

تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی هجویری به حلاج؛ «مستغرق معنی و مستهلک دعوی»

زهرآ پارساپور* - سیده مریم عاملی رضایی** - سعید مزروعیان***

دانشیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - دانشیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

بی‌پروایی‌های حلاج در شکستن سنت‌های مورد قبول صوفیان و طرد شدن از حلقه نزدیکان مشایخ عصر، علی‌الخصوص جنید بغدادی، باعث شد صوفیان در بسیاری از آثار اولیه خود، توجه چندانی به او نکنند و تنها به ذکر چند حکایت کوتاه از او بسنده نمایند؛ اما هجویری اولین بار در کشف‌المحجوب با مطرح ساختن اتهامات حلاج، در پی پاسخ‌گویی به آن‌ها برآمد. هجویری که وابسته به مکتب جنیدیه است، مخالفت‌های جنید با حلاج را نادیده می‌گیرد، تا بتواند به گونه‌ای حلاج را تبرئه کند که تهمتی متوجه جنید نباشد. با جستجو در عبارات هجویری در خصوص حلاج به تناقضات زیادی برمی‌خوریم که حاصل همین رویکرد دوگانه است. در پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، علاوه بر نشان دادن بخشی از این پریشان‌گویی‌ها، رویکرد هجویری را به شخصیت حلاج با دقت در لقب اعطایی او، یعنی «مستغرق معنی و مستهلک دعوی»، بررسی کرده‌ایم. ضمن برشمردن مصادیق مختلف «دعوی» و «معنی» در کشف‌المحجوب، مشخص شد که «زبان عبارت و اشارت» مهم‌ترین مصداق «معنی» و «دعوی» در کشف‌المحجوب است. از این منظر، هجویری سعی دارد بی‌پروایی حلاج را در افشاء اسرار الهی از مقوله «دعوی» بشمارد و با پیوند زدن آن به بحث «سکر» و «صحو»، نظر جنید را مبنی بر «ترجیح سکوت بر کلام» تأیید کند.

کلیدواژه‌ها: کشف‌المحجوب، حلاج، دعوی و معنی، زبان عبارت، زبان اشارت.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۸/۱۶

*Email: zparsapoor@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: m_rezaei53@yahoo.com

***Email: saeedmazroeiian@gmail.com

مقدمه

ثبت اقوال و احوال صوفیه و نگارش کتاب در تبیین مبانی نظری تصوف از نیمه دوم قرن چهارم هجری آغاز شد. پس از اعدام حلاج و آشوبی که پیرامون ماجراجویی‌های او به وجود آمد، صوفیه به شدت زیر فشار انتقادات و اتهامات متشرعه و اهل ظاهر قرار گرفتند. به همین دلیل عالمان صوفیه که درصدد دفع این حملات و پاک کردن ساحت تصوف از تهمت‌های علمای ظاهر بودند، شروع به نوشتن کتاب‌هایی در شرح اصول و مبانی نظام تصوف و انطباق آن‌ها با شریعت کردند. از آنجاکه در این قرون زبان علمی در عالم اسلامی زبان عربی بود و نیز به منظور پیروی از سنت عربی‌نویسی مشایخ پیشین و علی‌الخصوص رواج آراء اهل حدیث، اولین کتاب‌ها در این زمینه به زبان عربی نوشته شد. (ر.ک. غلامرضایی ۱۳۸۸: ۵۸-۵۹) از جمله این کتاب‌ها، *قوت القلوب* ابوطالب مکی (م. ۳۸۶ ق) است که احتمالاً پس از ۳۶۰ هجری به نگارش درآمده است؛ اثری که در بیان تصوف زاهدانه قرون اولیه اسلامی است و می‌توان آن را از نخستین تلاش‌های صوفیه برای تطبیق آموزه‌های تصوف با مبانی شریعت به حساب آورد. از دیگر آثاری که در این باره به زبان عربی به دست ما رسیده است می‌توان از *اللمع فی التصوف* ابونصر سراج طوسی (م. ۳۷۸ ق)، *التعرف لمذهب اهل التصوف* ابوبکر کلاباذی (م. ۳۸۰ یا ۳۸۵ ق)، *تهذیب الاسرار* ابوسعید خرگوشی (م. ۴۰۷ ق)، *طبقات الصوفیه و تاریخ الصوفیه* ابو عبدالرحمن سلمی (م. ۴۱۲ ق)، *حلیة الاولیاء* ابونعیم اصفهانی (م. ۴۳۰ ق) و نیز *رساله قشیری* از عبدالکریم بن هوازن قشیری (م. ۴۶۵ ق) نام برد. نخستین اثر در حوزه تصوف به زبان فارسی کتاب *شرح التعرف* مستملی بخاری (م. ۴۳۴ ق) است که اگرچه به عنوان نخستین کتاب در زمینه تصوف در زبان فارسی مطرح است، اما اثری مستقل محسوب نمی‌شود؛ همانند *طبقات الصوفیه* خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱ ق) و

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی ... / ۴۵

ترجمه رساله قشیریه که در واقع ترجمه متن عربی طبقات الصوفیه سلمی و الرساله قشیری هستند . علی بن عثمان هجویری (م. ۴۶۵ ق) نخستین کتاب مستقل زبان فارسی، در حوزه تصوف به نام کشف المحجوب را تألیف کرد. محتوای این کتاب تنها اقوال و احوال مشایخ صوفیه نیست بلکه هجویری سعی کرده است تصویری کامل و منسجم از نظام فکری تصوف ارائه دهد. یکی از اهداف مهم هجویری در تألیف این کتاب انطباق مبانی تصوف و اقوال و حالات صوفیه با مبانی شرعی است. هجویری هم درصدد خاموش کردن اعتراضات متشرعان نسبت به صوفیه و باورهای آنهاست و هم در راستای عقیده‌ای که تصوف را فرع بر شریعت می‌داند گام برمی‌دارد، چنان‌که در انتهای بحث، درباره حلولیه می‌گوید: «چون دین که اصل است مستحکم نبود، تصوف که نتیجه و فرع است اولی‌تر که با خلل باشد.» (هجویری ۱۳۹۶: ۳۸۲)

بدین‌گونه وی در سراسر کتاب خود نشان می‌دهد همان‌قدر که دغدغه تصوف دارد، نگران شریعت هم هست؛ زیرا غفلت از هرکدام هجویری را در راه رسیدن به مقصود که همان انطباق شریعت و طریقت است متوقف می‌کند. همچنین نویسنده در این کتاب به دنبال اثبات نظر و دیدگاه مکتبی است که خود را نماینده آن می‌داند و این دیدگاه همان مکتب جنیدی، اصالت صحو و برتری آن بر سکر است. او خود را از پیروان مکتب جنیدی می‌خواند و هنگام صحبت از جنید بغدادی (م. ۲۹۷ ق) و مکتب او، عنوان می‌کند که «طریق وی مبنی بر صَحْو است، برعکس طیفوریان... و معروف‌ترین مذاهب و مشهورترین، مذهب وی است؛ و مشایخ من رحمة الله علیهم جمله جنیدی بوده‌اند.» (همان : ۲۸۵) و دیدگاه خود را در این زمینه با تأیید سخن شیخ خود که سکر را «بازی‌گاه کودکان» و صحو را «فناگاه مردان» می‌خواند مشخص می‌کند. (همانجا) در واقع می‌توان گفت که اصرار او بر اصل بودن شریعت، منبعث از اعتقادش به جنید است. موضع‌گیری هجویری در سراسر این کتاب در تأیید بی‌چون‌وچرای

دیدگاه‌های او است و هر جا به مباحث اختلافی می‌رسد به شیوه خود، ابتدا دیدگاه‌های مختلف را عرضه می‌کند و سپس یکی‌یکی به رد آنها می‌پردازد تا دیدگاه درست را که بدون استثناء نظرات جنید بغدادی است به اثبات برساند.

این خط فکری موجب می‌شود که هنگام مطالعه کشف‌المحجوب برخی سؤالات ذهن ما را به خود مشغول کند و با نوعی تناقض‌گویی و نقض غرض در سخنان هجویری روبرو شویم؛ زیرا او به دنبال بزرگداشت مشایخ صوفیه با وجود تمام اختلافات فکری و حتی مبنایی نیز هست. امری که از دید لویی ماسینیون^۱ پنهان نمانده است. (ر.ک. ۱۳۶۲: ۴۱۵)

اما با وجود این انتقادات، نکته مهم درباره هجویری علاقه وی به طرح مسائل نوین و اختلافی در کشف‌المحجوب است که برخی از آنها تا زمان او از مباحث ممنوعه محسوب می‌شده است. از آن جمله ترتیب دادن بابی در «لبس مرقعات» است که پیش از وی بی سابقه بود. همچنین سخن گفتن از ملامتیه، اگرچه پیش از او در تهذیب الاسرار خرگوشی و رساله الملامتیه سلمی سابقه داشت؛ اما باید دانست که این آثار بیش از آنکه تذکره‌هایی عمومی باشند در موضوعات خاص به نگارش درآمده بوند. این روحیه دیگرگونه و نو جوی او باعث شد برای اولین بار و به طور مستقیم به ماجرای جنجالی حلاج بپردازد، علاوه بر طرح مسئله، تلاش کند تا به شبهات درباره حلاج و ماجرای او پاسخ گوید.

در این مجال بر آنیم تا نشان دهیم رویکرد هجویری به شخصیت حلاج تا چه حد منطبق بر اعتقاد او به شخصیت، مکتب و آموزه‌های بنیادی جنید بغدادی است و این امر چگونه در لقب اعطایی او به حلاج یعنی «مستغرق معنی و مستهلک دعوی» و مصداق بارز آن «عبارت و اشارت» در اصطلاح صوفیه نمود یافته است.

