

ياربانا حلاج

شروين وکيلي





یاربابا حلاج

(کتاب هشتم از مجموعه‌ی تاریخ خرد)

نویسنده: شروین وکیلی

ویراستار: علیرضا افشاری

طراح روی جلد:

تاریخ نگارش: زمستان ۱۴۰۱

نوبت چاپ: یکم، زمستان ۱۴۰۲

شمارگان:

مؤسسه‌ی فرهنگی هنری خورشید راگا  
نقل قول از کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

## فهرست گفتارها

پیش درآمد

دیباچه

بخش نخست: زایش (۴۱۰۰-۴۲۳۶ / ۱۰۰-۲۴۴ ق.)

گفتار نخست: منصور سپیدانی

گفتار دوم: خلافت امویان

گفتار سوم: حکم‌رانی عباسیان

گفتار چهارم: گرویدن به اسلام

گفتار پنجم: احیای دین زرتشت

بخش دوم: کودکی (۴۲۳۶-۴۲۵۰ / ۲۴۴-۲۵۷ ق.)

گفتار نخست: در واسط

گفتار دوم: سهل شوشتری

گفتار سوم: خوارج و صفاریان

گفتار چهارم: در بصره

گفتار پنجم: محدثان

گفتار ششم: فقیهان

گفتار هفتم: شورش زنگیان

بخش سوم: جوانی (۴۲۵۰ تا ۴۲۷۰ / ۲۵۷-۲۷۸ ق.)

گفتار نخست: جنید در بغداد

گفتار دوم: دانشمندان

گفتار سوم: معتزله  
گفتار چهارم: حج اول  
گفتار پنجم: انسان  
گفتار ششم: جغرافیای مینویی  
گفتار هفتم: جهانگرد  
گفتار هشتم: عرفان خراسانی  
گفتار نهم: بایزید بستامی  
گفتار دهم: قیام خرم‌دینان  
گفتار یازدهم: مذهب اسماعیلی  
گفتار دوازدهم: جنبش قرمطیان  
گفتار سیزدهم: امر قدسی  
گفتار چهاردهم: انا و حق  
گفتار پانزدهم: اخلاق  
گفتار شانزدهم: مهر  
گفتار هفدهم: شیطان

**بخش چهارم: میان‌سالی (۴۲۷۰ تا ۴۲۹۲ / ۲۷۸-۳۰۰ ق.)**

گفتار نخست: خاندان‌های بغدادی  
گفتار دوم: دشمنان حلاج  
گفتار سوم: کیهان‌شناسی  
گفتار چهارم: کافران

**بخش پنجم: پیری (۴۲۹۲-۴۳۰۱ / ۳۰۰-۳۰۹ ق.)**

گفتار نخست: دستگیری  
گفتار دوم: حقیقت  
گفتار سوم: حروف

گفتار چهارم: حلاج و دار

کتابنامه

## پیش‌درآمد

از قرن ۲۲ تاریخی<sup>۱</sup> (۱۲ پ.م.) که گاهان سروده شد و زرتشت نخستین دستگاه فلسفی تاریخ را پدید آورد،<sup>۲</sup> تا به امروز سی و دو قرن سپری شده که به جز سه قرن گذشته، در سراسر آن ایران‌زمین کانون تحول اندیشه‌ی فلسفی و مرکز آفرینش و پالایش متون فلسفی بوده است. در دوازده قرن از این سی و دو قرن زبان نگارش فلسفه در ایران‌زمین پارسی و عربی بوده، و هر دوی این زبان‌ها امروز زنده و پرکاربرد هستند. به همین خاطر روشن است که از زمان تثبیت این دو زبان، با انفجاری در متون مربوط به خرد نظری روبه‌رو می‌شویم. از این رو نوشتن تاریخ خرد، به ویژه اگر تأکید بر ایران باشد، پس از قرن ۴۴ تاریخی (قرن چهارم هجری) بسیار دشوار می‌شود، چون زبان پارسی دری که تا به امروز ادامه یافته در این هنگام به جای نسخه‌ی قدیمی‌ترش (پارسی میانه) در مقام زبان ملی ایران رسمیت پیدا می‌کند. بنابراین دسترسی مستقیم ما به متونی

---

۱. مبدأ تاریخ قاعدتاً نقطه‌ای است که تاریخ شروع می‌شود، و آغازگاه تاریخ همان آغازگاه خط است. بر این مبنا مبدأ تاریخ مفهومی عینی، رسیدگی‌پذیر، مستند و جهانی است که با ظهور اولین نشانه‌های خط در جنوب غربی ایران‌زمین (ابلام و سومر) هم‌زمان است و حدود ۵۴۰۰ سال قدمت دارد. هر چند گاه‌شماری‌های مبتنی بر زایش عیسی مسیح (که حتا سالتش هم دانسته نیست) در متون علمی رواج یافته، اما در این کتاب بر اساس گاه‌شماری پیشنهادی‌ام مبدأ تاریخ را هم‌زمان با ظهور خط قرار می‌دهم و سال‌شمارها را به شکلی که درست و عقلانی است ذکر می‌کنم، و نه بر مبنای قراردادهایی دل‌بخواه یا وابسته به ایمان‌های دینی، هر چند که رواجی عالم‌گیر پیدا کرده باشد. برای خو گرفتن خواننده با این گاه‌شماری پیشنهادی در همه‌ی موارد تاریخ هجری شمسی و قمری یا میلادی را هم قید کرده‌ام. با این توضیح که سال ۱۴۰۰ خورشیدی را با سال ۵۴۰۰ تاریخی برابر گرفته‌ام، چرا که نخستین نشانه‌های خط در حدود ۳۴۰۰-۳۳۵۰ پ.م در اسناد تاریخی نمایان می‌شود، یعنی قرار دادن آغازگاه تاریخ در ۵۴۰۰ سال پیش (۳۳۸۰ پ.م.) دقیق و درست است و در ضمن گاه‌شماری‌های میلادی و هجری خورشیدی را هم به شکلی سراسر بر محور تاریخی راستین قرار می‌دهد.

۲. وکیلی، ۱۳۹۴ (الف).

محدود می‌شود که از این هنگام به بعد نوشته شده‌اند. به همین خاطر شمار اندیشمندان و نمایندگان خرد که نام‌شان و آثارشان را در دست داریم، خواه حکیمان باشند و خواه صوفیان، بعد از قرن ۴۴ (ق ۴ هجری) ناگهان زیاد می‌شود. قرن ۴۳ (ق ۳ هجری) که پیشاهنگ آغاز این دوران است نیز از این ویژگی بی‌بهره نیست.

توجه به این نکته اهمیت دارد که باقی ماندن نام و نشان و متن اندیشمندانی که بعد از این تاریخ زیسته‌اند، پیامد تحول در زبان و استقرار زبان رایج امروزی بوده است، و نه لزوماً تحولی در ماهیت اندیشه، یا افزایشی در حجم تولید نوشتار و فکر. یعنی این فرض که در قرن چهارم هجری در دنیای اسلام رنسانس رخ داد و ناگهان انفجاری در تولید متن‌های علمی و فلسفی رخ نمود، برداشتی ساده‌انگارانه و نادرست است که از نگاه خاورشناسانه برخاسته و در بی‌توجهی مؤلفان به مفاهیم جامعه‌شناسانه ریشه دارد.

هیچ جامعه‌ای به طور ناگهانی دست‌خوش انقلابی فلسفی نمی‌شود. ممکن است نابغه‌ای مثل زرتشت یا بودا به نظریه‌ای انقلابی درباره‌ی هستی دست پیدا کند و آن را با تمام قوا تبلیغ کند، اما گسترش و تثبیت آن در جامعه به چندین نسل زمان نیاز دارد. خیزش‌های فلسفی یا مثل عصر هخامنشی و ساسانی پیامد تثبیت یک نظام سیاسی پشתיبان آرای فلسفی است، و یا مانند اروپای دوران نوزایی و عصر خرد در وام‌گیری از تمدن‌های دیگر ریشه دارد.

به طور خاص آنچه در ایران‌زمین می‌بینیم، تداوم متون و آرا و عقاید دوران ساسانی و تکامل طبیعی‌شان است. آنچه به انفجار ناگهانی در اندیشه تعبیر شده، در اصل انتقال منش‌ها و معناها از زبان‌های پیشین پهلوی و آرامی به ادامه‌های تاریخی پسین‌شان (پارسی و عربی) بوده است. بدیهی است که با منسوخ شدن زبان‌ها متون نوشته‌شده به آنها نیز به تدریج از بین می‌روند و به همین خاطر منابع کهن سریانی و پهلوی ما بسیار کم‌شمارتر از نمونه‌های پارسی و عربی است. اما آنچه در جریان جای‌گزینی تاریخی زبان‌های خویشاوند رخ می‌دهد انتقال معنا از ظرفی به ظرفی دیگر است، و آن را نباید با گسست در معنا هم‌سان انگاشت، چنان که اغلب به خطا انگاشته‌اند.

با این مقدمه، قرن ۴۳ تاریخی (ق ۳ هجری) در بحث تاریخ خرد محوری مهم است. در این لحظه‌ی تاریخی است که زبان‌های پهلوی و آرامی به پارسی دری و عربی دگردیسی پیدا می‌کنند و متون و نویسندگانی که به زبان‌های زنده‌ی امروزی می‌اندیشیده‌اند، بر حافظه‌ی فرهنگی ایران‌زمین پدیدار می‌شوند. در همین

لحظه‌ی پُرابهامی که هنوز منسوخ شدن زبان‌های کهن و جایگیر شدن زبان‌های نو غیرقطعی و نامعلوم بود، نهضت ترجمه آغاز شد که انتقال متون از زبان‌های قدیمی به جدید را به انجام رساند، و اندیشمندانی ظهور کردند که به چندین زبان مطلب می‌نوشتند و از چندین زبان ترجمه و نقل و نقد می‌کردند. گذار از زبان‌های جفت آریایی - سامی قدیم به جدید با ظهور اولین دولت اسلامی پایدار در ایران زمین پیوند داشت، که حکومت عباسی است. با انتقال محتوای منش‌های پهلوی - آرامی به متون پارسی - عربی بود که تاریخ اندیشه در بستری اسلامی آغاز شد و این به معنای تأسیس حکمت مغانه و عرفان صوفیانه در بافتی تازه بود.

انتخاب شخصیتی که در این برش از تاریخ شاخص باشد و سزاوار دفتری از مجموعه‌ی «تاریخ خرد» کاری دشوار است. نگارنده نخست در نظر داشت زکریای رازی را نماینده‌ی این عصر بداند، که در سال ۴۲۳۳ یک سال قبل از حلاج در شهر ری زاده شد و سه سال بعد از او در نهم آبان ۴۳۰۴ (۵ شعبان ۳۱۳ ق.) درگذشت. از هردو زاویه‌ی جایگاه فلسفی و علمی، رازی درخشان‌ترین چهره‌ی این قرن جهان است. اما از سویی کتاب بسیار جامع و کامل دوست و استاد عزیزم دکتر پرویز اذکایی نیکو و دقیق به او پرداخته است، و از سوی دیگر آرای رازی به جریان اصلی اندیشه تبدیل نشده و به خاطر تندروانه بودنش همواره حاشیه‌نشین - و البته اثرگذار - بوده است. درباره‌ی ابوالعباس ایران‌شهری و ابن‌راوندی و بسیاری دیگر که می‌توانند شاخص اندیشیدن انتقادی در این دوران قلمداد شوند، متأسفانه منابع و آثار دست‌اول اندکی به‌جا مانده است. بر این اساس، حسین بن منصور حلاج را به عنوان محور این دفتر از تاریخ خرد برگزیدم. نخست به آن دلیل که به حق شخصیتی مهم و اثرگذار است و در هر دو شاخه‌ی حکمت مغانه و عرفان صوفیانه اندیشمندی بنیانگذار محسوب می‌شود. دیگر آن‌که اغلب آرای او زیر تأثیر زندگی‌نامه‌ی شگفت‌انگیزش نادیده انگاشته شده و به ندرت با دقت و نقادانه واری شده است. دلیل سومی هم البته در کار بود که شخصی است و به علاقه‌ی نگارنده به حلاج بازمی‌گردد و تأثیر الهام‌بخشی که بر من داشته، و این ضرورت بازخوانی و بازاندیشی درباره‌اش را برجسته می‌ساخت.

کتاب‌های امروزی که موضوع‌شان تاریخ اندیشه‌ی ایران در این قرن است یا به زندگی و احوال حلاج می‌پردازند، چند نقص روش‌شناسانه‌ی جدی دارند که اشاره به آنها سودمند است.



نخست آن که در این کتاب‌ها معمولاً افراد و رخدادها در رده‌بندی از پیش معلومی گنجانده می‌شوند و بسته به این طبقه‌بندی (که اغلب مصنوعی و دیرآیندتر از زمانه‌ی مورد بحث است) برخی چیزها را با آن مربوط می‌دانند یا نمی‌دانند. بر همین اساس، مثلاً حلاج را صوفی و عارف دانسته‌اند، و نه جهانگرد یا فعال سیاسی یا پیشوای مذهبی نو یا حکیمی شالوده‌شکن. در حالی که همه‌ی این‌ها هم بوده است. بریدن پیوندهای فرد با محیط اطرافش و محصور کردنش در یک طبقه‌ی ذهنی و ساختگی آشکارا باعث نادیده گرفتن لایه‌بندی پیچیده‌ی شخصیت‌ها و پویایی بغرنج رخدادها می‌شود و ایرادی بزرگ است که به ساده‌اندیشی می‌انجامد. پس اشکال نخست فروکاستن افراد به نهادها یا جریان‌های اجتماعی است و محصور کردن شخصیت‌های تاریخی در حصارهای فکری تخیلی.

دومین ایراد آن که در راستای همان نقص اول، در این پژوهش‌ها به شماری بسیار اندک از رخدادها و شخصیت‌ها اشاره شده و بنابراین نیم‌رخ تاریخی شخصیت‌ها در زمینه‌ی واقعی‌شان برنشانده نمی‌شود. اگر منابع تاریخی را مرور کنیم می‌بینیم در دوران اسلامی در هر قرن در منابع تاریخی از نزدیک به پانصد تن (دانشمند، دولت‌مرد، دین‌مرد و...) نام برده شده، که بیش از صد نفرشان مهم و تاریخ‌ساز بوده‌اند. اغلب شخصیت‌های تاریخی اگر در منابع ردگیری شوند، با بیش از صد تن دیگر که هویتی مشخص و مستند دارند هم‌زمان و هم‌مکان و مربوط بوده‌اند. به همین ترتیب در هر قرن دست‌کم سی رخداد جامعه‌شناختی مهم (یورش، جنگ، تأسیس دودمان، فروپاشی و...) و دست‌کم سی جریان فکری یا دینی بانفوذ داشته‌ایم که افراد را تحت تأثیر قرار می‌داده است. این در حالی است که در تحلیل‌های تاریخی امروزین هر شخصیت تنها با ده بیست نفر دیگر مربوط پنداشته می‌شود و پیوندشان با حدود پنج شش رخداد تاریخی واری می‌شود. این ایراد دوم از فروکاستن زندگی‌نامه‌ها به تذکره‌ها ناشی می‌شود.

سومین ایراد آن است که جریان‌های تاریخی از یاد رفته، شخصیت‌های گمنام، ادیان و مکتب‌های منقرض شده و کتاب‌های منسوخ و گم‌شده بسته به چشم‌انداز امروزین ارزیابی می‌شوند و فرض می‌شود که مثلاً چون مذهب ظاهریه یا کیش خرم‌دینی در چند قرن اخیر هوادار و تأثیری نداشته، در گذشته نیز چنین بوده است. در حالی که با مطالعه‌ی متون هم‌زمان می‌توان دریافت کدام جریان‌ها و شخصیت‌ها و کتاب‌ها و مکتب‌ها مهم‌تر و اثرگذارتر بوده‌اند و طبعاً باید تحلیل‌های خویش را بر آنها استوار ساخت، نه با آنهایی که با نگارندگان امروزین نزدیکی بیشتری دارند، یا نام‌شان پس از هزار سال بهتر به یاد آورده می‌شود. این سومین

لغزش نوعی خطای زمان‌پیشانه است که اهمیت و اولویت پدیدارها را در ظرف زمانه‌ی پژوهشگران می‌سنجد، نه بستر تاریخی اصلی‌شان.

در این کتاب کوشیده‌ام از این سه ایراد روش‌شناختی بزرگ پرهیز کنم. از این رو ناگزیرم برای حفظ کوتاهی کتاب با فشرده‌گی به افراد و رخدادها و جریان‌های سیاسی و فکری اشاره کنم. با این حال کوشیده‌ام که سرشاخه‌های اصلی بحث را از قلم نیندازم و همه‌ی عوامل مؤثر بر زندگی حلاج و نیروهای جاری اثرگذار بر پیکربندی اندیشه‌ی ایرانی در این قرن را واریسی کنم. بر این مبنا پانزده جریان فکری - سیاسی - دینی و بیش از صد نفر از افراد اثرگذار معاصر حلاج را در نظر گرفته و تحلیل زندگی‌نامه‌ی او و رمزگشایی از آرای او را در این شبکه‌ی گسترده به انجام رسانده‌ام.

در نهایت هر پژوهشی از این دست، بیشتر خوانشی است شخصی که از منظر امروز و با نگاه نگارنده گره خورده است و دعوی صحت یا قطعیت درباره‌اش نمی‌توان داشت. با این همه، تاریخ از دید صاحب این قلم علمی است مانند علم‌های دیگر و تاریخ خرد و فلسفه موضوعی است که خود در میدان علم و فلسفه می‌گنجد و از این رو باید به شکلی روش‌مند و با معیارهایی سختگیرانه واریسی شود. به همین خاطر کوشیده‌ام در این نوشتار به همان اندازه که تفسیرها و شرح خویشتن از متون موجود را پیشنهاد می‌کنم، دلایل این نتیجه‌گیری‌ها را هم شرح دهم و به داده‌ها و متون اصلی مستندشان کنم.

پس در این کتاب به شرح آرای خردورزانه‌ی ایران‌زمین در فاصله‌ی ظهور اسلام تا تثبیت زبان پارسی - عربی می‌پردازم؛ این دورانی است که ادیان کهن زیر فشار ادیان و مذاهب نو باآرایی می‌شوند و مهم‌ترین دین نو که اسلام باشد، در چارچوب مذاهب و شاخه‌هایی مرزبندی‌شده خود را تعریف می‌کند و تثبیت می‌شود، و دو شاخه‌ی اندیشه‌ی حکیمانه و عرفانی در دین اسلام جایگیر می‌شود و برگ و بار می‌دهد. این دوران در ضمن با ترمیم سیاست ایران‌شهری و احیای دولت پس از فروپاشی اقتدار ساسانی و میان‌پرده‌ی پرآشوب اموی مصادف است. درست در میانه‌ی این جریان‌های پیچیده و متقاطع است که حلاج برنشته است؛ هم در مقام بازیگری سیاسی و اجتماعی که زندگی‌نامه‌ای پرماجرا و تأثیر نهادی چشم‌گیری از خود به جا گذاشته، و هم در جایگاه اندیشمندی که هم عرفان اسلامی را دچار باآرایی و چرخش می‌کند و هم روایتی تازه از حکمت مغانه‌ی دیرین را در بافتی اسلامی به دست می‌دهد.

نخست در نظر داشتم در کنار این کتاب، زندگی‌نامه‌ی حلاج را در قالب یک رمان تاریخی نیز بنویسم و شاید اگر فرصتی دست دهد چنین کنم، اما چون به احتمال زیاد زمان کرانمند یاری نخواهد کرد کوشیده‌ام تا محتوای تاریخی و مستندات ریزنگرانه‌ای را که برای آن رمان گردآورده بودم نیز در همین کتاب بگنجانم. بر این اساس، عمر حلاج را به چند دوره تقسیم کرده‌ام و هنگام شرح زندگی‌نامه‌اش در هر گام مکث خواهم کرد تا جریان‌های فکری، رخدادهای تاریخی، شخصیت‌های برجسته و متون مهم پدیدآمده در آن دوران را نیز واریسی کنم و گاه تبارشناسی و فرجام کارشان را هم خواهم گفت.

## طرح پرسش

پرداختن به عصری پرهیاهو و پیچیده مثل قرن ۴۳ تاریخی (قرن سوم هجری قمری / قرن نهم میلادی) و شرح سیر تحول اندیشه در این دوره کاری بسیار دشوار است. برای نقشه‌برداری از این مسیر ناهموار باید به مسائلی بنگریم که برای همه‌ی جریان‌های فکری مهم بوده و پاسخ به آن کلیدواژه‌ها و مضمون‌هایی را پدید آورده که به جبهه‌بندی جریان‌ها و مرزبندی مکتب‌ها انجامیده است. این مسائل و جبهه‌بندی‌های اصلی درباره‌شان را می‌توان به این ترتیب خلاصه کرد:

- پرسش از قلمروهای شناسایی: شناخت امری یکپارچه است یا حریم فلسفه و دین و علم از هم تفکیک‌پذیرند؟

- پرسش از عالم اکبر و عالم اصغر: ساختار و کارکرد انسان با کلیت کیهان هم‌سان است یا نیست؟

- پرسش از سرشت گیتی: حرکت ماده از اتم‌های شناور در خلأ ناشی می‌شود، یا دگرگونی کیفی امر بالقوه است در غیاب تهیا؟

- پرسش از اراده‌ی آزاد: انسان مجبور است یا خودمختار؟

- پرسش از سرشت امر قدسی: انسان و خداوند ذاتی هم‌سان دارند یا دو امر به کلی متفاوت هستند؟

- پرسش از پیوند مهر با امر قدسی: ارتباط خداوند و انسان از جنس محبت است یا عبودیت؟

- پرسش از دادگری امر قدسی: خداوند به رعایت قواعد اخلاقی از جمله دادگری ملزم است یا نه؟

- پرسش از خاستگاه شر: سرچشمه‌ی غایی شر به خداوندی که شیطان را آفریده باز می‌گردد یا به کنشگری مستقل به نام اهریمن؟

- پرسش از شکل حکومت: سیاست ایران شهری یا خلافت اموی؟

بخش تخت: زایش

(۴۱۰۰-۴۲۳۶ تاریخی / ۲۴۴-۱۰۰ هجری قمری)

## گفتار تحت: منصور سیدانی

حلاج در سال ۴۲۳۶ تاریخی (۲۴۴ق / ۸۵۷ م.) در روستای تور در شمال شرقی شهری زاده شد که اعراب نامش را به صورت بیضاء ضبط کرده‌اند. این شهر امروز هم در نزدیکی شیراز وجود دارد و مردم منطقه آن جا را زادگاه حلاج می‌دانند. با این حال تقریباً قطعی است که این نام بعدتر زیر تأثیر رواج نام‌های عربی به این منطقه منسوب شده است، چون در زمان حلاج جای نام‌های این منطقه پهلوی بوده و نه عربی. پس اسم اصلی این شهر باید «سپیدان» بوده و بیضاء ترجمه‌ی عربی‌اش باشد.

جایی به اسم سپیدان امروز در استان فارس وجود دارد که با بیضاء فاصله دارد. این منطقه در اصل کوچگاهی برای رمه‌داران است و حدسم آن است که نامش جدید باشد و ربطی به سپیدان باستانی نداشته باشد. هر چند اهالی سپیدان امروزمین هم حلاج را زاده‌ی شهر خود می‌دانند. آن سپیدان باستانی که اعراب بیضاء می‌نامیدند، شاید به خاطر دارا بودن پرستشگاهی سپید چنین نامی را داشته، که هنوز هم بقایای آن در آنجا نمایان است. سپیدان جدیدتر منطقه‌ای کوهستانی و فاقد شهرنشینی دیرینه است و شاید نامش را از ارتفاعات پربرف آن منطقه گرفته باشد.

خانواده‌ی حلاج در زمان زایش او تازه مسلمان شده بودند. در این تاریخ دین اسلام در منطقه‌ی فارس و خوزستان هنوز یک گرایش دینی تازه‌وارد محسوب می‌شد، و بدنه‌ی جمعیت تا قرن‌ها بعد زرتشتی باقی ماند. خویشاوندان حلاج نیز چنین بودند و گویا پیوندی با طبقه‌ی موبدان داشته باشند چون جدش، که نامش را به صورت «مَحْمَی» ثبت کرده‌اند، «مجوس» بوده است.

این عنوان که در متون متقدم برای توصیف او به کار گرفته شده شاید به سادگی زرتشتی بودنش را نشان دهد، اما این را هم باید در نظر داشت که کلمه‌ی مجوس به طور خاص برای دانشمندان زرتشتی به کار گرفته می‌شده و صورتی دیگر از «مغ» است. با توجه به علاقه‌ی حلاج به آموزش و یادگیری و این حقیقت

که از سنین خیلی پایین درگیر خواندن و نوشتن و اندیشیدن درباره‌ی ادیان بوده، شاید خانواده‌اش از تبار موبدان آن منطقه بوده باشند.

محمی از اهالی سپیدان بوده و بنابراین با خاندانی از اهالی بومی استان فارس سروکار داریم که موبد بوده‌اند. نام محمی هم بی‌شک تحریف اسمی پهلوی است و به عنوان حدسی مقدماتی گمان می‌کنم بخش نخست آن «مَه» (بزرگ) باشد. معنای بخش دوم آن «مَی» درست روشن نیست و چندین احتمال برایش می‌توان فرض کرد؛ از «مَی» به معنای باده و شراب انگوری گرفته تا تحریفی از خود کلمه‌ی «مُغ / مگ».

در خاندان حلاج نخستین کسی که مسلمان شد پدرش منصور بود. بنابراین نام اصلی او هم باید چیزی دیگر بوده باشد، و نام منصور را خودش روی خود گذاشته است. در آن دوران — و هنوز هم — کسی که از آیین زرتشتی به دینی دیگر می‌گروید از سوی هم‌کیشان سابق خود طرد می‌شد. بنابراین آن مرد سپیدانی که چنین کرد و نام خود را منصور گذاشت، به کاری دشوار دست زده و باید دلیلی محکم برایش داشته باشد. با توجه به نوسان حلاج میان رهبران مذهبی گوناگون، نامحتمل می‌نماید که منصور تنها به خاطر تحول معنوی و بر اساس تجربه‌ای قدسی چنین کرده باشد. حدس نیرومندتر آن است که او به خاطر خراب بودن وضع مالی‌اش قصد داشته به شهرهای مسلمانان کوچ کند و به این خاطر اسلام آورده است، چون در منابع آمده که اوضاع مالی خانواده‌ی حلاج خوب نبوده و پدرش تهیدست محسوب می‌شده. این که پیروان ادیان دیگر هنگام کوچیدن به شهرهای مسلمان‌نشین اسم عربی روی خود بگذارند و اسلام بیاورند روالی مرسوم بوده و پدر حلاج نیز نمونه‌ای از آن به حساب می‌آید.

اسمی هم که این مرد برای خودش و پسرش انتخاب کرده، جای توجه دارد. او خود را منصور نامیده و این اسم اولین خلیفه‌ی عباسی است، که بر اساس نام پهلوی «پیروز» ساخته شده و تا چند نسل پیش در عصر جاهلیت و صدر اسلام رواج چندانی نداشته است. اغلب نومسلمانانی که قصد تقرب به درگاه و دستگاه عباسیان را داشتند چنین اسمی بر خود یا فرزندشان می‌نهادند. از سوی دیگر اسم پسرش حسین هم جای توجه دارد. بر خلاف حسن، این نامی رایج بین ایرانیان تازه‌مسلمان نیست و اصولاً بسامدش در میان اعراب هم بسیار کمتر از نام‌های مشابه — مثل حسان — است. حسین در آن هنگام به طور خاص قیام حسین بن علی بر ضد امویان را به یاد می‌آورده و در میان شیعیان و قرمطیان و اسماعیلیان محبوب بوده است.

حلاج در سال دهم از عصر حکومت متوکل عباسی زاده شد و در دوران این خلیفه بود که پیمان و اتحاد میان عباسیان و علویان مخدوش شد. اما این الگویی نوظهور بود که بیشتر در بغداد لمس می‌شد تا مناطق دیگر ایران زمین. از ابتدای شکل‌گیری دولت عباسی ارتباط این دودمان با شاخه‌ی حسینی از سادات هاشمی دوستانه بود. به احتمال زیاد منصور سپیدانی در زمان خلفای قبلی یعنی واثق یا معتصم اسلام آورده و این زمانی است که این پیوند هم‌چنان استوار بوده است.

بنابراین پدر حلاج در شرایطی اسلام آورده که اتحاد میان خلفای عباسی (که نیای‌شان منصور بوده) و خاندان امامان شیعه‌ی امامیه (که شهیدشان حسین بوده) هم‌چنان برقرار بوده است. این اتحاد بعد از دوران متوکل هم دوباره ترمیم شد، و این جدای از شاخه‌های ستیزه‌جوی علوی است که زیدی‌ها و اسماعیلی‌ها مهم‌ترین‌شان بودند و با حکومت عباسیان مخالفت داشتند. در این بافت نام حلاج یعنی حسین بن منصور معنادار می‌شود. تغییر دین پدر او امری سنجیده و هدفمند بوده و با قصد متصل کردن خود و خانواده‌اش به دستگاه خلافت انجام پذیرفته است.

با این مقدمه، دانستیم که حسین پسر منصور در استان فارس، در خاندانی زرتشتی، در خانه‌ی مردی نومسلمان زاده شد که سودای پیوستن به جامعه‌ی مسلمانان و پذیرفته شدن در نظم فرهنگی در پیوسته با نظام عباسی را داشت. این‌جا باید مکثی کرد و سه محور را دقیق‌تر شکافت؛ محورهایی که هم‌چون زمینه‌ی تاریخی و مقدمه‌چینی‌هایی در حوزه‌ی تاریخ اندیشه عمل می‌کنند و برای استوار ساختن ادامه‌ی بحث‌مان دانستن‌شان ضروری است.

محور نخست به این پرسش باز می‌گردد که سامان دولت عباسی که در آن دوران به نسبت نوپا بود، در مخالفت با چه نظامی شکل گرفته بود و خلافت اموی که پیش از آن وجود داشت چه شالوده‌ای از معناها را پدید آورده بود؟ دومین محور آن است که نظم سیاسی - فرهنگی که منصور سپیدانی قصد پیوستن به آن را داشت، دقیقاً چه بوده و چه پیشینه و مسیری داشته است؟ سومین محور هم پرسش از بستر جامعه‌شناسانه‌ی زادگاه حلاج است و این که دین زرتشتی، که نیاکانش به آن پایبند بودند، در آن هنگام چه وضعیتی داشته است؟



## گفتار دوم: خلافت امویان

حلاج تقریباً دو قرن پس از فروپاشی دولت ساسانی و یک قرن پس از نابودی خلافت اموی زاده شد. برای فهم بستری تاریخی که حلاج در آن زاده شد، نیکوست اگر رخداد‌های این دو قرن را به سرعت مرور کنیم. خیزش نظامی دین اسلام که در حدود سال ۴۰۰۰ تاریخی (۶۲۰ م.) در شبه جزیره‌ی عربستان آغاز شد به زودی به خارج از این منطقه گسترش یافت. دوران گسترش آن را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد: نخست، دوران چهار خلیفه‌ی آغازین که با فتح ایران زمین و مصر و فروپاشی دولت ساسانی همراه بود؛ دوم، دوران خلفای اموی آغازین که از معاویه آغاز شد؛ و سوم، دوران خلافت اموی از عبدالملک بن مروان به بعد.

در سراسر دوران اموی دو خاندان اصلی مقیم مکه رهبری جریان اسلامی را بر عهده داشتند که با هم خویشاوند بودند؛ یکی بنی‌هاشم که پیامبر اسلام و خلیفه‌ی چهارم (حضرت علی) از میان‌شان برخاسته بود، و دیگری بنی‌امیه که عثمان بن عفان (سومین خلیفه) و بقیه‌ی خلفا از معاویه به بعد به آن تعلق داشتند. پس از مرگ پیامبر اسلام ابوبکر و عمر و عثمان به قدرت رسیدند که کار فتح ایران و مصر را به انجام رساندند. بعد از آن عثمان در جریان شورش به قتل رسید و فتنه‌ی اول آغاز شد که پنج سال (از ۴۰۳۵ تا ۴۰۴۰ / ۶۶۱-۶۵۶ م. / ۳۵-۴۰ ق.) به درازا کشید و طی آن مدعیان خلافت با هم جنگیدند و علی بن ابیطالب برای مدت کوتاهی به خلافت رسید، اما به دست خوارج کشته شد و رقیب بزرگش معاویه بن ابوسفیان در نهایت به سال ۴۰۴۰ (۴۱ ق.) قدرت را به دست گرفت.

معاویه در ابتدای کار با رقیبی نیرومند روبه‌رو بود و او پسر بزرگ امام علی و نوه‌ی پیامبر اسلام یعنی امام حسن مجتبی بود. با این حال پیروان علی که گرد او جمع شده بودند سازماندهی نیرومندی نداشتند و کوفه، که مرکز هواداران این خاندان بود، از دسته‌ها و گروه‌هایی پرشمار و رقیب تشکیل می‌شد که راه را بر بسیج سپاهیان منضبط و بزرگ می‌بست. در نتیجه، معاویه توانست با بذل و بخشش پول سرداران امام حسن مجتبی را به جبهه‌ی خود وارد کند و صلحی ناگزیر را به وی تحمیل کند.

روز سیزدهم فروردین سال ۴۰۵۸ (۵۸ خ.) امام حسن مجتبی نوهی پیامبر اسلام درگذشت و به این ترتیب برادر کهنترش امام حسین به رهبری شیعیان رسید و ادعای خلافت کرد. با توجه به این که امام حسن با معاویه درباره‌ی رهبری سیاسی بنی‌امیه کنار آمده بود، نقطه‌ی شروع سازمان یافتن جریان‌های شیعی ستیزه‌جو را می‌توان در همین تاریخ قرار داد. به فاصله‌ی کمی پس از آن امام حسین در جریان شورش بر یزید بن معاویه به شهادت رسید و هم‌زمان با او خط دیگری از امامت در میان فرزندان امام حسن تداوم یافت که مذهب یزیدیه را نتیجه داد و در آن مقطع زمانی جریان اصلی علویان و شیعیان محسوب می‌شد.

در همین دوران نخستین واکنش‌ها به سیطره‌ی سیاسی مسلمانان آغاز شد. در دوران امام علی خوارج و شیعه شکل گرفتند که بدنه‌ی پیروان‌شان غیرعرب بودند، و همین‌ها بعدتر جنبش‌های اعتراضی پردامنه‌ای به راه انداختند. خوارج که زودتر شکل گرفته و در جنگ زبردست‌تر بودند، در خوزستان و سیستان متمرکز بودند و در سال ۴۰۶۴ (۶۵ ق.) بصره را هم گرفتند و سه سال بعد تیسفون را هم فتح کردند. ولی قوای اموی آنها را پس زدند تا در سال ۴۰۶۹ (۷۱ ق.) در سیستان دعوت‌شان به کرسی نشست و این منطقه را در دست گرفتند.

شیعیان در سال ۴۰۶۴ (۶۶ ق.) در جریان قیام مختار به صحنه‌ی سیاست وارد شدند. سپاهیان مختار، که بین بیست تا چهل هزار نفر بودند، اغلب ایرانی غیرعرب بودند. هر چند این قیام سرکوب شد، اما الگویی موفق به دست داد که بر اساس آن ایرانیان غیرعرب با گرویدن به مذهب شیعه رهبری سیاسی کسی از خاندان هاشمی را می‌طلبیدند و با این دستاویز از درون نظم سیاسی اسلام با خلافت امویان مخالفت می‌کردند.

از سوی دیگر اختلاف‌های قدیمی میان قبایل عرب که در دوران جاهلیت ریشه داشت نیز هم‌چنان بر جای بود. آن واکنش نومسلمانان ستیزه‌جو به استیلای خاندان اموی و این کشمکش‌های قبیله‌ای در ترکیب با هم باعث شد آشوبی که هجوم مسلمانان در ایران‌زمین پدید آورده بود، فرو نشیند و دولت اموی هرگز وضعیتی پایدار و مستقر پیدا نکند.

بعد از مرگ معاویه باز فتنه‌ی دیگری برخاست که دوازده سال طول کشید و در آن بنی‌کلب و بنی‌قیس با هم جنگیدند. تا آن که بنی‌کلب با رهبری مروان بن حکم که به شاخه‌ای دیگر از امویان تعلق داشت، بعد از پیروزی در جنگ مرج راهط (به سال ۴۰۶۳ / ۶۴ ق.) به قدرت رسید. مروان بن حکم بن ابی‌العاص پسرعموی عثمان و پدرش پسرعموی ابوسفیان و یکی از بزرگ‌ترین دشمنان پیامبر اسلام بود.

مروان که حدود هفتاد سال سن داشت، چند ماه بعد به دست زنش خفه شد و مُرد و به این ترتیب خلافت به پسرش عبدالملک بن مروان انتقال یافت.

