۳- در باره تصوف و عرفان و پیوند آن با محافل پیشه وری، نگاه کنید به بحث نگارنده در: عمادالدین

نسیمی شاعر حرفی، چاپ دوم، آلمان، ۱۹۹۹، صص ۸۲-۸۶.

۱۴- در این باره نگاه کنید به مقاله «گنوسیسم اسلامی - ایرانی از مأمون تا معتضد»، علی نقی منزوی: یکی

قطره باران (جشن نامه استاد دکتر عباس زریاب خوئی)، بکوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰، صص

۳۹۹-۴۳۷؛ «گوشه ای از گنوسیسم اسلامی در سده چهارم»، علی نقی منزوی: سخنواره (بیاد استاد دکتر

پرویز ناتل خانلری)، بکوشش ایرج افشار و دکتر هانس روبرت رویمر، تهران، ۱۳۷۶،

صص ۶۶۲-۶۴۷؛ ملاحظاتی در تاریخ ایران، علی میرفطروس، چاپ چهارم، فرانسه - کانادا، ۲۰۰۱،

صص ۵۹-۶۲؛ مقاله «درآمدی بر برخی کشاکش های معرفتی در ایران نخستین سده های اسلامی»: یاد

پاینده، بکوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰، صص ۵۷۹-۵۹۵؛ تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، برتولد اشپولر، ترجمه جواد فلاطوری، تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۸۸؛

E. Browne: A Literary history of Persian, Vol. 1, PP 419 - 420.

۱۵- دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، تصوف را از نظر اجتماعی، به تصوف پرهیز یا قهر (دوره بنی امیه) تصوف عشق و صلح (دوره مغول) تصوف پرخاش و جنگ (دوره صفویه) تقسیم کرده است (خط سوم - ص ۳۱۹).

16- La Passion de Hallaj, Martyr Mystique de l' Islam, par Louis Massignon, Gallimard, Paris, 1975.

۱۷- قوس زندگی منصور حلاج، لوئی ماسینیون، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران،

۱۳۵۵؛ مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، ج ۱، تهران، ۱۳۶۲.

۱۸- همان، ص ۲۱-۲۲.

۱۹- همان، ص ۴۷-۴۸؛ La Passion..., Tome 1, p. 586

۲۰- همان، ص ۴۱، La Passion..., Tome 1, p. 176.

21- Roger Arnaldez: Hallaj ou la religion de la Croix, Paris, 1964 ;

Jesus dans la pensee musulmane, Paris, 1988, pp. 227 - 239.

۲۲- Al-Hallaj, Cuzon Press, USA, 1995، ترجمه فارسی مجدالدین کیوانی، تهران،

۱۳۷۸.

23- B. Carra de Vaux: Les penseurs de l' Islam, vol 4, Paris, 1923, pp. 207-217. Gazali, Paris, 1920, p. 199.

24- The Idea of Personality in sufism, PP 26- 37.

25- Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe, Köln, 1979, Le soufisme ou Les dimensions Mystiques de l' Islam, traduit: Albert Van Hoa, Paris, 1996, PP 85 - 106

26- « Gunaid und Hallag's Iblis », XXII, Deutscher Orientalistentag, Vom 21, bis 25, Tubingen, Marz, 1938.

27- Hallaj ou la religion de la croix, p. 115.

۲۸- در باره دنیاگریزی و دوری از خلق نگاه کنید به: تذکره الاولیاء، صص ۱۲۹، ۱۳۰-۱۳۲،

۱۳۵، ۵۰۵، ۵۶۵ و ۵۸۰.

۲۹- ارزش میراث صوفیه، صص ۶۲-۶۵؛ جستجو در تصوف ایران، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، صص

۱۲۱- ۱۵۹؛ شعلهء طور (در بارهء زندگی و اندیشه حلاج)، تهران، ۱۳۷۷.

- ۲۰- حلاج (شهید تصوف اسلامی)، ترجمه حسین درایه، تهران، ۱۳۷۳.
- ۲۱- الحلاج، بیروت، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۲م.
- ۲۲- الصلوة بین التصوف و التشیع، ج ۱، طبع الثالثة، بیروت، ۱۹۸۲، صص ۳۹۵-۴۰۵.
- ۲۳- دیوان الحلاج؛ الحلاج الاعمال الكاملة، به اهتمام قاسم محمد عباس، بیروت، ۲۰۰۲ م، ص ۳۲۲.
- ۲۴- همان، ص ۲۹۷؛ اشعار حلاج، ترجمهء بیژن الهی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۷۸
- ۲۵- برای آگاهی از این عقاید بشر حافی و بایزید بسطامی نگاه کنید به: تذکره الاولیاء، صص ۱۳۳ و ۱۶۵-۱۶۶.
- ۳۶- نگاه کنید به فصل: زنادقه و متفکران مادی.
- ۳۷- نگاه کنید به: تجارب الامم، ج ۱، ص ۸۲.
- ۳۸- شرح شطحیات، روزبهان بقلی، ص ۴۵۵.
- ۳۹- تذکره الاولیاء، ص ۵۹۳.
- ۴۰- تجارب الامم، ج ۱، ص ۸۱.
- ۴۱- المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ج ۶، ص ۱۶۲.
- ۴۲- البدایه والنهایه، ابن کثیر، ج ۱۰، ص ۲۱۳.
- ۴۳- تذکره الاولیاء، ص ۵۸۳.
- ۴۴- کشف المحجوب، ص ۱۹۱.
- ۴۵- همان، ص ۱۹۰.
- ۴۶- الفهرست، صص ۲۴۲-۲۴۳.
- ۴۷- تذکره الاولیاء، ص ۵۸۳.
- ۴۸- شرح شطحیات، ص ۴۵۵.
- ۴۹- La Passion, tome 3, p. 299؛ قوس زندگی... صص ۲۸ و ۵۷.
- ۵۰- تذکره الاولیاء، ص ۵۹۰.
- ۵۱- La Passion, tome 1, p. 129.
- ۵۲- La Passion, tome 3, p. 297؛ قوس زندگی حلاج، ص ۹۱.
- ۵۳- عبرالعاشقین، مقدمه، ص ۷۰.
- ۵۴- La Passion, tome 2, p. 203؛ قوس زندگی، ص ۱۸.
- ۵۵- تذکره الاولیاء، ص ۵۸۳.