1. Louis Massignon

بیان مسأله

بدون شک جنجالی‌ترین شخصیت در تاریخ عرفان اسلامی، حسین بن منصور حلاج است. پیرامون هیچ‌کس به اندازه او در بین بزرگان تصوف اختلاف نظر وجود نداشته است؛ به گونه‌ای که می‌توان ادعا کرد موضع‌گیری بسیاری از چهره‌های مطرح در عرفان و تصوف اسلامی درباره حلاج در واقع بنیان‌های فکری و نظری آن‌ها را نیز مشخص می‌کند. شاید به همین دلیل در اولین کتب مربوط به اقوال و احوال صوفیه از قبیل *حلیة الاولیاء*، (میرآخوری ۱۳۷۹: ۱۵) قوت القلوب که نزدیک به زمان اعدام حلاج به نگارش درآمده‌اند ما به نام وی برنمی‌خوریم و یا همچون *التعرف کلاباذی* با عنوان «یکی از بزرگان» از او یاد (همان: ۱۲۸) و سخنانش بدون ذکر نام نقل می‌شود.^(۱)

سلمی در *تاریخ الصوفیه* برخی روایات درباره او را بدون هیچ‌گونه موضع‌گیری و اظهارنظری گردآورده است؛ اما در *طبقات الصوفیه* برای نخستین بار به اختلاف نظر بزرگان در باره حلاج اشاره می‌کند. (۱۳۳۱: ۳۰۸ و ۳۰۷) چنان‌که این تقسیم‌بندی او از موافقان و مخالفان حلاج، منبع کتاب‌های تاریخی بعد از خود همچون *تاریخ بغداد* (خطیب بغدادی ۱۴۱۷: ۱۱۲) و کتاب‌هایی همچون *طبقات الصوفیه* هروی (انصاری ۱۳۶۲: ۳۸۰) *کشف‌المحجوب* (هجوی ۱۳۹۶: ۲۲۹) و *تذکره‌الاولیاء* (عطار ۱۳۴۶: ۵۰۹) قرار گرفته است. با تمام این تفصیل و با توجه به گزارش قشیری در رساله خود (۱۳۹۰: ۳۶۳-۳۶۲) از کتابخانه سلمی که نشان‌گر استفاده سلمی از کتاب‌های حلاج است و همچنین آوردن بسیاری از تأویلات حلاج از آیات قرآن که در *حقایق‌التفسیر* جمع آمده است، می‌توان نظر موافق سلمی را درباره حلاج استنباط کرد. (ر.ک. سلمی ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۹۷) خواجه عبدالله انصاری نیز موضعی منفعلانه در خصوص حلاج اتخاذ می‌کند و به ذکر سخن پدر خود که با عبدالملک اسکاف (م. قرن چهارم ه.ق.) شاگرد حلاج هم‌نشین

بوده در این زمینه اکتفا می‌کند و از اظهارنظری صریح در این زمینه طفره می‌رود، اما نام او را در زمرة صوفیان طبقه سوم می‌آورد، (انصاری ۱۳۶۲: ۳۸۰) که در این امر پیرو سلمی است. (ر.ک. سلمی ۱۳۳۱: ۳۰۷) ابونصر سراج در *اللمع* علاوه بر دو سخن کوتاه از حلاج به ذکر یک شعر و حکایتی از بر دار شدن او بسنده کرده است. در شرح تعرف، مستملی بخاری نیز حکایاتی درباره حلاج آورده ولی اظهارنظر مستقیمی نکرده، اما از خلال این روایات، موافقت او با حلاج قابل درک است. قشیری در این خصوص، با اتخاذ موضعی بینابین و رویکردی منفعلانه از اظهارنظر در خصوص حلاج خودداری می‌کند که هجویری (۱۳۹۶: ۲۳۰) و عطار (۱۳۷۰: ۵۰۹) هم آن را بازتاب داده‌اند؛ اما با توجه به اینکه قشیری نام حلاج را از جمع اولیاء تصوف در فصل دوم کتاب خود حذف کرده است، اگر بگوییم که در مجموع نظر مثبتی به او ندارد، سخنی به گزاف نگفته‌ایم.

در میان تذکره‌های عرفانی، مهم‌ترین کتابی که چهره‌ای حماسی از حلاج ارائه داد بی‌شک *تذکره‌الاولیاء عطار* بود. عطار در تمامی کتاب‌های خود ارادت ویژه‌ای نسبت به شخصیت حلاج مبذول می‌دارد و به جرأت می‌توان گفت پس از عطار بحث‌ها بر سر حلاج و افکار او در میان عرفا به نوعی فروکش کرد و اکثریت قریب به اتفاق آثار عرفانی شخصیت حلاج را تقدیس کردند.

هجویری نخستین نویسنده در تصوف اسلامی است که به صورت جدی اختلافات مشایخ درباره شخصیت حلاج و دیدگاه‌های او را مطرح کرد و درصدد پاسخ‌گویی به شبهات و سؤالات پیرامون او برآمد و ساحت حلاج را از اتهامات اهل ظاهر مبرا دانست. او در *کشف‌المحجوب* با اقامه دلایل به روش اهل کلام سعی بر آن دارد که به هر طریقی چهره حلاج را تطهیر کند و در این راه از هیچ کوششی فروگذاری نمی‌کند؛ چنان‌که بخش بزرگی از اتهاماتی که متوجه حلاج است با مطرح‌شدن شخصیتی خیالی بنام حسن بن منصور و فرا افکندن آن اتهامات بر این شخصیت رنگ می‌بازند. این مسئله برخی محققان از جمله محمود

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی .../ ۴۹

عابدی را بر آن داشته است تا تلاش هجویری در دفاع از حلاج را نشان‌دهنده پیوند روحی این دو بدانند. (هجویری ۱۳۹۶: سی‌وشش مقدمه) اما به نظر ما این سخن قابل قبول نیست؛ زیرا هجویری در لابه‌لای دفاعیات خود از حلاج مخالفت‌های صریحی نیز با او دارد. اگر با نگاهی دقیق به دفاعیات هجویری از حلاج پردازیم و انگیزه‌های مکتبی او را از نظر دور نداریم، می‌توانیم در ورای عبارات هجویری، ردپای ایدئولوژی اصالت صحو را ببینیم که او را به سمت تبرئه مشایخ نامدار صوفیه - از جمله جنید بغدادی - در قضیه بر دار شدن حلاج سوق می‌دهد. مشکل هجویری در رویکردش نسبت به حلاج از تناقضی آشکار سرچشمه می‌گیرد؛ او از طرفی بر پاک کردن ساحت حلاج به هر قیمت از تمامی اتهامات و طعن‌های قشریون اصرار دارد و از طرفی دیگر در بزرگداشت یاد مشایخ صوفیه با وجود اختلافات بنیادین مکتبی و نظری جهدی بلیغ نشان می‌دهد. این دو انگیزه ناهمگون که هجویری آن‌ها را مبنای کار خود در ورود به بحث حلاج قرار داده است در کنار جهت‌گیری ایدئولوژیک شخص نویسنده در وابستگی به مکتب جنیدی، چنان او را تحت سیطره خود قرارداده‌است که هنگام دفاع از شخصیت حلاج به صورت ناخودآگاه تعصب مکتبی‌اش را نیز آشکار می‌کند؛ تعصبی که او را به تناقض‌گویی‌های عجیبی وامی‌دارد تا بتواند بر اساس آن شخصیت حلاج را از تمامی ویژگی‌های برجسته‌اش تهی کند و با فراغ بال چهره‌ای منفعل، بی‌اختیار و غیرقابل اعتنا از او بسازد که سخنانی از سر شوق و جذبه بر زبان می‌رانند. در خلال همین عبارات و جملات گاه متناقض، با اصطلاحات و عباراتی روبرو می‌شویم که در زبان هجویری خصوصاً و در زبان اهل تصوف عموماً دارای معانی خاص و ویژه است که با دقت در آن‌ها و تجزیه و تحلیل عبارات پیرامونشان، موضع اصلی نویسنده در خصوص حلاج مشخص می‌شود.

در ابتدای ذکر حسین بن منصور حلاج در کشف‌المحجوب، هجویری او را با لقب «مستغرق معنی و مستهلک دعوی» معرفی می‌کند؛ لازم به ذکر است که روزبهان بقلی (م. ۶۰۶ ق) هم لقب «قتیل دعوی و حریق معنی» (۱۳۶۰: ۴۴) را به تأسی از هجویری برای حلاج انتخاب کرده است. اگر مصداق‌های «دعوی و معنی» را در سراسر کشف‌المحجوب بررسی کنیم به ارتباط این دو اصطلاح با دو اصطلاح دیگر یعنی «عبارت و اشارت» پی می‌بریم که پیوندی ناگسستنی با بحث «سکر» و «صحو» دارند.

عبارت و اشارت در زبان صوفیه یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم است و با واکاوی نظرات بزرگان صوفیه در این باره می‌توانیم یکی از پرتکرارترین اتهامات حلاج که همان افشاء سرّ الهی است را به روشنی دریابیم و دلایل مشایخ را در رد و طعن بر حلاج درک و تأثیر تفکرات جنید بغدادی در این زمینه را ملاحظه کنیم. در واقع هجویری با توجه به ارادت و اعتقادی که به مکتب جنید بغدادی دارد سعی می‌کند به صورت غیر مستقیم موضع جنید را در خصوص حلاج و جنجال‌های پیرامون او تأیید کند.

پژوهش‌هایی از این دست می‌تواند در اصلاح ذهنیت ما نسبت به متون صوفیه کمک کند و چنانچه ما در هنگام مواجهه با آثاری چون کشف‌المحجوب، ایدئولوژی حاکم بر ذهنیت نویسنده و به تبع آن اثر را بدانیم از قضاوت‌های نادرست در خصوص موضع‌گیری‌ها و سخنان نویسنده در امان می‌مانیم و دریافتی صحیح و نزدیک به واقعیت خواهیم داشت.

سؤال پژوهش

دلایل هجویری در اعطای لقب «مستغرق معنی و مستهلک دعوی» به حلاج چیست؟ مصداق‌های مهم «معنی و دعوی» در کشف‌المحجوب کدام‌اند؟ جایگاه

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی ... / ۵۱

«عبارت» و «اشارت» در زبان اهل صوفیه و نسبت آن با «معنی و دعوی» چیست؟
این لقب تا چه اندازه مؤید دیدگاه جنید نسبت به حلاج است؟

پیشینه پژوهش

علی‌رغم اینکه آثار زیادی اعم از کتاب و مقاله دربارهٔ وجوه مختلف شخصیت حلاج نوشته شده، اما تاکنون اثری مستقل دربارهٔ تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در رویکرد هجویری به حلاج نگاشته نشده و به تبع همین امر، مسأله لقب اعطایی هجویری به حلاج نیز مغفول مانده است.