برای این که رخداد‌های این دوره را به مقیاسی جهانی پیوند بزنیم، بد نیست چشم‌اندازمان در این مقطع از تاریخ را با درشت‌نمایی بیشتری بنگریم و به رخداد‌های مهم سایر نقاط جهان نیز توجه کنیم. مثلاً این که در چهاردهم فروردین سال ۴۰۶۵ تاریخی (۶۸۶ م.) و هم‌زمان با فروپاشی دولت ساسانی، یوکنوم بیچاک کاک شاه کالاک‌مول شد و مایاها را متحد کرد و به این ترتیب دولت مایا ظهور کرد. روز سیزدهم فروردین سال ۴۱۲۱ (۷۸۲ م.) یعنی دو سال پیش از درگذشت خلیفه ولید اموی هم شارلمانی زاده شد که بنیانگذار دولت مقتدر فرانک‌ها بود. بنابراین تثبیت دولت اموی هم‌زمان بود با شکل‌گیری دو دولت فرانک و مایا در قلمروهای تمدنی اروپا و آمریکا. البته پیکربندی دولت‌ها، که مفهومی عام است، در هر یک از این بسترهای تاریخ متفاوت بود. نکته‌ی مهم آن که دولت اموی، که اولین نظام سیاسی دیرپای مسلمانان هم بود، نوعی تازه از زمام‌داری پدید آورد به اسم خلافت که بیشتر با سامان مدارهای قدرت در قلمرو روم شباهت داشت، تا سیاست ایران‌شهری.

اما این عبدالملک بن مروان که جانشین پدر شده بود، مردی دلیر و رهبری نیرومند بود که در ضمن به خاطر خون‌ریزی و ستم‌گری و دشمنی‌اش با فرهنگ ایرانی نیز شهرت داشت. او هفت سال را به جنگ با مدعیان خلافت گذراند و همه را کشتار کرد. آن‌گاه برای تثبیت جایگاهش بر تخت سلطنت نهاد‌های اصلی نظام خلافت را سازمان داد و نخستین پول‌های دوران اسلامی را ضرب کرد، او اولین دیوان‌سالاری‌ای را که با زبان عربی کار می‌کرد تأسیس کرد، و برای اولین بار لقب خلیفه‌الله را باب کرد و آن را به جای عنوان امیرالمؤمنین رایج ساخت، که تا این هنگام رایج بود.

این دعوی که عبدالملک جانشین الله (خلیفه‌الله) است به آن معنا بود که اقتدار خود را در چارچوب سیاست مصری - رومی تعریف می‌کند و نه ایران‌شهری. حتا باشکوه‌ترین و مقتدرترین شاهنشاهان مثل داریوش بزرگ هم خود را فروتنانه «شاهی در میان بسیاری از شاهان» و «کسی که به قدر خود نیرومند و ورزیده است» معرفی می‌کردند؛ چرا که در سنت سیاسی ایران‌زمین شاهان هم‌تا یا نماینده یا جانشین خداوند قلمداد نمی‌شدند و فرهمندی، که پشتوانه‌ی مشروعیت و اعتبارشان بود، از خودشان در مقام انسانی درست‌کار و پیروزمند و نیکوکار برمی‌خاست و نه ملکوتی فرازین. این ادعای کسب مشروعیت از خدایان یا هم‌خون

بودن با ایزدان رسمی مصری است که در روم باستان هم وام‌گیری شد. عبدالملک بن مروان مانند بقیه‌ی سرداران عرب عصر فتوحات رو به سوی روم داشت و چارچوب مفهومی سیاست خویش را از همین سنت اخیر وام گرفت.

پیروزی عبدالملک به معنای غلبه‌ی جناح رومی - مصری مسلمانان بر جناح کوچک‌تر و شکننده‌تر ایران‌گرای فاتحان مسلمان بود، که آیندگان - درست یا غلط - حضرت علی و پسرانش را در آن جرگه جای می‌دادند. چرخش از لقب امیرالمؤمنین که بخش آغازینش یک لقب نظامی پارتی است، به مفهوم خلیفه که ترجمه‌ی القاب رومی امپراتوران مسیحی است، نشانه‌ای از این گذار مهم سیاسی بود.

وقتی در بیستم فروردین سال ۶۰۶۱ (۶۱ خ / ۶۲ ق / ۶۸۲ م.) مسلم بن مخلد انصاری که حاکم مصر بود درگذشت، فاتحان عرب نسل اول منقرض شدند. چون او یکی از آخرین فرمان‌داران عربی بود که صدر اسلام را درک کرده بود. پس از او نسلی تازه از استان‌داران و سرداران اموی به قدرت رسیدند که می‌کوشیدند نظام سیاسی سرکوبگر و برده‌داری به شیوه‌ی رومیان پدید آورند و بدنه‌ی جمعیت ایران‌زمین را به رعیت برده فروبکاهند. این تلاش‌ها البته به شکست انجامید و تا یک نسل بعد ایرانیان از خراسان به پا خاستند و تومار اقتدار دودمانش را در هم پیچیدند.

به قدرت رسیدن عبدالملک با جنبش فرهنگی و دینی بزرگی همراه شد و آنچه به عنوان دین اسلام می‌شناسیم در زمان او به وضعیت آشنای امروزی خود رسید. تا این هنگام پیروان الله خود را «مؤمنون» یا «مهاجرون» می‌نامیدند، و از این زمان به بعد است که اصطلاح «مُسلِم» (پیروان اسلام) در زبان عربی و «مُسلمان» (پیروان سلمان) در زبان پهلوی و پارسی رواج پیدا می‌کند. گردآوری حدیث و تدوین متن قرآن امروزی نیز در زمان او انجام شده است. نخستین سکه‌ها با عبارت «محمد رسول‌الله» بعد از خلافت او ضرب شد. به همین خاطر بسیاری از اسلام‌شناسان معاصر او را بنیانگذار اصلی جنبش اسلامی و نقطه‌ی شروع خلافت اعراب می‌دانند و خلفای پیشین را رهبران قبیله‌ای متحرک و فاقد دولت به شمار می‌آورند.

عبدالملک با این همه مردی عرب بود و اعراب قومی باستانی از اقوام ایرانی هستند. به همین خاطر وام‌گیری‌هایش از سیاست مصری - رومی سطحی و دورگه و محکوم به شکست بود. او در نوروز سال ۴۰۶۴ (۶۵ ق.) در سی‌وهشت سالگی خود را جانشین الله نامید و بعد از کشتن رقیبان به قدرت رسید. بیست سال بعد هم در آبان‌ماه ۴۰۸۴ (۸۵ ق.) درگذشت. پس از عبدالملک نه نفر دیگر از خویشاوندانش به خلافت

رسیدند که چهارتای شان پسرانش بودند. همه‌ی اینان — به جز عمر بن عبدالعزیز — با سرمشق سیاست ایران‌شهری دشمنی داشتند و از قالب خلافت که عبدالملک بنا نهاده بود پیروی می‌کردند.

در این بین گسترش قلمرو امویان هم تداوم داشت و شش سال بعد از مرگ عبدالملک دامنه‌اش به اروپا نیز کشیده شد. در هفتم اردیبهشت سال ۴۰۹۰ (۹۰ خ.) سرداری ایرانی که به روایت کتاب‌های مغازی در اصل از شهر همدان برخاسته بود و پس از اسلام آوردن نامش را به طارق بن زیاد تغییر داده بود، فرماندهی سپاهیان اسلام را بر عهده گرفت و از جبل الطارق گذشت و فتح اسپانیا را آغاز کرد. به این ترتیب، هم‌زمان با سقوط امویان در قلمرو ایران زمین شاخه‌ای از ایشان در جنوب غربی اروپا ریشه دواندند و تا چهار قرن بعد هم چنان اقتدار خود را حفظ کردند.

با این همه، درخت حکومت امویان در ایران زمین ریشه‌هایی سست داشت و تنها دو نسل دوام آورد. در ۲۸ فروردین سال ۴۱۲۳ تاریخی (۱۲۶ ق / ۷۴۴ م.) ولید بن یزید خلیفه‌ی اموی درگذشت و نه سال بعد در سال ۴۱۲۹ (۱۳۲ ق / ۷۵۰ م.) خیزش خراسانی‌ها به فروپاشی این خاندان و به قدرت رسیدن دودمان عباسی انجامید. با این حال، در سوی دیگر دنیای قدیم طالع خاندان اموی درخشان ماند و در ششم اردیبهشت سال ۴۱۳۶ (۱۳۹ ق / ۷۵۷ م.) هشام اول خلیفه‌ی قرطبه زاده شد که آغازگر درخشش دولت اسلامی در اندلس بود. هشام کسی بود که سیاست ایران‌شهری را برگزید و قلمرو خود را بر اساس چارچوب‌های روادارانه‌ی ایرانی بازسازی کرد و همین باعث شد بازرگانی و فرهنگ و هنر در قلمرویش شکوفا گردد و دولت اندلس تا چندین قرن دیگر بپاید.

امویان، چنان که گفتیم، از سرمشق سیاسی امپراتوری روم پیروی می‌کردند که خود ادامه‌ی اروپایی سیاست فرعون‌ی مصر و وارث آن محسوب می‌شد. مفهوم خلافت در این معنا آمیزه‌ای از انگاره‌ی امپراتور - فرعون را بازتولید می‌کرد و با تقدیس مقام فرمان‌روا و سرکوب همه‌ی اندیشه‌های دگراندیش، در پی تأسیس نوعی نظام برده‌دارانه بود. امویان دستگاه دیوانی خود را از رومیان بیزانسی وام گرفته بودند و به نسخه‌ای از اسلام پایبند بودند که به مسیحیت شرقی نزدیک بود و در همان قالب مراجع کهن یونانی را ارجمند می‌شمردند. احترام به حکمای یونانی، ترس از بدعت و مخالفت با نسخه‌های عقل‌گرا از فهم قرآن هم چنان در نوادگان‌شان در اندلس به یادگار باقی ماند.

## کفتار سوم: حکومت عباسیان

تاروپود زندگی نامه‌ی حلاج با جریان‌های فکری و سیاسی‌ای درآمیخته که در جریان گذار سیاسی از امویان به عباسیان فعال بودند و طی نیمه‌ی نخست عمر دولت عباسی هم‌چنان شاخه‌زایی می‌کردند و اهمیت داشتند. امروز پیروان این جریان‌ها زیر عنوان‌هایی متفاوت مثل شیعی و اسماعیلی و زیدی و قرمطی رده‌بندی می‌شوند، اما باید توجه داشت که این‌ها برچسب‌هایی دیرآیندتر است و در آن دوران که زادروز این جنبش‌ها بوده پیوندهای میان‌شان شکلی متفاوت داشته و مرزبندی‌های بین‌شان هم با آنچه امروز گمان می‌کنیم، فرق داشته است. برای آن که تصویری دقیق از این بافت جامعه‌شناسانه داشته باشیم و بستری مناسب برای جای دادن زندگی نامه‌ی حلاج برسازیم، نخست باید این جریان‌ها را بشناسیم.

در دوران زندگی حلاج دین اسلام تازه در میان مردم ایران‌زمین رواج پیدا کرده بود. این دین از نظر سرعت شاخه‌زایی و درجه‌ی همبستگی با خیزش‌های سیاسی در میان ادیان بی‌مانند است. یعنی بیشترین سرعت زایش فرقه و مذاهب نو را در آن می‌بینیم و این که تقریباً همه‌ی این جریان‌ها سیاسی و بسیاری‌شان نظامی بوده‌اند و بسیاری حتا دولت‌هایی محلی یا ملی تأسیس کردند. در کنار آنچه در درون حریم دین اسلام می‌گذشت و بیشتر زیر ذره‌بین پژوهش ما قرار دارد، ادیان کهنسال ایرانی مثل کیش زرتشتی و بودایی و مانوی و مزدکی و مسیحی و یهودی نیز پیروان پرشمار خود را در سراسر ایران‌زمین داشتند و به لحاظ جمعیتی اکثریت مردم ایران را در بر می‌گرفتند. این ادیان پس از فروپاشی دولت ساسانی پیوند کمتری با سیاست داشتند و سرعت فرقه‌زایی‌شان اصولاً از اسلام بسیار کمتر بود. بنابراین باید توجه داشت که وقتی از مسلمانان در قرن سوم هجری سخن می‌گوییم، به اقلیتی دینی (به لحاظ جمعیتی) نظر داریم که استیلای سیاسی دارند و در بافتی مذهبی پویایی و شاخه‌زایی پرشتابی را در پیوند با مدارهای قدرت از خود نشان می‌دهند.

طی قرن نخست تأسیس دولت اسلامی یک دوقطبی اصلی میان پیروان این دین پدید آمد و آن به کسانی مربوط می‌شد که نظام سیاسی خلافت را، که خاستگاهی رومی - مصری داشت، می‌پذیرفتند یا

نمی‌پذیرفتند. این دوشاخه تقریباً منطبق بود با آنان که دولت اموی را مشروع می‌دانستند یا نمی‌دانستند. در آن دوران تمایز چندانی میان خلفای اربعه‌ی آغازین و امویان بعدی وجود نداشت، و بنابراین آنان که این خلفا را روی هم رفته مشروع می‌دانستند اهل سنت نام گرفتند و آنان که ایشان را طرد می‌کردند شیعه شمرده شدند.

اغلب شیعیان برای آن که هم‌چنان در بافت اسلامی باقی بمانند خلیفه‌ی چهارم (حضرت علی) را امام خود می‌دانستند، اما بقیه‌ی خلفا را لعن می‌کردند و معمولاً قرآن را به سبک/اوستا زند (تفسیر) می‌کردند و با تکیه بر سنتی کهن از تفسیر متن مقدس، معناهای متفاوت به آن منسوب می‌کردند. جریان‌های شیعه در یارگیری به اندازه‌ی سنی‌ها — که قدرت سیاسی را در دست داشتند — موفق عمل کردند و بسیاری از نومسلمانان ایرانی از ابتدای کار شیعه بودند و هم‌چون جریانی اعتراضی به میدان دین و سیاست اسلامی وارد شدند. محور این جریان‌ها آن بود که فره ایزدی در خاندان پیامبر جای دارد و امویان از آن محروم هستند. یکی از این شاخه‌ها که این فرهمندی را به خاندان عباس عموی پیامبر مربوط می‌دانست، در نهایت برنده‌ی میدان شد و دولت عباسی را پدید آورد. این نکته اغلب فراموش می‌شود که عباسیان خود در رده‌ی شیعیان جای می‌گرفتند؛ یعنی، نیرومندترین و موفق‌ترین نسخه از دعوت به امامی فرهمند و برخوردار از تبار محمد رسول، همان بود که عباسیان رهبری‌اش می‌کردند و همین دعوی متمایزکننده‌ی شیعیان از سنی‌ها بود.

در زمان تأسیس دولت عباسی و به قدرت رسیدن منصور، دو جریان اصلی شیعی دیگر هم وجود داشت: یکی زیدیه که پیرو فرزندان امام حسن بودند و جریانی نظامی و جنگاور بودند و خروج بر قدرت ظالم و جنگیدن را شرط فرهمندی امام مشروع می‌دانستند. دیگری شیعه‌ی امامیه که به استثنایی در انتقال فرهمندی از پدر به پسر باور داشتند و معتقد بودند امامت از امام حسن به برادر کهنترش امام حسین منتقل شده و بعد از مسیر فرزندان او ادامه یافته است. این شاخه در دوران اموی جنبشی نظامی پدید نیاوردند و از سیاست کناره گرفته بودند و دعوی خلافت نداشتند. گروهی از این شاخه در جریان گذار خلافت اموی به عباسی دعوی خلافت کردند و جریان اسماعیلیه و خلافت فاطمی و قرمطی را پدید آوردند، که بعدتر به آن‌ها خواهیم پرداخت. با این حال شاخه‌ی اصلی‌شان که امروز بدنه‌ی جمعیت شیعیان پیروشان هستند، همان اصل کناره‌گیری از سیاست را در دوران عباسی نیز حفظ کرد.

حدود یک قرن پیش از تولد حلاج بود که گذار سیاسی مهمی رخ داد و خلافت اموی فروپاشید و عباسیان قدرت گرفتند. این خاندان در میان گروه‌های ضداموی پرشمارترین پیروان را داشتند و نسب خود را به عباس عموی پیامبر می‌رساند. تمام گروه‌های شیعه در نهایت پیرو نسخه‌ای از سیاست ایران‌شهری بودند و مدعی بودند که شکلی از نظم عصر ساسانی را احیا خواهند کرد. بنابراین وقتی خلافت اموی برافتاد، سیاست ایران‌شهری بار دیگر به صحنه بازگشت، هر چند بعدتر به تدریج با ضعیف‌تر شدن تدریجی اقتدار عباسیان، و به ویژه بعد از چیرگی ترکان در عصر متوکل، همین خاندان هم به سمت نظام خلافت چرخش کردند و همین مایه‌ی تباهی و انقراض‌شان شد.

تاریخ دولت عباسی را می‌توان به سه دوره‌ی اصلی تقسیم کرد:

از ابتدای تأسیس این دولت به دست ابومسلم خراسانی، که به اسم سفاح (ابوالعباس عبدالله بن محمد بن علی بن عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب) دعوت می‌کرد و او را در سال ۴۱۳۰ (۱۳۲ ق.) به قدرت رساند، تا زمان مرگ خلیفه واثق در سال ۴۲۲۶ (۲۳۲ ق.) دوره‌ی اول است که عباسیان دولتی مقتدر و مشروعیتی چشمگیر داشتند. در این دوران دیوان‌سالاری دوران ساسانی بار دیگر احیا شد و نظام برده‌گیری (موالی) منسوخ شد و سیاست ایران‌شهری بر دستگاه عباسی حاکم گشت.

در این دوران عباسیان در کنار سرداران نام‌داری مثل ابومسلم، از حمایت خاندان‌های بزرگی برخوردار بودند که اغلب دانشمند و فقیه بودند. خاندان‌های مدیر نیرومندی مثل برمکی‌ها و خاندان فضل بن سهل که اغلب از ایران شرقی برخاسته بودند و طراحی دیوان‌سالاری عباسیان را بر اساس آنچه در عصر ساسانی رایج بود بنیان نهادند. این خاندان‌ها اما مثل ابومسلم خراسانی دینی دیگر داشتند و در پی برانداختن سلسله‌های عرب بودند و خود دعوی قدرت داشتند.

عباسیان بعد از کشتار این نسل بنیانگذار سرداران و دیوان‌سالاران، نسلی دیگر از نخبگان را به کار گماردند که یا مثل طاهریان به زبان عربی و دین اسلام تسلط و ارادتی داشتند یا ادامه‌ی دیوان‌سالاران مسیحی دوران ساسانی بودند و بر قدرت سیاسی دعوی خاصی نداشتند. این کشتار خیلی زود آغاز شد و تا دوران هارون‌الرشید خاتمه یافت.

منصور، برادر مهتر سفاح که اولین خلیفه‌ی نیرومند عباسی بود، در ۴۱۳۳ (۱۳۶ ق.) به قدرت رسید و با قتل ابومسلم خراسانی کوشید اقتدار سرداران خراسانی را از بین ببرد. اما در این کار ناکام ماند و



خراسانی‌ها نه تنها در قالب خاندان طاهری در میان‌رودان و ایران غربی اقتدار خود را حفظ کردند، که در ایران شرقی دولت‌های خودمختاری مثل سامانیان را تشکیل دادند که فقط به صورت اسمی تابع خلیفه قلمداد می‌شد. با این حال، منصور بیست‌ودو سال بر تخت سلطنت استوار باقی ماند و چنان‌که دیدیم نامش به برجستگی برای هواداران این گذار سیاسی بدل شد. چندان‌که بسیاری از نومسلمانان در این دوران هنگام انتخاب نامی عربی خود را منصور نامیدند، و پدر حسین حلاج یکی از ایشان بود.

در دوره‌ی عباسیان نخستین، که ۹۶ سال به درازا کشید، نه خلیفه حکومت کردند که سه نفرشان بسیار مقتدر بودند. علاوه بر منصور دوانیقی، هارون‌الرشید هم بیست‌ودو سال سلطنت کرد و فرزندش مأمون بیست سال حکم راند و این دو سوم سالیان این دوره را پوشش می‌دهد. در این دوران، دستگاه نظامی عباسیان بیشتر به دست قبایل عرب بود و دستگاه دیوانی در اختیار خراسانیان قرار داشت و خط‌مشی کلی سیاسی همان بود که در دوران ساسانی وجود داشت. این خلفا خود را دنباله‌ی خسروان می‌دانستند و با اغلب جریان‌های مذهبی دگراندیش ارتباطی دوستانه و روادارانه داشتند و صداهای متفاوت را، تا جایی که مدعی خلافت نمی‌شدند، تحمل می‌کردند.

نقطه‌ی اوج اقتدار سیاسی و فرهنگی عباسیان بی‌شک به دوران هارون‌الرشید و جانشینش مأمون مربوط می‌شود و این یک نسل پیش از زایش حلاج قرار می‌گیرد. در دوم فروردین سال ۴۱۸۸ (۱۹۴ ق.) هارون‌الرشید در توس درگذشت و بزرگان خراسان در حین برگزاری مراسم عید دیدنی درباره‌ی تعیین جانشین رایزنی کردند و در نهایت بر سر پشتیبانی از مأمون به توافق رسیدند. بیست روز بعد (۴۱۸۸/۱/۲۲) امین در بغداد بر تخت خلافت نشست و قدرت را قبضه کرد، که برخلاف وصیت پدر و قول و قرارش با برادر کهنتر بود. در نتیجه سی هزار خراسانی به هواداری از مأمون بسیج شدند و به میان‌رودان تاختند و تا سال ۴۱۹۲ (۱۹۸ ق.) امین را به قتل رساندند و مأمون را به پادشاهی برگزیدند.

در سال ۴۲۰۲ (۲۰۷ ق.) مأمون پس از دو دهه حکومت درگذشت و دوران زرین عصر عباسی نیز به این ترتیب به پایان رسید. یک سال پیش از مرگ او در روز یازدهم فروردین سال ۴۲۰۱ (۲۰۶ ق.) متوکل زاده شد که وقتی بعدتر به قدرت رسید نظام خلافت را بر شهریاری ایران‌شهری ترجیح داد و هرچه را عباسیان آغازین و خاندان‌های بزرگی مثل نوبختی و برمکی بنا نهاده بودند ویران ساخت. رخدادهای دیگری نیز در همین حدود زمانی واقع شد که گویی به پایان عصری و آغاز عصری نو گواهی می‌داد. در هفدهم

اردیبهشت سال ۴۲۱۲ (۲۱۸ ق.) ابن هشام مورخ بزرگ و مهم‌ترین تاریخ‌نگار صدر اسلام درگذشت و چهار سال بعد در ۲۱ فروردین ۴۲۱۶ (۲۲۲ ق.) ستاره‌ی دنباله‌دار هالی از پنج میلیون کیلومتری زمین عبور کرد و تماشایش هیجان زیادی را در شهرهای ایران زمین برانگیخت.

پس از مرگ مأمون معتصم نُه سال و واثق پنج سال سلطنت کرد و این تا سال ۴۲۲۶ (۲۳۲ ق.) به درازا کشید. در این سال متوکل عباسی که مادرش ترک بود بر تخت نشست و سیاست متحد ساختن مشروعیت مذهبی عباسیان با قدرت سیاسی ترکان را در پیش گرفت؛ چاره‌جویی نابخردانه‌ای که واکنشی بود به انحطاط نهاد خلافت و کوششی برای بازسازی نظام سیاسی رومی - مصری. اتحاد سپاهیان ترک، که اغلب غلام زرخرید بودند، و نمایندگان خلافت، که اغلب تعصب مذهبی سنی داشتند، به موجی بدل شد که کمی بعد به تأسیس دولت غزنوی و سلجوقی منتهی شد و امیران و شاهان خوشنام و فرهنگ‌پرور سامانی و دیلمی را با سلطان‌های خشن و ستمگر متعصب جایگزین ساخت.

دوره‌ی دوم حکومت عباسیان با مرگ خلیفه واثق شروع شد و عصر انحطاط و تباهی قدرت عباسیان بود. با این حال ریشه‌اش را می‌توان تا دوران خلافت معتصم عقب برد. هارون الرشید از سه زن با نژادهای گوناگون سه پسر داشت: امین مادری عرب داشت؛ مأمون مادری از اهالی ایران مرکزی؛ و معتصم مادری ترک. مأمون پس از کشتن امین به قدرت رسید و این اولین برادرکشی و خلیفه‌کشی در این خاندان بود. با این حال مأمون سیاست‌مداری ورزیده و زیرک بود و توانست نظم کهن ایران‌شهری را بازسازی کند و برای دو دهه با اقتدار فرمان براند.

پس از مرگ او معتصم در سال ۴۲۱۲ (۲۱۸ ق.) به قدرت رسید و سیاست تازه‌ای در پیش گرفت. او که خود دورگه‌ی ترک - عرب بود، جمعیتی بزرگ از سپاهیان ترک را به بغداد منتقل کرد و نیروی نظامی تازه‌ای از ایشان بر ساخت. با این همه ترکان با زندگی شهری آشنا نبودند و چندان در بغداد برای مردم مزاحمت ایجاد کردند که خلیفه شهر سامرا را به عنوان پایگاه‌شان تأسیس کرد. به این ترتیب، پایه‌های اقتدار عباسیان به خاطر کشمکش و رقابت سه رده از سرداران خراسانی و ترک و عرب لغزان شد، که هرکدام از یکی از سه پسر هارون هواداری می‌کردند.

اغلب نویسندگان این خراسانیان را ایرانی نامیده‌اند و آنان را مقابل ترک و عرب قرار داده‌اند در حالی که این برچسب نادرست است. اعراب و ترکان در کنار گروه‌های دیگر مثل سیستانی‌ها و دیلمی‌ها و ارمنی‌ها

بخشی از اقوام ایرانی هستند و آن رده‌ی سپاهیان مورد نظر اغلب خراسانی بودند. منحصر کردن نام ایرانی برای ایشان و خارج کردن ترکان و اعراب از این برچسب نادرست است و مرده‌ریگ سنت شرق‌شناسانه‌ی قرن گذشته. هر سه پسر هارون‌الرشید ایرانی‌تبار بودند و هر سه قوم پشتیبان‌شان ایرانی محسوب می‌شدند، هر چند در میان‌شان خراسانی‌ها وارث سنت سیاسی ساسانیان بودند و اعراب حاشیه‌نشین و مفتون سیاست رومی و ترکان نوآمده و آلت دست این و آن.

دوره‌ی دوم زمام‌داری عباسی در سال ۴۲۲۶ (۲۳۲ ق.) با قدرت گرفتن متوکل آغاز شد که او هم مادری ترک داشت. متوکل مهره‌های خود را یک‌سره بر اساس سرداران ترک چید و کوشید اعراب را با پس زدن شیعیان و خراسانیان را با طرد عناصر کهن زرتشتی تضعیف کند. او پانزده سال سلطنت کرد و سراسر این دوران را به نابودسازی فرهنگ، کشتار دانشمندان و بزرگان و سرکوب حکومت‌های محلی گذراند. متوکل در سال‌های پسین عمر خود بازیچه‌ی همین سرداران ترک بود و در نهایت همان‌ها او را به قتل رساندند و خلفای بعد از او را به میل خویش بر تخت می‌نشاندند و برمی‌خیزاندند.

دوره‌ی دوم حکومت عباسیان تا سال ۴۳۲۳ (۳۳۳ ق.) ادامه یافت و در این دوران ۹۷ ساله دوازده خلیفه بر تخت نشستند که نیمی‌شان کمتر از پنج سال حکومت کردند. در این دوران چرخشی به سمت نظام سیاسی خلافت (یعنی سنت رومی - مصری) و الگوهای کشورداری خشن و بدوی اموی دیده می‌شود. آن‌گاه در سال ۴۳۲۳ (۳۳۴ ق.) دیلمیان از شمال ایران فراز آمدند و بغداد را گرفتند و بار دیگر سیاست ایران‌شهری را احیا کردند.

آل بویه پس از فتح بغداد خلیفه مستکفی را به خلافت رساندند، اما اقتدار سیاسی و نظامی را از او گرفتند و نقش خلیفه بعد از آن حالتی نمایشی و آیینی پیدا کرد. این دوره‌ی سوم که در آن خلیفه دست‌نشانده‌ی شاهان دیلمی یا سلجوقی بود، تا سال ۴۶۳۷ (۶۵۶ ق.) ادامه پیدا کرد. در این دوران ۳۱۴ ساله شانزده نفر از دودمان عباسی به خلافت رسیدند که دوران زمام‌داری بسیاری‌شان طولانی، اما اقتدارشان بسیار کم بود. تا آن‌که مغولان به بغداد وارد شدند و هلاکوخان با راهنمایی خواجه نصیرالدین توسی، که گرایش اسماعیلی داشت، آخرین خلیفه‌ی عباسی مستعصم را در سال ۴۶۳۷ تاریخی (۶۵۶ ق.) به قتل رساند.

در دوران بسیار طولانی حضور دودمان عباسی در میدان سیاست ایرانی، سی‌وهفت خلیفه طی ۵۰۸ سال از مشروعیت دینی و گاه سیاسی برخوردار بودند. یعنی به لحاظ دوام بعد از اشکانیان و همراه با کاسی‌ها

طولانی‌ترین دوران زمام‌داری یک خاندان بر بخشی از ایران‌زمین را تجربه کردند. جایگاه حلاج در این زنجیره از خلفا با لحظه‌ی مهم چرخش از دوره‌ی اول به دوم مصادف است. او در سال‌های آخر دوران متوکل زاده شد و تقریباً سراسر عصر انحطاط دوران دوم را تجربه کرد. او در زمان منتصر و مستعین کودک بود، در زمان معتز و مهندی به نوجوانی گام نهاد، در دوران معتمد به مردی جوان بدل شد و در دوران معتضد و مکتفی نفوذ و تأثیری بزرگ به‌جا گذاشت، تا آن‌که در دوران مقتدر به قتلش رساندند.

دوران زندگی او عصری پرآشوب بود؛ آشوبی که اوج آن به میانه‌ی دوران خلافت معتضد مربوط می‌شود و زمانی که عباسیان در اواسط عصر انحطاطشان می‌کوشیدند دیوان‌سالاری و ارتش خود را بازسازی کنند. در این دوران جنبش‌های اعتراضی گوناگونی سر بر کشیدند که بخش مهمی از آن‌ها به شیعیان مربوط می‌شد. اسماعیلیان و فاطمیان و زیدیان همه به این جرگه تعلق داشتند، و این در کنار جنبش‌های نیرومند قدیمی‌تری قرار می‌گرفت که مثل قیام بابک خرم‌دین اصولاً ضد اسلامی بود، یا مثل قیام زنگیان و قرمطیان با نسخه‌ی رایج از اسلام ناسازگار بود. حلاج به جرم ارتباط با این جریان‌ها محاکمه و اعدام شد، و خواهیم دید که این اتهام چندان نامربوط هم نبوده است.

## کفتار چهارم: کرویدن به اسلام

ظهور اسلام و فروپاشی دولت ساسانی، گذشته از سویه‌های مذهبی و نظامی‌اش، یک جریان جمعیتی هم بود. دور نیست اگر بگوییم هسته‌ی مرکزی فتوحات در همین نامساعد شدن زیستگاه‌های شبه‌جزیره‌ی عربستان ریشه داشت، و خروج جمعیت و پراکنده شدنش در ایران‌زمین استخوان‌بندی این روند تاریخی را تشکیل می‌داد. البته روند کوچ قبایل عرب به ایران شرقی و جایگیر شدنشان قرن‌ها به طول انجامید. این روند از اوایل دوران ساسانی به شکل محدود شروع شده بود، در عصر خسرو پرویز شدت گرفت و تا دوران عباسی هم چنان تداوم داشت. یعنی، روندی سریع نبود و از چندین موج پیاپی طی چند قرن تشکیل می‌شد. تخمین زده‌اند که روی هم رفته جمعیتی که در این میان از شبه‌جزیره خروج کرد و در سایر بخش‌های ایران‌زمین توزیع شد، بین یک‌پنجم تا یک‌دهم کل مناطق مهاجرپذیر را تشکیل داده باشد. به این ترتیب، اعراب مهاجر وزنه‌ای جمعیتی بودند اما هم‌چنان نسبت به مردم بومی در اقلیت مطلق قرار داشتند.

در جریان فتوحات موج سپاهیان عرب هم‌چون نیزه‌ای در پیکره‌ی ایران‌زمین فرو رفت و از جنوب شرقی تا شمال غربی آن را درنوردید. یعنی مسیر حرکت مسلمانان بر جاده‌های بازرگانی اصلی ایران منطبق بود که مراکز شهری میان‌رودان و خوزستان را به شهرهای خراسان متصل می‌کرد. بخش عمده‌ی اعرابی که در دوران اموی به ایران‌زمین کوچیدند در همین مسیر جابه‌جا شدند و در شهرهایی مثل بلخ و بخارا و نیشابور جایگیر شدند. این در حالی بود که دو قطب شمال غربی (جبال) و جنوب شرقی (کابل و سیستان) در برابر مسلمانان مقاومت ورزیدند و جمعیتی کمتر از اعراب را در خود پذیرفتند.

در برخی نقاط مثل وراودان و سغد و خوارزم که زرتشتیان شبکه‌ی ارتباطی پیچیده و دیرینه‌ای داشتند و با هم متحد بودند، این قبایل عرب از درآمیختن با مردم بومی بازماندند و به حاشیه‌ی جامعه رانده شدند. حتا در آن زمان که مثل بخارا شهرها را به زور می‌گشودند و خانه‌های شهروندان را اشغال می‌کردند، در نهایت محله‌ی زرتشتیان و ساکنان قدیمی شهر — کوی مولیان (موالیان) — بود که بخش اصلی و مرفه

شهر محسوب می‌شد. هم‌چنان که رودکی سمرقندی در سرود زیبای «بوی جوی مولیان» (در اصل: باد جوی مولیان) به آن اشاره کرده است.

در برخی نقاط دیگر مثل ری جمعیت اعراب چندان اندک بود که در جمعیت محلی حل می‌شدند، چنان که اهالی ری تا پایان دوران اموی یک‌سره زرتشتی بودند و تازه در دوران منصور عباسی بود که روند گرویدن شهرنشینان به اسلام آغاز شد. در استان‌های صنعتی مثل گرگان اعراب به خاطر آن که با فرایندهای تولید صنعتی مثل نساجی و فلزکاری بیگانه بودند، ناگزیر به مناطق دورافتاده کوچیدند.

باید به این نکته توجه داشت که موج جمعیتی در پیوسته با فتوحات به جمعیتی از اقوام باستانی ایران‌زمین (یعنی اعراب) مربوط می‌شد و با هجوم اقوامی بیرونی مثل مقدونیان و مغول‌ها تفاوت داشت. شواهد باستان‌شناسانه نشان می‌دهد که جمعیت مهاجر اعراب بدون کشتار و ویرانی پردامنه نخست در حاشیه‌ی مراکز شهری قدیمی مستقر شده و به سرعت با آن درآمیخته است. مثلاً در فارس نخستین سفال‌های اسلامی در قرن دوم هجری (ق ۴۲) در شهرها پدید آمد و آمیخته‌ای بود از نمادهای اسلامی با سبک قدیم سفال‌گری منطقه.

در منطقه‌ی گرگان هم آثار به‌جا مانده از مراکز استقرار اعراب مسلمان نشان می‌دهد که اعراب در ابتدای کار سفال‌های تک‌رنگ و ساده‌ای در روستاها تولید می‌کرده‌اند. اما به سرعت از سفال‌گری بومی منطقه پیروی کرده‌اند و با نوشتن کتیبه‌هایی سیاه بر زمینه‌ی سفید به خط کوفی هویت دینی‌شان را ابراز می‌کردند. با این حال، در این مناطق هم تازه در قرن ۴۳ (قرن سوم هجری) و دوران زندگی حلاج بود که ساخت سفال به سبک ساسانی و با نقوش گیاهی و جانوری رواج یافت و این نشانه‌ی آغاز مراوده‌شان با جمعیت بومی زرتشتی است.

الگوی کلی اندرکنش مسلمانان و زرتشتیان به همین وزن‌کشی جمعیتی مربوط می‌شد و در همه‌جا یک‌سان نبود. در میان‌رودان و خوزستان و تا حدودی سیستان، که از دوران ساسانی جمعیت سامی بزرگی وجود داشت و دین مسیحی رواج زیادی داشت، شهرهای بزرگ بعد از چند جنگ بزرگ تسلیم شدند و استیلای خلیفه را پذیرفتند و ارتباط میان دو گروه کم‌تنش و مسالمت‌آمیز بود. مناطقی مثل فارس و و کرمان و جبال و خراسان، که با کوچ جمعیتی بزرگ از اعراب روبه‌رو بود، با مقاومتی شدید و جنگ‌هایی فراوان و شورش‌هایی پردامنه واکنش نشان دادند و گذار دینی به اسلام اغلب با خشونت و فشار صورت پذیرفت.