زمانی (۱۳۸۳)، در مقاله «حلاج، القاب و اتهامات» اگرچه سعی در برشمردن القاب حلاج داشته است، اما تنها به القابی که در زمان حیات به او نسبت داده‌اند و در گزارش پسر حلاج وجود دارد، اکتفا کرده است. قیصری (۱۳۶۲)، نیز در مقاله «فرهنگ‌واره القاب و عناوین مشایخ بزرگ صوفیه» همین کار را دربارهٔ حلاج انجام داده و به القاب تذکره‌های عرفانی توجه نشان نداده است. دربارهٔ رویکرد هجویری به حلاج، ایرانی و جعفرپور (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «رویکرد هجویری به حلاج با تأمل در کشف‌المحجوب»، جنبه‌های مختلف نگاه هجویری به شخصیت حلاج را بررسی کرده‌اند. نویسندگان این مقاله، جمله هجویری در دفاع از «فارس بن عیسی بغدادی» را که می‌گوید: «اندر کتب وی که مصنفات وی است جز تحقیق نیست»، (هجویری ۱۳۹۶: ۳۸۲) به اشتباه دربارهٔ حلاج دانسته و آن را مبنای استدلال خود در خصوص حجت بودن اظهار کرامات وی در صحت دینش دانسته‌اند؛ درحالی‌که (با توجه به پژوهش حاضر) هجویری به دلیل تأثیرپذیری از آراء جنید، مخالف با اظهار کرامت است. نویسندگان در بررسی رویکرد هجویری، اصلی‌ترین ویژگی او را که تعلق خاطر به مکتب اصالت صحو بودن است را از نظر دور داشته و همچنین به بیان دیدگاه

هجویری در باره اتهام ساحری و اعتقاد به حلول نسبت به حلاج پرداخته‌اند. با توجه به پیشینه پژوهش، تاکنون به بررسی ارتباط لقب «مستغرق معنی و مستهلک دعوی» با دو اصطلاح «عبارت» و «اشارت» و نیز تاثیرپذیری هجویری از آموزه‌های جنید در این زمینه پرداخته نشده است.

رویکرد هجویری به حلاج در یک نگاه کلی

هجویری نام حلاج را در بخش «باب فی ذکر ائمتهم من اتباع التابعین» و در کنار شخصیت‌هایی چون مالک دینار، حبیب عجمی، بایزید بسطامی و جنید و امثالهم آورده است؛ همان‌طور که ذکر آن رفت در طبقات‌الصوفیه سلمی (۱۳۳۱: ۳۰۷) و طبقات هروری (انصاری ۱۳۶۲: ۳۸۰) نام حلاج ذیل «طبقة الثالثة» آمده است. جدای از بحث لقبی که هجویری به حلاج می‌دهد، نکته مهمی در ابتدای معرفی حلاج در کشف‌المحجوب جلب توجه می‌کند؛ هجویری، برای نخستین بار دسته‌بندی مشخصی از موضع مشایخ صوفیه نسبت به شخصیت حلاج ارائه می‌دهد. در کتب پیش از وی، تنها به ذکر موافقان حلاج اکتفا شده بود و درباره مخالفان او به صورت کلی از طرد کردن وی توسط اکثر بزرگان سخن به میان آمده بود. آنچه در این دسته‌بندی حائز اهمیت است، گروهی از جمله جنید، شبلی، جریری و حصری است که وی از آن‌ها به عنوان توقف‌کنندگان در حق حلاج یاد می‌کند. (هجویری ۱۳۹۶: ۲۲۹) با توجه به اینکه هجویری در انتهای بحث خود درباره نظر مشایخ صوفیه در خصوص حلاج، نظر ممتنع ابوالقاسم قشیری (همان: ۲۳۰) را آورده و نام جنید را با وجود تمام مخالفت‌های آشکار و پنهان در حق حلاج، جزء متوقفان در حق او آورده است، می‌توان هم عقیده بودن هجویری را با قشیری و جنید در این زمینه استنباط کرد؛ هرچند که این امر از خلال صحبت‌های متناقض او درباره حلاج هم قابل درک است. هجویری در دسته‌بندی

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی .../ ۵۳

جدید خود، مخالفت اکثر مشایخ با حلاج را رد کرده و در این عبارت دیدگاه وی، به صراحت بیان شده است: «اما از این جمله مشایخ - رضی الله عنهم - به جز اندکی منکر نی‌اند مر کمال فضل و صفای حال و کثرت اجتهاد و ریاضت وی را.» (هجویری ۱۳۹۶: ۲۲۹) هجویری از طرفی ذکر نکردن نام او را در کتاب خود بی‌امانتی می‌خواند، سخنان او را در اصول و فروع مذهب می‌شمرد و رد مشایخ را به حال و روزگار او نسبت می‌دهد تا دین و مذهب وی را تأیید کند و از طرفی همه سخنان او را همچون ابتدای نمودهای مریدان می‌یابد که حاصل غلبه حال است و تأکید می‌کند: «در جمله بدان که کلام وی اقتدا را نشاید.» (همان: ۲۳۱) گاه می‌گوید: «تا بود اندر لباس صلاح بود» و عبادات و ریاضات و سخنان او را در توحید می‌ستاید و گاه می‌گوید: «بر هیچ اصل طریقتش مستقیم نیست و بر هیچ محل حالش مقرر نه و اندر احوالش فتنه بسیار است» و بلافاصله ادعا می‌کند که در شرح کلام او کتابی ساخته است و «به دلایل و حجج علو کلام و صحت حالش ثابت کرده» است. هجویری اتهام سحر را که از دیرباز یکی از دستاویزهای متشرعه در خصوص مسئله حلاج بود، رد می‌کند؛ (همان: ۲۳۳-۲۲۹) اما در بخش «الکلام فی اظهار جنس المعجزه علی یدی من یدعی الالهیه» نظر حلاج^(۲) در خصوص اظهار کرامت به دلیل اینکه متأثر از اصالت سکر است را رد می‌کند. (ر.ک. همان: ۳۳۶-۳۴۱) مسئله‌ای که در بخش «الکلام فی الغیبه و الحضور» نیز اتفاق می‌افتد و نظر حلاج و هم‌فکران او را در زمینه تقدم غیبت بر حضور را قابل قبول نمی‌داند. (ر.ک. همان: ۳۷۲-۳۶۹)

هجویری هنگام بحث از فرق حلولیه و در دفاع از حلاج، ضمن مردود دانستن اتهام حلول و اتحاد در حق او دلیل دستاویز قرار گرفتن این امر توسط اهل اصول و علمای ظاهر را کج‌فهمی مدعیان پیروی از حلاج می‌داند و حتی ابوحلیمان دمشقی و فارس بن عیسی بغدادی را نیز که این فرق به آنان منسوب است به صورت تلویحی از این اتهام تبرئه می‌کند. (همان: ۳۸۲)

آنچه به صورت اجمالی از نظر گذشت به خوبی نمایانگر تذبذب و سرگشتگی هجویری در قبال برخورد با ماجرای حلاج است. او از سویی اقبال به حلاج را در زمانه خود یادآور می‌شود و از سویی دیگر با انبوهی از نظرات مخالف مشایخ نامی تصوف علی‌الخصوص جنید بغدادی درباره حلاج روبرو است؛ سعی می‌کند با پیش کشیدن بحث درباره شخصیت حلاج به سؤالاتی که احتمالاً در جامعه آن‌روز درباره این اختلاف نظرها وجود داشته است پاسخ بدهد و در این راه گرفتار تناقض‌گویی‌ها و اختلاف مبناهایی می‌شود که به شهادت متن کشف‌المحجوب از عهده پاسخ‌گویی به آن‌ها برنیامده است، اما با وجود این از وابستگی مکتبی و ایدئولوژیک خود عقب‌نشینی نکرده و اتفاقاً در همین قسمت‌هاست که گرفتار می‌شود.

مستغرق معنی و مستهلک دعوی

لقبی که هجویری برای حلاج در نظر گرفته به خوبی نشان‌دهنده نحوه نگرش او به شخصیت و افکار حلاج و خلاصه‌ای از تمام آن چیزی است که در بخش‌های مختلف کتابش در خصوص حلاج آورده است. او برای حلاج، لقب «مستغرق معنی» و «مستهلک دعوی» را برگزیده است. در تحلیل دلایل انتخاب این لقب، ابتدا بایستی به سراغ واژگان کلیدی این دو عبارت کوتاه برویم؛ یعنی «دعوی» و «معنی» و ببینیم در نظام فکری هجویری و تصوفی (مکتب جنیدی) که او خود را از پیروان آن قلمداد می‌کند، مصداق‌های «دعوی» و «معنی» کدام هستند و هر یک از این دو اصطلاح در تصوف و علی‌الخصوص کشف‌المحجوب دارای چه جایگاهی هستند؟ با یافتن مصداق‌های مهم این دو کلمه در اندیشه هجویری می‌توان به عمق منظور وی در اطلاق «مستغرق معنی» و «مستهلک دعوی» درباره حلاج پی برد.

الف) بسنده کردن اهل دعوی به ظاهر

هجویری در مقدمه کتاب از مندرس شدن علم تصوف گلایه و از هوی پرستی و دوری مردمان از معرفت انتقاد می‌کند و بر ایشان خرده می‌گیرد که چرا از تحقیق به تقلید روی آورده و به ظاهر اکتفا کرده‌اند؛ در ادامه سخن خود را با این جمله به پایان می‌برد: «و مدعیان به دعوی خود از کل معانی بازمانده و مریدان از مجاهده دست بازداشته و ظن معلول خود را مشاهده نام کرده.» (هجویری ۱۳۹۶: ۱۱) همان‌طور که در اینجا مشخص است، هجویری کسانی که باعث از بین رفتن تصوف راستین شده و به ظواهر قناعت کرده‌اند را اهل دعوی می‌خواند؛ دوری آن‌ها از تحقیق باعث شده است تا از معنی هم بازمانند. مقصود از دعوی در اینجا اکتفا به ظاهر است و معنی هم باطن و حقایق امور است که غفلت از آن‌ها باعث شده است تا تصوف از مسیر اصلی‌اش منحرف شود.

ب) مبتنی بودن دعوی بر نفاق

تصوفی که هجویری در کشف‌المحجوب تبلیغ می‌کند، مبتنی بر معاملات و آدابی است که وسیله رسیدن به مدارج عالی، برای صوفی است؛ رعایت نکردن این معاملات منجر به دوری او از قبول حق می‌شود. معاملات با رسوم تفاوت دارد. از نظر هجویری مجموعه این آداب و معاملات، اخلاق است و با مجاهدت صرف و یا جهد در تعلم به دست نمی‌آید؛ «تصوف رسوم و علوم نیست.» (همان: ۵۷) رسم فعلی است پرتکلف و نیازمند به اسباب که منجر به دوگانگی ظاهر و باطن می‌شود؛ رسوم فعلی از «معنی خالی»، (همان: ۵۸) و در یک‌کلام دعوی است؛ اما در اخلاق، ظاهر با باطن یگانه است و فعل مبتنی بر آن بی‌تکلف صورت می‌گیرد. این یگانگی ظاهر و باطن عین معنی است و «از دعوی خالی.» (همانجا)

ج) شرط توافق دعوی و معنی در شهود

هجویری زمانی که دربارهٔ زدودن حجاب‌های مسیر ایمان سالک صحبت می‌کند، ابتدا عقاید اهل سنت را برمی‌شمرد، رابطهٔ ایمان و معرفت را با طاعت تبیین می‌کند و اوصاف ایمان را توضیح می‌دهد تا به اوصاف جمالی برسد؛ سپس با پیش‌کشیدن مبحث رؤیت جمال الهی و واکاوی آسیب‌های مربوط به شهود، شروطی را برای آن می‌آورد. همچنین برای هر یک از جوارح به منظور شایستگی شهود الهی، شرایطی را قائل شده است: «پس علامت گرویدن، بر دل، اعتقاد توحید است و بر دیده حفظ از مَنهیات و عبرت کردن اندر علامات و آیات و بر گوش استماع کلام وی و بر معده تخلی از حرام کرده وی و بر زبان صدق قول و بر تن پرهیز کردن از مَنهیات تا دعوی با معنی موافق بود.» (هجویری ۱۳۹۶: ۴۲۲)

یکی از نمونه‌هایی بارز آن در داستان توبهٔ عبدالله بن مبارک نمود یافته است؛ هنگامی که عبدالله نفس خود را مورد سرزنش قرار می‌دهد، این معنی به وضوح قابل دریافت است: «شرم بادت ای پسر مبارک که شبی همه‌شب بر هوای خود بر پای بایستی و ملالت نگیرد، که اگر امامی در نماز سوره‌ای درازتر خواند دیوانه گردی. کو معنی در برابر دعوی؟ آنگاه توبه کرد.» (همان: ۱۴۸)

برای یکی‌شدن دعوی با معنی، نیاز به طی مراحل است. دوری از شهوات و تهذیب نفس از طریق حفظ جوارح از حرام و مکروه آغاز این راه است؛ تا زمانی که سالک بر اعضا و جوارح خود تسلط نیابد و شهوات و نفسانیات خود را کنترل نکند، هرگونه خبر و سخن وی در خصوص معرفت، دعوی است.

د) شرط اثبات معنی در فنا

هجویری در بحث «نفی و اثبات» بقای صفات بنده را هم‌رتبهٔ دعوی دانسته است و اثبات خصال محمود را اثبات معانی. پس تا صفات بنده باقی باشد دعوی هم

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی ... / ۵۷

باقی است: «پس باید که تا نفی صفات مذموم باشد به اثبات خصال محمود؛ یعنی نفی دعوی بود اندر دوستی حق‌تعالی به اثبات معنی.» (هجویری ۱۳۹۶: ۵۵۴) و دعوی را از رعونات نفس به حساب می‌آورد.

ه) شرط صدق دعوی ولایت

یکی دیگر از مهم‌ترین مصداق‌های «دعوی و معنی» را هجویری پس از ذکر فرقه «حکیمیه» و پیروان حکیم ترمذی، ذیل بحث ولایت و تفاوت کرامت با معجزه می‌آورد. در آنجا و در بحث از امکان ظهور کرامت به دست ولی، شرط ولایت را صدق قول برشمرده و عنوان می‌کند که دعوی برخلاف معنی کذب باشد و مدعی ولایت، هیچ‌گاه کاذب نخواهد بود. در این دیدگاه امکان دارد که به دست مدعی ولایت، کرامتی ظاهر شود حتی با وجود آنکه معاملتش درست نباشد. در جایی که فرق میان معجزه و کرامت در مذهب بایزید و منصور حلاج و... را بیان می‌دارد، می‌توانیم به تفاوت دیدگاه‌ها به طوری جدی‌تر وارد شویم. در نظر بایزید و حلاج و یحیی بن معاذ معجزات انبیا در حال صحو اتفاق می‌افتد و اظهار کرامت بر ولی در حال سکر است و امکان ندارد که کرامت بر ولی در حال صحو ظاهر شود، چرا که اگر این چنین شود آن دیگر نه کرامت بلکه معجزه است و معجزه تنها به دست انبیا صورت می‌گیرد. پس چون این کرامت در حال سکر بر ولی ظاهر می‌شود و در این حال عارف مغلوب است، پروای دعوی ندارد. چون سکر حالتی عرضی است و کرامت در این حال بر او ظاهر می‌شود، پس کرامت هم حالتی عرضی است که گاهی هست و گاهی نیست و صوفی در ظهور و بروز آن اختیاری ندارد. هجویری دیدگاه اخیر را رد می‌کند زیرا او مخالف سکر است. از نظر هجویری ظهور کرامت بر ولی در حال صحت تکلیف

که همان صحو باشد جایز است؛ از دید اهل صحو، شرط کرامت، کتمان آن است و گرنه صوفی، گرفتار رعونت خواهد شد. او نظر جنید را که بر اساس آن کرامت در حال صحو بر ولی ظاهر می‌شود و نه سکر، قبول دارد. اولیا از سوی خداوند بر جهان حکومت می‌کنند و لازمه‌ی ادای تکلیف در این مقام صحو است که به وسیله‌ی آن بتوانند تصمیمات درست بگیرند و بندگان را به نجات راه نمایند. پس از نظر او تلوین و سکر ابتدای حال است که در آن ثباتی نیست؛ بدین ترتیب تا زمانی که سالک به درجه‌ی تمکین نرسد هیچ‌گونه ولایتی نخواهد داشت و اظهار کرامت او در این مرحله دعوی است. (ر.ک. هجویری ۱۳۹۶: ۳۳۴ تا ۳۲۷)

و) مجاهده، شرط وصول به معنی

از نظر هجویری همان قدر که جایگاه لفظ و عبارت برای وصول به معنی مهم است، مجاهده و ریاضت نیز همین درجه از اهمیت را داراست؛ زیرا مخالفت و جهاد با نفس بسیار دشوارتر از نبرد در میدان جنگ است. از این دیدگاه است که بدون ریاضت و مجاهده راه وصول به معانی حقیقی مسدود است و سالک باید موانع نفسانی را از سر راه خود بردارد:

«پس هم‌چندان که تألیف و ترکیب عبارت را اندر حق بیان معانی اثر است، تألیف و ترکیب مجاهدت را اندر وصول معانی اثر است. چون بیان بی‌عبارت و تألیف آن درست نیاید، وصول بی‌مجاهدت درست نیاید و آنکه دعوی کند مخطی بود؛ از آنچه عالم و اثبات حدّث آن دلیل معرفت آفریدگار است و معرفت نفس و مجاهدت آن دلیل وُصلت وی.» (همان: ۳۰۵ و ۳۰۴)

البته که او منکر ضرورت ترکیب عبارت برای بیان معانی نیست همان‌طور که مجاهدت را نیز برای رسیدن به آن ضروری می‌داند، اما «عبارت و مجاهدت» جایی ارزشمند است که حقیقتاً وصول به معنی حاصل شده باشد.

ز) تعلق به معنی به عنوان راه نجات

درجایی دیگر به مخاطب توصیه می‌کند: «بر تو بادا که دعوی معرفت نکنی؛ که اندر آن هلاک شوی. تعلق به معنی آن کن تا نجات یابی.» (هجویری ۱۳۹۶: ۴۰۰) درواقع راه نجات را در تعلق کردن به معنی و پرهیز از دعوی معرفت می‌بیند.

ح) ترجیح سکوت بر سخن

در «باب المشاهدات» شاهدهی از برتری دادن سکوت بر عبارت را با به کاربردن کلمه دعوی درباره کلام و عبارت نشان می‌دهد:

«فرق نباشد میان مُخبری که از رؤیت عقبی خبر دهد و میان مخبری که از مشاهدت دنیا خبر دهد؛ و هر که خبر دهد از این دو معنی، به اجازت خبر دهد نه به دعوی؛ یعنی گوید که دیدار و مشاهدت روا بود و نگوید که مرا دیدار هست؛ از آنچه مشاهدت صفت سرّ بود و خبر دادن عبارت زبان و چون زبان را از سرّ خبر بود تا عبارت کند؟ این مشاهدت نباشد که دعوی بود؛ از آنچه چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد زبان از آن چگونه عبارت کند؟ الا به معنی جواز؛ لَأَنَّ الْمَشَاهِدَةَ قُصُورُ اللِّسَانِ بِحُضُورِ الْجَنَانِ. پس سکوت را درجه برتر از نطق باشد؛ از آنچه سکوت علامت مشاهدت بود و نطق نشان شهادت و بسیار فرق باشد میان شهادت بر چیزی و میان مشاهدت چیزی و از آن بود.» (همان: ۴۸۹ و ۴۸۸)

از قول جنید که سکوت را بر کلام ترجیح می‌نهد، عبارت را هم‌سنگ دعاوی می‌خواند و جایی که قصد سالک اثبات معانی باشد، دعاوی (در اینجا عبارات) را بیهوده می‌شمارد. (همان: ۵۲۲) او در ادامه و در توضیح سخن جنید نکاتی را بیان می‌کند که می‌تواند ما را به اصل اعتقاد هجویری در این باب رهنمون باشد. در این نظرگاه اگر عبارت در حال اختیار که به حال خوف و تقیه تقسیم می‌شود، به قول هجویری «سقوط» کند عذر صوفی در این باره پذیرفته است؛ در این حالات قائل بر قول خود قدرت و اختیار دارد (= صحو). او دعوی (= عبارت) بی‌معنی

را نفاق می‌داند و معنی بی‌عبارت را اخلاص. خلاصه سخن هجویری این است که هرگاه راه به سوی حق گشاده شود و سالک به مقام قرب رسد، در آنجا زبان از عبارات و دعاوی بازمی‌ماند و برای تأیید نظر خود به سخن جنید در این خصوص استناد می‌کند؛ جنید، بیان و کلام را در این مقام حجاب سالک می‌خواند. (هجویری ۱۳۹۶: ۵۲۳-۵۲۲)

در اینجا با یکی از مهم‌ترین مصداق‌های دعوی و معنی در نظام تصوف روبرو می‌شویم که یکی از اصلی‌ترین و اصیل‌ترین آموزه‌های جنید بغدادی است که تبیین آن به وسیله هجویری صورت گرفته است؛ به عبارت دیگر با این استدلال‌ها ما به توجیه سخن مشهور اهل تصوف در حق حلاج، یعنی آشکار کردن سر الهی پی می‌بریم. این مورد را به دلیل اهمیت آن در این مقاله به صورت جداگانه بررسی خواهیم کرد.