در مناطقی مثل دیلمستان و طبرستان و بلوچستان و وراورد و قفقاز و کردستان و آذربایجان، که دسترسی به آن دشوارتر بود و بیرون از محور کوچ جمعیتی اعراب قرار داشتند، مقابله‌ی نظامی در برابر اعراب به شکلی گسترده و سازمان‌یافته ادامه یافت و در عمل این مناطق هرگز زیر سیطره‌ی پایدار اعراب درنیامدند. در این مناطق مردم به شاخه‌هایی دورگه از دین اسلام گرویدند یا دین قدیمی زرتشتی و مسیحی‌شان را حفظ کردند. گذار به اسلام در این جاها به معنای پیوستن به مذهب‌های اعتراضی و ضد خلافت مثل خوارج و زیدیه و شیعه‌ی اسماعیلی بود.

فروپاشی دولت اموی عملاً بر اساس همین الگوی کوچ جمعیت رقم خورد. مردم خراسان که حضور اعراب را پذیرفته و بخشی از جمعیت شهری‌شان به اسلام گرویده بود، موفق شدند بین دو شاخه‌ی اصلی اعراب تفرقه بیندازند. به این ترتیب اعراب شمالی، که نیرومندترین قبیله‌شان بنی‌تمیم بود و صدقی نامیده می‌شدند و از دیرباز مقیم حیره بودند و پیوند نزدیک‌تری با دولت ساسانی و مردم ایران مرکزی داشتند، با خراسانیان متحد شدند و بر اعراب جنوبی شوریدند، که سمکی خوانده می‌شدند و نیرومندترین قبیله‌شان بکر بن وائل بود. در دهه‌ی ۴۱۳۰ (۱۴۰ ق.) خراسانیان و اعراب متحدشان بر امویان تاختند و گروهی انبوه از ایشان، که سیاه‌جامگان نامیده شدند، به دست ابومسلم خراسانی اسلام آوردند و تا میان‌رودان پیش رفتند و امویان را نابود کردند و عباسیان را بر تخت نشانند.

در مقابل این محور میان‌رودان - خراسان که با اعراب درآمیخت و اسلام آورد، دو قطب دیگر قلمرو ایران‌زمین هم‌چون کانون‌های مقاومتی فعال باقی ماندند. شکل‌گیری دولت‌های محلی ایرانی بعد از فروپاشی امویان را باید در این چارچوب تحلیل کرد. از سویی، دولت عباسی در میان‌رودان و خوزستان را داریم و دولت‌هایی مثل طاهریان و سامانیان و بعدتر غزنویان را در ایران شرقی. در سوی دیگر، دولت‌هایی مثل صفاریان سیستان یا علویان طبرستان را داریم که اسلام آوردن‌شان همراه بوده با پیوستن‌شان به فرقه‌های انقلابی و ضدخلافت؛ و هم‌چنین دولت‌های محلی ارمنستان و کابل را که مقاومت ورزیدند و مسلمان نشدند. با به قدرت رسیدن عباسیان، نهادهای سیاسی کهن ساسانی بعد از وقفه‌ای یک قرن دوباره احیا شدند. در نتیجه، دولت عباسی مشروعیتی چشم‌گیر به دست آورد و دودمانی پایدار تشکیل داد و گرویدن جمعیت ایران‌زمین به دین اسلام تازه در این هنگام آغاز شد. آغازگاهش هم طغیان ابومسلم خراسانی بود که به ظاهر با اسم عضوی از خاندان پیامبر تبلیغ می‌کرد، اما هدف اصلی‌اش برانداختن نظام خلافت تازیان بود.

پیروزی او با گرویدن جمعی بزرگ از اهالی خراسان به دین اسلام همراه بود. اینان البته به نسخه‌ی رسمی اسلام، که عبدالملک بن مروان بنا نهاده بود، پایبند نبودند و با موضع سیاسی ضد، تنها علایم و اسامی و متون مقدس را حفظ کرده بودند. بخش عمده‌ی این نومسلمانان بعدتر به جریان‌های اعتراضی مثل جنبش زیدیه و اسماعیلیه پیوستند. بسیاری‌شان هم پیرو مذهب ابومسلمی شدند و هم‌چنان به رهبری ابومسلم باور داشتند و او را ناجی آخرالزمان می‌دانستند که روزی بازخواهد گشت.

نومسلمانان خراسانی و آنان که در خوزستان و فارس می‌زیستند، اغلب از دین زرتشتی به اسلام روی می‌آوردند و عقاید خود را به زمینه‌ی آن وارد می‌کردند. در کنار ایشان مسیحیان هم به اسلام می‌گرویدند، و این دینی بود که از نظر زبانی و ساختاری خویشاوندی بسیار نزدیکی با اسلام اولیه داشت. در سال ۴۱۵۴ (۱۵۹ ق.) موج اسلام آوردن به مسیحیان سریانی هم رسید. در همین هنگام بخش بزرگی از اهالی شهر حران اسلام آوردند و این به معنای پیوستن یکی از قطب‌های فرهنگی مهم سامی‌زبان به بدنه‌ی مسلمانان بود.

پس نخستین موج گرویدن به اسلام نه بعد از فتوحات، که در اوایل عصر عباسی آغاز شد، و دو قطب اصلی داشت: یکی زرتشتیانی که به ویژه در دو کانون مقاومت در برابر امویان یعنی خراسان و خوزستان به اسلام اعتراضی روی می‌آوردند، و دیگری سامی‌تباران مسیحی که به زبان آرامی و سریانی سخن می‌گفتند و در آسورستان و میان‌رودان به این دین می‌گرویدند و اغلب نسخه‌های قدیمی‌تر و رسمی دوران اموی را می‌پذیرفتند. این الگوی دوم در سایر نقاط ایران‌زمین نیز با شدت کمتری دیده می‌شود و نتیجه‌ی درآمیختن اعراب مهاجم با خویشاوندان‌شان بود که پیشاپیش در نقاط گوناگون این قلمرو تمدنی پراکنده شده بودند.

با این همه، چنین نبود که همه‌ی مسیحیان از دین تازه استقبال کنند. پایبندی مردم قفقاز و بخش‌هایی از آسورستان به مسیحیت، که تا به امروز باقی است، نشان می‌دهد که روند مورد نظرمان پیچیده و لایه لایه و دیرپا بوده است. از سویی، جریانی تبلیغی برای گرواندن به اسلام در این سرزمین‌ها وجود داشت که اغلب رهبران صوفی یا اسماعیلی بودند. از سوی دیگر، مقاومت رهبران محلی و کشیشان و اسقفان در کار بود که گرویدن مردم به دین تازه را مهار می‌کردند.

اسناد زیادی در دست داریم که پیچیدگی‌های این روندِ تداخل ادیان را نشان می‌دهد. مثلاً متودیوس دروغین که در منطقه‌ی سنجار می‌زیست در حدود سال ۴۰۷۰ (۶۸ ق.) و در سپیده‌دم دولت اموی متنی سریانی نوشت و در آن ضمن شرح کتاب دانیال نیرو گرفتن مسلمانان را تاوان گناهان مردم دانست و ابراز



امیدواری کرد که با فرا رسیدن آخرالزمان بار دیگر رومیان مسیحی بر مسلمانان چیره شوند و اقتدار صلیب به اورشلیم بازگردد. در همین مقطع تاریخی «انجیل دوازده حواری» به زبان سریانی نوشته شد که آن هم ظهور اسلام را امری آخرالزمانی و مقدمه‌ی ظهور عیسی مسیح می‌دانست.

در قفقاز هم اسنادی مثل شرح کتاب مقدس و «اسکولیون» را داریم که تئودور بارکونی در اوایل دوران عباسی به سال ۴۱۷۱ (۱۷۶ ق.) نوشته و نشان می‌دهد که چنین کشمکش‌های دینی‌ای وجود داشته، و بر خلاف تصور مرسوم با فشاری سیاسی و اصراری برای اسلام آوردن همراه نبوده است. بارکونی به ویژه در «اسکولیون» به شدت بر مسلمانان تاخته و دین اسلام را در شمار بدعت‌های خطرناک مسیحیان ذکر کرده است.

کشمکش میان ادیان تنها در میدان فرهنگ و معنا جاری نبود و در جبهه‌ای دیگر عملیات نظامی نیز در آن نقش داشت. در پنجم اردیبهشت سال ۴۱۵۴ (۱۵۹ ق.) نیروهای خلیفه منصور عباسی به فرماندهی امیر ابن اسماعیل بر سندباد هفتم باگراتونی و موشیق ششم مامیکونی چیره شدند و شورش باگراوند را در ارمنستان سرکوب کردند. در این روز سندباد و موشیق به دست قوای خلیفه کشته شدند و این نبرد مهم به فرو افتادن خاندان‌های اشرافی ناخار در قفقاز انجامید. در نتیجه منطقه‌ی قفقاز هر چند اسلام نیاورد و همچنان قطبی مهم در تحول دین مسیح باقی ماند، اما تابع اقتدار سیاسی عباسیان شد. روندی مشابه که در دوران اموی به انجام رسیده بود و امیران سامی تبار آسورستان را تابع خلیفه کرده بود، به موجی از گرویدن به اسلام دامن زد که مشابهش را در قفقاز دوران عباسی نمی‌بینیم.

## کفتار پنجم: احیای دین زرتشت

هر چند مسیحیان و مانویان و بوداییان و یهودیان و مزدکیان در ایران زمین فراوان بودند و نهادهای دینی و مدارهای قدرت ویژه‌ی خود را پدید آورده بودند، اما اکثریت شهروندان ایران‌شهر در سراسر دوران عباسی به دین زرتشتی باور داشتند. به همین خاطر در کنار گرویدن‌های زرتشتیان به دین اسلام، واکنشی تدافعی و کوششی فرهنگی برای مقابله با دین نو را نیز در میان زرتشتیان می‌بینیم.

با فرو نشستن موج مهاجرت اعراب و فروپاشی دولت اموی، زرتشتیان از ابتدای استقرار عباسیان به پاتکی فرهنگی دست زدند. این نکته را باید در نظر داشت که نام و نشان زرتشتیان به شکل غریبی در قرآن غایب است و برخی این را به دست بردن حجاج بن یوسف ثقفی در متن مقدس تعبیر کرده‌اند، که دشمنی شدیدی با زرتشتیان داشت و قرآن زیر نظر او گردآوری شد. به هر رو، در متون اسلامی از زرتشتیان یاد نشده بود و بنابراین اهل ذمه محسوب نمی‌شدند.

این سکوت درباره‌ی زرتشتیان آشکارا به معنای موضعی منفی در برابرشان بوده، و گویا پیشینه‌اش به صدر اسلام بازگردد. چون در آثار محدثانی ثقه و هم‌چنین از امام محمد باقر و امام جعفر صادق روایت شده که عبدالرحمن بن عوف در این مورد از عمر پرسش کرد و خواست بداند پیامبر اسلام زرتشتیان را اهل ذمه به حساب می‌آورده یا نه؟ و عمر پاسخ داده بود که چنین چیزی از او نشنیده و نمی‌داند. این در حالی است که می‌دانیم در صدر اسلام امیرانی از اهالی ایران مرکزی که زرتشتی یا مزدکی بودند در یمن حاکم بوده‌اند و در نجد و حجاز هم چندین شهرک معدن‌کار زرتشتی‌نشین وجود داشته است که اهالی‌اش از ایران مرکزی آمده بودند.

با آن که در قرآن و متون مقدس آغازین سکوتی تأمل‌برانگیز درباره‌ی زرتشتیان می‌بینیم، وزن جمعیتی و فرهنگی زرتشتیان چندان چشمگیر بود که بعد از فتوحات نمی‌شد ایشان را در مقام یکی از ادیان رسمی معتبر نشمرد. سرکوب‌های وحشیانه‌ی امویان و رویکرد قوم‌گرایانه و متعصبانه‌شان هم راه به جایی نبرد. به

همین خاطر، بعد از چرخش سیاسی به عصر عباسی محدثان در این مورد که زرتشتیان اهل کتاب هستند هم صدا شدند.

سفیان ثوری (درگذشته‌ی ۱۶۲ / ۴۱۵۷ ق.) که رهبر سنیان بصره بود و قیس بن ربیع اسدی (درگذشته‌ی ۱۶۹ / ۴۱۶۴ ق.) که محدث نام‌دار شیعیان کوفه بود در ابتدای عصر عباسی احادیثی نقل کردند که بر مبنای آن زرتشتیان هم اهل کتاب هستند و در فقه مداراگرانه‌ی اسلامی می‌گنجند. این گرایش البته سابقه هم داشت و قیس بن سالم (درگذشته‌ی ۱۲۱ / ۴۱۱۷ ق.) که در اواخر دوران اموی رهبر مرجئه بود نیز همین نظر را داشت.

با این حال، واکنش زرتشتیان به حضور اعراب مسلمان آشتی‌جویانه نبود. در دو قرن اول هجری اغلب سران زرتشتی با مسلمانان هم‌چون نیرویی اهریمنی برخورد کردند و ایشان را در ادبیات پهلوی «فرزندان خشم» و «دیو» و مشابه این‌ها می‌نامیدند که دلالت دینی منفی داشت. به زودی این قاعده در میان زرتشتیان شکل گرفت که مسلمانان را نجس شمردند و ازدواج با ایشان را ممنوع ساختند و هم‌چنین ورودشان به آشکده و گرمابه را ممنوع ساختند و حتا گاه خوردن از غذای‌شان را مجاز نمی‌شمردند.

بخشی از این موضع‌گیری به این حقیقت بازمی‌گشت که در میان فاتحان اموی و بومیان زرتشتی آداب و معیارهای پاکیزگی ناهمسان بوده و سطح بهداشت دو گروه تفاوتی چشمگیر با هم داشته است. نشانه‌اش آن که جسد در کیش زرتشتی پلید و اهریمنی است و تماس با آن آداب تطهیر یعنی برش‌نوم را ایجاب می‌کند. در حالی که در میان اعراب فاتح جسد علامت پیروزی بوده و ربیع بن زیاد پس از شکست سپاهیان ساسانی وقتی خواست نماینده‌ی مردم سیستان را به حضور بپذیرد اورنگ خود را بر تلنباری از اجساد کشته‌شدگان سیستانی نهاد؛ طوری که نماینده‌ی مردم سیستان با دیدنش او را دیو نامید و تجسمی از گماشتگان اهریمن پنداشت.<sup>۱</sup>

به همین ترتیب، سر بریده‌شده که در نگرش زرتشتی بخشی از نسو (جسدِ نجس) محسوب می‌شد و می‌بایست فوری از فضای زیست مردمان خارج شود و به استودان افکنده شود، نزد امویان علامت پیروزی بود. به همین خاطر خلفای اموی در کاخ‌شان گنجینه‌ای داشتند که در آن سر بریده‌ی دشمنان‌شان را انبار

---

۱. تاریخ سیستان، ۱۳۸۹: ۳۷ و ۸۰.

می‌کردند. امویان هم‌چنین به گرداندن سر بریده در خیابان‌ها و به نمایش گذاشتن جسد مخالفان‌شان در محیط‌های شهری علاقه داشتند، که با معیارهای پاکیزگی زرتشتیان جدای از گناه دینی‌اش، نوعی آلوده‌سازی مهیب محیط‌زیست محسوب می‌شد.

این شکل از ارتباط با جسد مردگان از ابتدای کار در میان اعراب بدوی رواج داشت و از آنجا در میان فاتحان هم جایگیر شده بود. در تاریخ اسلام نخستین سر بریده‌ای که در شهرها گردانده شد به عمر بن حمق خزاعی تعلق داشت که قاتل عثمان بود. اولین سری را که بریدند و در بازار به نمایش گذاشتند به محمد بن ابوبکر تعلق داشت، و اولین سری را که بریدند و برای خلیفه تحفه بردند، به هانی بن عروه و مسلم بن عقیل تعلق داشت.

رسم نجس شمردن نامسلمانان که در میان برخی از مذاهب اسلامی باب شده، در واقع واکنشی به این موضع ستیزه‌جویانه است. وگرنه مسلمانان اولیه چنین باوری نداشتند و احمد بن حنبل غذایی را که زرتشتیان پخته‌اند حلال می‌شمرد و حتا سرداری خون‌ریز و متعصب مثل خالد بن ولید هم با این که سپاهیان‌ش خوراک آماده‌شده توسط زرتشتیان را بخورند مشکلی نداشت. جالب است که در میان شیعیان هم این واکنش به طور خاص به زرتشتیان مربوط می‌شد. یعنی در آغاز کار، ورود زرتشتیان به مسجدها را روا نمی‌شمردند، در حالی که چنین منعی درباره‌ی یهودیان و مسیحیان وجود نداشت.

بعد از روی کار آمدن عباسیان جنبش دینی و ادبی‌ای هم در میان زرتشتیان آغاز شد که بخشی از آن معطوف به نقد ادیان دیگر بود و بخشی دیگر معطوف به بازسازی دین زرتشتی. این جنبش دو جبهه داشت: مباحثه و جدل (به پهلوی: پیکار) و تفسیر متون کهن و صدور چاشته (به پهلوی: چاشتگ، یعنی فتوا).<sup>۱</sup> در این دوران حلقه‌های متفاوت فکری در میان زرتشتیان وجود داشته که چاشته‌های گوناگونی را پیشنهاد می‌کرده‌اند و برخی‌شان موبدان بلندپایه و پیشوایان رسمی دین زرتشتی بوده‌اند.<sup>۲</sup> تقابلی هم میان «چاشته» و «گرده» وجود داشت که جنبه‌ی نظری و عملی دین را نشان می‌داده است.

---

۱. مزدآپور، ۱۳۶۹: ۱۷۸.

۲. تاوادایا، ۱۳۴۸: ۴۶-۴۷.

نمونه‌ای از متون فقهی این دوران، که در دوران پختگی حلاج و در حدود سال ۴۲۶۰ (۲۷۰ ق.) نوشته شده، به کشمکشی مذهبی بازمی‌گردد که بین دو برادر موبد درگرفت که نسب‌شان به آذرباد مهراسپندان موبدان موبد دوران شاپور دوم ساسانی بازمی‌گشت. پدر ایشان گشن‌جم یا جوان‌جم شاپوران نام داشت که موبدان موبد ایران بود. دعوا از آنجا آغاز شد که موبد زادسپرم پسر گشن‌جم، که نخست پیشوای زرتشتیان سرخس بود، چاشته داد که اجرای مراسم برش‌نوم (تطهیر، همتای غسل میت)، که دشوار و پیچیده بود، می‌تواند آسان‌تر انجام پذیرد یا در شرایطی کنار گذاشته شود. به احتمال زیاد این چاشته به خاطر رقابت با آیین تطهیر مسلمانان (وضو و غسل) صادر شده بود که بسیار ساده‌تر بود و سختگیری‌های سنتی کیش زرتشتی را نداشت. این آداب در خراسان به خاطر مجاورت با مسلمانان که در این مورد آسان‌گیرتر بودند، طاقت‌فرساتر هم جلوه می‌کرده است. زادسپرم در این موضع‌گیری البته پیرو مسلمانان نبود و بیشتر از مانویان و به ویژه آرای زروانی تأثیر پذیرفته بود. نفوذ این دیدگاه‌ها بر او را از آنجا می‌دانیم که از این موبد کتابی به اسم «گزیده‌های زادسپرم» باقی مانده که جهان‌شناسی و تاریخ کیهان را از دید زرتشتی شرح می‌دهد، اما چارچوب حاکم بر آن نگرش زروانی است.<sup>۱</sup>

چاشته‌ی زادسپرم باعث نگرانی برادر مهتر او موبد منوچهر گشن‌جمان شد، که در این هنگام جانشین پدر شده و نقش موبدان موبد ایران را بر عهده داشت و پایگاهش فارس و کرمان بود. او برادرش را از سرخس و نیشابور به سیرجان منتقل کرد، اما زادسپرم در آنجا هم بر سر عقاید خود ماند و چاشته‌های پیشین را تکرار کرد. در این هنگام شمار مسلمانان در فارس و سیرجان و کرمان اندک بود و مثل خراسان رقابتی بین آیین‌های تطهیر در میان نبود. پس این فتوا اعتراض سنت‌گرایان سیرجان را برانگیخت و ایشان از برادر کهنتر به مهتر شکایت بردند.

منوچهر از موضع ایشان دفاع کرد و رساله‌ای نوشت در تأکید بر رعایت آیین باستانی، که سه بخش داشت: نخست خطاب به مردم سیرجان، دوم خطاب به برادرش که در آن او را تهدید به تکفیر کرد، و سوم حکم دینی (وجر) خطاب به کل زرتشتیان.<sup>۲</sup> این رساله‌ی پهلوی امروز موجود است و جالب است که منوچهر

---

۱. زادسپرم گشن‌جمان، ۱۳۶۶.

۲. تفضلی، ۱۳۷۷.

در آن برای تأیید حکم خود به مجلس بحثی ارجاع می‌دهد که در حضور انوشیروان دادگر برگزار شده و موبدان موبد موفق شده بود همه را درباره‌ی شیوه‌ی درست مراسم برشنوم قانع کند و حاضران این فتوا را تأیید کردند و نوشتند و مهر زدند: «اُوون بود چِیون آن نیشاپوهر پد هَنجَمَن ای اَنوشگرووان هوسرو ای شاهانشاه ای گوادان رُوشن بَزیسَنیها اُوون نیمود مَنیسن پَدیش ایستاد هیند اوشان نیبیشْت آویشت کو اُوون مَنیسن پَدیش بود چِیوون ویزیرینید اوشان پَس آن آند ویزیر ای اوی اُوون نیمود مَنیسن پَدیش هَمدادِستان بود هیند»؛ «چونان بود که چون آن نیشابور در انجمن انوشیروان خسرو شاهنشاه پسر قباد، با حجت روشن چنان نمود که پس از آن همه بر چند و جر (فتوای) وی هم‌داستان گشتند و همه تصمیم گرفتند و نوشتند و مهر کردند که چنان کنند و بر آن (شیوه) وجر کرده‌اند (فتوا داده‌اند)».

این متن نشان می‌دهد که در زمان زندگی حلاج هم‌چنان بدنه‌ی جمعیت فارس و کرمان و سیرجان زرتشتی بوده‌اند و سنت‌گرایان در آن دست بالا را داشته‌اند و چارچوب و ساختار صدور فتوا و بحث دینی در میان‌شان همان بوده که به تازگی داشته در میان مسلمانان باب می‌شده، و لنگرگاه‌های مشروعیت و مراجعش هم به قرن‌ها پیش و دوران ساسانی بازمی‌گشته است. یعنی سندی فقهی که پانصد سال پیش‌تر در دوران انوشیروان صادر شده بود، هنوز در میان زرتشتیان چندان مشهور و نافذ بوده که اشاره‌ای به آن برای رد بدعتی کفایت می‌کرده است.

ناگفته نماند که مطالعه‌ی دقیق این دعوا نشان می‌دهد که بحث صرفاً فقهی نبوده و دو طرف از اصولی متفاوت درباره‌ی بهداشت دفاع می‌کرده‌اند. یعنی این رساله‌ها با تاریخ پزشکی پیوند برقرار می‌کنند و نشان می‌دهند که نگرش سنت‌گرای به نسبت وسواس‌آمیزی درباره‌ی پاکیزگی میان زرتشتیان وجود داشته که تجدید نظرهایی بر اساس طب جدید آن روز رویش انجام می‌شده و با مقاومت روبه‌رو می‌شده است.

بنابراین این جدل‌های درون‌دینی را باید در بافت معنایی آن روزگار درک کرد و دفاع زرتشتیان از عقایدشان در ارجاع به این تکیه‌گاه اخلاقی و عقلانی انجام می‌پذیرفته است. نمود مهم دیگری که جنبش نظری زرتشتیان در این دوران را نشان می‌دهد، جنبش دانش‌نامه‌نگاری است که به نگارش کتاب «دینکرد» انجامید. این کتاب دانش‌نامه‌ای است مفصل در نه نسک که دو نسک اول و بخشی از نسک سومش از دست

رفته و آنچه باقی مانده به تنهایی ۱۶۹ هزار واژه دارد.<sup>۱</sup> تدوین این کتاب هم‌زمان و موازی است با نگارش رسالات اخوان‌الصفاء. دانش‌نامه‌های عربی‌ای از این دست که برای نخستین بار در این تاریخ تدوین می‌شد، از منطق و حتا گاه محتوای مشابهی برخوردار بود و با توجه به سنت دیرینه‌ی نویسایی میان موبدان زرتشتی، روشن است که از ایشان وام‌گیری شده است.

ناگفته نماند که خاستگاه ایده‌ی «دایره‌المعارف» در خود اوستا ریشه دارد، چنان که از گزارش یونانیان برمی‌آید، اوستا در دوران هخامنشی متنی بسیار مفصل بوده که بر شصت هزار تخته پوست گاو نوشته شده بوده و بنابراین برای زرتشتیان متن مقدس کتابی نوشته‌ی یک نفر یا گروهی از افراد محدود نبوده است، بلکه جنبه‌ی دانش‌نامه‌ای داشته است. این برداشت با این گزارش‌ها تأیید می‌شود که در دوران بلاش اشکانی و بعدتر در عصر شاپور اول ساسانی وقتی خواستند اوستا را گردآوری و بازنویسی کنند، فرزانه‌گانی را به سرزمین‌های گوناگون فرستادند و هرچه از اندیشه و دانش و حکمت یافتند یکجا گرد آوردند و همان را اوستا دانستند.<sup>۲</sup>

این پیش‌داشت که اوستا نه متنی یگانه و کهن، که خزانه‌ی تمام دانش‌هاست به خود آرای زرتشتی مستند است. چون متن مقدس از دید زرتشتیان هر آن چیزی است که با خرد سازگار باشد و دروغ را بشکند و گیتی را آباد بدارد و حقیقتی را درباره‌ی هستی بیان کند. به این تعبیر هر چه به لحاظ علمی و عقلی معتبر باشد، بخشی از اوستاست. در نتیجه، قلمرو دانش و دین و حکمت در دوران پیش از اسلام درهم‌تنیده و یکپارچه بود و مغان به همان اندازه که دین‌مرد محسوب می‌شدند، فیلسوف و دانشمند هم بودند.

از این رو اقبال لاهوری و پرویز اذکائی به درستی می‌گویند که تفکیک میان دین و فلسفه پیامد استیلای اسلام در ایران است؛ تفکیکی که در آرای فیلسوفانی مثل زکریای رازی و ابن سینا حفظ شد و در آثار اندیشمندان اسماعیلی مثل ابوحاتم رازی انکار شد.<sup>۳</sup> این سخن را می‌توان به قدری پیش‌تر تعمیم داد و نفوذ ادیان سامی عقل‌ستیز به ویژه فرقه‌های مسیحی زاهدانه را در دوران ساسانی ریشه‌ی این تفکیک دانست.

---

۱. دینکرد، ۱۳۹۷.

۲. Dinkard, 1911, III: 412.

۳. اذکائی، ۱۳۸۲: ۲۷-۳۹.

در دین مسیحیت، به ویژه مذاهبی که از روم به ایران وارد می‌شدند، آن پیوند بنیادین میان دین و خرد گسسته شده بود و هر دوی این‌ها از حالت نیرویی نفسانی و دستگامی روانی خارج شده و به نهادهای اجتماعی منسوب می‌شدند. در نتیجه، برای نخستین بار در ایران زمین مذاهبی رواج یافتند که نه تنها لزوماً محتوای علمی و فلسفی نداشتند، که اغلب اندیشیدن بی‌پروای فیلسوفان و مشاهده‌ی آزادانه‌ی دانشمندان را منع می‌کردند و گناه می‌شمردند. در دوران اموی مذاهب اصلی اسلامی زیر نفوذ این سرمشق نظری قرار داشتند و به همین خاطر چنین تفکیکی از ابتدای کار در مذاهب اسلامی اولیه نیز نهادینه شد.

این وحدت میان عقل و قوانین دینی و اتصال خرد فلسفی (مزدا) با امر قدسی در دین زرتشتی و در شاخه‌هایی از مذاهب اسلامی مثل شیعه و اسماعیلیه ادامه پیدا کرد و در نتیجه یکپارچگی زیست‌جهان و عقلانیت و خردمداری تصویر هستی که پیش‌تر وجود داشت، با کمک این جریان‌ها تا حدودی احیا شد. با این حال رواج ایده‌ی تفکیک به هر دو قلمرو فلسفه و دین آسیبی جدی وارد آورد. بعدتر در شرح عقاید حکیمان بیشتر به این بحث تفکیک خواهیم پرداخت.

در شکل پایه‌ای که در دین زرتشتی بنیاد نهاده شده بود، امر قدسی اصولاً به خاطر خردمند بودن و دانشمند بودنش مقدس شمرده می‌شد. به همین خاطر شناسایی خردمندان (مزدا) لقب خداوند بود و به همین شکل زرتشتیان «مزديسن» نامیده می‌شدند، که ترجمه‌ی دقیقش می‌شود «دانش‌پرست / خردپرست» (مزدا: خرد/ دانایی + یسن: پرستیدن). به همین خاطر، گذشتگان معتقد بوده‌اند نیروهای اهریمنی پیش و بیش از هر چیز در قالب دروغ و نادانی تبلور پیدا می‌کنند و با خرد و دانش می‌ستیزند. تازش بیگانگان و پراکنده شدن اوستا از این رو هم چون غلبه‌ی موقت جهل بر خرد تفسیر می‌شد. در همین چارچوب هم هنگام گردآوری مجدد اوستا بی‌توجه به مرجع و زبان و قومیت هر چه را خردمندان می‌نموده برمی‌گرفته‌اند.

آنچه بلاش اشکانی و اردشیر ساسانی هنگام گردآوری اوستا انجام دادند، گواهی است بر این موضع نظری و سرمشق ذهنی. دینکرد که نمونه‌ای از این دانش‌نامه‌هاست، خود می‌گوید که اوستا «ویسپ داناکیه گوییشان» است،<sup>۱</sup> یعنی گردآوری سخن همه‌ی دانایان است. بر این مبنا جنبش دانش‌نامه‌نویسی مورد نظرمان

---

۱. Dinkard, 1911, III: 646.



رخدادی ناگهانی و بی سابقه نبوده و در میان زرتشتیان پیشینه‌ای طولانی داشته و در زمان زندگی حلاج در قالب رسالات اخوان‌الصفا یا کتاب‌های مرجع تاریخ و حدیث به دایره‌ی فرهنگ مسلمانان نیز وارد شده است. «دینکرد» را دو دانشمند زرتشتی به اسم آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید گردآوری و تدوین کرده‌اند. در میان این دو آذرفرنبغ شخصیتی برجسته و نام‌دار بود. نسب او نیز به آذرباد مهراسپندان می‌رسید و معاصر مأمون (دوران حکومت بین سال‌های ۴۱۹۲ تا ۴۲۱۲/۱۹۸ تا ۲۱۸ ق.) بود و نزد او ارج و احترامی چشمگیر داشت. او علاوه بر تدوین و نگارش دانش‌نامه‌ی «دینکرد» در بحث با مخالفان دین زرتشتی نیز چیره‌دست بود و نوبتی در مجلس مأمون با یک زرتشتی به نام دین‌هرمزد بحث کرد. این مرد از دین زرتشتی برگشته و اسلام آورده بود و نام خود را عبداللیث یا ابوالحارث گذاشته بود. آذرفرنبغ در بحث با او پیروز شد و ماجرای این مناظره را در کتابی پهلوی به نام «ماتیگان گجستگ ابالیش» (رساله‌ی عبداللیث ملعون) نوشت.

آذرفرنبغ کتاب مهم دیگری دارد به نام «روایات آذرفرنبغ»، که نمونه‌ای از توضیح‌المسائل‌های زرتشتی است و سرچشمه‌ی متون مشابه در میان مسلمانان را نشان می‌دهد. متن به پهلوی نوشته شده و پاسخ به ۱۴۸ پرسش است که زرتشتیان از او کرده‌اند.<sup>۱</sup> کتاب دیگری که در همین قالب می‌گنجد، «دادستان دینیک» (داوری‌های دینی) نام دارد که نواده‌اش منوچهر گشن‌جمان نوشته و در آن به ۹۲ پرسش که مهرخورشید پسر آذرماه و زرتشتیان دیگر مطرح کرده‌اند پاسخ داده است.<sup>۲</sup> کتاب دیگری به نام «نامیکها» (نامه‌ها، مکاتبات) نیز از او باقی مانده است که بدنه‌اش مکاتبه‌ی میان او و زادسپرم است.

آذرباد پسر امید دوستی هم‌فکر داشت به نام مردان‌فرخ پسر اورمزدداد، که رساله‌ای به نام «گزارش گمان‌شکن» (شکندگمانیک ویچار) را در نقد و رد ادیان دیگر نوشته است.<sup>۳</sup> او در مقدمه‌ی متن خویش اشاره کرده که به دلیل میراث پیشینیان و عادت خانوادگی به دین زرتشتی پایبندی نداشته و از نوجوانی در جست‌وجوی حقیقت ادیان بوده و به همین خاطر تا هندوستان سفر کرده و سخن رهبران مذاهب گوناگون

---

۱. آذرفرنبغ فرخزادان، ۱۳۸۴.

۲. منوچهر گشن‌جمان، ۱۳۹۷.

۳. Sikand-gûmânîk Vigâr, 1994.

را شنیده و با خود عهد کرده که فقط بر اساس عقل و استدلال دین حقیقی و درست را انتخاب کند. آن‌گاه پس از محک زدن ادیان گوناگون زرتشتی‌گری را برگزیده و این رساله را در نقد مسیحیان و یهودیان و مانویان و مسلمانان و ماده‌گرایان نوشته است.

رساله‌ی مردان‌فرخ از این نظر جالب است که می‌توان آن را قدیمی‌ترین نمونه از پژوهش‌های دین‌شناسی تطبیقی دانست. مثلاً در بدنه‌ی کتاب مسأله‌ی شر را برگرفته و پاسخ‌های گوناگون به آن را در ادیان گوناگون شرح داده و با موضع یکی دیگری را نقد کرده است. مثلاً از زاویه‌ی دید اپیکوری‌ها به مفهوم شر نگریسته و از آنجا گفته که عبارت «بسم الله رحمن رحیم» نمی‌تواند درست باشد، چون الله خود آفریننده‌ی شیطان است و بنابراین نمی‌تواند رحمن باشد.

در شیوه‌ی استدلال او درباره‌ی اسلام ناگهان ارجاع‌ها به یونانیان زیاد می‌شود و این نشان می‌دهد که فیلسوفان معاصرش پس از دوران ارج و ارجاع به یونانیان در عصر اموی، چطور از همان نام‌ها هم‌چون سپری برای گزند ندیدن از موضع خویش بهره می‌جسته‌اند. مردان‌فرخ خود موبد نبوده و از موضع یک فیلسوف خردگرا به موضوعات می‌نگرد و کتابش از ارجاع‌های اساطیری و مذهبی تقریباً تهی است.

نمونه‌ای دیگر از کتاب‌های پرسش و پاسخ از این دست را امید پسر آشوهیشت نوشته که موبدان موبد بعدی ایران و برادرزاده‌ی زادسپرم و آذرفرنبغ بوده است. در کتاب «روایت امید آشوهیشتان» او به پرسش‌های موبد دانشمندی به اسم آتورگشنسپ پسر مهرآتش پاسخ می‌دهد. نخست ۴۴ پرسش مطرح می‌شود که بعد به پرسش‌هایی ریزتر تجزیه می‌شود و در کل ۲۷۰ پرسش و پاسخ را در برمی‌گیرد.<sup>۱</sup>

این نکته هم جای توجه دارد که زرتشتیان توضیح‌المسائل‌های دینی را «روایت» و شرح بحث‌های جدل‌آمیز را «گزارش» می‌نامیده‌اند. یعنی در هر دو حال به پیوند میان گفتار و شخص آفریننده‌اش تأکید داشته‌اند. کلمه‌ی روایت که در اسم این کتاب‌ها زیاد تکرار می‌شود، ترجمه‌ی «سخونی» (سخن، گفتار) یا «نیگز» (شرح) پهلوی است.

یکی دیگر از مهم‌ترین متون پهلوی زرتشتی، که اصل آن به دوران ساسانی بازمی‌گردد اما در زمان حیات حلاج بازنوشته شده، «بن‌دهشن» است که فرنبغ پسر دادویه آن را گردآوری و تدوین کرده است. نام

---

۱. امید آشوهیشتان، ۱۳۷۶.