از شواهد مستخرج چنین برمی‌آید که «معنی و دعوی» در کشف‌المحجوب در موارد زیر به کاررفته است: ۱- اهل دعوی، ریاکارانند؛ ۲- اهل معنی همان صوفیه حقیقی‌اند؛ ۳- عبارت و مجاهدت بی‌وصول به معنی، دعوی است؛ ۴- راه نجات در تعلق به معنی و پرهیز از دعوی معرفت است؛ ۵- زبان از سر بی‌خبر است و نمی‌تواند آن را به عبارت درآورد، پس اگر سعی در به عبارت درآوردن اسرار کند این عمل او مساوی دعوی است؛ زیرا که اسرار به کلام در نمی‌آیند؛ ۶- سکوت برتر از نطق است و عبارت هم‌سنگ دعوی است؛ درجایی که قصد سالک اثبات معانی است، دعاوی (= عبارات) بیهوده است؛ ۷- دعوی بی‌معنی نفاق است و معنی بی‌دعوی اخلاص؛ ۸- مخالفت ظاهر با باطن، دعوی است و خالی از معنی، همان‌طور که موافقت ظاهر و باطن معنی است و خالی از دعوی؛ ۹- نفی صفات انسانی مساوی است با نفی دعوی در دوستی، به اثبات معنی، چرا که دعوی از رعونات نفس است؛ ۱۰- دعوی برخلاف معنی کذب است؛ ۱۱- اظهار کرامت بر ولی از دیدگاه بایزید و حلاج در حال سکر اتفاق می‌افتد و در این حال صوفی پروای دعوی ندارد چراکه از خود بی‌خبر است.

رابطه عبارت و اشارت با معنی و دعوی در کلام هجویری

«عبارت» و «اشارت» در زبان صوفیه از بنیادی‌ترین مفاهیم است که با شناختن آن می‌توان به چرایی برخی سخنان و رفتارهای غیرمعمول صوفیه پی برد. از آنجا که صوفی در معرض تجارب روحی متفاوت با عالم محسوس قرار دارد، برای انتقال آن به مخاطب خود با تنگناها و محدودیت‌هایی روبرو است. این محدودیت‌ها او را وامی‌دارد تا هنگام به کلام درآوردن تجربیات خود از زبان عامیانه و حتی زبان اهل علم منحرف شود. تجربه‌ای که صوفی بلاواسطه با آن روبرو می‌شود غیرمادی است و از عالم معقولات، پس طبیعتاً برای بیان آن در قالب الفاظ نیاز به عادت ستیزی‌هایی است که بتواند محملی مناسب برای معانی‌ای باشد که صوفی می‌خواهد به عبارت درآورد. برای این منظور صوفی ناچار است که با زبانی شعرگونه، درونیات خود را اظهار کند؛ این شعرگونه‌گی تأویل‌پذیری کلام او را ممکن می‌سازد. به همین دلیل است که در زبان صوفیه ما با بسامد بالای استعاره، تمثیل، مجاز، تشخیص و علی‌الخصوص پارادوکس مواجه می‌شویم.

جان‌مایه کلام صوفی عشق الهی است: «حدیث عشق در حروف نیاید و در حکم نگنجد، زیرا که آن معانی ابکار است که دست حیطة حروف به دامن خدر آن ابکار نرسد.» (غزالی ۱۳۵۹: ۲) از این منظر سخن صوفی به هر کیفیتی که بیان شود همواره با حقیقتی که به آن اشاره می‌کند، فاصله دارد. جنید اذعان دارد از حقیقت علم توحید نمی‌توان سخن گفت: «بیست‌سال بر حواشی این علم سخن گفتم، اما آنچه غوامض آن بود نگفتم که زبان‌ها را از گفتن آن منع کرده‌اند و دل را از ادراک آن محروم.» (عطار ۱۳۷۰: ۳۶۷) ازدحام معانی در جان عارف او را ناچار می‌کند که آن معانی را در قالب الفاظ بریزد. مسأله مخالفت و ساخت سخن عارف با ظاهر شریعت و اعتراض قشریون، مولد چنین شرایطی است. درحالی‌که ژرف‌ساخت سخن، توحیدی و الهی است؛ اما به دلیل غلط‌اندازی ظاهری آن، نیاز به شرح و تأویل دارد. برای گریز از این مشکل بود که امثال جنید بغدادی که پیشوا و استاد اغلب صوفیان مکتب بغداد بود، شاگردانش را

توصیه به سکوت و رعایت جانب احتیاط می‌کرد. (نیکلسون ۱۳۵۸: ۲۳) هرچند خود جنید هم گاه در معرض این اتهامات قرار می‌گرفت؛ زیرا اصل تعلیمات جنید معطوف به مسأله توحید بود و اصحاب او را به همین دلیل به نام «ارباب توحید» می‌شناختند. (ر.ک. رضایی ۱۳۸۷: ۷۴) ظرافت مبحث توحید در دیدگاه جنید مستلزم آن بود که سخنان او در این زمینه دقیق شود و این امر استفاده او از زبانی خاص را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد. به همین دلیل تعمق وی در توحید سخنان او را گاه به مقالات اهل حلول و اتحاد نزدیک می‌کرد. «جنید و یارانش در بیان این اقوال غالباً احتیاط بسیار هم به خرج می‌دادند و از اظهار اسرار به ناهلان سخت اجتناب می‌نمودند. چنانچه گهگاه آنچه نیز به بیان می‌آوردند مشحون بود به الفاظ و عبارات مبهم و تأویل‌پذیر: به قول خودشان اشارات.» (زرین‌کوب ۱۳۷۹: ۱۲۰ و ۱۱۹)

با این مقدمه و حال که سخن از اشارات به میان آمد، می‌توانیم به زبان اشارت و عبارت پردازیم.

خواجه عبدالله انصاری علوم را به چهار دسته شریعت، حکمت، حقیقت و محبت تقسیم می‌کند و برای هرکدام یک‌زبان قائل می‌شود؛ وی زبان عبارت را مخصوص شریعت و زبان اشارت را مخصوص حقیقت می‌داند. (۱۳۷۲، ج ۱: ۴۰۸) روزبهان بقلی هم به طریق خواجه عبدالله به دسته‌بندی علوم متصوفه پرداخته و آن‌ها را به سه دسته تقسیم کرده است. دسته اول علم معاملات و آداب و مجاهدات است. چون این علم برخاسته از قرآن و حدیث است، در آن مجال طعن اهل ظاهر فراهم نمی‌شود؛ دسته دوم که آن را علم شریعت نامیده‌اند، میان کتاب و سنت است، علم احوال، مقامات، مکاشفات و مشاهدات؛ بقلی به شکلی مبهم از علم سوم سخن می‌گوید، اما از فحوای کلام او چنین برمی‌آید که منظورش علوم غیبی است؛ زیرا در این علم، مسئله باطن قرآن و صلاحیت صدیقان در معرفت به آن مطرح است. در این دیدگاه تنها صدیقان قادر به درک اشارت الهی و اسرار مکنون در آن هستند. (ر.ک. ۱۳۶۰: ۵۵) وی پس از معرفی سه

علم مخصوص اهل طریقت، زبان‌های مخصوص به هریک را نیز بیان می‌کند: «یکی زبان صحو، بدان علوم معارف گویند و یکی زبان تمکین و بدان علوم توحید گویند؛ و یکی زبان سکر و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند.» (بقلی ۱۳۶۰: ۵۵ و ۵۶) زبان اشارت و یا در تعبیر روزبهران «زبان سکر» باعث اعتراض علمای ظاهر می‌شود. این زبان مخصوص (شطحیات) ره‌آورد تجربه متفاوت صوفیان و مشحون از عبارات متناقض و پارادوکسیکال است. ابوعلی رودباری آورده: «علمنا هذا اشاره فاذا صار عبارة خفی.» (هجویری ۱۳۹۶: ۶۲۱) و از شبلی نیز نقل شده است: «عبارت زبان علم است و اشارت زبان معرفت.» (عطار ۱۳۷۰: ۵۵۲) به عبارتی دقیق‌تر آنچه در تقسیم‌بندی روزبهران «علوم توحید و معارف» نامیده شده و به زبان صحو و تمکین بیان شده، در سخن خواجه عبدالله نیز به آن اذعان شده و همان علم شریعت است و اگر با سخن شبلی مقایسه کنیم باید زبان مخصوص آن را «زبان عبارت» دانست. پس «زبان عبارت» مخصوص گزاره‌های ارجاعی برخاسته از قرآن، حدیث و اقوال صوفیه است. هرچند علم احوال، مکاشفات و مشاهدات از نظر روزبهران با زبان تمکین بیان می‌شود، اما باید دانست که صحو بر تمکین و اعتدال صفات سالک استوار و لازمه صحو است:

«زبان عبارت که در متون تعلیمی به کار می‌رود شامل اصطلاحات و تعابیر شناخته شده عرفانی است که آموزه‌های عرفانی را برای خواننده تشریح و تبیین می‌کند. در این دسته از متون هدف عارف تنها بیان مصطلحات مفاهیم تصوف است و زبانی که به کار می‌گیرد در قالب نظم یا نثر صریح، روشن و از جنبه‌های ذوقی و هنری و ابهام کمتری برخوردار است و تفسیر و تأویل آن با دشواری‌ها و اختلاف نظرهای کمتری روبرو است.» (مدرسی و عرب ۱۳۹۳: ۴۸)