این کتاب از دو بخش «یون/بُن» (پایه و اساس و بنیاد) و «دَهِشَن» (آفرینش) تشکیل شده و می‌توان آن را به «آفرینش بنیادین» ترجمه کرد. این نام را البته مردم — که توده‌شان پهلوی‌زبان بوده‌اند — روی کتاب گذاشته بودند و چنان‌که در مقدمه آمده نام اصلی اثر «زندآگاهی» بوده است، و بنابراین تفسیری و شرحی بر اوستا محسوب می‌شده است. این متن هم خصلتی دانش‌نامه‌ای دارد و در ۳۶ فصل و سه بخش به روایت آفرینش هستی، رده‌بندی گیاهان و جانوران، و شرح تاریخ کیانیان می‌پردازد.<sup>۱</sup>

به این ترتیب آشکار می‌شود که بر خلاف تصور مرسوم و برداشت مشهور و بی‌پایه‌ای که طی دهه‌های گذشته باب شده، زرتشتیان در قرن ۴۳ تاریخی (قرن سوم هجری) در برابر مسلمانان به هیچ عنوان موضعی تدافعی نداشته‌اند. زرتشتیان در این دوران به احتمال زیاد بر پیروان سایر ادیان برتری عددی چشم‌گیری داشته‌اند و تقریباً با همان قالبی که در عصر ساسانی می‌بینیم، با همان زبان پهلوی متونی را در ادامه‌ی سنت قدیم‌شان می‌نوشته‌اند. با توجه به این که زبان پهلوی تا چند قرن بعد منسوخ شد، و بخش عمده‌ی این متون از بین رفته یا انتشار نیافته، حجمی از متون زرتشتی پهلوی که از این قرن در دست داریم چشمگیر است.

این متون به لحاظ پیچیدگی و دقت سرآمد آثار هم‌زمان پارسی و عربی است و به لحاظ ساختار و رده‌هایی مثل پرسش/ پاسخ، جدل‌نامه، دایره‌المعارف، تفسیر و رساله‌ی فتوا پیشگام و سرمشق اولیه‌ی متون اسلامی به حساب می‌آید. توجه به این سنت زرتشتی و رستاخیز آن در عصر حلاج از این رو اهمیت دارد که زمینه‌ی شکل‌گیری بسیاری از بحث‌ها محسوب می‌شود. یعنی اغلب مفاهیم و جبهه‌بندی‌ها پیشاپیش در این زمینه‌ی دینی — فلسفی وجود داشته‌اند و بدون توجه به آن نمی‌توان عمق کشمکش‌های نظری رایج میان مسلمانان را دریافت.

---

۱. فرنیغ دادگی، ۱۳۹۵.

بخش دوم: کودکی

(۴۲۵۰-۴۲۳۶ / ۲۵۷-۲۴۴ ق.)

## گفتار تحت: در واسط

درباره‌ی شرایط حاکم بر زایش حلاج و روستای تور چیز چندانی نمی‌دانیم، اما این گزارش را در دست داریم که منصور سپیدانی در زمان کودکی حلاج وضع مالی بدی پیدا کرده و برای گذران عمر به واسط کوچیده بود. این که منصور این شهر را انتخاب کرده نیز تأییدکننده‌ی تفسیری است که از نام‌گذاری‌اش کردیم. چون این نکته جای پرسش دارد که چرا منصور از سپیدان فارس راهی به نسبت طولانی را پیموده و به جای زیستن در شیراز و شوش و شوشتر و اهواز به واسط رفته است؟

واسط شهری باستانی بوده در میان‌رودان که به گزارش یعقوبی تا قرن سوم هجری اهالی‌اش ساکنان قدیمی این شهر بودند و اعراب در آن شمار چندانی نداشتند. یعنی در زمان کوچیدن حلاج و خانواده‌اش به آنجا، واسط هنوز شهری عرب‌نشین نبوده است. با این حال از دوران اموی کوششی برای استقرار پایگاه‌های سیاسی خلافت در آنجا انجام پذیرفت. عبدالملک اموی، که گفتیم سازمان‌دهنده‌ی مهم نظام خلافت بود، والی خون‌ریز و ستمگرش حجاج بن یوسف ثقفی (۶۰۴-۶۳۰/۴۱-۹۱ ق.) را بر عراق گماشت. حجاج در سال ۴۰۸۲ (۸۴ ق.) در حاشیه‌ی این شهر و کرانه‌ی غربی دجله محله‌ای عرب‌نشین ساخت و اسمش را واسط گذاشت. این نام را هم از این‌جا آورده بود که آن منطقه وسط راه بصره به کوفه قرار داشت. واسط به مرکز حکومتی حجاج در عراق بدل شد و خودش هم در این شهر استقرار یافت و همان‌جا هلاک شد.

از گزارش یعقوبی برمی‌آید که این شهر پیش از این مداخله تنها در کرانه‌ی خاوری رود دجله قرار داشته است. داده‌های تاریخی درباره‌ی این شهر اولیه فراوان است و نشان می‌دهد که در ابتدای کار در آن دست دجله شهری به اسم کَشْکَر (به سریانی: *ܟܫܟܪ*) وجود داشته که قدمتش به قرن ۳۷ تاریخی (ق ۳ م.) بازمی‌گردد و بنیانگذار آن شاپور اول ساسانی بوده است.<sup>۱</sup> اهالی اولیه‌ی آن مهاجرانی از شمال غربی آسورستان

---

۱. Mirecki and Jason, 2007: 10.

بودند که برخی‌شان یونانی‌زبان بودند و در جریان سیاست شهرسازی ساسانیان و آبادسازی میان‌رودان به این منطقه کوچیدند. مار ماری که از مبلغان اولیه‌ی مسیحی بود در این شهر معجزه‌هایی انجام داد و اغلب مردم آنجا را به مسیحیت گرواند، چندان که کشکر بعد از مدتی کوتاه به یک مرکز مهم مسیحی در ایران غربی بدل شد و زیر نظارت سراسقف تیسفون یک قلمرو اسقف‌نشین مستقل ایجاد کرد.

آنچه حجاج به این شهر افزود، در اصل یک منطقه‌ی حکومتی و مرکز دیوانی بود که به سبک نظام پولیسی - خلافتی بر دوش سپاهیان سرکوبگر تکیه می‌کرد. پس بخشی که حجاج در جانب باختری ساخته بود در اصل اردوگاهی نظامی بود که به تدریج بعد از انقراض امویان و ریشه‌کنی نظام سیاسی‌شان، به محله‌ای شهری بدل شد و با کشکر قدیم ترکیب شد و واسط جدید را ساخت. روند ادغام این دو را خود حجاج آغاز کرده بود و دستور داده بود با پل‌هایی از جنس قایق این دو بخش را به هم متصل کنند. الگوی کار او مطابق است با دست‌اندازی سپاهیان عرب به شهرهای ایرانی، که مشابهش را درباره‌ی بلخ و نیشابور و ری و جاهای دیگر هم می‌بینیم. یعنی راه اصلی در اختیار گرفتن شهرها آن بوده که محله‌هایی از سپاهیان کوچنده تشکیل شود و گروهی از قوم غالب در آن مستقر شوند.

پیش‌تر در کتاب «ایران: تمدن راه‌ها»<sup>۱</sup> و «تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی»<sup>۲</sup> شرح داده‌ام که این الگو را نخست مقدونیان ابداع کردند و هدف‌شان از تأسیس این شهرهای پادگانی (پولیس یونانی) مراقبت و سلطه بر شهرهای ایرانی بود، که مشابهی در بافت اجتماعی یونانی نداشتند و کنترل‌ناپذیر می‌نمودند. تأسیس شهرهایی به اسم اسکندریه و سلوکیه و انطاکیه (منسوب به اسکندر و سلوکوس و آنتیوخوس) در گوشه و کنار قلمرو مقدونی پیامد چنین سیاستی بود. این راهبرد مقدونیان بعدتر در زمان استیلای رومیان استمرار یافت و شهرهای پادگانی سزاریه/قیصریه، که آراسته به نام امپراتوران بود، در ادامه‌ی همان روندی که مقدونیان آغاز کرده بودند در اطراف مستعمرات رومی ساخته شد.

---

۱. وکیلی، ۱۳۹۹.

۲. وکیلی، ۱۳۹۳.

چنان که در کتاب «سیاست ایران شهری»<sup>۱</sup> شرح داده‌ام، نظام خلافت شاخه‌ای از ساخت قدرت امپراتوری - فرعون‌ی است که در قلمرو ایران زمین رخنه کرده و برای مدت‌هایی کوتاه هم‌چون پیوندی نابارور و شکننده - از امویان گرفته تا داعش - دولت‌هایی بدنام را پدید آورده است. تأسیس شهرهایی مثل کوفه و بصره چنین الگویی داشته و شکل‌گیری محله‌های عرب - مسلمان‌نشین در بخارا و ری و نیشابور و بلخ نیز نمودی از همین تدبیر بوده است.

در دوران اموی یکی از مؤثرترین شخصیت‌ها در شکل‌گیری این پادگان‌های ناظر بر شهرها حجاج بود. او در ضمن همان کسی بود که تعادل میان شهر کوفه و بصره را به هم زد. به این معنی که سهم بهتر از غنایم ربوده‌شده و زمین‌های مرغوب تصرف‌شده را به بصریان داد و این شهر را به مرکز فرهنگی و نظامی امویان تبدیل کرد. در مقابل، کوفه که با گرایش شیعی و فرهنگ ساسانی پیوند بیشتری داشت در حاشیه قرار گرفت. لشکریانی که آنجا مستقر می‌شدند غنایمی کمتر دریافت کردند و قبایل مقیم کوفه بر مناصب اصلی گمارده نمی‌شدند. تقابل این دو شهر که از دوران حجاج تثبیت شد از این نظر مهم است که بعدتر در دوران عباسی ورق برگشت و این بار کوفه هوادار حکومت بود و بصریان بودند که اغلب اغتشاش و ناآرامی ایجاد می‌کردند. در یک جمع‌بندی کلی می‌شود گفت که دو جبهه‌ی شکل‌گرفته در میان فاتحان عرب در این دو شهر مهم تبلور یافت و هواداران سیاست ایران‌شهری در کوفه و هواداران سیاست رومی - مصری در بصره مستقر شدند.

بنابراین وقتی منصور سپیدانی قصد کرد در حدود سال ۴۲۴۰ (۲۵۰ ق.) به واسط کوچ کند، به جایی در میانه‌ی این دو قطبی نقل مکان کرد. واسط یا کشکر البته با بصره و کوفه تفاوت داشت و همان بافت قدیمی دوران ساسانی‌اش را داشت و تازه شصت سال بود که شهر - پادگان کناره‌اش تأسیس شده بود. پدر حجاج اسمی عربی روی خود گذاشته و مسلمان شده بود. پس قاعدتاً به محله‌ی مسلمانان در واسط رفته و در کرانه‌ی باختری دجله اقامت گزیده بود. کرانه‌ی خاوری یعنی همان شهر اصلی کشکر هم‌چنان تا یک قرن بعدتر در اختیار ساکنان اصلی شهر بوده که یعقوبی به ایشان «فارسی» می‌گوید و قاعدتاً منظورش زرتشتیان است.

---

۱. وکیلی، ۱۴۰۲ (الف).

در محله‌ی غربی که عرب‌نشین بود، مسلمانان سنی حنبلی اکثریت افراد را تشکیل می‌دادند. اما بعید است منصور در سپیدان هنگام اسلام آوردن به این مذهب گرویده باشد، چون امام حنبل دو سال قبل از تولد حلاج در سال ۴۲۳۶ (۲۴۲ ق.) درگذشت، و اسلام آوردن منصور هم‌زمان با مرگ او بوده است. یعنی در این دوران هنوز مذهب حنبلی جریانی مرزبندی‌شده و گسترش‌یافته محسوب نمی‌شد.

در شرح حال حلاج آمده که او در واسط زبان عربی و قرآن آموخت، و این به روشنی نشان می‌دهد که او بین مهاجران عرب پرورده شده است. روشن است که از سویی خودش باهوش و باپشتکار بوده، و از سوی دیگر خانواده‌اش به آموزش و پرورش او اهمیت می‌داده‌اند. چون تا یازده دوازده سالگی (سال ۴۲۴۷/۲۵۶ ق.) هم خواندن و نوشتن می‌دانسته و هم حافظ کل قرآن بوده است.

تنگدستی پدر حلاج یا کشته شدن خانواده‌اش در جریان قیام زنگیان عاملی بوده که باعث شده زمان وابستگی این پسر نوجوان به خانواده‌اش بسیار کوتاه باشد، چون می‌دانیم که در همین سال‌ها از خانواده مستقل شده و به خرج خود زندگی می‌کرد. او در سنی نزدیک به همین دوازده سالگی (سال ۴۲۴۷) از واسط به استان فارس بازگشت و در شوشتر اقامت گزید؛ جایی که در آن دوران از مهم‌ترین مراکز صنعت نساجی جهان محسوب می‌شد، و در آنجا بود که نخستین بار حلاج نامیده شد.



## کفتار دوم: سهل شوشتری

حسین بن منصور وقتی به شوشتر رفت حدود دوازده سال داشت و به احتمال زیاد هم چون خانه‌شاگرد یا کارگری ساده در صنعت نساجی به کار مشغول شد. لقب او یعنی حلاج هم باید به همین دوران مربوط باشد. چون یکی از کارهای ساده‌ای که به کارگران غیرماهر می‌سپرده‌اند همین زدن پنبه و حلاجی نسج‌های گیاهی بوده است. باقی توضیح‌ها و تفسیرهایی که درباره‌ی این لقب کرده‌اند، آمیخته با افسانه است و بعید است ارتباطی با زندگی نامه‌اش داشته باشد.

در شوشتر بود که حلاج با نخستین مرشد و راهنمای معنوی‌اش آشنا شد، و او سهل شوشتری بود که بیشتر با شکل معرب شهرش (تُستری) شهرت دارد، اما چون شوشتر شهری باستانی و هم‌چنان زنده و آباد است دلیل ندارد چنین تحریفی را تکرار کنیم و این‌جا او را سهل شوشتری می‌نامیم. سهل هم احتمالاً نومسلمان بوده و این را از نامش می‌توان دریافت. چون «سهل» نام مرسوم بین اعراب نبوده و اغلب ایرانیانی که اسم‌های باشکوه و پیچیده داشته‌اند، بعد از اسلام آوردن و پیوستن به دم و دستگاه اجتماعی و اداری مسلمانان اسم خود را به سهل یا فضل تغییر می‌دادند. «سهل» در ابتدای کار نوعی شوخی و لقبی بوده که اعراب بر نومسلمانان ایرانی می‌نهادند. یعنی اسم «آسان» (سهل) برای کسی که نامی دشوار دارد. اما این نام به تدریج جایگیر شده و غیرعرب‌ها هم آن را پذیرفته و خود را با آن می‌نامیدند. بسیاری از دولت‌مردان نام‌دار این عصر — از جمله فضل بن سهل — چنین نامی دارند و همه‌شان در همان نسلی که مسلمان شده‌اند چنین اسم‌هایی پیدا کرده‌اند و یا این نام را به پدرشان که نامسلمان بوده نسبت داده‌اند.

درباره‌ی سهل تردیدی نیست که عرب نبوده و پابندی‌ای به زبان پارسی داشته است، چون می‌گویند سخنانش را هنگام موعظه با عبارت «یا دوست» شروع می‌کرد و درباره‌اش این افسانه بر سر زبان‌ها بوده که جانوران سخنانش را می‌فهمند و می‌تواند با همه‌ی جانداران سخن بگوید. هم‌چنین گفته‌اند که به فارسی با

جانوران حرف می‌زده است.<sup>۱</sup> در این مقطع تاریخی هنوز زبان پارسی دری به صورت زبان ملی ایران درنیامده بود و به احتمال زیاد منظور مورخان پارسی میانه یا همان پهلوی است که تا دیرزمانی پس از این تاریخ نیز هم‌چنان در میان روستاییان زبان غالب محسوب می‌شد، و قاعدتاً زبان مادری حلاج هم بوده است.

سهل یک نسل از حلاج بزرگ‌تر بود و به سال ۴۱۹۸ (۲۰۳ ق.) در شوشتر زاده شده بود. اسم کاملش ابومحمد سهل بن عبدالله بن یونس بود، اما چنان که گفتیم به احتمال زیاد این‌ها همه ساختگی است و نومسلمانی بوده که نام سهل را خودش یا دیگران بر او نهاده‌اند. این که نومسلمانان نام پدران‌شان را تغییر دهند و عربی کنند و با شیوهی اعراب تا سه نسل قبل خود را برشمارند، در آن دوران رایج بوده و نمونه‌های فراوان دیگری برایش سراغ داریم.

سهل زمانی که نخستین بار با حسین بن منصور دوازده سیزده ساله برخورد کرد، پنجاه و یک سال داشت و با معیارهای آن دوران مردی سالمند محسوب می‌شد. او از بسیاری جنبه‌ها به پیشاهنگی برای حلاج شبیه است. کسی که استاد او بود و اثری چشمگیر بر مسیر زندگی‌اش داشت، دایی‌اش محمد بن سوار بود. از نام این شخص برمی‌آید که نسل خانواده‌ی مادری سهل زرتشتی و احتمالاً وابسته به طبقه‌ی اسواران بوده‌اند. اسواران طبقه‌ی جنگاوران نخبه‌ی ساسانی بودند که بدنه‌ی طبقه‌ی ارتشتاران را برمی‌ساختند و تقریباً همه‌شان به دین زرتشتی با گرایش مهرآینی باور داشتند.

بعد از ظهور اسلام گروهی از اسواران خیلی سریع اسلام آوردند و اینان ارتش‌یانی بودند که دو دهه پیش‌تر مصر را فتح کرده بودند. اینان به همراه قبایل عرب نومسلمان بار دیگر به مصر حمله بردند و رومیان را از آنجا راندند و بار دیگر مصر را به قلمرو ایران‌زمین متصل ساختند. روند اسلام آوردن اسواران تا دو قرن بعدتر هم‌چنان ادامه داشت و بسیاری از رباط‌ها و جریان‌های نظامی فتوحات فقط زمانی درک می‌شود که به نقش مهم ایشان در ستون فقرات سپاهیان اسلام توجه کنیم.

نقش اسواران در فتح مصر چندان مهم بود که بی‌اغراق می‌توان گفت یکی از پیامدهای اصلی ظهور اسلام بازگشت مصر به دایره‌ی نفوذ سیاسی ایران بود. در دوران اموی و عباسی مهم‌ترین حاکمان مصر ایرانیانی غیرعرب بودند که کندی فهرستی از آنها به دست داده است: عون بن یزید جرجانی، لیث بن فضل

---

۱. اصفهانی، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ ق.، ج. ۱۰: ۲۱۰.

ابیوردی، عباد بن محمد بلخی، عمر بن ولید بادغیسی، ابو عبدالله بن محمد جولانی، ابوالعباس بستامی، هرثمه بن اعین بلخی، عبدالله بن طاهر خراسانی، احمد بن احمد کیشی، محمد بن موسی سرخسی و محمد بن بدر سیرافی.<sup>۱</sup>

طبقه‌ی دانشمند مستقر در شمال آفریقا نیز به همین ترتیب ایرانی تبار بودند. خلیفه عمر بن عبدالعزیز، که تنها حکمران خوشنام اموی بود، طلق بن خابان فارسی را به ریاست تبلیغ اسلام در مغرب گماشت. در سال ۴۱۵۱ (۱۵۵ ق.) هم ریاست دیوان آفریقه را، که مدیریت دیوان سالاری مصر و مغرب محسوب می‌شد، به احمد بن زیاد فارسی سپرد که فقیهی نام‌دار بود. مهم‌ترین دانشمندان مقیم مغرب عبارت بودند از: زکریا بن یحیی بن سلمان طراز فارسی، ابومحمد عبدالله بن فروخ فارسی، بهلول بن راشد، عباس بن ولید، زیاد همدانی و کلیب ابوعثمان فارسی که همگی از ایران مرکزی برخاسته بودند و تبار عربی نداشتند.

این ماجرا درباره‌ی سایر مراکز اجتماعی و فرهنگی قلمرو تمدنی مصر هم مصداق داشت. اولین حکومت محلی خودسر، که در دوران اسلامی از خلافت جدا شد، دودمان رستمیان بود که شهر تاهرت را در مغرب بنیان نهاد و مردمش به شاخه‌ای از خوارج تعلق داشتند. عبیدالله مهدی نخستین خلیفه‌ی فاطمی که خود خوزستانی بود وقتی به شهر فاس رفت دید بازار آنجا و طبقه‌ی حاکم‌شان یک‌سره در دست ایرانیان است و حامد بن حمدان همدانی را که غیرعرب بود به حکومت آنجا فرستاد.

شهر قیروان نیز نام خود را از کاروان گرفته بود و در اصل یک ایستگاه تجاری در مسیر بازرگانی ایرانی (راه ابریشم) بود. در زمان فراز آمدن عبیدالله مهدی پول‌دارترین تاجر بازار بزازان قیروان، که شکوفاترین بخش اقتصادی این شهر بود، عبدالرحیم المستجاب فارسی نام داشت که بعدتر از تجارت کناره گرفت و به صوفیه پیوست. خاندان سهل احتمالاً با این طبقه‌ی اسواران که به مصر رفته بودند پیوندی داشته‌اند چون میان او و مشهورترین صوفی مصری معاصرش یعنی ذوالنون ارتباطی استوار می‌بینیم.

لقب سوار در نام افراد اغلب به کسانی مربوط می‌شود که هنوز زرتشتی هستند و یا به تازگی اسلام آورده‌اند. بنابراین محمد بن سوار و خواهرش، که مادر سهل باشد، گویا نومسلمان بوده‌اند و پدرشان که لقب سوار دارد به احتمال زیاد جنگاوری زرتشتی و نواده‌ی کسی از طبقه‌ی شهسواران ساسانی بوده است. محمد

---

۱. الکندی، ۱۹۵۹ م: ۱۶۱ و ۱۲۳.

بن سوار مردی زاهد بود و به عرفان عراقی دلبستگی داشت که تازه در این هنگام داشت شکل می‌گرفت و با زهدگرایی مسیحی پیوندهایی استوار داشت. سهل از او آموخت تا شب‌ها ذکر «الله معی، الله ناظر الی، الله شاهدهی» را هفت بار و پانزده بار تکرار کند.<sup>۱</sup> همو نخستین خرقه را به سهل داد و از هفت سالگی به او خواندن قرآن را آموخت. سهل گویا از حلاج هم تیزهوش‌تر بوده باشد، چون می‌گویند در هفت سالگی حافظ قرآن بود و وقتی در دوازده سالگی (۴۲۱۰/۲۱۶ ق.) به بصره رفت، در مجلسی از دانشمندان حاضر پرسش‌هایی پرسید که همه در پاسخش درماندند و این مایه‌ی شهرتش شد.

سهل مثل اغلب صوفیان آن دوران بیشتر عمر خویش را در سفر گذراند. او در دوران جوانی مدتی در آبادان می‌زیست و شاگرد ابوحیب حمزه بن عبدالله آبادانی بود که بسیاری از پرسش‌هایش را پاسخ گفت.<sup>۲</sup> در همان شهر بود که شهودی اثرگذار را تجربه کرد و مدعی شد که اسم اعظم خداوند (الله) را دیده که بر شرق تا غرب آسمان تجلی کرده و با نور سبز بر گنبد فلک نوشته شده است.

سهل در سال ۴۲۱۳ (۲۱۹ ق.) به قصد حج از خوزستان خارج شد و مدتی را در کوفه اقامت گزید. آن‌گاه در مکه با ذوالنون مصری دیدار کرد که داشت از حج بازمی‌گشت. سهروردی گزارش کرده که ذوالنون در این هنگام پیرو سنت فیثاغورسی بوده و همان را به سهل شوشتری آموزانده است. دیدار با ذوالنون مصری، که از پیشگامان عرفان اسلامی در مصر بود، برای سهل بسیار اثرگذار بود و او را به همین خاطر پیرو و وارث سنت فکری ذوالنون دانسته‌اند. سهل گردآورنده‌ی آثار و سخنان ذوالنون بود و متنی به اسم «هزار گفتار» در این زمینه نوشته بود که چنان که از نامش پیداست هزار نقل قول از استادش را در بر می‌گرفت. عطار می‌گوید سهل تا زمانی که ذوالنون زنده بود برای رعایت ادب او «هرگز پشت به دیوار باز نهاد و پای گرد نکرد».<sup>۳</sup>

سهل بعد از آن تا بیست سال به کشتن نفس پرداخت.<sup>۴</sup> پیش‌تر هم در دوران جوانی دوازده سال را پیاپی روزه گرفته و روزی یک وعده غذا خورده بود و از این رو به این سبک زندگی عادت داشت. ریاضت و روزه‌های طولانی او در این مدت شهرتی برایش به بار آورد و به عنوان مردی مقدس شهرت یافت.

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۲.

۲. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۲.

۳. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۴.

۴. هجویری، ۱۳۸۳، ج. ۱: ۲۹۴.

داستان‌هایی عجیب از او نقل شده، از جمله این که عطار می‌گوید نوبتی پیرزنی را دید که با اشاره‌اش از آسمان زر بر زمین می‌ریخت، یا یکی از ابدال را دیده بود که زیر آب می‌رفت تا وقت نماز، و وقتی بیرون می‌آمد تنش تر نشده بود.<sup>۱</sup> هم‌چنین می‌گویند نوبتی در مسجد دید پرنده‌ای از گرما جان داد به یارانش گفت که در همین ساعت شاه کرمان مُرد، و به واقع هم چنین شده بود.<sup>۲</sup> سراج که در خانه‌اش مهمان شده بود، نوشته که چون با جانوران مهربان بوده و با ایشان حرف می‌زده، در آنجا جانورانی گوناگون گرد می‌آمده‌اند و مردم به همین خاطر منزلگاه او را بیت‌السباع (خانه‌ی جانوران وحشی) می‌نامیده‌اند.<sup>۳</sup>

در سال ۴۲۳۷ (۲۴۵ ق.) یعنی زمانی که حلاج نوزادی یک‌ساله بود ذوالنون درگذشت و سهل شوشتری از زیر سایه‌ی او خارج شد و به تبلیغ آرای ویژه‌ی خود همت گماشت.<sup>۴</sup> یک دهه بعدتر حسین بن منصور به شوشتر رفت و در همان هنگام، که کارگر نساجی بود، به شاگردی او درآمد. زیر تأثیر او بود که حلاج به زهد و جهاد با نفس روی آورد.

آرای زاهدانه‌ی شوشتری آشکارا به ادیان سامی مربوط می‌شده و از بدبینی این ادیان نسبت به انسان متأثر بوده است. سلوک فردی‌اش هم با ریاضت همراه بوده و به حلاج نوجوان «چله‌نشینی به سبک موسی» را آموزاند. با توجه به این که حلاج در واسط تا دوازده سالگی قرآن را حفظ کرده بود، آشکار است که برنامه‌ای برای ورود به میدان دانشمندان دینی را دنبال می‌کرده، و سهل شوشتری نخستین شخصیتی است که در این مسیر بر او اثر نهاد و از نامش اطلاع داریم. سهل شوشتری با آن که از چهره‌های بنیانگذار عرفان اسلامی است و تأثیرش بر حلاج مهم و سرنوشت‌ساز بوده، اما در زمانه‌ی خویش و زادگاهش مردی چندان محبوب نبود. در شوشتر آموزه‌های او را خوش نمی‌داشتند و تأکیدش بر توبه‌کاری و ریاضت را نمی‌پذیرفتند. شاید هم دلیلش این بوده باشد که بخش عمده‌ی اهالی شوشتر در این دوران هنوز زرتشتی بودند و پیروان این دین رنجه کردن تن و آزردن خویشتن را فریب اهریمن می‌دانند.

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۶-۳۴۷.

۲. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۵.

۳. قشیری، ۱۹۷۲ م، ج. ۲: ۶۷۴؛ عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۵.

۴. سراج، ۱۹۶۳ م، ج. ۱: ۱۸۱.

به هر روی، مخالفت با او تنها به غیرمسلمانان مربوط نبوده و پیروان اسلام را هم در بر می‌گرفته است؛ چندان که در سال ۴۲۵۳ (۲۶۱ ق.) مسلمانان مقیم شوشتر او را زندیق نامیدند و از شهر بیرونش کردند. روزبهان بقلی می‌گوید او را به زور و با خشونت از شوشتر بیرون راندند،<sup>۱</sup> اما عطار می‌گوید به پای خود رفت و دلیل این نقل مکان را ناشی از جذابیت شهر بصره و حضور مشایخ نام‌دار در آنجا دانسته است.<sup>۲</sup> چنین می‌نماید که هر دوی این دیدگاه‌ها درست باشد و ناسازگاری اهالی شوشتر با تعالیم او و حضور هم‌فکرانش در بصره دلیل این کوچ بوده باشد. به هر روی ارتباط حلاج با او تا این لحظه چندان استوار شده بود که وقتی سهل به بصره نقل مکان کرد، شاگرد جوانش هم با او همراه شد. حلاج در این هنگام هفده سال داشت.

سهل هر چند در زادگاه خود چندان محبوب نبود اما در میان بسیاری از جریان‌های فکری شهری نیک پیدا کرده بود، از جمله آن که انگار پیوندی میان او و خوارج وجود داشته و به ویژه با خاندان صفاری و یعقوب لیث ارتباطی داشته است. یعقوب از فرماندهان دلیر و نام‌داری بود که رهبری شاخه‌ای از خوارج را بر عهده داشت. این گروه از خوارج بعد از فرو افتادن امویان دست از قیام کشیدند و در ابتدای کار با روی کار آمدن عباسیان کنار آمدند. اما به تدریج قدرت‌شان در سیستان افزایش یافت و وقتی عباسیان در حدود زمان زایش حلاج باز به سمت نظام خلافت چرخیدند، اینان نیز شورش خویش را از سر گرفتند. در این هنگام رهبرشان یعقوب لیث بود که می‌کوشید سلسله‌ی عباسی را از میان بردارد. حمله‌ی بزرگ و مهیب او به بغداد در نهایت به خاطر بیماری‌اش متوقف ماند، و اگر چنین نمی‌شد بعید نبود که در همان هنگام بساط این خلافت برچیده شود.

بیماری یعقوب چندان شدت گرفت که در خردادماه سال ۴۲۵۸ (۲۵۸ خ.) درگذشت و مرد روحانی‌ای که بر سر بالین مرگش حضور داشت، کسی جز سهل شوشتری نبود.<sup>۳</sup> عطار نسخه‌ای معجزه‌آمیز از همین داستان را به زمانی پیش‌تر منسوب کرده و گفته یعقوب زمانی در بستر افتاده و به سختی بیمار بود، تا سهل به بالینش رفت و او را توبه داد و برایش دعا کرد و یعقوب از برکت آن بهبود یافت و اموال بسیاری

---

۱. بقلی، ۱۳۶۰، ج. ۱: ۳۲.

۲. عطار نیشابوری، ۱۳۷۸، ج. ۱: ۳۰۷-۳۰۶.

۳. جنید شیرازی، ۱۳۲۸، ج. ۱: ۲۸۵.

به سهل بخشید که او از پذیرفتنش سر باز زد.<sup>۱</sup> خواه این دو واقعه نسخه‌هایی از یک دیدار بوده باشد و خواه به ارتباط نزدیک و طولانی این دو دلالت کند، روشن است که سهل نزد صفاریان و خوارج ارج و احترامی چشمگیر داشته است.

شوشتری هر چند در میان سیستانی‌ها محبوب بود، اما پس از ورود به بصره با اهالی این شهر هم ارتباطی پرتنش برقرار کرد. جالب آن که تنها ابوداود سجستانی (فوت ۴۲۶۷ / ۲۷۵ ق.) که سیستانی بود، او را ارجمند شمرد و از ورودش استقبال کرد. ولی ابوزکریا ساجی (فوت ۴۲۹۸ / ۳۰۷ ق.) و ابوعبدالله زبیر بن احمد زبیری (فوت ۴۳۰۸ / ۳۱۷ ق.) از در مخالفت با او درآمدند و در محفل خویش از او بدگویی می‌کردند.<sup>۲</sup> با این همه، سهل شوشتری خود وزنه‌ای سنگین بود و پروایی از این مخالفت‌ها نداشت. او در بصره جایگیر شد و شبکه‌ای بزرگ از پیروان پیرامونش شکل گرفتند. شاگردان فراوانش به زودی سازمانی پدید آوردند که به گفته‌ی مکی «اخوان» و به گفته‌ی هجویری «سهلیه» خوانده می‌شدند.<sup>۳</sup> بعضی از آنان دوره‌ی کوتاهی شاگرد او بودند، از جمله حلاج، ابویعقوب سوسی، ابن جلی، ابوعبدالله صبیحی و ابوعبدالرحیم استخری. برخی دیگر پیوندشان را برای مدت بیشتری با او حفظ کردند، که در میان‌شان می‌توان از ابومحمد بربهاری و ابومحمد جریری و ابوالحسن بن علی بن مزین و ابوبکر سجزی و عمر بن واصل عنبری یاد کرد. مردی به نام احمد بن محمد بن سالم بصری (درگذشته‌ی ۴۲۹۷ / ۳۰۷ ق.) هم از نزدیکانش بود که سی یا شصت سال در مقام خادم به او خدمت می‌کرد.<sup>۴</sup>

بسیاری از یاران وفادار سهل تباری سیستانی داشتند و این حدس‌مان درباره‌ی پیوند او با صفاریان را تأیید می‌کند. علاوه بر این شاگردان، خانواده‌ی سهل در شوشتر هم به جای خود باقی بود. ابن بطوطه که مدت‌ها بعد از این شهر بازدید کرده می‌نویسد که نوه‌های او ساکن شوشتر بوده‌اند و به نسب بردن از او افتخار می‌کردند.<sup>۵</sup>

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۴.

۲. ابن جوزی، ۱۳۶۸ ق.، ج. ۱: ۲۷۵-۲۷۶؛ شعرانی، ۱۳۴۳ ق.، ج. ۱: ۶۷.

۳. مکی، ۱۹۹۵ م.، ج. ۲: ۱۳۸؛ هجویری، ۱۳۸۳، ج. ۱: ۲۹۴.

۴. مکی، ۱۹۹۵ م.، ج. ۲: ۱۳۸؛ هجویری، ۱۳۸۳، ج. ۱: ۲۹۴.

۵. ابن بطوطه، ۱۴۰۷ ق.، ج. ۱: ۱۹۹-۲۰۰.

سهل پس از آن برای دیرزمانی زیست و در سال ۴۲۷۵ (۲۸۳ ق.) وقتی عمرش به هشتاد سال قمری رسید، در بصره درگذشت در حالی که در مقام متکلمی نام‌دار شهرت داشت. حلقه‌ی شاگردانش در شهرهای گوناگون تا سال‌ها آموزه‌هایش را تعلیم می‌دادند و بسیاری از گفتارهایش به تدریج گردآوری و منتشر شد. بعد از مرگش شاگردانش در دو شهر تمرکز یافتند؛ برخی مثل ابن سالم (درگذشته‌ی ۴۲۹۵ / ۲۹۷ ق.) و پسرش، که او هم ابن سالم نامیده می‌شد، در بصره ماندند و بیشتر بر سنت شفاهی تعالیم او تأکید کردند. این گروه مذهبی کلامی - عرفانی به اسم سالمیه پدید آوردند که تا چندین قرن باقی بود. و برخی دیگر مثل جریری و مزین و بریهاری و ابوبکر سیستانی (سجزی) و عنبری در بغداد مقیم شدند و اغلب آثار نوشتاری او را این گروه منتشر کردند. در سال ۴۲۸۱ (۲۸۹ ق.) ابوبکر سیستانی و عمر بن واصل در بغداد آثارش را گردآوری و تدوین کردند. یکی از این متون «رساله فی الحروف» بود که یکی از اولین متون صوفیانه‌ی اسلامی درباره‌ی تقدس حروف است. نام کتاب‌های دیگرش هم بیانگر مضمون است: «مناقب اهل الحق و مناقب اهل الله»، «رساله فی الحکم و التصوف»، «مواعظ العارفين» و «رقائق المحبين».

مهم‌ترین این آثار تفسیری بود که بر قرآن نوشته بود و «تفسیر القرآن العظیم» نامیده می‌شد. برخی از مورخان این متن را کهن‌ترین تفسیر عرفانی قرآن دانسته‌اند، هر چند آربری و ماسینیون انتساب آن به سهل را جعلی می‌دانند و نشان داده‌اند که دست‌کم بخش‌هایی از این متن جدیدتر از دوران او پدید آمده است. از این تفسیر روشن می‌شود که شوشتری معتقد بوده قرآن چهار لایه‌ی متفاوت معنایی دارد: ظاهر آن همان است که از کلمات تشکیل شده و تلاوت می‌شود؛ در برابر آن باطنی هست که معنای دریافت‌شده از کلمات است؛ علاوه بر این دوقطبی، قرآن مجموعه‌ای از قوانین را هم در خود گنجانده که در تفسیر قرآنش «حد» نامیده شده و مرزبندی بین حلال و حرام را انجام می‌دهد؛ یک لایه‌ی چهارم هم برای قرآن در نظر گرفته به اسم «مَطَّلَع» یا «مُطَّلَع» که دریافتی شهودی است و به اشراف قلب بر مقصود آیه دلالت می‌کند. در میان این‌ها اما دوقطبی ظاهر و باطن برایش مهم‌تر بود و این تقابلی بود که از مزدکیان و زندیکان زرتشتی وام‌گیری شده بود و در همان هنگام اسماعیلیان بر آن تأکید داشتند، در حدی که شیعه‌ی اسماعیلی را باطنی می‌نامیدند. مضمون مشابهی را در میان خوارج هم می‌بینیم. پس، گویا سهل بیشتر با واسطه‌ی خویشاوندان زرتشتی‌اش و پشتیبانان سیاسی سیستانی‌اش در پیوند با خوارج این نظریه‌ها را می‌پرورده است.