زبان عبارت را شناختیم و دانستیم که زبانی است با گزاره‌های ارجاعی که برای بیان مفاهیم و اصطلاحات صوفیه به کار می‌رود و به هیچ عنوان مناسب بیان احوال روحانی و تجربه‌های عرفانی نیست، اما زبان اشارت برخلاف زبان عبارت از راهی جز نشانه‌های قراردادی زبان معنای خود را به مخاطب منتقل

می‌کند و این کار را از طریق مجاز، استعاره و تشبیهات و امکانات هنری زبان به انجام می‌رساند:

«عطار همراه با دیگر نویسندگان متون عرفانی اشارت را چنین تعریف می‌کند: خبر دادن از مراد، وقتی به لفظ عبارت نیاز نیفتد. معنایی که «از غایت لطافت به لفظ درنیاید» ناچار باید به گونه‌ای دیگر بیان شود. بنیان سخن عارفانه بر بی‌خبری و به تدریج باخبری از برخی جنبه‌های راز و سرانجام ناروشن ماندن تمامی رازهاست.» (احمدی ۱۳۷۶: ۱۸۳)

دلیل روی آوردن صوفیه به این زبان برای بیان مفاهیم خود کاملاً روشن است. آن‌ها با حالات روحی و تجربه‌هایی مواجه می‌شدند که از طریق نشانه‌های قراردادی زبان قابل بیان نبودند. به غیر از این، آن‌ها محدودیت‌های دیگری نیز داشتند:

«بیان تجربه عرفانی با چهار مانع اساسی روبرو است: مانع موضوع، مانع کلام، مانع فاعل، مانع مخاطب. ویژگی تجزیه‌ناپذیری تجربه عرفانی، علت اصلی بیان ناپذیری آن را تشکیل می‌دهد و علل دیگر نیز از همین علل برخاسته‌اند، زیرا بیان وظیفه عقل است و عقل هم کاری جز تجزیه مفاهیم مرکب و طبقه‌بندی و احیاناً ترکیب مجدد آن‌ها بلد نیست، حال آنکه تجربه عرفانی با مدرکات بسیط سروکار دارد.» (فولادی ۱۳۸۹: ۷۲)

در قسمت قبل دیدیم که چگونه هجویری با همین استدلال، سکوت را بر کلام ترجیح می‌دهد. در اینجا و از دیدگاه هجویری ما می‌توانیم آن را هم‌سو با نظر جنید در این خصوص بدانیم، روح در حال غلبه سکر در حال بی‌خودی است و قدرت اندیشیدن ندارد، پس نسبت به آنچه مشاهده می‌کند دارای آگاهی نیست. ما حتی در اینجا نمی‌توانیم از واژه «درک» استفاده کنیم چون از این نظرگاه، شدت غلبه حال که از آن به عنوان «سکر» یاد می‌شود، مانع ادراک است؛ چون آگاهی در میان نیست پس هر چه در قالب عبارت به کلام دربیاید قابل اعتنا نیست و به قول هجویری از مقوله دعوی شمرده می‌شود. به این دلیل که اساساً در این حال معرفت و شناختی صورت نگرفته است: «مشاهدت صفت سر بود و خبر دادن عبارت زبان و چون زبان را از سر خبر بود تا عبارت کند این مشاهدت

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی ... / ۶۵

نباشد که دعوی بود؛ از آنچه چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد زبان از آن چگونه عبارت کند.» (هجوی ۱۳۹۶: ۴۸۹) خداوند وجودش مقید به چیزی نیست که متعلق معرفت واقع شود. بدین ترتیب هرکس در حال سکر مدعی معرفت خداوند بشود بر کذب خود گواهی داده است و هرگونه روایتی از واقعه تجربه‌شده فاقد اعتبار است زیرا «با زبان روزمره که مربوط به این حوزه (محسوسات) است نمی‌توان به بیان آن پرداخت.» (فولادی ۱۳۸۹: ۷۴)

به دلیل بی‌خبری زبان از مشاهده، زبان اهلیت بیان سر را ندارد. اگر چنین حالی به عبارت دربیاید پس فاقد معنی است و در زمره دعاوی قرار می‌گیرد. آنجا که هجویری از جنید برای برتری سکوت بر کلام سخنی نقل می‌کند به نوعی بر غلبه معنی هم اشاره دارد که باعث می‌شود عارف به دلیل بیان ناپذیری تجربه سکوت اختیار کند. حکمی که هجویری بنا بر سخن جنید می‌کند بیانگر موضع خود او هم هست یعنی: «دعوی بی‌معنی نفاق آمد، معنی بی‌دعوی اخلاص؛» (هجوی ۱۳۹۶: ۵۲۲) که با توجه به عبارات قبل (ذیل ترجیح سکوت بر سخن)، این عبارت مترادف با دعوی است.

اگر برخلاف این توصیه‌ها عمل شود، مخاطب عادی، اهل ظاهر و شریعت و ناآشنایان به عالم عرفان، تصوف و تجربه‌های کشف و شهود آن را نمی‌فهمند، با شنیدن سخنان عارفان برمی‌آشوبند و آن را برخلاف شریعت و کفر می‌دانند؛ زیرا آن حالت روحی تجربه عارف است و نه تنها برای عوام و اهل ظاهر قابل توجیه نیست، حتی تجربه‌ای منحصر به فرد است که سایر صوفیه نیز از آن بی‌بهره‌اند و شاید خود عارف هم دیگر آن حال را با آن کیفیت تجربه نکند. به همین دلیل در این حال سخنانی کفرآمیز و الحادی از آنان صادر می‌شود.

نگرانی اصلی جنید که باعث می‌شد با یاران گزیده خود در باب توحید سخن بگوید و حتی در نوشته‌های خود به یارانش آن‌ها را به پوشیده‌گویی برای گریز از گزند متعصبان به دلیل سوءتعبیر سخنان ایشان تحریض کند، (ر.ک. زرین‌کوب ۱۳۷۹: ۱۲۰ و ۱۱۹) همگی توجیه‌کننده موضع‌گیری او و یاران خاصه‌اش در قضیه

حلاج است و هجویری نیز که خود را جنیدی می‌داند تماماً شارح نظریات او در این زمینه است. پورجوادی در بحث از کتاب *نهج‌الخاص* ابومنصور اصفهانی، انتخاب الفاظ و نحوه به کارگیری زبان صوفیانه خاص او را متأثر از مکتب بغداد و علی‌الخصوص جنید می‌داند. (۱۳۸۵: ۲۱۰)

قول مشهور ابن‌یزدانیار ارموی درباره صوفیه بغداد که گفته بود: «صوفیه بغداد قول لا عمل». (ابن‌ملقن ۱۴۲۷: ۲۴۴) اگرچه با توجه به نزاع‌های او با شبلی کمی مغرضانه به نظر می‌رسد؛ اما می‌توان آن را به استناد برخی سخنان شبلی و حلاج که متناسب به مکتب بغداد بودند ارزیابی کرد و از طرفی توجیه‌گر نگرانی‌های جنید در این خصوص نیز هست. در خلاصه شرح تعرف و در فصل «نام جماعتی از مشایخ که نشر علم اشارت کردند» از جنید، نوری، عمرو مکی، نهرجوری، جریری، شبلی، ابن‌عطا، رویم و سهل تستری نام برده شده است. (خلاصه شرح تعرف ۱۳۴۹: ۴۹) چنان‌که انصاری هم بر همین امر صحنه گذاشته است و از زبان جنید می‌آورد: «ما این علم در سردابه‌ها و خانه‌ها می‌گفتیم نهان، شبلی آمد و آن را با سر منبر برد و بر خلق بوغست به تشنیع.» (انصاری ۱۳۶۲: ۱۲)

درواقع دلیل اصلی مخالفت او با حلاج را می‌توان در آن یافت مبتنی بر دو دلیل عمده است: ۱- سوء تألیف که از جانب صوفی اتفاق می‌افتد و ما شاهد آن را در سخن جنید خطاب به حلاج که در کتب مختلف آمده است داریم که «نه حقی، بلکه به حقی.» (همان: ۳۸۱) او در اینجا روایت حلاج از حالت خود را که با «أنالحق» بیان شده است از سنخ سوء تألیف می‌داند و سعی در اصلاح دریافت او از حالش را دارد؛ ۲- سوء تعبیر: اگرچه در *زبان عرفان*، علیرضا فولادی از «سوء تعبیر» در معنای اول استفاده شده است و می‌گوید اصطلاح استیس^۱ در این باره «سوء تألیف» است. (۱۳۸۹: ۹۲) به نظر می‌رسد اگر ما سوء تألیف را در معنای بازنمود کلامی حال عارف توسط خود او بگیریم و سوء تعبیر را برداشت

دیگران از سخن او بشماریم دقیق‌تر باشد. البته که سوء تعبیر تنها به وسیله عوام صورت نمی‌گیرد، چنان‌که توضیحاتی که جنید در باب سکر و صحو به حلاج می‌دهد و سعی در تصحیح برداشت او از این دو اصطلاح دارد خود نشانه سوء تعبیر حلاج در خصوص این دو اصطلاح است که منجر به سوء تألیف هم می‌شود. به هر حال در اینجا نیز هجویری به اندازه کافی بحث کرده است و اصلی‌ترین مبحث او و جمله متصوفه در طعن بر حلاج همین مسئله است.