درک باطن از دید شوشتری با رجوع به نوری ممکن می‌شود که در دل مردمان وجود دارد. این برداشت او یک تبارنامه‌ی کهن زرتشتی دارد که اهورامزدا را با نور و اهریمن را با ظلمت هم‌تا می‌انگاشت. با این همه، تأکید بر این که نور در دل است و رهایی از ظلمت جهل با شناسایی نورانی پیوند دارد، تصویری یک‌سره مانوی بود. شوشتری این «نورالیقین» را از نظر شدت و مرتبه به سه رده‌ی مکاشفه و معاینه و مشاهده تقسیم می‌کرد. از دید او این سه مرتبه با جایگاه سه پیامبر متناظر بود: موسی در کوه طور خواهان پرده‌گشایی از چهره‌ی خداوند و کشف حجاب از حق بود و بنابراین در مقام مکاشفه قرار داشت؛ ابراهیم بر فراز کوه وقتی آزمون چهار پرنده را اجرا می‌کرد، در مقام معاینه بود و می‌خواست با چشم (عین) رستاخیز را ببیند؛ تنها پیامبر اسلام بود که پس از گذر از مرتبه‌ی معاینه و مکاشفه به مقام مشاهده نیز دست یافت، و این زمانی بود که در معراج با خداوند رویارو شد.<sup>۱</sup> این برداشت از مراتب شناسایی را می‌توان با جمله‌ای از بایزید سنجد که گفته بود: «در معاینه کار نقد است اما در مشاهده نقد نقد است».

شوشتری به این ترتیب حضرت محمد را انسان کامل می‌دانست و معتقد بود در ازل نخستین نوری که از خداوند صادر شد به محمد بدل شد و او نمونه‌ی اعلای انسان کیهانی بود. محمد در «عالم ذر» هزاران هزار سال خدا را عبادت کرد و تنها بعد از آن بود که جلوه‌ی انسانی پیدا کرد و خاتم پیامبران شد.<sup>۲</sup> به این ترتیب شوشتری به تقدم محمد بر حضرت آدم معتقد بود و می‌گفت خداوند آدم را از نور محمد آفریده است.<sup>۳</sup> در میان صوفیان شوشتری نخستین کسی است که چنین دیدگاهی را مطرح کرده<sup>۴</sup> و به همین خاطر می‌توان او را بنیانگذار نظریه‌ی نور محمدی دانست، که بعدتر در آرای عارفان شاخ و برگ بسیاری پیدا می‌کند و در اصل صورتی اسلامی شده از مفهوم کهن فرّه است.

شوشتری می‌گفت خداوند پس از خلق آدم سرّ خود را در نفس وی به ودیعه نهاد و همه‌ی کسانی که از پشت آدم زاده می‌شدند (ذریه) با دسترسی به این سرّ به یگانگی و سروری خداوند آگاه شدند و به آن

---

۱. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۱۳ و ۱۶ و ۶۰ و ۹۵ و ۱۲۶.

۲. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۴۰-۴۱.

۳. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۴۱.

۴. دیلمی، ۱۹۶۲ م، ج. ۱: ۳۴.

اعتراف کردند و این همان میثاق توحیدی بود که میان انسان و خداوند بسته شد.<sup>۱</sup> بعد از آن بود که خدا دنیا را آفرید و پیکر آدم را از گل ساخت. نور ازلی که همان نور محمدی باشد، در قلب این پیکر گلی جای گرفت و به آن جان بخشید.<sup>۲</sup>

این نور اما ادراکی سرراست و ساده به دست نمی‌دهد و به سادگی فراموش می‌شود. علتش هم آن است که در نفس آدمیان دو نیروی ضد هم وجود دارد؛ یکی نیروی برخاسته از دل است که «نفس‌الروح» خوانده می‌شود و به سمت نور الاهی کشش دارد، و دیگری نفس اماره است که به فراموشکاری می‌گراید و به شهوترانی و کارهای پلید فرمان می‌دهد.<sup>۳</sup> از این رو، پیروی از سنت محمدی و احاطه بر کلام مقدس — که قرآن باشد — لازم است تا آن نور بار دیگر فعال شود و مردمان به نورالیقین دسترسی پیدا کنند.<sup>۴</sup>

از برخی جملات شوشتری چنین برمی‌آید که انگار نفس اماره را شکلی فاسدشده از قوه‌ای به اسم نفس‌الطبع می‌دانسته که سویه‌ی زیستی و مادی انسان را در بر می‌گیرد، چون می‌گوید در روز ازل که میثاق آغازین بسته شد تنها نفس‌الروح با خداوند رویارو شد. اما در روز قیامت هم نفس‌الروح و هم نفس‌الطبع در پیشگاه خداوند حاضر می‌شوند و آنجا آلودگی نفس‌الطبع به نفس اماره نمایان می‌شود و مایه‌ی شرمساری گناهکاران می‌گردد.<sup>۵</sup> به این ترتیب، انگار به معادای جسمانی قائل بوده و سویه‌ی گیتیانه و مینویی «من» (نفس) را با روح و طبع مشخص می‌کرده است.

شوشتری در شرح آیه‌ی «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا»<sup>۶</sup> این مدل روان‌شناسانه را دقیق‌تر بیان می‌کند و می‌گوید نفس‌الروح دارای لطیفه‌ای نورانی است، اما نفس‌الطبع لطیفه‌ای تاریک دارد که نورانی نیست. اتصال این دو لطیفه (اثیر / آذر) تعیین‌کننده‌ی جاندار بودن پیکر است، چنان که

---

۱. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۲۵ و ۴۰.

۲. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۴۱؛ دیلمی، ۱۹۶۲ م، ج. ۱: ۳۳.

۳. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۱۱۲-۱۲۲.

۴. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۱۲؛ اصفهانی، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ ق، ج. ۱۰: ۱۹۹.

۵. بقلی، ۱۳۱۵ ق، ج. ۲: ۲۰۱ و ۳۶۱.

۶. سوره‌ی زمر، آیه‌ی ۴۲.

در زمان مرگ این دو از هم جدا می‌شوند و نفس‌الروح به نزد خداوند می‌رود. اتصال این دو در زمان زندگی هم ممکن است سست شود و آن به هنگام خوابیدن و رویا دیدن است.<sup>۱</sup>

آنچه در روز قیامت رخ می‌دهد رویارویی انسان با امر قدسی است، که «تجلی» خوانده می‌شود. خداوند هنگام تجلی بر مؤمنان اندرون ایشان را روشن می‌سازد و بسته به درجه‌ی پایبندی‌شان به توحید، پاداشی به آنها می‌بخشد.<sup>۲</sup> درک تجلی خداوند بنابراین صورتی دیگر از همان یادآوری عهد ازلی است و با دریافت نور محمدی مترادف است. به همان شکلی که شناسایی و متن مقدس سلسله‌مراتبی دارند، تجلی الاهی هم لایه‌بندی شده است. ژرف‌ترین لایه‌ی آن تجلی ذات است که در قیامت نمود می‌یابد. دیگری تجلی صفات ذات است که با مشاهده‌ی طبیعت و تدبیر در آفرینش حاصل می‌آید. سومین پله‌ی این تجلی هم به حکم ذات مربوط می‌شود که از متون مقدس برمی‌آید و شرایع و مناسک را در بر می‌گیرد.<sup>۳</sup>

بر اساس این نگرش، دانش‌ها به سه رده‌ی متفاوت تقسیم می‌شوند و کسانی که در جست‌وجوی‌شان هستند، در مرتبه‌ی مکاشفه‌ی (الف) مغز شریعت و مذهب، یا (ب) هسته‌ی قوانین طبیعی، و یا (پ) گهره‌ی امر قدسی دست می‌یابند. شوشتری گروه اول را ربانیان و دومی را نورانیان و سومی را ذاتیان نامیده است. ربانیان از راه وحی به مکاشفه‌ی تجلی حکم ذات دست می‌یابند و قوانین دین را رعایت می‌کنند، نورانیان از راه تجلی عندی و جبلی و با واسطه‌ی صفات خداوندی امر قدسی را می‌شناسند، و ذاتیان از علم لدنی برخوردارند که نتیجه‌ی رویارویی با خداوند است.<sup>۴</sup> همه‌ی این‌ها علوم شهودی هستند که موضوع‌شان امر قدسی و خالق است، و شوشتری مرتبه‌ی آنها را از علوم اکتسابی که موضوع‌شان مخلوق است، برتر می‌شمارد. شوشتری می‌گفت ذکر که صوفیان می‌گویند ابزاری برای تقویت این شهود و دریافت تجلی است، یعنی حافظه‌ی ازلی را تقویت می‌کند و یادآوری نور یقین را ممکن می‌سازد. این ذکر در ضمن میثاق نخستین

---

۱. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۸۰-۸۱.

۲. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۸۵-۸۸.

۳. کلاباذی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۱: ۱۲۱.

۴. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۲۴.

یعنی عهد میان روح شخصی و خداوند را نیز یادآور می‌شود. از دید او ذکر برای نفس‌الروح هم‌چون خوراک است و آن را تناور و استوار می‌دارد، هم‌چنان که خوردن و نوشیدن مایه‌ی تندرستی نفس‌الطبع می‌شود.<sup>۱</sup> با مرور آرای سهل شوشتری روشن می‌شود که او بیش از همه‌ی ادیان جاری در روزگار خود، از مانویان تأثیر پذیرفته است و بدنه‌ی آنچه می‌گوید با آرای مانی کمابیش یکسان است. عناصری مثل تقدس حروف از مزدکیان وام‌گیری شده و تأکید بر عهد ازلی و اهمیت انسان کامل خاستگاهی زرتشتی دارد. زهدی که به سهل منسوب کرده‌اند، در نظریه‌اش انعکاس چندانی نداشته و به احتمال زیاد از زمینه‌ی زاهدان مسیحی مقیم بصره و شوشتر وام‌گیری شده است.

آرای سهل شوشتری در ضمن از این نظر اهمیت دارد که پیوند میان جهان‌بینی خوارج و مانویان را هم نشان می‌دهد، هر چند خوارج در رفتار سیاسی و سلوک نظامی‌شان بیشتر به مزدکیان و زرتشتیان جنگاور شبیه بودند اما چنین می‌نماید که پشتوانه‌ی فلسفی و آرای مذهبی‌شان بیشتر از مانویان تأثیر پذیرفته بوده، و این را از مرور نگرش سهل شوشتری می‌توان دریافت که نزدشان مرجعیتی داشته و پل ارتباطی میان ایشان و عرفان اسلامی بعدی بوده است.

---

۱. تستری، ۱۳۲۹ ق، ج. ۱: ۸۰-۸۱.

## کشتار سوم: خوارج و صفاریان

گفتیم که نخستین استاد حلاج یعنی سهل شوشتری ارتباطی نزدیک و دوستانه با خاندان صفاری داشت. این تقریباً به آن معناست که او با خوارج نزدیکی داشته است، چرا که مذهب سیستانیان و خاندان یعقوب لیث از خوارج مشتق شده بود. خوارج یکی از جریان‌های بسیار مهم تاریخ اسلام است و می‌توان آن را نخستین فرقه و اولین انشعاب در تاریخ دین اسلام دانست. رهبر آن یکی از مسلمانان سرسخت اولیه و پیروان قدیمی پیامبر اسلام بود به اسم مرقوص بن زهیر که ذوالثدیّه لقب داشت.

مرقوص بعد از فتح مکه و غزوه‌هایی که با همراهی مکیان قریشی اجرا می‌شد، به شیوه‌ی تقسیم غنایم ایراد گرفت و حضرت محمد را به خاطر بخشش‌هایش به طایفه‌ی قریش غیرعادل خواند. کار درگیری میان او و پیامبر بالا گرفت در حدی که گفته‌اند روزی پیامبر در مسجد به هنگام نماز دید مردی در سجده رفته و چندان در همان حال مانده که خود نمازش را خواند و ختم کرد. آن‌گاه پیامبر از اطرافیانش پرسید: «من رجل یقتله؟»، یعنی کیست که برود و او را بکشد؟ ابوبکر و عمر نخست خواستند اطاعت امر کنند و رفتند تا آن مرد را بکشند اما نتوانستند و بازگشتند و گفتند: «چطور کسی را بکشیم که برای خدا سجده کرده است؟». آن‌گاه علی برای این کار رفت، اما تا این هنگام نمازش پایان یافته و رفته بود و او را نیافت. او مرقوص بن زهیر بود.<sup>۱</sup>

بعدتر در جریان فتنه‌ی اول او بود که نخستین جریان مخالف با اصل خلافت را تأسیس کرد و در دوران خلافت علی جنبشی را شکل داد که از برخی زوایا به جریان مزدکی شبیه بود. مثلاً به برابری کامل افراد باور داشت و مخالف تأثیر قومیت و نژاد و تبار در شأن اجتماعی بود. از سوی دیگر، به فرقه‌های زاهد مسیحی نیز نزدیکی داشت و بسیار عابد مسلک و در کشتار مخالفان گشاده‌دست و خونریز بود.

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۸۶-۸۷.

بعد از به قدرت رسیدن عباسیان بخش بزرگی از خوارج، که دشمن اصلی شان بنی امیه بود، با خلافت ایشان کنار آمدند و اینان مطوعه نامیده شدند. بعد از شورش عیاران در بُست، صالح بن نصر که رئیس مطوعه بود با ابراهیم بن حصین قوسی که حاکم طاهریان در سیستان بود اختلاف پیدا کرد. در نتیجه‌ی درگیری میان این دو، مطوعه و عیاران با یعقوب لیث که یکی از سرداران صالح بود بیعت کردند و این در روز شنبه ۲۶ فروردین سال ۴۲۴۰ (۲۵ محرم ۲۴۷ ق.) رخ داد. کمی بعدتر یعقوب لیث صفاری در سال ۴۲۴۶ (۲۵۳ ق.) در جنگی حسین بن عبدالله — عموی شاه طاهری — را شکست داد و هرات را گرفت؛ یعنی، طی چهار سال موفق شد طاهریان را از سیستان براند و حکومتی محلی در آنجا تشکیل دهد.

در سال ۴۲۵۱ (۲۵۸ ق.) رتبیل شاه کابل که برای مذاکره با مسلمانان به مجلس گفت‌وگو دعوت شده بود، به شکل غافلگیرانه‌ای به دست یعقوب لیث کشته شد و کابل به دست نیروهای صفاری افتاد. یعقوب بعد از آن تا پایان عمر کوشید ایران‌زمین را فتح کند و حکومت عباسی را براندازد. او روز شنبه ۱۵ مرداد سال ۴۲۵۲ (۲ شوال ۲۵۹ ق.) نیشابور را بدون خون‌ریزی گرفت و در سخنرانی‌ای که برای مردم کرد جمله‌ای گفت به این مضمون که: «من داد را برخاسته‌ام بر خلق خدای تبارک»، و این شعاری برخاسته از سیاست ایران‌شهری بود که به ارکان این نظام حکمرانی یعنی دادگری، مردم، خداوندی نیک‌خواه و رهبری فرهمند تأکید می‌کرد.

یعقوب بر خلاف آنچه شهرت یافته با اعراب دشمنی نداشت و نفرتی هم از زبان عربی در دل نمی‌پرورد. بر سنگ قبرش شعری عربی نوشته که می‌گویند خودش آن را سروده بود، و پاسخ نامه‌های خلیفه را به عربی می‌داده است. هم‌چنین با دین اسلام دشمنی نداشت و به نظر می‌رسد به نسخه‌ای خاص از آن، که آیین خوارج باشد، به راستی معتقد بوده است. با این حال عباسیان را ستمگر و غاصب می‌دانست و اصولاً با نظام خلافت مخالف داشت. زبان پارسی دری را که به تازگی داشت جانشین پهلوی می‌شد ارج می‌نهاد و تلاشش در راستای فتح کل ایران‌زمین و بازسازی نظام شاهنشاهی بود.

چنان که گفتیم یعقوب عزم خود را جزم کرده بود که بغداد را فتح کند و خلافت را براندازد. یکی از حمله‌های بزرگ و مهم او به سمت میان‌رودان در روز ۱۹ فروردین سال ۴۲۵۵ (۴ رجب ۲۶۲ ق.) دفع شد. این زمانی بود که بیش از ده هزار تن از سربازان خلیفه موفق به رهبری موسی بن بغا و مسرور بلخی در

نبرد دیرالعقول حمله‌ی ارتش ده هزار نفره‌ی سیستانیان به رهبری یعقوب لیث صفاری و ابی‌ساج دیوداد را پس زدند و به این ترتیب از انقراض خلافت جلوگیری کردند.

اما او از پای ننشست و سه سال بعد حمله‌ی خود را تکرار کرد. این بار با لشکریانی پرشمارتر به سوی میان‌رودان شتافت و سر راه خود از خوزستان و فارس هم گذشت. این زمانی بود که حلاج بیست و اندی سال داشت و این منطقه را ترک کرده بود تا در بصره و بغداد زندگی کند. یعقوب اما به آماج خود دست نیافت و بعد از شانزده روز بیماری در دوشنبه ۱۹ خرداد سال ۴۲۵۸ (۱۰ شوال ۲۶۵ ق.) در جندی‌شاپور درگذشت و خبر مرگش شش روز بعد در یکشنبه ۲۵ خرداد به سیستان رسید. چنان که گفتیم، زمانی که درگذشت استاد حلاج یعنی سهل شوشتری بر بالینش بود.

## کفتار چهارم: در بصره

سهل شوشتری هر چند شخصیتی نیرومند و تأثیرگذار بود، اما تنها برای زمانی کوتاه در موقعیت استادی حلاج نقش ایفا کرد. حسین بن منصور در زمانی که نوجوان بود در حلقه‌ی مریدان او جای داشت و گفتیم که به همین دلیل به همراه او به بصره کوچید، اما دوران اقامت حلاج در بصره بسیار کوتاه بود و تنها یک سال به درازا کشید. او در همین مدت کوتاه با هواداران گروه‌های مختلف در این شهر ارتباط برقرار کرد و در نهایت از محفل سهل شوشتری خارج شد و به جرگه‌ی پیروان صوفی دیگری پیوست که ابو عبدالله عمرو بن عثمان مکی نام داشت.

سفر حلاج به همراه استاد و بعد کناره‌گیری از او را باید در بافتی جامعه‌شناسانه درک کرد، و آن به موقعیت شهر بصره در جغرافیای اندیشه‌ی این دوران مربوط می‌شود. بصره و کوفه دو شهر نوسازی بودند که در جریان فتوحات ساخته شدند و در اصل پایگاه سپاهیان مهاجم عرب بودند و مرکزی برای سازماندهی و گسیل سپاهیان، و تبادل و فروش اموال غارت‌شده در جریان نبردها.

در میان این دو کوفه بیشتر شهری دیوانی بود و دانشمندان و پیروان ادیان زرتشتی و مانوی در آن مستقر بودند، در حالی که بصره بیشتر زیر نفوذ مسیحیان قرار داشت و جنبه‌ی نظامی‌اش هم نیرومندتر بود. نتیجه‌ی نزدیکش آن‌که طی قرن اول و دوم هجری جنگ‌های مدعیان خلافت اغلب برای غلبه بر کوفه درمی‌گرفت، و نه بصره؛ و کوفه بود که کانون جنبش‌های انقلابی مثل قیام مختار ثقفی بود. نتیجه‌ی دیرآیندتر هم آن‌که در کوفه خط کوفی و در بصره عرفان اسلامی شکل گرفت. از سویی، بصریان نوشتن و تکیه بر متون کهن را خوار می‌شمردند و از سوی دیگر، این زبانزد وجود داشت که «الکوفی لاصوفی»، و این اشاره به رواج تصوف در میان اهالی بصره بود.

بصره از سوی دیگر شهری پادگانی بود که به تازگی در جریان فتوحات ساخته شده و ایستگاه حرکت سپاهیان اسلام برای فتح ایران‌زمین بود. غیاب سنت شهری و تأثیر صومعه‌های مسیحی و اخلاق صحراگردان



در آنجا نمایان بود و عرفانی هم که پدید آورد، دنیاگریز و خاکسارانه و زاهدانه از آب درآمد. در ضمن بصره به مراکز قدرت قدیم و جدید (تیسفون و بغداد) نزدیک بود و جریان‌های سیاسی بیشتر بر آن اثرگذار بودند. حجاج با مستقر شدن در واسط می‌خواست هر دوی این شهرها را زیر نظر داشته باشد، اما چنان که گفتیم بصره را بر کوفه ترجیح می‌داد و در جلب نظر مردمش می‌کوشید. این سیاستی بود که بعد از او بقیه‌ی خلفای اموی نیز به آن پایبند ماندند.

به این ترتیب، ظهور تصوف عراقی و تمرکز علم حدیث در بصره در اصل رخدادی سیاسی بود. بصریان در پاسخ به نواخت‌های حجاج و خلفای اموی نرم‌افزاری برای حکومت امویان پدید آوردند، که سخت از زهد مسیحی و قالب‌های جبرانگار رومی - مصری تأثیر پذیرفته بود. رهبر این جریان فرهنگی هوادار حکومت، که معاصر حجاج هم بود، حسن بصری نام داشت و او استاد عمرو بن عثمان دومین استاد حلاج بود.

سهل پس از خروج از شوشتر - که هنوز شهری زرتشتی‌نشین بود - برای این به بصره نقل مکان کرد که هم‌فکران و هم‌مسئولانش در آنجا بیشتر حضور داشتند. در میان شاگردان و نزدیکان به او، مقتدرترین و مشهورترین شخص جنید بغدادی بود که در سال ۴۲۱۴ (۲۲۰ ق.) زاده شده بود و یک نسل از شوشتری جوان‌تر و یک نسل از حلاج سالمندتر بود. سال‌ها بعد شوشتری در بستر مرگ او را در مقام وارث فکری و جانشین خویش معین کرد.<sup>۱</sup> در این هنگام گروهی از پیروان جنید با رهبری کاتب او ابویوسف اقطع در بصره مقیم بودند. بنابراین سهل به شهری وارد شده بود که در دوران اموی خاستگاه تصوف عراقی بود و گروهی از پیروانش نیز در آنجا مستقر بودند.

حلاج پس از ورود به بصره از استاد خود جدا شد و به پیروان مکتب رقیب، یعنی شاگردان حسن بصری، پیوست. اولین استاد او به جریانی از عرفان تعلق داشت که با خلافت اموی و سرمشق آن عصر مخالفت داشت و طیفی را در بر می‌گرفت؛ از خود سهل که به صفاریان نزدیک بود تا شاگردش جنید که با خلیفه‌ی عباسی پیوند داشت. در مقابل، مکتب حسن بصری از دوران اموی باقی مانده بود و هسته‌ی مرکزی آرای هواداران خلافت را در خود حفظ کرده بود. هر دوی این جریان‌ها زاهد‌مسلك و دنیاگریز و سیاسی

---

۱. انصاری، ۱۳۶۲، ج. ۱: ۲۰۱.

بودند و دو لایه‌ی تاریخی متفاوت از تصوف عراقی را تشکیل می‌دادند که به عصر اموی و عباسی تعلق داشت. درست دانسته نیست که این تمایز برای حلاج نوجوان تا چه اندازه معلوم و مهم بوده است.

با توجه به سیر زندگی حلاج روشن است که از سنی بسیار پایین درکار دین کنجکاو و در دستیابی به انضباط و دانش کوشا بوده است. با این حال، با صوفیان دیگری که در سنین پایین مسیری مشابه را می‌پیمودند تفاوتی مهم داشت و آن هم غیاب خانواده بود. چون بعد از سفرش به شوشتر و دوازده سالگی‌اش دیگر سخنی از پدر و مادر و خانواده‌اش نمی‌شنویم و چنین به نظر می‌رسد که از نوجوانی به بعد روی پای خود بوده و به تنهایی زیسته باشد. به سخن دیگر، گویی حلاج با گذر از استادی به استادی، خانواده‌هایی معنوی هم می‌یافته و می‌آزموده و وا می‌نهاده است.

حلاج در بصره به گروه پیروان عمرو بن عثمان مکی پیوست و او صوفی نام‌داری بود که در مکتب حسن بصری پرورده شده بود و مانند او اهل زهد و ریاضت بود و سخنانش به ستایش رنج و خوارداشت نفس آغشته بود. عمرو از مردم یمن بود اما برای مدتی دراز در مکه زیسته و به همین خاطر لقب مکی پیدا کرده بود. او متکلم هم بود و با زبانی فلسفی از اسلام دفاع می‌کرد. می‌گویند نوبتی مردم مکه به خاطر همین علاقه‌اش به کلام او را از شهر بیرون کردند و او به جده رفت و آنجا منصب قضاوت به او دادند. یکی از ارکان تعالیمش توبه بود. یعنی معتقد بود مردمان همگی گناهکارند و باید توبه کنند. این عقیده به گناه آغازین مسیحیان و بدبینی ایشان درباره‌ی گناهکاری ذاتی بشر شباهت دارد، هر چند دیدگاه عمرو پیچیده‌تر بوده و می‌گفت انسان باید چنان توبه کند که عاصی از معصیت و طاعی از طاعت گردد، و در این مورد رساله‌ای داشته است.<sup>۱</sup>

نسل‌های بعدی عمرو بن عثمان را بیشتر در رده‌ی صوفیان جای می‌دادند و او را به خاطر زهد و ریاضت‌هایی که می‌کشید بزرگ می‌داشتند. از کتاب‌هایی هم که نوشته چنین مضمونی نمایان است. چون ابونصر سراج در «اللمع» می‌گوید کتابی به اسم «مشاهده» داشته<sup>۲</sup> و هجویری هم از کتاب دیگرش به اسم

---

۱. اصفهانی، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ ق.، ج. ۱۰: ۲۱۰.

۲. سراج، ۱۳۸۰ ق.: ۱۰۱.

«محبت» یاد کرده است.<sup>۱</sup> حلاج هم قاعدتاً در چنین بافتی با او ارتباط برقرار کرده و هر چند در این هنگام جوانی هجده ساله بود توجه عمرو را جلب کرد، در حدی که عمرو بعد از حدود یک سال به او خرقة داد، و این با معیارهای ارتقای مقام صوفیانه در آن دوران برای جوانی نوآمده امری استثنایی بود.

شگفت آن که خود حلاج این اعتباریابی‌ها را به چیزی نمی‌گرفت و جسورانه راه خود را می‌رفت. همراهی او با عمرو بن عثمان تنها هجده ماه به درازا کشید و بعد از آن به حلقه‌ی رقیب او پیوست که یکی از نزدیکان به جنید بود. جنید که گفتیم خود وارث فکری شوشتری بود در بغداد برای خود دم و دستگاهی داشت و از رهبران بانفوذ تصوف عراقی بود، در حدی که بعدتر نیای مشترک اغلب سلسله‌های صوفیانه قلمداد شد. او در ضمن با دستگاه عباسی نیز ارتباطی دوستانه داشت و از پشتیبانی حکومت برخوردار بود. یکی از افراد نزدیک به جنید، که در این هنگام در بصره می‌زیست، کاتبش ابویعقوب الاقطع صوفی بود که خود صوفی مشهوری بود و کراماتی به او نسبت می‌دادند. مولوی بلخی در دفتر سوم مثنوی داستان زندگی او را آورده و می‌گوید که برای دیرزمانی در کوهستان زندگی می‌کرد و با خدا پیمان بسته بود که هرگز از کسی چیزی نخواهد و به همین خاطر حتا از درختان میوه نمی‌چید و تنها از میوه‌هایی تغذیه می‌کرد که می‌رسیدند و باد از شاخه بر زمین می‌ریخت.

لقبش یعنی اقطع را هم چنین تعبیر کرده که نوبتی ناپرهیزی کرد و میوه‌ای از درخت چید و خورد، و کمی بعد به اشتباه تهمت دزدی به او زدند و با این گمان دستش را قطع کردند. این داستان البته ساختگی است، اما چنین می‌نماید که یک دست ابویعقوب بریده بوده باشد و به همین خاطر چنین لقبی گرفته است. اشارت مولانا را می‌توان چنین تعبیر کرد که شاید او نیز مثل فضیل عیاض سابقه‌ای در عیاری و راهزنی داشته و شاید در این جریان یک دستش را از دست داده باشد.

اغلب نویسندگان با توجه به شهرت جنید گمان کرده‌اند که حلاج مصاحبت با او را می‌طلبیده و در این مقطع به حلقه‌ی پیروان او پیوسته است. اما حلاج هفده - هجده ساله‌ای که در بصره می‌زیست با هم‌شهری‌اش ابویوسف اقطع در تماس بود و نه با جنید که مقیم بغداد بود. بعدتر هم وقتی نخستین برخوردها میان او و جنید رخ داد، دعوایشان شد. بنابراین حلاج اصولاً هرگز پیرو جنید نبوده است. شاید او به این

---

۱. هجویری، ۱۳۸۳، ج. ۱: ۳۹۹.

خاطر در بصره از هواداران عمرو بریده و به پیروان ابویوسف پیوسته، که وی با استاد پیشینش شوشتری پیوندی نزدیکتر داشته بود.

استقبال این استاد تازه از او نشان می‌دهد که در این سن و سال شخصیتی گیرا و جذاب داشته است، چون عملاً بر سر او بین عمرو و ابویوسف دعوایی درگرفت. حلاج قاطعانه جرگه‌ی ابویوسف را برگزید و در حدی با او نزدیک شد که با دختر او ام حسین ازدواج کرد. این تنها پیوند زناشویی سراسر عمرش بود و همه‌ی فرزندان او هم این زن زاد. این فرزندان عبارت بودند از سه پسر و یک دختر که در میان‌شان حمد بن حسین حلاج شهرت بیشتری دارد و خاطرات و تاریخ زندگی پدرش را نوشته است.

همه‌ی زندگی نامه‌نویسان حلاج گفته‌اند که عمرو بن عثمان از ازدواج حلاج و دختر ابویوسف اقطع خشمگین شد و به بدگویی درباره‌ی وی پرداخت. بعید است موضوع این درگیری به ازدواج مربوط بوده باشد؛ ماجرای اصلی رقابت عمرو و ابویوسف در بصره بوده است. عمرو شاگرد و نماینده‌ی مکتب حسن بصری بود که در دوران اموی بنیانگذار و رهبر صوفیان بصره بود، از سوی دیگر ابویوسف کاتب و نماینده‌ی جنید بغدادی بود که به نسلی جوان‌تر و متمایل به عباسیان تعلق داشت و رهبر صوفیان بغداد قلمداد می‌شد. مرکز قدرت سیاسی طی قرن گذشته از کوفه - بصره‌ی عرب‌زبان و اموی به بغداد - تیسفون پهلوی‌زبان و عباسی چرخش کرده بود و ابویوسف در بصره نماینده‌ی این گذار بود. عمرو بن عثمان قاعدتاً به این خاطر چنین خشمگین شده بود که شاگردی درخشان و هواداری اثرگذار را به رقیب باخته بود، نه به خاطر وصلت حسین بن منصور هجده ساله با دختری به اسم ام حسین.

بصره در نهایت شهر بصریان بود و بغدادیان در آن مهمان بودند. به همین خاطر عمرو در آنجا نفوذی بیشتر داشت، چندان که موفق شد حلاج را از فضاهای فعال بصره طرد کند. حلاج برای مدتی در محله‌ی تمیم بصره ساکن شد، و این هم جای توجه دارد. از نام این محله برمی‌آید که روزگاری ایستگاه استقرار اهالی بنی تمیم بوده که برای جهاد و حمله به ایران شرقی از شبه جزیره خروج کرده و به سمت خراسان می‌شتافته‌اند. این قبیله پیش از دوران اسلام هم پیوندهای نزدیکی با شهرهای ایرانی داشتند و بعد از مسلمان شدن هم پیوندهای نزدیک‌شان را به ویژه با طبقه‌ی اسواران حفظ کردند. بنی تمیم از قبایل پرجمعیت و جنگاوری بودند که به ویژه در خراسان مقیم شدند و در جریان شورش ابومسلم خراسانی بسیاری‌شان به او پیوستند. در میان قبایل عرب، بنی تمیم بیش از بقیه نماینده‌ی جناح ایران‌گرایی بودند که هوادار بازگشت به سیاست

ایران شهری و فاصله‌گیری از خلافت امویان دمشق بودند. این که حلاج در جریان این درگیری به محله‌ی ایشان پناه برده معنادار است، چون قاعدتاً همین گروه هواداران سیاست بغداد در بصره بوده‌اند و پشتیبانان اصلی ابویوسف اقطع و جنید.

## گفتار پنجم: محدثان

در دوران اموی که سامان سیاسی خلافت جایگزین نظم ایران شهری شده بود، کوشش خلفا آن بود که نظامی عقیدتی شبیه به الگوی رومی - مصری پدید آورند. خیزش دینی و فرهنگی دوران عبدالملک بن مروان و منصوب کردن سرکوبگر خونریزی مثل حجاج بر حکومت میانرودان را باید در این چارچوب دید. این کوشش در نهایت به بار هم نشست و شاخه‌هایی نو از فرهنگ رسمی دینی در این دوران پدید آمد و اعتبار یافت. پژوهش‌های اسلام‌شناسان معاصر نشان داده که حجاج همان کسی بوده که گردآوری قرآن را به پایان رساند و متن قرآن کنونی را تدوین کرده است.

پس دستاورد اصلی عبدالملک و حجاج تدوین نهایی متن قرآن و انتشار آن بود، و پدید آمدن علم حدیث که مدعی بود به جای اندیشیدن درباره‌ی مسائل و حل آنها، باید به کردار مقدسان پیشین نگریست و از آنها تقلید کرد. دشمن اصلی این دستگاه نظری، عقل‌مداری و اراده‌گرایی زرتشتی بود که شالوده‌ی سیاست ایران شهری را برمی‌ساخت. به همین خاطر اندیشیدن درباره‌ی متن قرآن و کردار بر اساس اراده به نوعی کفر و جرم سیاسی بدل شد.

به این ترتیب، مرجعیت متن مقدس که برای نخستین بار درباره‌ی اوستا مطرح شده بود و در همه‌ی ادیان ایرانی ریشه دوانده بود، در دایره‌ی اسلام هم تثبیت شد. هم‌چنین تاریخ مقدس که در کیش زرتشتی تاریخ عینی دین بود و در آیین مانوی تاریخ تخیلی آفرینش، به حدیث بدل شد. در دوران اموی بر این اساس چند شاخه‌ی جدید فرهنگی ایجاد شد و کارگزارانش به طبقه‌ای وابسته به حکومت بدل شدند؛ شاخه‌ها و طبقاتی که پیش‌تر با این شکل در ایران زمین وجود نداشتند و از وام‌گیری عناصری قدیمی در بافت خلافت اسلامی حاصل آمده بودند.

یکی از این شاخه‌ها به قرآن مربوط می‌شد و طبقه‌ی قاریان را پدید آورد که کارشان تنها خواندن متن قرآن بود، اما از اندیشیدن و بحث کردن درباره‌ی معنای آن منع شده بودند. شاخه‌ی دیگر محدثان بودند

که به متن مقدس مشابهی ارجاع می‌دادند و آن سخن پیامبر و مسلمانان پیشگام بود. بخش مهمی از این حدیث‌ها به معاویه و عثمان منسوب بود که اموی بودند و هر دو هم از مسلمانان متقدم به حساب می‌آمدند. در این دوره هنوز فقه اسلامی به معنای دقیق کلمه وجود نداشت، چون مانند آنچه در روم<sup>۱</sup> و مصر رایج بود، سخن فرمانروا قانون بود و نظامی عقلانی و معیاری بیرونی به اسم دادگری وجود نداشت که قوانین را مستقل از حکم حاکم استنتاج کند.

به این ترتیب، حدیث در عصر اموی به استخوانبندی روایت‌هایی بدل شد که به نظام خلافت مشروعیت می‌بخشید چون کردارهای خلفای اموی را ادامه و تکرار کردارهای پیامبر اسلام و پیروان نزدیکش قلمداد می‌کرد. حدیث در این معنا پیشینه‌ای دیرینه داشت و در نسل دوم مسلمانان به صورت نقل قول از پدران آغاز شد، و در میان آنان که اثرشان تا به امروز باقی مانده پیشنازش جبر بن عبدالله (درگذشته‌ی ۴۰۷۶ / ۷۸ ق.) و عبدالله بن عمرو عاص (درگذشته‌ی ۴۰۶۴ / ۶۵ ق.) و سمره بن جندب (درگذشته‌ی ۴۰۵۹ / ۶۰ ق.) بودند.

برای نخستین بار کسانی که در دوران حکومت عبدالملک بن مروان زاده شده بودند این احادیث را گردآوری کردند و آن را هم‌چون متنی مقدس و موازی با قرآن مطرح کردند. نخستین نسل از محدثانی که این آثار را به صورت کتاب نوشتند در دهه‌های آخر حکومت اموی فعال بودند و مبلغان ایدئولوژی سیاسی ایشان محسوب می‌شدند. مشهورترین این افراد عبارتند از: ابن جریح (درگذشته‌ی ۴۱۴۶ / ۱۵۰ ق. در مکه) و معمر بن راشد (درگذشته‌ی ۴۱۴۹ / ۱۵۳ ق. در یمن) و هشام بن حسان و سعید بن ابی غروب (هر دو درگذشته‌ی ۴۱۴۷ / ۱۴۸ ق. در بصره). نسل بعدی محدثان در ابتدای دوران عباسی می‌زیستند و اغلب‌شان

---

۱. این تصور رایج و فراگیر که رومیان دستگاه حقوقی منظم و کاملی داشته‌اند، تنها در حدی اعتبار دارد که قوانین‌شان را با جوامع فاقد دولت (مثل ژرمن‌ها یا گل‌ها) مقایسه کنیم. هر کس قوانین رومی را بخواند و آن را با قوانین هم‌زمان ایرانی مقایسه کند، به بی‌پایه بودن ستایش‌های معاصران از آن پی خواهد برد. حقوق رومی عمدتاً در بافتی فاقد اقتصاد پولی تعریف شده و بدنه‌اش به قواعد پادگان‌های نظامی یا ارث بردن اشراف‌زادگان از پدران‌شان مربوط می‌شود. معیارهایی مثل دادگری و آبادانی و شاخص‌هایی مثل فرهنگ‌مندی و خردمندی که در ایران برای داوری درباره‌ی دولت و فرمانروا کاربرد داشته، به کلی در روم غایب بوده و نظام حقوقی عقلانی که قوانین اجتماعی (داد) را از قانون طبیعی (اشا) استنتاج کند در امپراتوری روم ناشناخته بوده است. نسخه‌های وام‌گیری‌شده‌ی بعدی که در روم شرقی رواج داشت هم هرگز این ارکان را به طور کامل جذب نکرد.

صوفیانی بودند که به مذهب سنی پایبند بودند و مهم‌ترین‌های‌شان عبارتند از: سفیان ثوری (درگذشته‌ی ۱۶۱/۴۱۵۷ ق. در کوفه) و مالک بن انس (درگذشته‌ی ۱۷۹/۴۱۷۵ ق.) و عبدالله بن مبارک (درگذشته‌ی ۱۸۱/۴۱۷۶ ق.).

با روی کار آمدن عباسیان آن‌الگوی قدیمی از قاری - محدث‌ها به حاشیه رانده شد و گروهی نو از مفسر - محدث‌ها ظهور کردند که تفسیر متن مقدس و قبول یا رد حدیث را با روش‌شناسی عقلانی پیشتیبانی می‌کردند و بنابراین امکان جذب آن در چارچوب سیاست ایران‌شهری را فراهم می‌آوردند. در نیمه‌ی اول قرن ۴۴ تاریخی (۴ ق.) و در حدود همان زمانی که حلاج به قتل رسید، چرخشی در روند ثبت حدیث رخ داد و نقل حدیث از حالت شفاهی به کتبی تبدیل شد و رسم قدیمی سفر کردن برای مصاحبت با مشایخ و استماع حدیث به تدریج منسوخ شد و جای خود را به نوشتن حدیث و خواندن کتاب‌های دیگران داد. بعد از آن سفرهای پیاپی و دیدار استادان تنها در میان حکیمان و فیلسوفان و صوفیان تداوم یافت و در میان اهل حدیث این رسم برافتاد.

آخرین نمونه‌ها از کسانی که به رسم سفر و استماع حدیث پایبند بودند، ابوحاتم سمرقندی (درگذشته‌ی ۳۲۷/۴۳۱۸ ق.) است که از هزار شیخ حدیث شنیده و یادداشت کرده بود و ابویعقوب سرخسی (درگذشته‌ی ۴۲۹/۴۴۱۷ ق.) که احادیثی از هزار و دویست شیخ را در یاد داشت. این محدثان، که به سنت شفاهی پایبند بودند، حدیث را در حافظه نگه می‌داشتند و اغلب قدرت یادسپاری و یادآوری‌شان شگفت‌انگیز بود. نمونه‌اش عبدالله بن سلیمان بن اشعث مشهور به ابن ابی‌داود (درگذشته‌ی ۳۱۶/۴۳۰۷ ق.) که وقتی به سیستان رفت کتاب‌هایش را به همراه نبرده بود و آنجا سی هزار حدیث از بر نقل کرد که وقتی بعدتر با منابع دیگر مقایسه‌اش کردند، تنها سه تایش اشتباه داشت. به همین شکل می‌گویند که ابن عقده (درگذشته‌ی ۴۳۲۳/۳۳۲ ق.) هم دویست و پنجاه هزار حدیث را با سند روایتش در حافظه داشت.

با این همه، منظم شدن حدیث و انتقالش به بستر نوشتاری این تکیه بر حافظه را سست ساخت. آخرین محدثی که به سفرهای مدام پایبند بود هم ابن منده بود که به همین خاطر خاتم‌الریاحین لقب گرفته بود و در سال ۴۳۸۴ (۳۹۵ ق.) درگذشت. اما او هم وقتی در پایان عمر به زادگاهش نقل مکان می‌کرد، چهل بار چارپا کتاب با خود برد که هزار و هفت‌صدتایش به حدیث مربوط می‌شد. وقتی حافظ میسر در سال



۴۳۸۹ (۴۰۱ ق.) فوت کرد، در خانه‌اش یازده تومار کاغذی با درازای ۷۸ ذرع (حدود ۸۰ متر) پیدا کردند که دو رویش را حدیث نوشته بود.

در همین حدود زمانی ابوالحسن دارقطنی (درگذشته‌ی ۴۳۷۵ / ۳۸۶ ق.) اولین کتاب جامع در حدیث را برای فضل بن فرات نوشت که در آن راویان را به دو گروه راستگو و دروغگو تقسیم کرد. کمی بعد از او ابوبکر احمد بن عمرو بن عبدالخالق عتکی (درگذشته‌ی ۴۲۸۴ / ۲۹۲ ق.) کتاب «مسند کبیر» و «مسند صغیر» در حدیث را نوشت و در آن با نگاهی انتقادی به محتوا و سند نقل احادیث نگریست و شماری بسیار زیاد از آنها را مردود دانست. این شخص که در تاریخ بیشتر به بزّار (روغن‌گیر دانه‌ی کتان) شهرت دارد، عربی ازدی از طایفه‌ی بنی عتیک بود و بیشتر عمرش را در بصره گذراند اما سفرهایی پر دامنه به اصفهان و احتمالاً نیشابور و بخارا داشت و کتاب مهم «صحیح» را از بخاری فرا گرفته بود.

یکی از کتاب‌های بسیار مهم و مرجع حدیث که در همین دوران گذار سنت از شفاهی به کتبی تدوین شد، «صحیح بخاری» بود که اسم کاملش «جامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم و سننه و آیامه» است و حافظ ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری آن را در سال ۴۲۲۶ (۲۳۲ ق.) نوشته است.<sup>۱</sup> این کتاب ۹۷ دفتر و ۳۴۵۰ باب دارد و ۷۲۷۵ حدیث را نقل و شرح کرده است. «صحیح» مرجع مهمی در تاریخ اسلام بوده و تا به حال حدود صد و پنجاه شرح مهم بر آن نوشته شده است.

پس هم‌زمان با تدوین و تثبیت نوشتاری حدیث و استقرار نظامی عقلانی و انتقادی بر آن، نسخه‌های رقیب از حدیث نیز شکل گرفت. در دوران اموی بدنه‌ی محدثان در درون بافت سیاسی اموی نقل حدیث می‌کردند و این گفتمان یک‌سره در اختیار تبلیغات حکومتی خلفا قرار داشت، اما پس از ظهور دولت عباسی نسخه‌های دیگری از حدیث شکل گرفت که جریان‌های فکری و سیاسی متفاوتی را پشتیبانی می‌کرد. از جمله این که خوارج و اسماعیلیه و زیدیه نظام‌های حدیث خاص خود را پدید آوردند و شاخه‌ی شیعه‌ی امامیه نیز چنین کرد.

یکی از نمایندگان پیشگامان این جریان ضد اموی ابوزکریا یحیی قرشی کوفی (حدود ۴۱۳۵ تا ۴۱۹۷ / ۲۰۳-۱۴۰ ق.) مشهور به ابن آدم است که بر خلاف نامش از اهالی ایران مرکزی بوده و از موالی قریش

---

۱. بخاری، ۱۳۹۲.

محسوب می‌شد. او شاگرد حسن بن صالح زیدی بود که بنیانگذار فرقه‌ی بتریه بود و از هواداران جنبش زیدیان محسوب می‌شد. ابن آدم همان کسی بود که حسن بن زید علوی (درگذشته‌ی ۱۶۱/۱۶۶ ق.) در زمان جوانی‌اش هنگام فرار از دست عباسیان در خانه‌ی او پناه گرفت. ابن آدم علاوه بر آن که محدث بزرگی بود، در قرائت قرآن هم مرجعی مهم قلمداد می‌شد و خوانش کوفی قرآن به تبعیت از او شکل گرفت. او در سال ۴۱۷۵ (۱۸۰ ق.) کتابی نوشت به اسم «الخراج» و در آن نشان داد که بر تاریخ فتوحات بسیار مسلط است و اطلاعاتی جالب درباره‌ی رخدادهای مربوط به گسترش قبایل عرب در ایران را ثبت کرد. او در ضمن فقیه نام‌داری هم بود و پیش‌تاز فقه تطبیقی محسوب می‌شود، چون هنگام اظهار نظر درباره‌ی یک مسأله آرای همه‌ی افراد بانفوذ در آن زمینه را نیز نقل می‌کرد و بعد نظر خود را می‌گفت. پسرش حسن هم محدثی نام‌دار بود که به همین ترتیب در سنت زیدی حدیث می‌گفت و شمار زیادی شاگرد داشت.

محدث نام‌دار دیگر که به همین جریان فکری نزدیکی داشت، ابوبکر محمد بن مزید بوشنجی است که از اهالی پوشنگ بود و با نام ابن ابی ازهر شهرت دارد. او ده سال زودتر از حلاج در آذرماه سال ۴۲۲۶ (ربیع‌الآخر ۲۳۳ ق.) زاده شد و پانزده سال بعد از او در ۴۳۱۶ (۳۲۵ ق.) درگذشت. او دو کتاب به نام‌های «اخبار قدماء و البلغاء» و «اخبار عقلاء و مجانین» داشته و شاعر بزرگی هم بود. دیگری عبدالرحمن بن محمد بن ادریس حنظلی رازی مشهور به ابن ابی حاتم رازی (۴۱۹۰-۴۲۷۰/۱۹۵-۲۷۷ ق.) است که از اهالی ری بود و همان‌جا پرورده شد، اما به بغداد کوچ کرد و به مذهب شافعی گروید و به خاطر زهد و احادیثی که می‌گفت شهرت پیدا کرد.

این شخص از این نظر جالب است که به گروهی از محدثان تعلق دارد که در این هنگام در بغداد شهرت پیدا می‌کنند و همگی از ری برخاسته‌اند. یعنی به همان ترتیبی که مهاجران ایران شرقی در بصره عرفان را تغییر شکل دادند و مهاجران خوزستان در بغداد و میان‌رودان جریان‌های غالی شیعی را پدید آوردند، اهالی ری هم در مقطعی علم حدیث بغداد را به مسیری متمایز از خاستگاه‌های اموی‌اش کشانده بودند.

افراد نام‌دار دیگر در این مورد به خاندان ابن ابی‌الثلج محدث تعلق دارند و آنها هم از مردم ری بودند. یکی از خویشاوندان او ابوبکر محمد بن عبدالله بن اسماعیل (درگذشته‌ی ۲۵۰/۲۵۷ ق.) نام داشت که از ری به بغداد کوچید و از دوستان احمد بن حنبل بود و به ویژه از ابوبکر حدیث‌های زیادی نقل کرده است. او شاگردانی نام‌دار داشت که از میان‌شان ترمذی و بخاری و ابن‌ابی‌داود و ابن‌ابی‌حاتم به شمارند. نوه‌ی او

ابوبکر محمد بن احمد نام داشت و همان کاتب بغدادی مشهور است. او به سال ۴۳۱۳ (۳۲۲ ق.) در سن هشتاد و دو سالگی در بغداد درگذشت و پیشگام مکتب شیعی اخباری در این شهر بود. او چندین کتاب درباره‌ی حدیث‌های نقل شده از امام علی و امامان شیعه نوشته که نشان می‌دهد در زمان زندگی حلاج این شاخه از حدیث شیعی نیز به شکلی نوشتاری و مدون شکل گرفته بود.

با این شرح روشن می‌شود که ظهور دولت عباسی با چرخشی در نظام‌های معنایی مسلمانان همراه بوده است. حدیث و قرائت قرآن ارکان گفتمان مذهبی - سیاسی عصر اموی را برمی‌ساخت. در دوران نخست عصر عباسی که هنوز رونق و شکوهی در فرمان‌روایان‌شان دیده می‌شد، این دو رکن شاخه‌زایی کرد و هم‌زمان با زبان‌شناسانه شدن علم قرائت قرآن در کوفه و نوشتاری شدنش، حدیث هم مکتوب شد و در نسخه‌هایی متفاوت و گاه متضاد با روایت اموی تدوین گشت. دولت عباسی هم در این دوران دو رکن فرهنگ ایرانی یعنی عقلانیت و اراده‌گرایی را به رسمیت می‌شمرد و از همین جریان پشتیبانی می‌کرد و این‌ها همه با دوران زندگی حلاج مصادف بود.

## کفتار ششم: فقیهان

گفتیم که در اواخر دوران اموی، زمانی که پاتک فرهنگ ایرانی به نظام خلافت آغاز شد، دو رکن نقلی (قرآن و حدیث) در بافتی عقلانی جای گرفت و بازتعریف شد. این کار را تازه مسلمانانی انجام دادند که به جریان‌های ضد اموی گرویده بودند. به این ترتیب، موازی با قاریان طبقه‌ای از مفسران پدید آمدند که به فهم و تحلیل و نقد و تفسیر متن قرآن می‌پرداختند و موازی با محدثان عراقی گروهی از محدثان بلخی و بخاری ظاهر شدند که معیارهایی عقلانی برای قبول حدیث قائل بودند و سند سلسله و اعتبارش را محک می‌زدند. موازی با این چرخش فقه اسلامی هم پدید آمد و این تنظیم حقوق اجتماعی بود، با تکیه بر متن مقدس (قرآن - حدیث) و با روشی عقلانی. بنابراین سه رکن قرآن و حدیث و فقه اسلامی، در اصل به متن مقدس و تاریخ و حقوق اشاره می‌کرد، که پیشاپیش به شکل‌های مختلف در ایران زمین وجود داشت. در دوران اموی هم البته بذرهایی در این خاک جوانه زده بود و خوارج و شیعه نظام‌هایی فقهی تدوین کرده بودند. با این حال، شکوفایی علم حقوق و شکل‌گیری نظام‌های فقهی گوناگون در ابتدای عصر عباسی به شکلی شتابنده تحقق یافت.

آنچه به اصطلاح مذاهب اسلامی خوانده می‌شود در اصل نظام‌های فقهی متفاوتی است که با تفسیرهایی متمایز از متن قدسی و مرزبندی‌های ویژه‌ای از سنت تاریخی (حدیث) همراه است و بنابراین با جریان‌های سیاسی و فرهنگی مشخصی پیوند برقرار می‌کند. در ابتدای دوران عباسی ناگهان انفجاری در این حوزه رخ داد و مذاهبی گوناگون با این استخوان‌بندی پدیدار شدند. مشهورتر از همه آن که امام جعفر صادق فقه شیعه‌ی امامیه را تدوین کرد و مرجع عمومی شیعیان علوی قرار گرفت، و چهار فقیه نام‌دار مذاهب اصلی اهل سنت را تدوین کردند. در میان این‌ها یکی‌شان - فقه مالکی - در واقع بازسازی همان چارچوب خلافت‌مدار دوران اموی بود، و سه‌تای دیگر - شافعی و حنبلی و حنفی - در حال و هوای دوران عباسی شکل گرفته بودند. گذشته از این مذاهب مشهور که امروز رواج دارند، دامنه‌ای گسترده از جریان‌های دینی و

سیاسی در این دوران وجود داشتند که هر یک فقه و تفسیر و حدیث خاص خود را پدید می‌آوردند و در گذر زمان منسوخ شدند.

پس، کسانی فقه اسلامی را تأسیس کردند که به استنتاج عقلی قوانین از متن مقدس باور داشتند. محدثان آغازین که با کارکرد عقل مخالفت می‌ورزیدند و رویکردی تبعیدی به دین داشتند، به شدت با فقیهان دشمنی داشتند و دخل و تصرف‌شان در قواعد را بدعت می‌دانستند. مکتب‌های حدیث مثل اوزاعیه و حنبلیه و ثوریه که در دوران اموی یا ابتدای عصر عباسی شکل گرفته بودند، طی قرن نخست زمام‌داری عباسیان به تدریج عقب‌نشینی کردند و فقیهانی جایگزین‌شان شدند که هم قوانین را بر حسب عقل استخراج می‌کردند و هم اعتبار احادیث را با روش‌شناسی عقل‌گرایانه‌ای محک می‌زدند و طرد یا قبول می‌کردند.

اغلب آفرینندگان این جریان نو خراسانی بودند و در کوفه می‌زیستند. پیشاهنگ‌شان امام نَعْمَان بن ثابت ابوحنیفه بود که مذهب حنفی را تأسیس کرد. تبار او در اصل به مردم بلخ بازمی‌گشت. پدر بزرگش زوطی پسر ماه پسر هرمز بلخی نام داشت و بنابراین زرتشتی بوده است. زوطی در جریان فتوحات اسیر مسلمانان شد و به عنوان غلام به عراق منتقل شد. در آنجا برای این که رهایی یابد اسلام آورد و صاحبش که مردی از طایفه‌ی بنی‌قفل از قبیله‌ی بکر بن وائل بود او را آزاد کرد. نام زوطی از سوی با «زوطا» در آرامی شباهت دارد به معنای «کودک» و از سوی دیگر شاید معرب «جُت» باشد که نام قومی در منطقه‌ی کابل است. حدس دوم با شواهد تبارشناسانه‌ی خاندان او بیشتر هم‌خوانی دارد و به هر روی ظاهراً زوطی لقب وی بوده و نه اسمش. در «جواهر المصیئه» نام اصلی زوطی به صورت کاوس ثبت شده و پدرانش را چنین آورده‌اند: کاوس بن هرمز بن مرزبان بن بهرام بن مهرکز بن ماحین. بنابراین انگار اجدادش کابلی و زرتشتی بوده‌اند.

نعمان بن ثابت در سال ۴۰۷۸ (۸۰ ق.) در کوفه در چنین خاندانی زاده شد و در جوانی حدیث آموخت و شغلش تجارت خز بود.<sup>۱</sup> در عین حال به خاطر داوری‌های عقلانی و منصفانه‌اش شهرت داشت و به همین خاطر به قاضی بلندپایه‌ای تبدیل شد. استادش در فقه حماد بن ابی سلیمان نام داشت و برای هجده سال مرشد او محسوب می‌شد. نعمان در سال ۴۱۱۷ (۱۲۰ ق.) بعد از درگذشت استادش در کوفه به عنوان مرجع فتوا و تدریس فقه اعتبار یافت. نعمان بن ثابت با جریان‌های ضداموی و به ویژه زیدیان نزدیکی داشت

---

۱. عجللی، ۱۴۰۵ ق، ج. ۱: ۴۵۰.

و در جریان شورش زید بن علی (سال ۴۱۱۸-۴۱۱۹ / ۱۲۱-۱۲۲ ق.) و نفس زکیه ایشان را امام می‌دانست، اما بعد از آن که عباسیان موفق شدند امویان را نابود کنند با نظم سیاسی تازه کنار آمد، هر چند هرگز امامت عباسیان را نپذیرفت.<sup>۱</sup> او در حالی که هم‌چنان ارتباطی پرتنش با دربار عباسی داشت، به سال ۴۱۴۶ (۱۵۰ ق.) در بغداد درگذشت و می‌گویند به خاطر هواداری‌اش از نفس زکیه در زندان به او زهر خوراندند و شکنجه‌اش کردند. وقتی درگذشت مردم بسیار برایش سوگواری کردند و پنجاه هزار تن در مراسم خاکسپاری‌اش حضور یافتند.

کتاب مهم ابوحنیفه «فقه الاکبر» است، که قواعدی آسان‌گیر و غیرزاهدانه دارد و بر اختیار انسانی و انتخاب فردی تأکید می‌کند، از جمله آن که شرط ازدواج را بلوغ زن و رضایت خودش می‌داند. گفته‌اند که در کل شصت یا سیصد هزار مسأله‌ی فقهی را مطرح و شرح کرده است و نخستین متن اسلامی به اسم «کتاب الشروط» را نیز در شرح شروط توافق و تجارت نوشته است. از کتاب «عالم و المتعلم» او برمی‌آید که درباره‌ی افراد گناهکار به توقف رای و حکم نکردن معتقد بوده و از این نظر به معتزله شباهت داشته است. ابوحنیفه در ضمن محدث بزرگی هم بود و در «کتاب الآثار» هفتاد هزار حدیث نقل کرده است.

ابوحنیفه به رواداری در مورد ادیان و عقاید دیگران گرایش داشت و نسخه‌ای نرم‌خو و ایران‌گرا از دین اسلام را صورت‌بندی کرد. از جمله حکم‌هایش آن که می‌گفت قرآن و دعا‌های اسلامی را می‌توان به پارسی خواند، چون خداوند زبانی خاص ندارد. این نظر او در مقابل شافعی قرار می‌گرفت که می‌گفت قرآن که کلام خداست به عربی نازل شده و معجزه‌ی پیامبر در این زبان تبلور یافته و بنابراین نماز را باید حتماً به عربی خواند.

این رای ابوحنیفه آغازگاه دعوایی بود میان هواداران تقدس زبان پارسی و عربی که دکتر آذرتاش آذرنوش در کتاب خواندنی‌اش<sup>۲</sup> آن را به نیکی وصف کرده است. شاگرد نام‌دار او محمد بن حسن شیبانی (درگذشته‌ی ۴۱۸۴ / ۱۸۹ ق.) در «کتاب الاصل»، که اولین تدوین آرای ابوحنیفه است، اشاره کرده که این فتوا

---

۱. مکی، ۱۳۲۱ ق.، ج. ۱: ۱۵۰-۱۵۱.

۲. آذرنوش، ۱۳۹۰.

به وضعیتی هنجارین اشاره می‌کرده و اصولاً مردم این منطقه از ابتدای ورود اسلام به قلمروشان نماز را به پارسی می‌خوانده‌اند و در بخارا تا قرن ۴۵ (قرن پنجم ق.) قاعده چنین بوده است.

متکلم امامی نام‌دار دیگری که معاصر حلاج بود و خواندن نماز و دعا به پارسی را مجاز می‌دانست، محمد بن حسن صفار قمی (درگذشته‌ی ۴۲۸۲ / ۲۹۰ ق.) بود که با هم‌شهری عرب‌گرایش سعد بن عبدالله اشعری (درگذشته‌ی ۴۲۹۰ / ۲۹۹ ق.) کشمکش شدیدی داشت. سعد اشعری پیرو سرمشق قوم‌گرایانه‌ی امویان بود و می‌گفت اعراب بر همه‌ی اقوام دیگر برتری دارند و در بلوایی هواداران پارسی‌گرای صفار قمی را از این شهر بیرون کرد.

دعوی میان پارسی‌گرایان و تازی‌گرایان در نسل‌های بعدی هم ادامه یافت. ابو عبدالله بصری (درگذشته‌ی ۴۳۵۸ / ۳۶۹ ق.) به پیروی از حنفی‌ها و صفار قمی رساله‌ی «جواز الصلوه بالفارسیه» را نوشت و شیخ صدوق (درگذشته‌ی ۴۳۷۰ / ۳۸۱ ق.) در «من لایحضره الفقیه» آن را نقد کرد و گفت دعاها حتماً باید به عربی خوانده شوند. بعد از او محمد بن حسن توسی مشهور به شیخ الطائفه در کتاب «تهذیب الاحکام» گفت که عربی برتری‌ای به سایر زبان‌ها ندارد و همه‌ی زبان‌ها و همه‌ی اقوام نزد خداوند برابرند. او در رساله‌ی «استبصار» قدمی پیش‌تر نهاد و گفت اصولاً جنبانیدن زبان مهم نیست و معنایی که هنگام دعا و نماز در ذهن مؤمن است اهمیت دارد، به هر زبانی که باشد.

آرای ابوحنیفه و پیروانش را می‌توان حمله‌ی فرهنگ ایران‌شهری به نرم‌افزار خلافت اموی دانست. اما ساده‌انگارانه است اگر تصور کنیم آن نرم‌افزار به همین سادگی از میان رفت، چون خلفای عباسی در دوران انحطاط بار دیگر به همان بازگشتند و تلاش‌هایی برای احیای آن نظام سرکوبگر و برده‌دار در قرون بعدی نیز هر از چندی تکرار می‌شد. بنابراین آرای محدثان دوران اموی باقی ماند و در تقابل با ظهور فقه و تفسیر به جامه‌ای جدید درآمد. نسخه‌ای دیگر از فقه را، که کاملاً به قواعد خلافت اموی وفادار بود، یک نسل بعدتر مالک بن انس بن مالک بن امرالاصبحی بنیان نهاد و این را فقه و مذهب مالکی می‌نامند.

مالک در اصل از اهالی یمن بود و جدش در سال دوم هجری به مدینه رفته و اسلام آورده بود. خودش هم به سال ۴۰۹۲ (۹۳ ق.) در همین شهر زاده شد و همان‌جا زیست و در همان شهر به سال ۴۱۷۵ (۱۷۹ ق.) درگذشت. مالک در بافتی اموی به فرهنگ اسلامی می‌نگریست و محدثی بزرگ بود که کتاب «الموطَّع» را طی چهل سال نوشته و در آن از شدت سختگیری تنها ۱۷۲۰ حدیث را گردآوری کرده بود.

شافعی این کتاب را بعد از قرآن معتبرترین متن مقدس اسلامی می‌دانست و اغلب محدثان بعدی هم آنچه را او نقل کرده درست دانسته‌اند.

مالک با بدعت و نوآوری‌های عقیدتی به شدت دشمنی می‌ورزید و در همین راستا با روی کار آمدن عباسیان هم مخالف بود. در دوران منصور دوانیقی چون بر خلاف حکم خلیفه‌ی عباسی فتوا می‌داد، تازیانه‌اش زدند و در دوران هارون‌الرشید وقتی خواستند از او دلجویی کنند و به دربار دعوتش کردند نرفت. فقهی که او بنیان نهاد دنباله‌ی مستقیم نظام حقوقی دوران اموی است و در ایران‌زمین هرگز جایگاه و نفوذی پیدا نکرد. فقه مالکی تنها در مصر و مغرب ریشه دواند که از ابتدای دوران اسلامی دژ محافظه‌کاری سیاسی محسوب می‌شد. یعنی نظام حقوقی محبوب مالک که سرچشمه‌ی تاریخی آغازینش سیاست مصری بود، پس از عبور از بیزانس و بازآرایی در قالب خلافت اموی، در نهایت باز در همان قلمرو تمدنی مصر جایگیر شد.

یکی دیگر از کسانی که در قید سرمشق اموی باقی ماند، ابویوسف بغدادی است که در دوران اموی زاده و پرورده شده بود و نظامی هم که تولید کرد، بیشتر با خلافت اموی نزدیکی داشت تا سیاست ایران‌شهری عباسیان آغازین. ابویوسف در اصل از اهالی مرو بود، اما خانواده‌اش به کوفه هجرت کردند و در سال ۴۱۱ (۱۱۳ ق.) در همین شهر زاده شد. او شاگرد ابوحنیفه بود و در سال ۴۱۶ (۱۶۶ ق.) قاضی بغداد شد و اولین کسی بود که قاضی‌القضات لقب گرفت. او کتاب «الخراج» را برای هارون‌الرشید نوشت و در مقدمه‌اش به این نکته اشاره کرد که فقه اسلامی هنوز نوپاست و کوشید چارچوبی مفهومی برای آن به دست دهد. ابویوسف در بافتی اموی به دنیا می‌نگریست و معتقد بود شاه یا خلیفه چوپان امت است و هم‌زمان نایب خداوند و امام خلق محسوب می‌شود. از این رو حتا اگر ستمگر باشد شورش بر او روا نیست. مفاهیمی هم که به کار می‌گرفت با ارکان سیاست ایران‌شهری مثل بیعت و شورا و گزینش جمعی بیگانه بود.

از آن سو مالک بن انس شاگردی نام‌دار داشت به اسم امام ابو‌عبدالله بن ادریس شافعی که عضوی از قبیله‌ی قریش و از نوادگان عبدالمطلب بود. او به سال ۴۱۶ (۱۵۰ ق.) در غزه زاده شد و در ده سالگی با خانواده‌اش به مکه کوچید و آنجا به شاگردی مالک درآمد. شافعی مردی بسیار هوشمند بود که در پانزده سالگی فتوا می‌داد و طی یک ماه رمضان کل قرآن را حفظ کرد. او در جوانی به عنوان قاضی در دستگاه حکومتی عباسیان مشغول به کار شد. بعدتر در دوران هارون‌الرشید دستگاه فقهی خود را در بغداد تدوین کرد و با آن که از نگرش مالکی آغاز کرده بود، از آن فاصله گرفت و استنتاج‌هایی عقلانی در آن وارد کرد، هر



چند به پایه‌ی حنفی روادار و آزاداندیش نبود. او کتابی به اسم «الرساله» در اصول فقه نوشت و در آن مبانی استنتاج قانون را قرآن و عقل و قیاس و سنت (اجماع) دانست.

او در ضمن محدثی بزرگ هم بود و «مسند الشافعی» اش مرجعی مهم در این مورد محسوب می‌شود. هر چند در آن از بافت اموی فاصله گرفته و احادیث منسوب به معاویه و عمرو عاص و زیاد بن ابیه و مغیره بن شعبه را حذف کرده است. شافعی مردی بسیار نام‌دار و بانفوذ بود و ابوحاتم رازی اولین زندگی‌نامه‌اش را نوشت و بعدها احمد بیهقی زندگی‌نامه‌ی اساطیری دیگری از او به دست داد. سیوطی «الاولیاء» و ابن خلکان «وفیات الاعیان و ابناء الزمان» خود را بر اساس اصول مورد نظر او نوشته‌اند، و این کتاب اخیر دانش‌نامه‌ی عظیمی است که شرح حال ۸۴۶ نفر از بزرگان را در خود جمع آورده است.<sup>۱</sup> امام شافعی روز جمعه چهارم بهمن سال ۴۱۹۸ (۳۰ رجب ۲۰۴ ق.) در فسطاط مصر درگذشت.

به همان ترتیب که شافعی دنباله‌ی مالکی است در بافت عباسی، امام احمد بن حنبل را هم باید دنباله‌ی ابوحنیفه در این زمینه دانست، که با واسطه‌گری ابویوسف واژگونه شده و به سرمشق اموی گراییده است. احمد بن حنبل به سال ۴۱۶۰ (۱۶۴ ق.) در مرو زاده شد و در شانزده سالگی برای شنیدن حدیث به سفر و جهانگردی پرداخت تا در نهایت در بغداد ساکن شد و به شاگردی ابویوسف درآمد. او به خاطر سفرهای زیادش با شمار زیادی از مشایخ صوفیه نیز دیدار و دوستی داشت، از جمله سری سقطی و معروف کرخی و بشر حافی و ذوالنون مصری و عبدالله بن مبارک را دیده بود.

ابن جوزی که مشهورترین سیره‌ی او را نوشته می‌گوید که او یکی از مفتی‌های مشهور بغداد بود و حلقه‌ای از شاگردان وفادار را تربیت کرد که بسیار به او احترام می‌گذاشتند و شمار زیادی سیره و زندگی‌نامه برایش نوشتند و هم‌چون احیاگر دین و مردی مقدس او را ستودند. از گزارش ایشان برمی‌آید که احمد بن حنبل مردی سختگیر و زاهد مسلک بوده که علاقه‌ای به نظام خلافت اموی داشته و معاویه را می‌ستوده است. هم‌چنین به اصطلاح «اهل ترجیح» بود، یعنی می‌گفت چهار خلیفه‌ی اول مشروع بوده‌اند، اما امام علی چون جنگ داخلی را آغاز کرد فتنه‌گر محسوب می‌شود و بر خلاف ابوبکر و عمر و عثمان سلف صالح به حساب نمی‌آید. او در علوم عقلی دستی نداشته و محدثی بوده به سبک قدیم دوران اموی. به همین خاطر، طبری در

---

۱. ابن خلکان، ۱۹۹۳ م.

نسل بعد او را محدث دانسته و به عنوان فقیه معتبرش ندانسته است. کتاب «المسند» او هم چون دایره‌المعارفی است که طیفی وسیع از احادیث را در خود جای می‌دهد.

امام حنبل دشمنی شدیدی با معتزله داشت و با توجه به این که خلفا در دوران او از این گروه هواداری می‌کردند، دچار گرفتاری‌های زیادی شد. نویسندگان معتزلی اغلب او را خوار داشته‌اند و جاحظ می‌نویسد که مردی کندذهن و بی‌سواد بوده است. با توجه به غیاب کامل بحث و استدلال عقلانی در آثارش، می‌شود گفت که به لحاظ هوشمندی و عقلانیت چندان درخشان نبوده، ولی حجم عظیم کارهایش نشان می‌دهد پرکار بوده و حافظه‌ی شفاهی‌اش نیرومند بوده است.

عطار در تذکره‌الاولیا شرح داده که در پایان عمر امام حنبل دیوان محنه، که شکلی از تفتیش عقاید به نفع معتزله برپا کرده بود، او را تکفیر کرد و چون حاضر نبود از عقاید خود برگردد به امر خلیفه هزار تازیانه به او زدند و در اثر این شکنجه روز جمعه هشتم مرداد سال ۴۲۳۴ (ربیع‌الاول ۲۴۱ ق.) درگذشت. اما چند دهه بعد ورق به نفع او چرخید و متوکل عباسی چارچوب فقهی او را برگزید و با معتزله به خاطر مخالفت با آن دشمنی ورزید.

به این ترتیب، می‌بینیم که بنیانگذاران مذاهب فقهی چهارگانه‌ی سنی و مؤسس فقه شیعه‌ی امامی همگی در دوران هشتاد ساله‌ی گذار اموی به عباسی زاده شدند و بسته به موضعی که درباره‌ی خلافت اموی یا حکومت عباسی داشتند، با فقه و حدیث برخوردهایی متفاوت می‌کردند. با این حال، شمار بنیانگذاران مذاهب و نظام‌های فقهی در این دوران بسیار بیشتر از این‌هاست. جدای از خوارج و زیدیه و اسماعیلیه و امامیه، که بعدتر درباره‌شان شرحی خواهیم داد، مذاهب فقهی دیگری هم در این دوران شکل گرفتند که اغلب‌شان طی قرن‌های بعدی منسوخ شدند.