خواجه عبدالله انصاری در *طبقات الصوفیه* به طریق متقدمان اشاره می‌کند و می‌افزاید که آن‌ها در معاملات می‌کوشیدند، چرا که زمانه‌ای که آن‌ها در آن می‌زیستند چنین چیزی را طلب می‌کرد و در سخن گفتن، محافظه‌کارانه و محتاط عمل می‌کردند؛ اما در متأخران به دلیل غلبه احوال و غلیان احساسات و سکر، سخن و دعوی آشکار شد و به تعبیر او آشکار شدن طریق تصوف در طبقه ثانی بیشتر بود. (انصاری ۱۳۶۲: ۶) همان‌گونه که می‌دانیم و در قسمت بیان مسئله هم به آن اشاره شد، انصاری به پیروی از سلمی در *طبقات الصوفیه/ش* نام حلاج را ذیل «الطبقة الثالثة» آورده است.^(۳)

نویسنده «*التصفيه في احوال المتصوفه*» نیز در بیان همین معانی دلیل اصلی اظهار اسرار از سوی بعضی از صوفیه را غلبه احوال می‌داند و چنین استدلال می‌کند که به علت قوت گرفتن ظهور معنی بر دل و عدم طاقت عقل در تحمل آن، صوفی از سکون خود خارج می‌شود؛ «چنان‌که حالت حسین بن منصور بود که آن کلمات دلیل سکر بود که افشای سر دل خویش کرد.» (العبادی ۱۳۴۷: ۲۰۴) وی در ادامه می‌افزاید که نشان سکر در حرکت حلاج آشکار بود و نشان صحو در معاملات جنید؛ اما جنید با وجود اینکه به معانی وقوف داشت چون در حالت صحو بود اجازه نمی‌داد که این سخنان به گوش اغیار و نامحرمان برسد. (همان: ۲۰۴ و ۲۰۵)

عبادی نیز هم‌نوا با هجویری سکر را از لوازم مبتدیان می‌داند که بنا بر قول هجویری «بازی‌گاه کودکان» است و صحو را که در کلام هجویری «فناگاه مردان»

است از حلیت متتهیان می‌شمارد. در نظر او سکر از تلون ناشی می‌شود و فاقد ثبات و در نتیجه اعتبار است و صحو منبعث از تمکن است؛ چنان‌که در نظر انصاری هم دیدیم که او دلیل احتیاط متقدمان صوفیه در سخن گفتن از حقایق تصوف را به دلیل کوشش در معاملات و تمکن می‌دانست. (ر.ک. ۱۳۶۲: ۶)

به این ترتیب حلاج که پس از جدایی از سهل تستری، تمام آداب و رسوم صوفیه را یکی پس از دیگری نقض می‌کرد، با بیان اسرار الهی و آوردن مطالب لطیف عرفانی مربوط به توحید در قالب الفاظ به یکی از تابوهای مهم مکتب بغداد که کتمان سرّ الهی و محافظه‌کاری در بیان دریافت‌های عرفانی بود حمله کرد. او با اصل قرار دادن سکر و تشبث به غلبه احوال ناشی از آن، سخنانی را در منظر عوام برملا کرد که سال‌ها جنید و اتباعش سعی در کتمان آن داشتند. به همین دلیل جنید که خود جهدی بلیغ در تأویل شطحیات بایزید داشت، (بقلی ۱۳۶۰: ۵۵) در برابر سؤال مریدانش در خصوص تأویل‌پذیری سخنان حلاج اظهار داشت: «بگذارید تا بکشند؛ که روز تأویل نیست.» (عطار ۱۳۷۰: ۵۱۵)

نتیجه

بی‌پروایی‌های حلاج در ابراز سخنان شطح‌آمیز در ملأ عام در کنار دیگر اقدامات حساسیت‌زای او، نظام تصوف بغداد را زیر سؤال برد. این امر می‌توانست مکتب بغداد و شخص جنید را در صورت حمایت از حلاج با مشکلات زیادی روبرو کند. البته روحیه محافظه‌کارانه جنید که لازمه یک رهبر مذهبی بود مانع از آن شد که ضربه مهلکی به پیکره تصوف بغداد وارد شود. وی با طرد کردن حلاج و عدم حمایت وی در برابر حکومت عباسی، بار مخالفت‌ها و مبارزات با جریان حلاج را بر دوش شاگردانش از قبیل عمرو مکی و علی بن سهل و... انداخت. سایه این مخالفت‌ها که با اعدام دردناک حلاج همراه بود، سبب شد تا چند دهه نام وی جزء مشایخ صوفیه ذکر نشود. نویسندگان صوفی با عدم ذکر نام او درصدد

پاک کردن دامن تصوف از اتهامات حلاج بودند؛ زیرا در صورت به شمار آوردن او در زمره صوفیه به صورت غیر مستقیم از او حمایت کرده بودند. این رویکرد محافظه‌کارانه با آوردن سخنان او بدون ذکر نام در کتب متقدم کمی تعدیل شد. سلمی و انصاری نام او را ذیل طبقه سوم از صوفیه ذکر کردند تا زمینه تبریته حلاج را فراهم آورند. هجویری به عنوان اولین نویسنده کتب نثر عرفانی به صورت مستقل در زبان فارسی، برای اولین بار ماجرای حلاج را مطرح کرد و برخلاف گذشتگان خود سعی کرد به اتهامات حلاج پاسخ گوید؛ اما وابستگی او به مکتب جنید و اصالت صحو، او را با محدودیت در دفاع از حلاج روبرو کرد. به همین دلیل ضمن خلق شخصیتی خیالی بنام حسن بن منصور حلاج، بسیاری از اتهامات را به این طریق بر حلاجی موهوم فرا افکند. تذبذب و سردرگمی هجویری در دفاع از حلاج باعث شده است که او عبارات متناقض زیادی در این باره بیاورد؛ اما موضع هجویری در خصوص حلاج را می‌توان در لقب اعطایی «مستغرق معنی و مستهلک دعوی» دریافت. معنی و دعوی در کشف‌المحجوب دارای مصداق‌های گوناگونی است که «عبارت و اشارت» را باید برجسته‌ترین این مصداق‌ها دانست. با توجه به اینکه در نگاه طرفداران مکتب اصالت صحو، انتقال معارف و حقایق الهی خصوصاً در مبحث توحید در قالب الفاظ بسیار دشوار است، جنید بغدادی سکوت را بر کلام در این خصوص ترجیح می‌دهد و پیروانش را نیز به رعایت آن توصیه می‌کند. هجویری نیز که خود را از پیروان مکتب جنیدی می‌خواند با نظر استادان خود در این زمینه موافق است و با توجه به اینکه زبان عبارت برای بیان گزاره‌های ارجاعی مربوط به آداب و رسوم مناسب است از به عبارت درآوردن حقایق الهی انتقاد می‌کند. از طرفی دیگر با توجه به عدم پایداری حال عارف در زمان غلبه معنی، وی آگاهی کافی نسبت به حقایق دریافتی ندارد و در بیان آنچه ادراک کرده الکن است؛ چون آنچه بر زبان می‌راند از مقوله شطحیات است پس قابلیت اعتنا ندارد. اهمیت اصالت صحو در نظر هجویری باعث می‌شود تا سخنان حلاج را که از اهل سکر

است، ابتدای نمود مریدان بدانند. او طریقی را که بر سکر و غیبت مبتنی باشد شایسته اقتدا نمی‌داند. از دیدگاه اصالت صحو، عارف باید به مقام تمکین برسد تا بتواند حقایق الهی را برای دیگران بازگو کند و مادامی که در غلبه احوال و سکر به سر می‌برد نباید به سخنان او توجهی نشان داد. غلبه، سکر و غیبت پیوند تنگاتنگی باهم دارند و به همین دلیل سخنانی که برخاسته از آن باشند در زمره دعای قرار می‌گیرند. در نظر هجویری، زمانی که عارف در حال سکر است، به دلیل عدم آگاهی از آنچه دریافت می‌کند، باید سکوت را بر کلام ترجیح بدهد، زیرا عبارت در این حال همسنگ دعوی است؛ بالعکس آن‌هم صادق است یعنی چون در این حال عارف در مشاهده معانی به سر می‌برد اگر در مقام تمکین باشد، بر بیان‌ناپذیری آن معانی آگاه است و به همین دلیل سکوت اختیار می‌کند که این سکوت نشان از اخلاص است.

پی‌نوشت

(۱) درباره‌ی التعرف کلاباذی ذکر این نکته ضروری است که بنا بر گزارش *نفحات الانس*، کلاباذی بلاواسطه سخنانی از فارس بن عیسی بغدادی (م. ۳۴۰ ق) - از خلفای منصور حلاج - نقل می‌کند که این امر باعث می‌شود گمان کنیم که فارس استاد کلاباذی بوده است و در این صورت این محافظه‌کاری از سوی کلاباذی کمی عجیب به نظر می‌رسد؛ سلمی و قشیری نیز با یک‌واسطه از فارس اقولیلی آورده‌اند. (ر.ک. جامی ۱۳۷۰: ۱۵۷) خواجه عبدالله انصاری هم اگرچه دوبار بدون واسطه، اقولی از فارس نقل کرده که یکی از آن‌ها نقل قولی از حلاج است؛ (انصاری ۱۳۶۲: ۳۸۵ و ۲۲۶) اما با توجه به فاصله زیاد تاریخ وفات این دو، احتمالاً از کسی گرفته باشد.

(۲) هجویری در کنار حلاج، بایزید، ذوالنون، محمدبن خفیف و یحیی بن معاذ را نیز از طرفداران این نگاه برمی‌شمارد. (ر.ک. هجویری ۱۳۹۶: ۳۳۶-۳۴۱)

(۳) این تقسیم‌بندی به این دلیل است که غالباً طبقه نخست را زاهدانی چون ابوالحسن بصری و سفیان ثوری و ابراهیم ادهم و معروف کرخی و... و طبقه ثانی را شاگردان آنان از قبیل جنید

س ۱۶ - ش ۶۱ - زمستان ۹۹ - تأثیر آموزه‌های جنید بغدادی در لقب اعطایی ... / ۷۱
و ابوالحسین نوری و عمرو مکی و امثالهم می‌دانند. شاگردانِ صوفیانِ طبقهٔ دوم را هم در زمرهٔ طبقهٔ الثالثهٔ شمرده‌اند. این تقسیم‌بندی و آوردن حسن بصری، سفیان ثوری، ابراهیم ادهم، فضیل عیاض و معروف کرخی در زمرهٔ صوفیه، اعتراض شدید ابن‌جوزی را برانگیخته است.
(ابن‌جوزی ۱۳۶۸: ۱۳۷)

کتابنامه

ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن علی. ۱۳۶۸. *تلبیس ابلیس*. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

ابن‌ملقن، عمر بن علی. ۱۴۲۷. *طبقات الاولیا*. بیروت: دارالکتب العلمیه

احمدی، بابک. ۱۳۷۶. *چهار گزارش از تذکره الاولیا*. تهران: مرکز.

العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر العبادی. ۱۳۴۷. *التصنیفیه فی احوال المتصوفه؛ صوفی نامه*. به تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: علمی.