مثلاً یکی از پیروان مهم ابوحنیفه بشر بن غیاث بن ابی‌کریمه مَرّیسی بود که از اهالی مصر بود و در سال ۴۲۱۲ یا ۴۲۲۱ (۲۱۸ یا ۲۲۸ ق.) در بغداد درگذشت. پدرش و شاید خودش در ابتدای کار دین یهود داشتند، اما بعدتر اسلام آورد و به جرگه‌ی شاگردان ابوحنیفه و ابویوسف پیوست. او به فلسفه بیش از کلام علاقه نشان می‌داد و کارهایی معجزه‌آسا می‌کرد که باعث می‌شد مورد حمله و تکفیر متشرعان قرار گیرد. برخی از آرای او به جهمی و برخی به معتزله نزدیک است. از جمله این که می‌گفت قرآن مخلوق است و

صفات خداوند (به جز «رب») بر ساخته‌ی انسان است و تقدسی ندارد. هم‌چنین مخالف جاویدان بودن عذاب اهل جهنم بود و برخی گفته‌اند که اصولاً منکر قیامت و دادرسی آخرالزمان و بهشت و دوزخ بوده است.<sup>۱</sup>

یکی از دوستان و شاگردان بشر مریسی مردی بود از اهالی قم به اسم حسین بن محمد بن عبدالله نجار رازی که نخست معتزلی بود و بعد مذهبی به اسم نجاریه را پدید آورد. او در سال ۴۱۱۴ (۲۲۰ ق.) درگذشت و پیروانش به سه فرقه‌ی برغوثیه و زعفرانیه و مستدرکه تبدیل شدند که بعدتر بیست شعبه‌ی متفاوت پدید آوردند که در اصول با هم متحد بودند و تا قرن‌ها نفوذ خود را حفظ کردند. نجاریه در میان خلفای راشدین فقط امامت ابوبکر را روا می‌دانستند و منکر عذاب قبر بودند و خداوند را امری فراگیر و حاضر در هر زمان و مکان می‌دانستند و به همین خاطر منکر رؤیت خدا بودند و نظریه‌ی تفویض اراده‌ی معتزله را هم قبول نداشتند و به جبرگرایی اشعریان نزدیک بودند.

یکی دیگر از غول‌های این دوران که زندگی‌اش با حلاج هم‌پوشانی دارد، و به همین ترتیب مؤسس مذهبی مستقل است، ابوجعفر محمد بن جریر طبری نام دارد. او در بهار سال ۴۲۳۴ (اواخر ۲۴۰ ق.) در آمل زاده شد و گویا از طبقه‌ی کهن دهقانان بوده باشد، چون ملک پدری‌اش در طبرستان هزینه‌های زندگی‌اش را تا پایان عمر تأمین می‌کرد و به همین خاطر از خلیفه و امیران هدیه‌ای نمی‌پذیرفت.<sup>۲</sup> او از نوابغی بود که در سنین کودکی درخشش خود را نشان داد. چندان که می‌گویند در هفت سالگی قرآن را حفظ کرده بود و در نُه سالگی آغاز کرد به نوشتن حدیث. در دوازده سالگی از آمل به ری رفت و در آنجا مقیم شد که مرکز بزرگ فرهنگ و اندیشه محسوب می‌شد.

طبری فقیه و فیلسوف و مورخی بزرگ بود و تنها از ابن حمید، که از بزرگ‌ترین محدثان روزگارش بود، صد هزار حدیث آموخته بود. دو کتاب مهم او «تاریخ طبری» (تکمیل شده در حدود سال ۴۲۸۰ / ۲۹۰ ق.) و «تفسیر طبری» (تکمیل شده در سال ۴۲۹۲ / ۳۰۰ ق.) مرجع‌هایی مهم و متونی بنیانگذار محسوب می‌شوند که پیکربندی تاریخ‌نگاری و تفسیر قرآن را پس از خود تعیین کردند. طبری در همه‌ی زمینه‌ها کتاب

---

۱. خطیب بغدادی، ۱۳۴۹ ق.، ج. ۷: ۵۸ و ۶۵.

۲. ابوشهبه، ۱۹۶۳ م.: ۲۹۳.

نوشته و آورده‌اند که از دوران بلوغ تا پایان عمر هشتاد و شش ساله‌اش هر روز به طور متوسط ۱۴ صفحه کتاب می‌نوشت و این به بیش از ۳۵۰ هزار صفحه بالغ می‌شود.

دورانی که طبری می‌زیست، با عصر تدوین نخستین تاریخ‌های اسلامی مصادف بود و او یکی از شخصیت‌های اثرگذار در این حوزه بود. شیوه‌ی نقلی و شفاهی و خردگریزِ نقل وقایع و انساب که در دوران اموی رایج بود و از فرهنگِ عشیره‌ای فاتحانِ عرب برمی‌آمد، با ظهور دولت عباسی و احیای تیسفون - بغداد بار دیگر ماهیتی نوشتاری و عقلانی پیدا کرد و به این ترتیب تاریخ‌نگاری نوپای اسلامی توانست با سنت دیرینه‌ی تاریخ‌نگاری ایران‌شهری، که در دوران ساسانی رواج داشت، پیوند بخورد و ادامه‌ی آن قلمداد شود. طبری در این میدان نیرویی مهم و مرجعی بزرگ بود، اما چهره‌ای تک و تنها نبود و از مورخان دیگری نیز خبر داریم که در همین دوران و همین شرایط فعال بوده‌اند. یکی‌شان ابوالحسن احمد بن یحیی بن جابر بن داود بغدادی مشهور به بلاذری است که یک نسل زودتر از طبری می‌زیست و در سال ۴۲۷۱ (۲۷۸ ق.) درگذشت. بلاذری که لقب اوست، نام گیاهی و دانه‌ای است شبیه به بادام هندی که در غرب هند می‌روید و ارزش دارویی دارد. می‌گویند این نام را از آنجا به او داده بودند که خودش یا جدش این گیاه را خورده و بیمار شده بود، اما بعید است لقبی از این دست چنین خاستگاهی داشته باشد. این لقب مثل باقی موارد مشابه می‌تواند شغل او را نشان دهد. بنابراین شاید تاجری بوده که دانه‌های گیاهی را از ایران شرقی به بغداد وارد می‌کرده است. بلاذری کتاب مهم «عهد اردشیر» را، که چارچوب سیاسی بنیانگذار دولت ساسانی بود، به عربی ترجمه کرد و کتاب عظیم انساب الاشراف را در بیست جلد و نه هزار صفحه نوشت که سیزده جلد آن باقی مانده و محورش شرح تاریخ امویان و جنبش‌های مقاومت ایرانیان در برابر ایشان است.

مورخ نام‌دار دیگری که معاصر بلاذری بود، ابو عبدالله محمد بن سعد بن منیع نام داشت که بیشتر با نام ابن سعد شهرت دارد. او در سال ۴۱۶۳ (۱۶۸ ق.) در بصره زاده شد و در سال ۴۲۲۴ (۲۳۰ ق.) در بغداد درگذشت. مانند باقی مورخان این دوران مردی غیرعرب بود از موالی بنی‌هاشم یا بنی‌زهرة که کتاب مهم «طبقات الکبری» را در سیره‌ی پیامبر اسلام و تاریخ صدر اسلام نوشت.

تاریخ تاریخ‌نگاران عصر اسلامی را از بلاذری و ابن سعد هم می‌توان یک نسل عقب‌تر برد و به کسانی مثل ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالله بن ابی‌سیف رسید که از اهالی تیسفون بود و از موالی طایفه‌ی شمس بن عبدمناف، و به همین خاطر به اسم مدائنی شهرت یافته است. او در سال ۴۱۳۱ (۱۳۵ ق.) در بصره

زاده شد و در حدود سال ۴۲۲۰ (۲۲۵ ق.) در بغداد درگذشت. گفته‌اند که نویسنده‌ی دوپست کتاب بوده که تنها دو تایش باقی مانده، اما در زمان خودش مرجع مهم تاریخ فتوحات و به ویژه جنبش خوارج بوده است. بنابراین طبری در ادامه‌ی سنتی از تاریخ‌نگاری جای می‌گرفت که در دوران اموی آغاز شده بود و نگاهی منفی به امویان داشت و در چارچوبی سازگار با تاریخ‌نگاری‌های عصر ساسانی ماجرای ظهور اسلام و فتح ایران به دست اعراب را روایت می‌کرد. طبری با این حال به خاطر دانش عمیق و همه‌جانبه‌اش در میان مورخان ممتاز بود. او مثل بسیاری از معاصرانش جهانگرد بزرگی هم بود و در سال ۴۲۴۶ (۲۵۳ ق.) تا مصر سفر کرد و سه سال در آن دیار ساکن بود و در آسورستان و میان‌رودان بسیار گردش کرد و در ۴۲۸۲ (۲۹۰ ق.) دوباره به آمل بازگشت و از آن سو تا هندوستان رفت و باز دوباره تا بغداد سفر کرد و تا پایان عمر در این شهر مقیم شد. تا آن که در روز یکشنبه دوم اسفند سال ۴۳۰۱ (۲۶ شوال ۳۱۰ ق.) در بغداد درگذشت. احمد بن حنبل که در این هنگام رهبر محدثان بود چندان با فقیهانی مثل طبری دشمنی داشت که مانع تدفین او در گورستان مسلمانان شد و ناگزیر او را شبانه در خانه‌اش به خاک سپردند.

خود طبری هم در جنگ و جدل با دیگران سابقه‌ای طولانی داشت و یکی از کسانی که دشمن می‌داشت حلاج بود. چنین می‌نماید که مهم‌ترین مخالفان او در بغداد از یک سو واپسگرایانِ هوادار امویان مثل امام حنبل بوده باشند، و از سوی دیگر فیلسوفان و عارفان تندروی قالب‌شکن مثل حلاج و حکیمان کافر که بعدتر درباره‌شان بیشتر خواهیم نوشت. طبری در نوشتارهای خود با لحنی گزنده و توهین‌آمیز از حلاج یاد کرده و کتابی مستقل به اسم «دلاله النبوه» هم داشته که گویا بر ضد موضع ابن راوندی نوشته بوده است.

## کفتار، مہتمم: شورش زنگیان

در زمان جوانی حلاج چندین رخداد مهم در منطقه‌ی اقامتش وقوع یافت که بی توجه به آن زندگی نامه و آرای او را نمی‌توان درست درک کرد. گفتیم که در زمان نوجوانی او یعقوب لیث دو بار به میان‌رودان حمله کرد و نزدیک بود تومار حکمرانی عباسیان را درهم بپیچد. واقعه‌ی مشابه دیگری که یک دهه زودتر از آن و در دوران کودکی حلاج رخ داد قیام زنگیان است. رهبر این جنبش با نام صاحب زنگ (صاحب‌الزنج) شهرت یافته و شخصیتی مهم است که بزرگ‌ترین قیام بردگان جهان در دوران پیشامدرن را به راه انداخت.

زمینه‌ی اجتماعی این جنبش از آنجا آغاز شد که در ابتدای دهه‌ی ۴۲۴۰ (۲۵۰ ق.) و هم‌زمان با چرخش عباسیان به سمت سرمشق سیاسی خلافت، برخی از امیران عباسی کوشیدند تجربه‌ی ناموفق حجاج بن یوسف ثقفی برای تأسیس نظام برده‌دارانه را تکرار کنند. حجاج در دوران اسلامی نخستین کسی بود که می‌خواست اقتصاد برده‌دارانه‌ی مصر و روم را در ایران هم مستقر سازد. به همین خاطر کوشید مردم خوزستان و میان‌رودان را به رعیت برده تبدیل کند و گروهی از سیاه‌پوستان را هم به مدینه منتقل کرد و آنجا به کار گماشت.

اما این سیاست حجاج با شکستی کامل روبه‌رو شد. مردم عراق و خوزستان مدام شورش کردند و با آن که شکنجه‌های وحشتناک بر آنان روا داشتند، به بردگی تن در ندادند. سیاهان مدینه هم یک بار در سال ۴۰۷۳ (۷۵ ق.) شورش کردند و به دست حجاج کشتار شدند، و بار دیگر در سال ۴۱۳۶ (۱۴۰ ق.) قیام کردند و این بار شهر را برای مدتی تصرف کردند و اگرچه شکست خوردند، اما کمی بعد با فرو افتادن امویان نظام بردگی هم پایان یافت.

به همین ترتیب تجربه‌ی عباسیان در این زمینه نیز فاجعه‌بار از آب درآمد. صرف چنین کوششی نشانگر آن بود که خلافت در نسخه‌ی اموی - عباسی‌اش تلاش می‌کند عنصری مهم از نظام سیاسی دولت‌های

رومی - مصری را، که بردگی نیروی کار است، وام‌گیری کند؛ طرحی که طبعاً در ایران زمین نافرجام از کار درمی‌آمد، چون در این قلمرو هرگز رعیت کشاورز برده نبوده‌اند.

کوشش عباسیان در این مورد هوشمندانه‌تر بود، چون از تلاش برای برده‌سازی جمعیت ایرانی - که ناممکن می‌نمود - چشم‌پوشی کردند. هم‌زمان با استیلای ترکان بر دربار عباسی و بازگشت به سیاست خلافت اموی، گروهی از بردگان سیاه‌پوست از مصر به میان‌رودان منتقل شدند و در مزارع پنبه و معادن نمک به کار گماشته شدند. این بردگان انگار از ابتدای کار در مصر هم برده بوده‌اند و به همین خاطر به شرایطشان تن دردادند و رهبری شورشی در میان‌شان ظهور نکرد. با این حال مردم ایران بردگی را حتا برای بیگانگان نیز برتابیدند.

در شهریور سال ۴۲۴۸ (رمضان ۲۵۵ ق.) و تقریباً هم‌زمان با تاریخی که برای زایش مهدی بن حسن عسکری (صاحب‌الزمان) نقل کرده‌اند، شورشی در بصره آغاز شد. رهبر این شورش مردی ایرانی بود که نام و نشانش معلوم نیست، و حتا قطعی نیست که مسلمان بوده باشد. برخی از منابع نامش را علی بن محمد ورزینی نوشته‌اند و گفته‌اند که در روستای ورزین نزدیک ری زاده شده بود. هم‌چنین نیاکانش را از اهالی طالقان دانسته‌اند و گفته‌اند با زنی عرب از بنی‌خزیمه ازدواج کرده بود، هر چند همه‌ی این‌ها ساختگی می‌نماید. از این گزارش‌ها در این حد برمی‌آید که از نواحی شمالی ایران مرکزی برخاسته و مردی فرهیخته و دانشمند بوده است، چون گزارش شده که مدتی معلم فرزندان خلفای عباسی بوده و اخترشناسی و دستور زبان و خط به ایشان می‌آموزانده است. اشاره به اخترشناسی نشان می‌دهد که با حکیمان و مغان پیوندی داشته است.

صاحب‌زنگ در میان بردگان سیاه‌پوست به تبلیغ مرام آزادگی پرداخت و ایشان را به شورش فرا خواند. در نتیجه زنگیان شورش کردند و کارگزاران‌شان را کشتند و بصره را گرفتند. صاحب‌زنگ دولتی محلی با مرکزیت بصره تأسیس کرد. پیروان او فقط زنگیان نبودند و مردم عرب بصره و هجر و احسا نیز به او پیوستند. برخی از منابع گفته‌اند که او ادعا می‌کرده از نسل سادات حسینی است، ولی ادعای علوی بودنش نادرست می‌نماید.

صاحب‌زنگ مردی فرهمند بود و می‌گفتند کارهای معجزه‌آمیز می‌کند. هدف او آشکارا از بین بردن دولت عباسی بود و به همین خاطر با قرمطیان و خرمدینان و صفاریان ارتباط‌هایی برقرار کرد و کوشید

حمله‌ها و شورش‌ها بر ضد نظام خلافت را هماهنگ کند. اما موفق نشد اتحادی میان ایشان پدید آورد. با این حال خودش سرداری برجسته بود و به ویژه از طبقه‌ی حاکم شهری مسلمان کینه‌ی سختی به دل داشت و به شدت کشتارشان می‌کرد. او بعد از فتح بصره سه روز مردم شهر را از دم تیغ گذراند و کمی بعد در سال ۴۲۵۶ (۲۶۴ ق.) واسط را گرفت و آنجا هم چنین کرد.

صاحب زنگ تا حدود پانزده سال در برابر حملات عباسیان مقاومت کرد و در حملاتش تا هفتاد میلی بغداد پیشروی کرد. اما در نهایت بعد از آن که یعقوب لیث درگذشت و خطرش برطرف شد، با تمرکز نیروهای عباسی بر میان‌رودان و سیاست زمین سوخته‌ای که خلیفه در پیش گرفته بود، دچار شکست شد. صاحب زنگ در نبردی که روز یکشنبه ۲۴ مرداد سال ۴۲۶۲ (۲ صفر ۲۷۰ ق.) رخ داد از برادر خلیفه — موفق بالله — شکست خورد و کشته شد. هر چند قیام زنگیان به این ترتیب پایان یافت، اما نظام برده‌داری از میان‌رودان برچیده شد و اسیران زنگی هم به صورت غلام خانگی درآمدند.

در پژوهش‌های موجود درباره‌ی حلاج این حقیقت به کلی نادیده انگاشته شده که او در بافت اجتماعی قیام صاحب زنگ می‌زیسته است. قیام زنگیان زمانی آغاز شد که حلاج دوازده ساله بوده و موج آن نخست بصره و بعد واسط را فروگرفت، که محل اقامت حلاج و خانواده‌اش بود. زمان کشتار مردم واسط درست دانسته نیست، ولی معلوم است که صاحب زنگ با مسلمانان مقیم نیمه‌ی غربی شهر ستیزه داشته و انگار به اهالی غیرمسلمان و غیرعرب کشر قدیم آسیبی نرسانده است. به هر روی سپاهیان او بارها به شهرهای پیرامون بصره حمله می‌بردند و هیچ بعید نیست در همان ابتدای کار در واسط هم تاخت و تازی کرده باشند. از این رو کوچ حلاج از واسط به شوشتر شاید به هجوم صاحب زنگ و کشته شدن خانواده‌اش مربوط باشد. شورش زنگیان زمانی سرکوب شد که حلاج بیست و شش سال داشت و در مراکز حکمرانی‌شان مقیم بود. بنابراین تردیدی نیست که تأثیرهایی از این رخداد‌های سیاسی پذیرفته باشد و این‌ها را نباید نادیده انگاشت.



بخش سوم: علاج جوان

(۴۲۵ تا ۴۲۷/۲۵۷-۲۷۸ ق.)

## کفتار تخت: بنید بغداد

شهری که حلاج به همراه استادش به آنجا نقل مکان کرد و بعد از گردش در میان چند استاد دیگر همانجا ازدواج کرد، همان بصره‌ای بود که صاحب زنگ در آن اقتدار و نفوذی داشت و مرکز جریان‌های قدیمی‌تر حدیث و قرائت بود و یکی از کانون‌هایی بود که گذار به فقه و حدیث نو هم در آن رخ می‌نمود. در این فضا عمرو بن عثمان مکی، که پیرو حسن بصری بود، نماینده‌ی جناح خلیفه‌گرای اموی محسوب می‌شد و ابویوسف اقطع نماینده‌ی جناح عباسی و سهل شوشتری بیشتر با خوارج مربوط بود.

حلاج نزد هر یک از این جبهه‌ها مکثی کرد و چیزی آموخت و به جبهه‌ای دیگر رفت، و این برای همه ناخوشایند بود. به ویژه دشمنی عمرو بن عثمان زیستن در بصره را برای حلاج ناگوار ساخت. در نتیجه حسین بن منصور پس از یک سال اقامت در بصره، به سال ۴۲۵۴ (۲۶۲ ق.) بار سفر بست و از شهر خارج شد و در این هنگام جوانی هجده ساله بود.

اغلب گفته‌اند حلاج بصره را ترک کرد تا به حج برود اما از سخن حمد، پسرش، چنین برمی‌آید که یکی از دلایل سفر اول حلاج به مکه و یک سال ماندنش در آنجا به خاطر دوری از محیط بصره و کشمکش‌هایی بوده که با عمرو بن عثمان پیدا کرده بود و ناامیدی‌اش از این که جنید از او حمایت کند. با این همه، حلاج به بغداد رفت نه مکه، و دلیلی نداشت که برای رفتن به حج از بغداد بگذرد.

حدس من آن است که مقصد اصلی او همان بغداد بوده و چنان که رسمش بوده مدتی در این شهر مانده و شرایط را مساعد ندیده و مسیرش را ادامه داده و به بهانه‌ی حج به مکه رفته است، وگرنه مسیر مستقیم‌تری از بصره به حجاز می‌رفت و لزومی نداشت برای حج از آنجا تا بغداد بروند. در واقع قدیمی‌ترین ایستگاه مسیر حج در میان‌رودان شهر کوفه در نزدیکی بصره بود و از آنجا راهی کوتاه و مستقیم به حجاز می‌رفته است. بغداد، که در واقع همان تیسفون بازسازی‌شده بود، خارج از این مسیر زیارتی قرار داشت و کانون اقتدار سیاسی و فرهنگی عباسیان بود.

در این دوران که مذاهب سنی اصلی تدوین می‌شد، میان اغلب‌شان با عباسیان پیوندی برقرار بود و بنابراین شریعت‌مداری به معنای سرسپردگی به حکومت عباسی نیز بود. تدوین فقه و ظهور تفسیر و چرخش حدیث از بافت شفاهی و تعبیدی اموی به قالب نوشتاری و تعقلی بعدی همگی با دولت عباسی در ارتباط بود و با پشتوانه‌ی سیاسی آن قوام می‌یافت.

به همین خاطر بسیاری از جریان‌های صوفیانه و جنبش‌های اعتراضی در کنار ضدیت با دودمان عباسی، با شریعت و مناسک مذهبی مرسوم نیز دشمنی می‌ورزیدند که مشهورترین و تندروترین‌های‌شان خرم‌دینان و قرمطیان بودند، که در بافتی مزدکی و اسلامی می‌اندیشیدند. از آن‌سو گروه‌های هم‌سو با حکمرانی عباسی می‌کوشیدند ترکیب‌هایی دورگه از شریعت اسلامی مستقر و باورهای دیگر به دست دهند. جنید بغدادی در این هنگام نماینده‌ی یکی از این گرایش‌ها بود و می‌کوشید عرفان و شریعت را با هم جمع ببندد. موضعی که بر این مبنا حرکتی سیاسی هم بود و در راستای استقرار قدرت عباسیان و شریعت مورد نظرشان قرار داشت.

خوشه‌ای از مشایخ، که جنید به آن تعلق خاطر داشت، به خاطر موضع‌گیری‌شان در این راستا با هم پیوند خورده‌اند؛ یکی از پیشگامان این جمع سهل‌شوشتری بود که عطار درباره‌اش گفته «علمای ظاهر چنان گویند که میان شریعت و حقیقت او جمع کرده است، و این عجب، خود هر دو یکی است که حقیقت روغن شریعت است و شریعت مغز آن»<sup>۱</sup>. در شرح این عبارت می‌توان گفت که عارفان از حقیقت در برابر شریعت جانبداری می‌کردند. حقیقت که با حق پیوند داشت و همتای اش/ داد در سنت زرتشتی بود، به این ترتیب در مقابل شریعت قرار می‌گرفت که ترجمه‌ی عربی دین (در اصل اوستایی‌اش یعنی راه) بود و بر شاهراه مناسک‌آمیز نزدیکی به خداوند دلالت می‌کرد. اولی برداشتی هستی‌شناسانه از امر قدسی داشت و پیوند با او را منوط به شناخت خویشتن (عرفان) می‌دانست؛ دومی خداوند را به مثابه امری نهادی و سازمانی می‌دید که می‌بایست با اجرای مناسک و آیین‌ها نظر او را جلب کرد. چنان که از سخن عطار برمی‌آید این دعوا در زمانه‌ی او — و در زمانه‌ی ما نیز — تداوم داشته و شیخ نیشابور کوشیده با آخرین جمله خود را در جرگه‌ی هواداران هم‌گرایی حقیقت و شریعت جای دهد؛ سخنی که از سوی او بیشتر محتاطانه است تا راست.

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۴۱.

پس برای درک موقعیت جنید باید به زنجیره‌ی مشایخ او و جایگیری‌شان در این جغرافیای فکری و سیاسی توجه کنیم، و در این حالت خود به خود جایگاه حلاج هم روشن‌تر می‌شود. بر خلاف حلاج که مدام در شهرهای گوناگون می‌گشت و با استادانی از جبهه‌های گوناگون نشست و برخاست می‌کرد و با اغلب‌شان هم درگیر می‌شد، جنید مردی بود با رفتار پیش‌بینی‌پذیر و متعادل که به ویژه با شهر بغداد پیوند خورده بود. او شاگرد سری سقطی بود که خود شاگرد معروف کرخی به حساب می‌آمد، که بنیانگذار تصوف در بغداد بود.

ابومحفوظ معروف فیروزکوهی که بیشتر با نام معروف کرخی شناخته می‌شود، بنیانگذار عرفان شیعی و یکی از اولین صوفیان مقیم بغداد است. عطار نوشته «اول کسی که در بغداد سخن حقایق و توحید گفت، او بود»<sup>۱</sup>. محله‌ای که در آن می‌زیست (کَرخ) بعدتر به بخش شیعه‌نشین شهر بدل شد. مقبره‌ی او نیز در همین محله در قبرستان شونیزیه قرار دارد و هنوز برقرار است و زیارتگاهی پررونق محسوب می‌شود.

محله‌ی شونیزیه در این هنگام کانون شکل‌گیری مکتب صوفیانه‌ی بغداد محسوب می‌شد. امام جماعت مسجد این محله در این زمان ابو محمد عبدالله نیشابوری نام داشت که بیشتر با نام عبدالله مرتعش شناخته می‌شد. او از اهالی جایی به اسم حیره در نزدیکی نیشابور بود و شاگرد جنید و ابو عثمان حیری و ابو حفص حداد محسوب می‌شد و یکی دیگر از دارودسته‌ی معروف کرخی بود. جامی در شرح حالش نوشته که نخست دهقانی توانگر بود و نوبتی گدایی را از در خانه‌اش راند، اما پشیمان شد و به صوفیان پیوست. عطار هم در «تذکره‌الاولیا» می‌گوید سیزده بار به حج رفته بود و هیچ یک را درست و فارغ از نفس نمی‌دانست، چون نوبتی مادرش سبویی آب از او خواسته بود و این کار بر او گران آمده بود.

این داستان‌ها به احتمال زیاد ساختگی است. اما در این حد روشن است که معروف مردی زاهد بوده و نخست دین مسیحی داشته و بعدتر اسلام آورده است. تعلیماتش هم بیشتر مبتنی بر زهد و ترک دنیا بوده و اشاره‌هایی به عشق الاهی داشته است. او در حدود سال ۴۱۹۵ (۲۰۰ ق.) در حالی که سالخورده بود در بغداد درگذشت و گفته‌اند کشته شده است. هر چند کیفیت مرگش روشن نیست.

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۶۷.

در بیشتر منابع قدیمی آورده‌اند که معروف کرخی از دوستان و نزدیکان امام رضا بوده و به دست او مسلمان شده<sup>۱</sup> و از او خرقة گرفته، یا گفته‌اند دربان امام رضا بوده<sup>۲</sup> و در ازدحام مردم برای دیدار امام رضا بین لنگه‌های در گیر کرد و دنده‌هایش شکست و به این خاطر کشته شد.<sup>۳</sup> اما همه‌ی این‌ها بر ساخته‌هایی دیرآیندتر به نظر می‌رسند، چون امام رضا هرگز به بغداد سفر نکرد و معروف هرگز از بغداد خارج نشد.<sup>۴</sup> محل مرگ و مقبره‌اش هم در بغداد است و نه در خراسان. موقعیت اجتماعی او و سن و سالش که انگار مسن‌تر از امام رضا بوده نیز این را که دربان او بوده باشد نامحتمل جلوه می‌دهد. از این رو، داستان‌هایی که درباره‌ی ارتباطش با امام رضا وجود دارد را باید ابداعی دیرآیندتر دانست که به خاطر شیعه بودنش شکل گرفته و به اسطوره‌ی باب و صورت مثالی دربان در آیین‌های رازآمیز اشاره می‌کند.

آنچه درباره‌ی معروف کرخی روشن است آن که مردی مسیحی از اهالی فیروزکوه بود. او در آغاز شکل‌گیری شهر بغداد در این شهر مقیم شد و باورهای قدیمی‌اش را که از زهد مسیحی برمی‌آمد با دین تازه‌اش — اسلام — درآمیخت. اقامت زودهنگام او در بغداد — که تازه در دوران زندگی او تأسیس شده بود — و پیوندش با شیعه نشان می‌دهد که هوادار نیروهای سیاسی مربوط به خاندان نوبختی و آل فرات بوده و با عباسیان موافقت و با امویان مخالفتی داشته است.

معروف کرخی شاگرد و دوستی نام‌دار داشت که ابوالحسن سری سقطی نامیده می‌شد. او دایی جنید بود و از این‌جا برمی‌آید که جنید هم مانند سهل شوشتری زیر تأثیر دایی‌اش و در بستری خانوادگی به تصوف پیوسته بود. سری سقطی هم‌نسل محمد بن سوار — دایی سهل شوشتری — بود و به شغل سقطفروشی اشتغال داشت. این نشان می‌دهد که خانواده‌ی جنید هم از سوی پدری و هم مادری در تجارت دستی داشته‌اند. گفتیم که جنید به سهل شوشتری هم ارادتی داشت و از پیروان او محسوب می‌شد.

با این همه، جنید مانند باقی این دسته‌ی بغدادی‌ها با دایی و استاد دایی‌اش — معروف — نزدیکی بیشتری داشت و به ویژه درباره‌ی کرامات سری سقطی داستان‌هایی می‌گفت که از عقل به دور است و شاید

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۶۱.

۲. معصوم شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۲: ۱۳۳-۱۳۵.

۳. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۶۵.

۴. صالح علیشاه، ۱۳۷۷: ۲۶۹.

در رقابت با کردارهای حلاج پرداخته شده باشد. مثلاً عطار از جنید نقل کرده که زمانی نزد دایی‌اش رفت و دید آبی بر زمین ریخته و او متغیر است. پس علت را پرسید و پاسخ شنید که «پری‌ای از پریان بر من آمد و پرسید حیا چه باشد؟ جواب دادم. آن پری آب گشت، چنین که می‌بینی!»<sup>۱</sup> یعنی، پرهیزگاری‌اش در برابر پریزادی و سوسه‌گر باعث شده بوده او از خجالت به آب تبدیل شود!

سری سقطی در روز شنبه ۱۹ شهریور سال ۴۲۴۶ (۳ رمضان ۲۵۳ ق.) در نود و هشت سالگی<sup>۲</sup> درگذشت و در نزدیکی استادش در قبرستان شونیزی‌هی محله‌ی کرخ به خاک خفت. تاریخ مرگ او مصادف است با مرگ یکی از بزرگ‌ترین ادیبان و دانشمندان زمانه‌اش، ابوعثمان عمرو بن بحر کنانی بصری که به اسم جاحظ مشهور است و بعدتر بیشتر درباره‌اش خواهیم نوشت.

مشهورترین شاگرد سری سقطی خواهرزاده‌اش جنید بود که سال ۴۲۱۴ (۲۲۰ ق.) در بغداد زاده شد، هر چند خانواده‌اش از اهالی نهروان بودند. او هم مانند حلاج تباری غیرعرب داشت و پدران‌ش زرتشتی بودند. پدرش و انگار خودش در جوانی به تجارت شیشه و بلور اشتغال داشتند و به همین خاطر لقبش در آغاز زجاجی یا قواریری بود. خاندان او نیز مانند استادش، معروف کرخی، خیلی زود و در ابتدای شکل‌گیری بغداد در این شهر مقیم شدند و آنچه درباره‌ی موضع‌گیری وی در قبال امویان و عباسیان گفتیم درباره‌ی خاندان جنید نیز می‌توان تکرار کرد.

اغلب این کسانی که در جرگه‌ی جنید حضور داشتند توحید را مبنای تفکر خود قرار داده بودند و بر یگانگی خداوند تأکید می‌ورزیدند. این تا حدودی به خاطر آن بود که گرایش‌های عارفانه و تصوف جنوب غربی ایران‌زمین خاستگاهی مسیحی داشت و بسیاری از این افراد در محیطی مسیحی پرورش یافته بودند و می‌بایست برای مرزبندی خود با گذشته‌شان، در برابر تثلیث موضع بگیرند. این تأکید بر توحید خود به خود برای شکل‌گیری نگرشی عارفانه و ارتباطی خصوصی میان انسان و امر قدسی راهگشا بود. به همین خاطر مکتب بغداد را، که جنید رهبرش بود، می‌توان با این مفهوم برچسب زد؛ هم‌چنان که نویسندگان بعدی نیز ایشان را اهل توحید می‌نامیدند.

---

۱. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۶۹.

۲. عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۳۶۸.

هر چند صوفیان پسین جنید را بسیار ستوده و او را شخصیتی طراز اول و ممتاز قلمداد کرده‌اند، اما مرور آثار به‌جا مانده از او چنین چیزی را نشان نمی‌دهد. از سلوک او روشن می‌شود که مردی سازشکار بوده که در برابر وزن رقیبان قدرقدرتی مثل بایزید بستامی سپر می‌انداخته و خویش را پیروی ایشان می‌دانسته، بی‌آن‌که گفتمانش شباهتی با ایشان داشته باشد. این را با مقایسه‌ی شرحی که روزبهان بقلی و جنید بغدادی بر شطحیات بایزید نوشته‌اند می‌توان دریافت.<sup>۱</sup>

گفتیم که در بصره عمرو بن عثمان و کاتب جنید یعنی ابویعقوب اقطع دو قطب مقابل تصوف عراقی را نمایندگی می‌کردند. با این حال هر دوی این جریان‌ها در یک بستر حرکت می‌کردند و بدنه‌ی گفتمان‌شان همسان و زاهدانه بود. نامه‌ی جالب توجهی که جنید به عمرو بن عثمان نوشته باقی مانده و نمونه‌ای است از نثرهای صوفیانه‌ی آن دوران، که به موعظه‌های مسیحیان و پندنامه‌های مانویان شبیه است.<sup>۲</sup> کافی است محتوای معنایی این نامه را با نوشتارهای حلاج و بایزید مقایسه کنیم تا تراکم معنا در گروه دوم و ایجاز و در عین حال نوآوری و گستاخی در طرح پرسش‌های نو را دریابیم.

همه‌ی گزارش‌ها از زندگی حلاج بر این نکته تأکید دارند که او پس از ورود به بغداد به دیدار جنید شتافت. وقتی از دیدار حلاج با جنید سخن می‌گوییم، باید به این زمینه‌ی اجتماعی و بافت معنایی توجه کنیم و دریابیم که او در اصل هنگام ورود به بغداد با نماینده‌ی جبهه‌ای فرهنگی دیدار کرده است. اگر شرح نخستین ملاقات حلاج و جنید را بخوانیم، درمی‌یابیم که او چرا به بغداد رفته و چرا در آنجا نمانده و سفر حج را برگزیده است. حلاج در کسوت جوانی خوش‌پوش و محترم به بغداد رفت و به حلقه‌ی جنید وارد شد و با او هم‌سخن شد. در این هنگام حلاج هجده سال و جنید سی سال داشت. یعنی اختلاف سنی میان این دو نمایان بود، ولی نه خیلی زیاد. جنید نیز هنوز در ابتدای راه خویش قرار داشت و آن مرجعیت بعدی‌اش را پیدا نکرده بود.

درباره‌ی دیدار این دو دو رده‌ی متفاوت از گزارش‌ها را در دست داریم. اما چه بسا که هر دو یک‌باره در یک برخورد رخ داده باشند. نخستین رده از روایت‌ها آن است که حلاج نزد جنید از پرخاشگری‌های

---

۱. انصاری، ۱۳۹۴: ۷۰-۷۹.

۲. انصاری، ۱۳۹۴: ۱۴۳-۱۷۶.

عمرو بن عثمان شکایت کرده و او را به حمایت از خود دعوت کرده اما جنید همدلی نشان نداده و تأکید کرده که لازم است احترام استاد پیشینش، عمرو، را نگه دارد.<sup>۱</sup> احتیاط جنید قابل درک است، چون هنوز استادش شوشتری در بصره فعال و بانفوذ بوده و خودش استاد جوانی محسوب می‌شده که می‌خواسته به مراجع قدرت و شهرت متصل شود، به همین خاطر نمی‌خواسته موضعی بگیرد که به دعوای دامن‌بزنند و ناخرسندی شوشتری را برانگیزد. علاوه بر این به نامه‌ای که به عمرو نوشته اشاره کردیم، و از آن برمی‌آید که میان این دو رفاقتی بوده است. یعنی آنان که فکر می‌کنند جنید می‌توانسته در دعوای شیوخ بصره سخنی قاطع و نافذ بگوید، سن و سالش در این هنگام را در نظر نمی‌گیرند. به احتمال زیاد حلاج در دیدار با جنید از عمرو بن عثمان شکایتی کرده، ولی بعید است او را فصل‌الخطاب دانسته باشد و چشم‌داشت خاصی از او داشته باشد.

دومین گزارش از ابو محمد جبری نقل شده که می‌گوید اولین دیدار حلاج و جنید در بغداد رخ داد و به دعوا و کشمکش منتهی شد. او حلاج را جوانی خوش‌سیما وصف کرده که دو جامه بر تن داشت، و بنابراین جلوه‌ی درویشان و فقرا را نداشته است. حلاج با این کسوت نزد جنید رفت و اندکی نشست و گفت: «چه چیز خلق را از رسوم طبیعت بازمی‌دارد؟». جنید از این پرسش او برآشفت و به او ناسزا گفت با این مضمون که «در سخن تو گستاخی می‌بینم، تا کدامین چوبه‌ی دار را به خون خود آلوده سازی»<sup>۲</sup>.