انصاری هروی، ابو اسماعیل عبدالله بن ابی‌منصور محمد. ۱۳۷۲. *مجموعه رسائل فارسی*. تصحیح محمدرور مولایی. ج ۱. تهران: توس.

_____ ۱۳۶۲. *طبقات الصوفیه*. تصحیح،

مقابله حواشی و فهارس از محمدرور مولایی. تهران: توس.

ایرانی، نفیسه و میلاد جعفرپور. ۱۳۹۵. «رویکرد هجویری به حلاج با تأمل در کشف‌المحجوب». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. س ۱۰. ش ۲. صص ۱۳۴-۱۲۱.

بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۶۰. *شرح شطحیات*. تصحیح و مقدمه هانری کربن. تهران: انجمن ایران‌شناسی

پورجوادی، نصرالله. ۱۳۸۵. *پژوهش‌های عرفانی؛ جستجو در منابع کهن*. تهران: نی.

جامی، عبدالرحمن بن احمد. ۱۳۷۰. *نفحات الانس من حضرات القدس*. به تصحیح و مقدمه و تعلیقات محمود عابدی. تهران: مؤسسه اطلاعات.

خطیب بغدادی، احمد بن علی. ۱۴۱۷. *تاریخ بغداد*. محقق عطا مصطفی عبدالقادر. ج ۱۲. بیروت: دارالکتب العلمیه

خلاصهٔ شرح تعرف. ۱۳۴۹. تصحیح دکتر احمد علی رجایی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

- ۷۲ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— زهرا پارساپور - سیده مریم عاملی رضایی ...
- رضایی، مهدی. ۱۳۸۷. مکتب جنیدیه/ریشه‌ها و اندیشه‌ها. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۹. جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- زمانی، علی. ۱۳۸۳. «حلاج، القاب و اتهامات». پیک نور. س ۲. ش ۲. صص ۲۶-۳۲.
- سلمی، محمدبن حسین. ۱۳۳۱. طبقات الصوفیه. بتحقیق نورالدین شریبه. قاهره: جماعه الازهر للنشر و التألیف.
- سلمی، محمدبن حسین. ۱۳۸۸. مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی. گردآوری نصرالله پورجوادی. ج ۱. چ ۲. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- عطار، شیخ فریدالدین. ۱۳۷۰. تذکرة الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. چ ۵. تهران: زوار.
- غزالی، احمد. ۱۳۵۹. سوانح العشاق. بر اساس تصحیح هلموت ریتز؛ با تصحیحات جدید و مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- غلامرضایی، محمد. ۱۳۸۸. سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه؛ از اوایل قرن پنجم تا اوایل قرن هشتم. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۹. زبان عرفان. چ ۳. تهران: سخن.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. ۱۳۹۰. ترجمه رساله قشیریه. مقدمه، تصحیح و تعلیقات مهدی محبتی. تهران: هرمس
- قیصری، ابراهیم. ۱۳۶۲. «فرهنگ‌واره القاب و عناوین بزرگان و مشایخ صوفیه». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. ش ۳ و ۴. صص ۶۴۲-۵۹۷.
- ماسینیون، لویی. ۱۳۶۲. مصائب حلاج. ترجمه ضیاءالدین دهشیری. بی‌جا: بنیاد علوم اسلامی.
- مدرسی، فاطمه و عرب، مریم. ۱۳۹۳. کعبه دل؛ زبان صوفیانه عین‌القضات در تمهیدات. تهران: چاپار
- میرآخوری، قاسم. ۱۳۷۹. تراژدی حلاج در متون کهن. تهران: شفیعی.
- نیکلسون، رینولد. ۱۳۵۸. تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۹۶. کشف‌المحجوب. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. چ ۱۰. تهران: سروش.

References

- Ahmadī , bābak. (1997/1376SH). *Čahār Qozāreš az Tazkerat al-owlīyā*. Tehrān: Markaz.
- Al-ebādī, Qotb al-dīn abu al-mozaffar Mansūr ebne Ardešīr al-ebādī. (1928/1347AH). *al-tasfīye fī Ahvāl al-motesavefe: Sūfī-nāme*. Ed. By Qolām-hoseyn Yūsefī. Tehrān: Elmī.
- Ansārī Herāvī, Abu Esmaʿīl abdo al-lāh ebne abi Mansūr mohammad. (1983/1362SH). *Tabaqāt al-sūfīye*. Correction, confrontation of margins and indexes of Mohammad Sorūr Mowlāyī. 1st Vol. Tehrān: Tūs.
- Ansārī Herāvī, Abu Esmaʿīl abdo al-lāh ebne abi Mansūr mohammad. (1993/1372SH). *Majmūʿe Rasāʿele Fārsī*. Ed. by mohammad Sarvare Mowlāyī. 1st Vol. Tehrān: Tūs.
- Attār, Šeyx Farīd al-dīn. (1991/1370SH). *Tazkerat al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Esteʿlāmī. 5th ed. Tehrān: Zavvār.
- Baqlī Šīrāzī, Rūzbahān. (1981/1360SH). *Šarhe Šathīyāt*. Ed. by and introduction by Henry corbin. Tehrān: Iranian studies association.
- Ebne Jowzī , Abdo al-Rahmān ebne Alī. (1949/1368AH). *Talbīse Eblīs*. Tr. by Alī-rezā Zakāvātī Qarāgozlū. Tehrān: University Publishing Center.
- Ebne Molqan, Ōmar ebne Alī. (2006/1427AH). *Tabaqāt al-owlīyā*. Beyrūt: Dār al-kotobe al-elmīye.
- Fūlādī, Alī-rezā. (2010/1389SH). *Zabāne Erfān*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Hojvīrī, Abo al-hasan Alī ebne Ōsmān. (2017/1396SH). *Kašf al-mahjūb*. Introduction and correction and comments by Mahmūd Ābedī. 10th ed. Tehrān: Sorūš.
- Īrānī, Nafise and Mīlāde Jaʿfar-pūr. (2016/1395SH). “*Rūykarde Hojvīrī be Hallāj ba Taʿammol dar Kašf al-mahjūb*” (*hujwiri’s approach to hallaj with in consideration of kashful mahjub*). *mystical literature researches (Gohar Gooya)*. 10th Year. No. 2. Pp. 121-134.
- Jāmī, Abdo al-rahmān ebne Ahmad. (1991/1370SH). *Nafahāt al-ōns Men Hazarāt al-qods*. Corrections, introductions and comments by Mahmūde Ābedī. Tehrān: information institue.
- Massignon, Louis. (1983/1362SH). *Masāʿebe Hallāj (La passiond al - Hossayn-ibn-Manssour al-Hallaj)*. Tr. by Zīyā al-dīn Dehšīrī. Bija: Islamic Sciences Foundation.
- Mīr-āxorī, Qāsem. (2000/1379SH). *Terāzedī-ye Hallāj dar Motūne Kohan (halaj’s tragedi in old documents)*. Tehrān: Šafīʿī.

- Modarresī, Fāteme and Maryam Arab. (2014/1393SH). *Ka'be-ye Del: Zabāne Sūfīyāne-ye Eyn al-qozzāt dar Tamhīdāt*. Tehrān: Čāpār.
- Nicholson, Reynold. (1979/1358SH). *Tasavvofe Eslāmī va Rābete-ye Ensān bā Xodā (The Idea of personality in sufism)*. Tr. by Mohammad-rezā Šāfī'ī Kadkanī. Tehrān: tūs.
- Pūr-javādī, Nasr al-lāh. (2006/1385SH). *Pažūhešhā-ye Erfānī: Josteju dar Manābe'e Kohan (mystical reaserches; reseach in old sources)*. Tehrān: Ney.
- Qazālī, Ahmad. (1940/1359AH). *Savāneh al-oššāq*. based on correction by Helmut riter; with new corrections and introductions and descriptions by Nasro al-lāhe pūr-javādī. Tehrān: Iranian Culture Foundation.
- Qeysarī, Ebrāhīm. (1983/1362SH). “*Farhang-vāre Alqāb va Anāvīne Bozorgān va Mašāyexe Sūfīye*”. *Journal of Mashhad Faculty of Literature and Humanities*. No. 3 and 4. Pp. 597-642.
- Qolām-rezāyī, mohammad. (2009/1388SH). *Sabk-šenāsī-ye Nasrhā-ye Sūfīyāne: az Avāyele Qarne Panjom tā Avāyele Qarne Haštom*. Tehrān: Shahid Beheshti University. Printing and Publishing Center France.
- Qošīrī, abdo al-karīm ebne Havāzen. (2011/1390SH). *Tarjome-ye Resāle-ye Qošīrī-ye*. introduction, correction and comments by Mahdī Mohebbatī. Tehrān: Hermes.
- Rezāyī, Mahdī. (2008/1387SH). *Maktabe Jondīye/ Rīsehā va Andīsehā*. Tehrān: Institute of Islamic Studies, University of Tehran - McGill University.
- Solamī, mohammad ebne Hoseyn. (2009/1388SH). *Majmū'e Āsāre Abū Abdo al-rahmāne Solamī*. collecting by Nasro al-lāhe pūr-javādī. 1 Vol. 2nd ed. Tehrān: University Publication Center.
- Solamī, mohammad ebne Hoseyn. (1913/1331AH). *Tabaqāt al-sūfīye*. research by Nūr al-dīn Šarībeh. Qāhere: Jamā'at al-azhar al-našr va al-ta'līf.
- Xatīb Baqdādī, Ahmad ebne Alī. (1996/1417AH). *Tārīxe Baqdād (History of Baghdad)*. Research by Mohaqeq Atā Mostafā abdo al-qāder. 12 Vol. Beyrūt: Dar al-kotobe al-elmīye.
- Xolāseye Šarhe Ta'arrof*. (1930/1349AH). Ed. by Dr Ahmad Alī Rajāyī. Tehrān: Iranian Culture Foundation.
- Zamānī, Alī. (2004/1383SH). “*Hallāj, Alqāb va Etehāmāt*”. *Peyke Nūr (“halaj; Titles and allegations” . noor peyk)*. 2nd Year. No. 2. Pp. 26-32.
- Zarrīn-kūb, abdo al-hoseyn. (2000/1379SH). *Josteju dar Tasavvof dar Īrān (research in Sufism)*. Tehrān: Amīr-kabīr.