روایت کرده‌اند که حلاج در پاسخ به این سخن آستین جامه بر چهره کشید و این بیت‌ها را سرود:

الا ای سرّ سرّ از بس دقیقی  
تویی مر زندگان را مخفی از پیش

نهان و آشکاری در تجلی  
به هر چیزی ز هر چیزی تویی بیش

تویی هرچیز و جز من نیستی تو  
چرا پوزش بخواهم خویش از خویش؟<sup>۳</sup>

این بیت‌ها که به پارسی دری است بی‌شک ساختگی و مربوط به دوران‌های بعد است، چون زبان مادری حلاج پهلوی بوده و به احتمال زیاد زبان پارسی دری در بغداد چندان رایج نبوده که چنین شعری را برای

---

۱. خطیب بغدادی، ۱۹۹۷ م، ج. ۸: ۶۹۰.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۷.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۹.



جنید بخواند. اما چنین می‌نماید که به خاطر درگیری با جنید بسیار آزرده شده و بعید نیست در پاسخ به او شعری خوانده باشد.

ابومحمد جسری که خود از نزدیکان جنید بود، می‌گوید که حلاج گریان از مجلس جنید بیرون رفت و به قبرستانی پناه برد. جسری که دلش برای او سوخته بود دنبالش رفت و برایش بریانی و فالوده و نان و شکر و آب سرد برد و بابت تندخویی جنید از او پوزش خواست. حلاج این خوراک‌ها را خورد و با او هم‌سخن شد. از جمله گفت که «جنید جز شیخوخیت هیچ ندارد و منزلت مردان حق چیزی است که به آنان عطا می‌شود ولیکن میان آنان دست به دست نمی‌گردد»<sup>۱</sup>.

بعدتر مغز این گفت‌وگو را خواهیم شکافت. اما تا این جای کار چند نکته شایان توجه است. آن هم این که حلاج در کسوتی متفاوت با زاهدان و تارکان دنیا نزد جنید رفته، و بعد از دعوا با او موضع خود را حفظ کرده و او را خوار می‌شمرده، و این در حالی است که تنها هجده سال داشته است. در همین سن حضورش چندان اثرگذار و سخنش چندان نافذ بوده که یکی از شاگردان صمیمی جنید را به هواداری و میزبانی‌اش واداشته، و در ضمن از خوراک مفصلی که او برایش تدارک دیده خورده و در این هم نشانی از ریاضت و ترک دنیا دیده نمی‌شود.

بنابراین روشن است که حلاج هجده ساله‌ای که برای دیدار با استادانی نام‌دار و شاید به امید دریافت حمایت از جنید به بغداد رفته بود، جوانی مستقل و استوار بوده که ساز خود را می‌زده و عقاید خود را داشته و از ایستادن رویاروی کسی مثل جنید پروا نداشته است. این اشاره‌ی او که منزلت در میان مردان حق دست به دست نمی‌شود قاعدتاً به ارتباط میان جنید و شوشتری اشاره داشته و می‌گفته هر چند سهل شوشتری مردی حق‌مدار است این صفت او به شاگردش جنید نرسیده، و شاید به خودش در مقام شاگرد دیگر شوشتری کنایه‌ای داشته است.

هر چند جنید و سری و معروف رکن تصوف بغدادی به حساب می‌آمدند، اما تنها مدعیان این میدان نبودند. در مقابل این جریان یک مسیر فکری دیگر نیز در بغداد هوادار داشت که بنیانگذارش ابو عبدالله حارث بن اسد بصری مشهور به حارث محاسبی بود. او در سال ۴۱۶۰ (۱۶۵ ق.) در بصره زاده شده بود و استادی

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۷.

نام‌دار بود که بعدتر بیشتر به عنوان عارف شناخته شد، اما در اصل بیشتر در حوزه‌ی فلسفه و حقوق از دین اسلام دفاع می‌کرد و متکلم و فقیه محسوب می‌شد.

حارث بر رعایت آداب و مناسک شرعی تأکیدی بسیار داشت و لقب محاسبی را از این رو دریافت کرده بود که می‌گفت مؤمنان مدام باید در حالت محاسبه‌ی نفس باشند و کردارهای خود را در دفتری یادداشت کنند و درباره‌اش داوری کنند. جنید، که سی و اندی سال از او کهنتر بود، برای مدتی شاگردی حارث را کرده بود اما در نهایت مسیری را در پیش گرفته بود که با سری سقطی و معروف کرخی نزدیکی بیشتری داشت. حارث در زمان زندگی‌اش چندان محبوب نبود و وقتی به سال ۴۲۳۵ (۲۴۳ ق.) در بغداد درگذشت، تنها چهار نفر در مراسم تدفینش حاضر شدند، و این یک سال پیش از زاده شدن حلاج بود. با این همه، پیروان حارث هم در بغداد به تدریج یارگیری کردند و آموزه‌های زاهدانه‌ی او را از قلمرو فقه به تصوف منتقل کردند و به این شکل بود که او را امروز بیشتر هم‌چون صوفی نام‌داری می‌شناسند، تا فقیه و متکلمی بانفوذ.

جنید در برابر این گروه آشکارا دست بالا را داشت، اما تازه پس از مرگ سری سقطی بود که درخششی پیدا کرد و در مقام جانشین او و رهبر حلقه‌ای که معروف کرخی بنیان نهاده بود در بغداد مقام و جایگاهی والا به دست آورد. این مقطع زمانی در ضمن مصادف بود با هنگامی که حلاج ده ساله در واسط به یادگیری قرآن و زبان عربی مشغول بود. به این ترتیب روشن است که اگر از زاویه‌ی جغرافیای سیاسی به موضوع بنگریم، جنید و استادان و پیروانش مرکز‌نشینی بودند که در بغداد رحل اقامت افکنده بودند و از آن خارج نمی‌شدند و نماینده‌ی گفتمان حاکم درباره‌ی تصوف اسلامی بودند. در مقابل، حلاج که نسلی از او جوان‌تر بود نماینده‌ی سبک زندگی دیگری بود و به جریانی کوچگرد تعلق داشت که پایبندی خاصی به شریعت و مناسک نداشت و به لحاظ سیاسی مخالفت‌هایی هم با قدرت مستقر داشت.

یکی دیگر از صوفیان نام‌دار این دوران، که تا حدودی این سبک کوچگردانه را نشان می‌دهد، ابوسعید احمد بن عیسی خراز است که با نام ابوسعید خراز شهرت دارد و چون چهره‌ای زیبا داشت او را ماه صوفیان یا یوسف نیز می‌نامیدند. او به نسل پیش از حلاج تعلق داشته و با سهل شوشتری هم‌سن و سال بوده است. هم‌چون او زیر تأثیر ذوالنون مصری نیز بود و با عمرو بن عثمان مکی و سری سقطی و بشر حافی هم دوستی داشت. او هم مانند حلاج اهل سفر و کوچگردی بوده است، چنان که در شهرهایی مثل بخارا و بغداد و قاهره و مکه و بیت‌المقدس و رمله اقامت گزیده و زیسته بود.

ابوسعید خراز را اغلب از شاگردان و پیروان جنید دانسته‌اند، اما برخی مثل خواجه عبدالله انصاری در «طبقات الصوفیه» او را نسبت به جنید مهتر شمرده‌اند<sup>۱</sup> و چنین می‌نمایند که شخصیتی مستقل بوده باشد. گفته‌اند که در میان صوفیان تنها دو تن را بزرگ می‌شمرد و باقی را صوفی کامل نمی‌دانست. یکی از این دو ابن عطا بود که تأییدکننده و یاور حلاج بود. بنابراین به احتمال زیاد او را نیز باید در جبهه‌ی نزدیک حلاج جای داد. ابوسعید هم مانند بقیه‌ی این گروه سالیانی طولانی در بغداد زیست و کتاب‌های زیادی نوشت که برخی‌شان تا به امروز باقی مانده است. از عنوان کتاب‌هایش برمی‌آید که راستگویی برایش مهم بوده، چون «کتاب الصدق» و «کتاب الصدیق» و «کتاب الکشف و البیان» و «کتاب الحقایق» نام برخی از آثارش است که امروز به صورت چاپی یا خطی به دست‌مان رسیده است. ابوسعید خراز در سال ۴۲۷۸ یا ۴۲۸۸ (۲۸۶ یا ۲۹۷ ق.) درگذشت.

---

۱. انصاری، ۱۳۶۲، ج. ۱: ۴۹.

## کفتار دوم: دانشمندان

بغداد در مقام پایتخت عباسیان تنها در قبضه‌ی صوفیان قرار نداشت و اینان تنها یکی از گروه‌های فعال در آن بودند. جز جریان‌هایی که تا این‌جا کار ذکر کردیم، یک مکتب مهم دیگر نیز در این شهر وجود داشت که اغلب نادیده انگاشته می‌شود و لازم است مورد توجه قرار گیرد، آن هم دانشمندان طبیعت‌گرا و مترجمان است. رونق کار این گروه در بغداد به دوران هارون‌الرشید و به ویژه مأمون بازمی‌گشت.

مأمون هم‌چنان که وانموده و وعده کرده بود، کوشید نظم سیاسی ساسانیان را احیا کند و در میان خسروان گذشته به ویژه از مرام خسرو انوشیروان پیروی می‌کرد. در همین راستا بود که بیت‌الحکمه (خانه‌ی خردمندان) را تأسیس کرد و در همین‌جا بود که خوارزمی به سال ۴۱۹۵ (۱۹۵ خ.) کتاب «مختصر من حساب الجبر و المقابله» را نوشت که اولین متن ریاضیات اسلامی است و متنی بنیانگذار در حوزه‌ی جبر محسوب می‌شود. هر چند، چنان که اشاره کردیم، قاعدتاً بخشی از این دانش پیش‌تر در زبان‌های پهلوی و شاید سغدی و خوارزمی وجود داشته و این ریاضی‌دان بزرگ بسط‌دهنده و تدوین‌گر مجدد آن بوده است.

این نکته را از این‌جا می‌توان دریافت که شمار زیادی از دانشمندان را در این عصر سراغ داریم که اغلب‌شان مترجم بوده‌اند و نه مؤلف. یعنی معلوم است دانشی را که پیشاپیش موجود بوده به زبان‌های تازه رسمیت یافته منتقل می‌کرده‌اند. مثلاً یک دهه بعد از خوارزمی حجاج بن یوسف بن مطر در سال ۴۲۰۸ (۲۱۳ ق.) «المجسطی» بطلمیوس را به عربی ترجمه کرد و یک نشانه بر آن که این متن یونانی در قلمرو ایران‌زمین حجیت و اهمیت والایش در اروپا را نداشته، آن که خوارزمی با آن که از آن خبردار بوده، به این مترجم و نظام فکری جاری در آن اشاره‌ای نمی‌کند و آن را خوار می‌شمارد.

اغلب متون و نسخه‌هایی که ما از این دوران در دست داریم در میان‌رودان و ایران غربی نوشته شده‌اند، اما جالب است که بسیاری از نویسندگان و غول‌های علمی این عصر از ایران شرقی برخاسته‌اند و خراسانی یا خوارزمی هستند. این نشانگر آن است که شهرهای گوناگون ایرانی هر یک سنت‌های فکری

خاص خود را داشته و دانشمندان خویش را می پرورده‌اند و بغداد به عنوان یک دیگِ هم‌جوشی ایشان را گرد هم می‌آورده است. یکی از قطب‌های مهم دیگر، ری است که چندین فیلسوف و دانشمند بزرگ در این عصر از آن برمی‌خیزند. دیگری حران است در شمال میان‌رودان که در دوران مأمون بخشی از مردمش اسلام می‌آورند و با دربار عباسی پیوندهایی برقرار می‌کند، هر چند اغلب دانشمندانش هم‌چنان خود را صابئی می‌نامیدند و از گرویدن به دین حاکمان سر باز می‌زدند.

داستان چگونگی مشهور شدن اهالی حران به صابئی را هم ابن ندیم در «الفهرست» شرح داده است. چنان که در نوشتارهای دیگر نشان داده‌ام، کلمه‌ی صابی / صابئی که در صدر اسلام میان اعراب حجاز رواج داشته و در قرآن هم آمده در اصل برای اشاره به مانویان به کار گرفته می‌شده است، اما با روی کار آمدن عباسیان مانویان تحت پی‌گرد قرار گرفتند و از جایگاه‌های قدرت رانده شدند. به همین خاطر، به دلایلی سیاسی ایشان را از جرگه‌ی اهل کتاب بیرون دانستند و نام صابئی برای مدتی کوتاه دلالت خود را از دست داد.

ابویوسف یسوع القطعی اشاره کرده که در زمان او که یک نسل قبل از حلاج است و نزدیک به دوران مأمون، آموزه‌های حرانیان به تازگی با اسم «صابئی» شهرت پیدا کرده بود. ابن ندیم هم شرح داده که وقتی مأمون برای حمله به بیزانس از شهر حران می‌گذشت، از مردم شهر درباره‌ی دین‌شان پرس‌وجو کرد و خواست بداند کتاب مقدس دارند یا نه؟ در این بین شیخی که به متون اسلامی آشنا بود و قاعدتاً این داستان شناور شدن برچسب صابئی را می‌دانسته، پولی از مردم حران گرفت و راهنمایی‌شان کرد که «بگویید صابئی هستیم!». به این شکل برچسب صابئی تازه در این زمان و سه قرن پس از ظهور اسلام از مانویان برکنده شد و به اهالی حران منسوب شد. سنت دینی حرانی تا به امروز ادامه پیدا کرده و هنوز هم مندایی‌ها را، که وارث این فرهنگ هستند، صابی می‌نامند.

یکی از برجسته‌ترین نمایندگان این مرکز فرهنگی ثابت بن قره بود که به سال ۴۲۰۳ یا ۴۲۱۵ (۲۰۸-۲۲۰ ق.) در حران زاده شد و در نوجوانی با محمد بن موسی شاکر به بغداد رفت و نزد خلیفه ارجی یافت. ثابت بن قره در سال ۴۲۵۲ (۲۵۲ خ. / ۲۵۹ ق.) به دلیل اختلافی که با رهبران دینی حران پیدا کرد از این شهر رانده شد و به بغداد کوچید. او در آنجا شاخه‌ای نو از آیین صابئیان حران را تأسیس کرد که به انجمن مغانی

با گرایش یونان‌مدارانه شبیه بود و آموزه‌هایی فلسفی را در کنار رازورزی آموزش می‌داد. در این گروه شمار زیادی از دانشمندان و مترجمان پرورده شدند که هسته‌ی مرکزی نهضت ترجمه محسوب می‌شدند.

بعدتر در دوران خلیفه قاهر اعضای این گروه مورد تعقیب قرار گرفتند و رهبرشان سنان بن ثابت ناگزیر شد زیر فشار متعصبان اسلام بیاورد. انجمنی که ثابت بن قره تأسیس کرده بود از دید مورخان اروپایی ادامه‌ی جریان پوتاگوراسی‌ها محسوب می‌شد، اما بعید است پوتاگوراسی‌ها که قرن‌ها پیش در میانه‌ی عصر اشکانی منقرض شده بودند و کل حضورشان در تاریخ به چهار پنج قرن محدود می‌شود و تنها به یک زبان (یونانی) می‌نوشتند، شش قرن بعدتر در مرکزی بزرگ و مهم و چندزبانه مثل حران اثرگذار بوده باشند.

اگر این جریان‌ها را در ظرف تاریخی‌شان قرار دهیم درمی‌یابیم که جنبش پوتاگوراسی‌ها در اصل یک شاخه‌ی فرعی و التقاطی از آرای مصری بوده که در عصر هخامنشی با باورهای زرتشتی و بابلی درآمیخت و در زمینه‌ی دولت‌شهرهای یونانی دو سوی دریای آدریاتیک انتشار یافت.<sup>۱</sup> این باورها شالوده‌ی فلسفی یا علمی استواری نداشت و در نهایت بیشتر نوعی انجمن برادری اشراف برده‌دار و محفلی برای سیاست‌مداران محافظه‌کار بودند. این که شخصیتی اثرگذار مثل افلاطون از این جریان سر برآورد نباید در ارزیابی آن خطا ایجاد کند، چون تا جایی که از اسناد برمی‌آید پوتاگوراسی‌ها تنها در دولت‌شهرهای به نسبت کوچک یونانی فعال بودند و زبان‌شان همواره یونانی بود و هرگز محتوایی علمی یا فلسفی پدید نیاوردند که پیش‌تر در فرهنگ‌های کهنسال‌تر کشف و ابداع نشده باشد.

حران از سوی دیگر یک مرکز فرهنگی دیرینه و نیرومند بود که چندین هزاره اعتبار و مرکزیت خود را حفظ کرده بود و از کانون‌های درآمیختگی باورهای زرتشتی و آرای ایران شرقی با اساطیر میان‌رودانی و ادیان ایران غربی بود. این شهر مرکزی چندزبانه بود که ادیان و باورهای گوناگون در آن با هم درمی‌آمیختند و شماری چشمگیر از دانشمندان و فیلسوفان از آنجا برخاسته‌اند که نوشته‌هایی حجیم تولید کرده‌اند و این اصولاً با میراث پوتاگوراسی‌ها قابل مقایسه نیست.

جدای از دین مندایی که تا به امروز ادامه یافته، بخش مهمی از نهضت ترجمه‌ی دوران عباسی و انجمن‌های مهمی مثل اخوان‌الصف با حران مربوط بوده‌اند. از آنجا که حران یکی از کهن‌ترین کانون‌های

---

۱. در این مورد بنگرید به فصل پوتاگوراس در کتاب «تاریخ خرد ایونی»: وکیلی، ۱۳۹۴ (ب).

فرهنگ در ایران زمین بوده، این برداشت دکتر ابراهیمی دینانی که معتقد است جنبش ترجمه جریانی ضدایرانی و یونان‌گرا بوده به نظر درست نمی‌رسد. این نکته البته راست است که این جنبش محور توجه خود را بر متون یونانی و سریانی و تا حدودی پهلوی قرار داده بود و این منابع را اغلب به عربی ترجمه می‌کرد. با این حال، زبان سریانی و عربی هم بخشی از زبان‌های قلمرو تمدن ایرانی هستند و متون یونانی مورد نظرمان در آن دوران متونی درون‌تمدنی محسوب می‌شدند. مرزبندی ایرانی - اروپایی یا شرقی - غربی که یونان باستان را از ایران زمین مجزا می‌پندارد، امری مدرن است که در قرن هجدهم میلادی و هم‌زمان با جریان استقلال یونان از عثمانی شکل گرفت و در قرن نوزدهم در اروپا برجستگی یافت، و به لحاظ تاریخی هم نادرست است.

در واقع، آنچه رخ داده ترجمه‌ی متون زبان‌های رایج در ایران غربی است، و ترجمه‌ی عمده‌شان به عربی که زبان درباری آن روزگار در این منطقه بوده است. مشابه این ماجرا را در ایران شرقی با زبان پارسی دری می‌بینیم که متونی عظیم مانند شاهنامه را پدید آورد که هیچ مشابهی در ایران غربی ندارد. در ایران مرکزی هم‌زمان با این روند ترجمه و گردآوری و تدوین متون به پهلوی را داریم که اغلب نادیده انگاشته شده، اما بخشی از این تکاپوی فرهنگی در تمدن ایرانی بوده است.

یکی از بنیانگذاران این جنبش در پیوند با زبان عربی و شهر بغداد ثابت بن قره بود. او انگار پیش از ورود به این میدان یکی از دانشمندان نام‌دار حران بوده باشد، چون گفته‌اند که روایتی ویژه از دین ستاره‌پرستی مردم حران را تدوین کرده و به خاطر این بدعت در زادگاه خود چندان محبوب نبود. پس، از خلیفه اجازه گرفت تا زیر پوشش نام دین صابئی، که حرانیان به آن مشهور شده بودند، خانقاهی در بغداد تأسیس کند. شمار زیادی از دانشمندان و مترجمان بانفوذ نسل‌های بعدی از همین جرگه برخاستند و مکتب حرانیان مقیم بغداد به زودی به یکی از قطب‌های علم و فرهنگ آن دوران تبدیل شد. یکی‌شان بار هبرایوس بود که صد و پنجاه رساله به زبان سریانی نوشت.

به این ترتیب، اندیشمندان شهر حران در دوران عباسی به دو شاخه تقسیم شدند: گروهی به بغداد کوچیدند و زیر نفوذ ثابت بن قره مکتب‌هایی در بصره و واسط تأسیس کردند و محور آرای ایشان آن بود که هفت اختر و دوازده برج ماهیتی اهریمنی دارند و این به باور کهن زرتشتی بازمی‌گشت که هفت سیاره را به دلیل حرکت نامنظم و تغییرات‌شان خارج از قانون‌مندی گنبد اختران ثابت می‌دانست و آنان را در پیوند با

زمان کرانمند اهریمنی می‌شمرد. این در حالی بود که صابثیان سنت‌گرا که مقیم حران بودند هفت اختر را مقدس می‌دانستند و به تابوهای خوراکی از جمله حرام دانستن حبوبات پایبند بودند که ثابت بن قره و شاگردانش آن را جدی نمی‌گرفتند.

آنچه وابستگی ثابت بن قره به آرای یونانی قلمداد شده، مسیری واژگونه داشته و تقلید حکمای قدیم یونانی از آرای کاهنان حران بوده است. چون پرستش ستارگان و تقدیس آسمان شبانه و بزرگ شمردن ماه ویژگی‌هایی از دین مردم حران است که دو هزار سال پیش‌تر از ظهور اندیشه‌ی یونانی در اسناد تاریخی نمایان می‌شود، و چندزبانه بودن اهالی این شهر و اهمیت حران در مقام مرکزی علمی و دینی با آنچه در دولت‌شهرهای یونانی می‌بینیم قیاس‌پذیر نیست.

ثابت به پیروی از همین باورهای کهن می‌گفت ماه و خورشید و ناهید زنده و گویا هستند و حرکتی خودبه‌خودی دارند و در مدلی زمین‌مرکزی گرداگرد آن می‌چرخند و بر سرنوشت مردمان تأثیر می‌گذارند. این آرا از دیرباز در این منطقه وجود داشته و بعدتر یونانیان هم آن را وام‌گیری می‌کنند. اما ثابت به جای آن که خاستگاه بومی‌اش را به رسمیت بشناسد، می‌گوید که در این مورد پیرو جالینوس است. پس، روشن است که اندیشمندان مکتب حرانیان بغداد برای مصون ماندن از گزند متعصبان آرای خود را به یونانیان می‌بسته‌اند. این برداشت بدوی از اختران البته در ایران‌زمین فراگیر نبوده و در همان زمان دانشمندانی دیگر بوده‌اند که تصویری بسیار واقع‌بینانه از آسمان پیشنهاد می‌کرده‌اند. نمونه‌اش زکریای رازی است که در «رساله فی أن الطلوع الكواكب و غروبها من حركة السماء دون حركة الارض الشكوك» می‌گوید جالینوس در این موارد اشتباه می‌کند و در مقابل، خودش ستارگان را اجرامی کروی می‌داند که در مکان شناورند و هر کدامشان شبیه زمین هستند و می‌گوید چه بسا که روی برخی‌شان مردمی زندگی کنند. یعنی تصویری از کیهان به دست می‌دهد که کمابیش با برداشت امروزمین ما یکسان است.

هرچند آرای ثابت بن قره تخیلی و غیرعلمی می‌نماید، اما این را باید در نظر داشت که در میان این دو گروه از صابثیان که برشمردیم، مهاجران به بغداد که در تناسخی از تیسفون قدیم می‌زیستند، نگاهی علمی‌تر به آسمان داشتند. ثابت بن قره رساله‌ای درباره‌ی حرکت افلاک نوشته بود که فقط نسخه‌ی لاتین آن باقی مانده، و در آن نشان داده بود که حرکت سالانه‌ی فلک ثوابت بیش از یک درجه‌ای است که بطلمیوس در کتاب‌هایش مطرح کرده بود. هم‌چنین به نوسان در حرکت گنبد آسمان واقف بود و آن را حرکت فلکی



می‌نامید. هم‌چنین کاهش ظاهری میل دایره‌البروج را با دقتی چشمگیر ۲۳ درجه و ۲۳ دقیقه تخمین زده بود که از عدد مرسوم بین اندیشمندان یونانی آن زمان (کمتر از ۲۴) دقیق‌تر است. ثابت معتقد بود فلک ثوابت حرکتی کند بر دایره‌ای صغیره دارد و به این ترتیب آغاز برج حمل و میزان یعنی نوروز و اعتدال پاییزی را با دقتی بیشتر محاسبه می‌کرد.<sup>۱</sup>

این که اغلب نویسندگان حرانیان را پوتاگوراسی دانسته‌اند تا حدودی به آن معناست که اعضای این مکتب زبان یونانی می‌دانستند و متون کهن یونانی را می‌خواندند و برخی از عقاید خود را به حکمای یونانی می‌بستند. این که چرا مسلمانان در این هنگام مثل مسیحیان سریانی چنین توجهی به یونانیان باستان داشتند، به سیاست امویان بازمی‌گردد که در دنباله‌ی اخلاق زاهدانه‌ای که از مسیحیان وام گرفته بودند و سیاست برده‌دارانه‌ای که از روم شرقی اقتباس کرده بودند زبان و فرهنگ یونانی را نیز مرجع قلمداد می‌کردند. در آن دوران سیاست فرعون‌ی رومی بهتر از هر جا در قلمرو بیزانس تبلور یافته بود و این سرزمینی مسیحی و یونانی‌زبان بود که در آن افلاطون را حکیم الاهی و ارسطو را دانشمندی مرجع می‌دانستند و اینان را مسیحیان پیشامسیحی قلمداد می‌کردند.

امویان در این بافت یونانیان را مرجع حکمت و فلسفه می‌دانستند و اینان نخستین گروهی بودند که چنین کردند. یعنی بر خلاف تصور مرسوم، اگر آثار یونانیان باستان را بخوانیم درمی‌یابیم که افلاطون و ارسطو و پیشاسقراطی‌هایی که در عصر هخامنشی می‌زیستند به هیچ‌عنوان یونانیان را مرجع و حامل فلسفه و حکمت نمی‌دانستند و در عصر اشکانی و ساسانی هم نه ایرانیان و نه رومیان چنین تصویری نداشتند. این برداشت که یونان جایگاهی مهم در تاریخ فلسفه و اندیشه دارد و نقطه‌عطفی در فرهنگ بشری است، از ایدئولوژی سیاسی امویان برمی‌خاست که از دل دیوان‌سالاری بیزانسی‌ها و فرهنگ صومعه‌نشینان ارتدوکس در دمشق برخاسته بود و در تقابل با فرهنگ ایران‌شهری تنها «دیگری» در دسترس یعنی روم شرقی یونان‌مدار را برمی‌کشید و علم می‌کرد. مرجعیت یونان نزد اروپاییان بسیار دیرتر از این هنگام و در قرن پانزدهم میلادی با آغاز عصر نوزایی مطرح شد.

---

۱. وان‌درواردن، ۱۳۷۶: ۲۲.

بر این مبنای، حرانیان بغداد که به متون یونانی توجهی چشمگیر داشتند تا حدودی در بافت فرهنگی و عقیدتی عصر اموی به سر می‌بردند. اینان به ویژه برای پوتاگوراس و افلاطون احترام زیادی قائل بودند و بسیاری از آرا و عقاید خود را به ایشان منسوب می‌کردند. این ادامه‌ی مستقیم همان گرایش مسیحی در میان مسلمانان بود که در عصر اموی غلبه داشت.

نقش مهم دولت اموی در برکشیدن یونانیان به جایگاه مرجع حکمت و پارسایی در آثار پژوهندگان معاصر یک‌سره نادیده انگاشته شده است. تا حدودی به این خاطر که یونان را از آغاز اروپایی قلمداد کرده‌اند و اشاره‌های فراوان رومیان به یونانیان — که قومی شکست‌خورده و تابع بودند — را به افسانه‌ی معجزه‌ی یونانی پیوند زده‌اند. یعنی، چون از سویی یونان را اروپایی و غربی قلمداد کرده‌اند و از سوی دیگر آنجا را مرجع بی‌بدیل فرهنگ دانسته و نقطه‌عطفی تاریخی به شمارش آورده‌اند، دچار نوعی نابینایی مزمن درباره‌ی متون کهن شده‌اند؛ متونی که به صراحت نشان می‌دهند یونانیان تا پایان عصر زمام‌داری عثمانیان قومی شرقی محسوب می‌شده‌اند و بیشتر با ارمنی‌ها و آسوری‌ها و مردم آناتولی پیوند داشته‌اند تا اهالی ایتالیا و فرانسه و آلمان اروپایی، و کلیسای شان شرقی و مرکز اقتدارشان کنستانتینوپل در آناتولی بوده است و نه آتن در بالکان. همین متون به روشنی نشان می‌دهند که هم از دید یونانیان و هم از نگاه دیگران، تا ابتدای عصر اموی یونانیان قومی در میان اقوام دیگر بوده و بیشتر در صنعتگری و تا حدودی زیرکی در تجارت شهرت داشته‌اند، نه اقتدار نظامی در برابر ایران هخامنشی یا مرجعیت فلسفی با محوریت آتن.

هر چند مواد خام اولیه و روایت‌های مقدماتی اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی را در آثار هرودوت و سیسرو می‌توان بازیافت، اما این امویان بودند که این سرمشق نظری را تأسیس کردند. آنان نه تنها شیوه‌ی کشورداری بیزانس را در قالب خلافت وام‌گیری کردند، که زبان یونانی را نیز ترویج کردند. در زمان امویان، زبان یونانی که در اصل یکی از زبان‌های قومی رایج در آناتولی و بالکان بود، در منطقه‌ی آسورستان و میان‌رودان رواج یافت و دمشق که پایتخت اموی بود به یکی از مراکز مهم این زبان بدل شد. دیوان‌سالاری بخش‌های غربی قلمرو اموی نیز تا پیش از عبدالملک مروان با زبان یونانی کار می‌کرد.

اما زبان یونانی در دوران اموی حامل فلسفه و علم نبود و زبان دینی مسیحیان ارتدوکس محسوب می‌شد؛ یعنی، کارکردش دیوانی و مذهبی بود و آن هم در خدمت نهادهایی که با تعصب مذهبی و سرکوب اندیشه‌ها پیوند داشتند. در عصر اموی همین قالب در دولت نوظهور اسلامی رخنه کرد و نهادینه شد.

بعد از فروپاشی امویان، نظریه پردازان دولت عباسی در مقام واکنشی به این سرمشق، به متون یونانی پیشامسیحی توجه نشان دادند و مهم شدن ارسطو و افلاطون و مکاتب فلسفی قدیمی از این جا ناشی می‌شد. این در حالی بود که سنت تمرکز بر متون یونانی در قلمرو اروپایی امویان و در اندلس هم چنان ادامه یافت و آن نیز در رقابت با گفتمان‌های عباسی و فاطمی به بازخوانی فلسفه روی آورد، اما در زمینه‌ای که بیشتر ادامه‌ی همان خلافت اموی محسوب می‌شد.

در ایران زمین و قلمرو عباسیان این که زبان یونانی چقدر مهم و مرجع قلمداد می‌شده جای چون و چرا دارد، چون سنت‌های اصلی علمی در ایران که مغانه و در پیوسته با زرتشتیان بوده ربطی به یونانیان نداشته و این توجه به یونانیان و مرجع پنداشتن‌شان رسمی خاص بوده که در جناحی خاص از مسلمانان شکل گرفته است. این جناح میراث‌دار جنبشی کهنسال بود که در دوران انوشیروان دادگر آغاز شده بود و از فرار اندیشمندان یونانی به ایران و سرکوب فرهنگ یونانی به دست زمام‌داران مسیحی روم ناشی می‌شد. توجه به متون یونانی و ترجمه و شرح کردن‌شان در عصر ساسانی یکی از شعبه‌های اندیشه و فرهنگ ایرانی بود که به خاطر حضور جمعیتی از یونانی‌زبان‌ها در آناتولی و آسورستان بیگانه و اروپایی قلمداد نمی‌شد.

بنابراین آنچه در نهضت ترجمه‌ی دوران عباسی می‌بینیم، ادامه‌ی روندی درون‌زاد و دیرپا بود که به خاطر ظهور اسلام و استیلای امویان برای حدود یک قرن دچار وقفه شده بود، و تکاپوی طبیعی بین‌زبانی در قلمرو تمدن ایرانی بود. در این بستر زبان یونانی یکی از زبان‌های قومی رایج در ایران غربی محسوب می‌شد و تصور عمومی آن بود که فلسفه‌ی یونانی شاخه‌ای محلی از آرای مغانه و بسطی از آموزه‌های زرتشتی نزد قوم یونانی است، تصویری که در اصل درست هم بود. هم پولس پارسی در زمان انوشیروان دادگر هنگام نوشتن «منطق ارسطویی» اش چنین نظری داشت، و هم قسطا بن لوقا در نامه‌ای که به ابو عیسی بن منجم نوشت همان را تکرار می‌کرد و می‌گفت کتاب زرتشت بر دوازده هزار تخته پوست گاو نوشته شده و همه‌ی علوم به همه‌ی زبان‌ها را در بر می‌گیرد، که یونانی‌ها بخشی از آنها هستند و تنها پارسیان بر کل آن احاطه دارند.<sup>۱</sup>

---

۱. Thomas, 2011, Vol.1: 762-767.

بر همین مبنا، این تصور که خرد ایرانی دنباله‌ی فلسفه‌ی یونانی بوده یا این که همه‌ی اندیشمندان ایرانی یا افلاطونی - نوافلاطونی بوده‌اند و یا ارسطویی - نوارسطویی، گزاره‌ای شرق‌شناسانه است که از سطحی‌نگری و بد خواندن متون کهن ناشی شده است. یونانیان در سراسر تاریخ فرهنگ ایرانی جایگاه کهنی را که در دوران هخامنشی داشتند حفظ کردند و هم‌چون قومی در بستر حوزه‌ی تمدن ایرانی (هر چند در حاشیه‌اش) اعتبار و اهمیت داشتند، اما در کنار سایر اقوام مثل کلدانیان و ارمنیان و و سغدیان و خوارزمیان قرار می‌گرفتند. برجسته ساختن ارجاع‌ها به یونانیان و این تصور که علم و فرهنگ ایرانی به طور خاص بر باورهای یونانی استوار بوده، نادرست و نامستند است و از نادیده‌گیری ارجاع به سایر اقوام ایرانی ناشی می‌شود.

در این زمینه می‌توان گفت که ثابت بن قره یکی از کسانی بود که در این یونان‌گرایی نقشی داشته است. او دیباچه‌ی حساب نیکوماخوس گرازائی و هم‌چنین تفسیر پروکلوس بر ابیات زرین فیثاغورسی را از یونانی به عربی ترجمه کرد. هم او و هم حجاج بن یوسف بن مطر، که متون اقلیدسی را به عربی ترجمه کرد، در دوران هارون و مأمون نماینده‌ی جناحی از اندیشمندان بودند که متون یونانی را مهم می‌شمردند. اما این به آن دلیل بود که مترجمان رسمی دستگاه خلافت بودند و زبان یونانی بلد بودند و از این بستر متون خود را انتخاب می‌کردند.

موازی با ایشان در خطه‌ی شمال ایران داعی ابوحاتم احمد بن حمدان رازی (درگذشته‌ی ۴۳۱۳/ ۳۲۲ ق.) را داریم که به همین ترتیب یونانی‌گرا بوده و آن را با خودخوارانگاری همراه کرده است. از دید او، حکمت فقط فلسفه است و آن هم فقط یونانی است. ابوحاتم در «اعلام النبوه» در پاسخ به زکریای رازی، که مدافع خرد ایرانی و حکمت زرتشتی است، می‌گوید: «ما عقلا و زیرکان و خردمندان و فرزانه‌گانی را می‌بینیم که در همه‌ی اقالیم زمین هستند و در تمامی امت‌ها وجود دارند و در سایر کشورها و جزایر موجودند، با زبان‌های مختلف. که هیچ نمی‌دانند [فلسفه چیست؟]، نه کیفیت فلسفه را می‌دانند و نه حقیقت آن را، تا چه رسد که در فلسفه نظر کنند و یا اظهار نظر. مگر اندک از مردمانی که به لغت و زبان عرب یا زبان یونانی مسلط باشند و اگر بخواهی شمردن ایشان آسان است و وضع سایر خلق خدا همان است که گفتیم. ما بدانچه

با چشم دیده می‌بینیم و عیان است انکار داریم. فلسفه به زبان پارسیان کجاست؟ آن هم به لغات و لهجه‌های مختلفی که در بلاد فارسی است»<sup>۱</sup>.

گفتار او به خاطر شباهتی که با برخی از خودخوارانگاران معاصر دارد جای توجه دارد، و باید این سخنان را با جایگاه او که یک مبلغ مذهبی بوده مربوط دانست، که در محضر فیلسوف بزرگ و جسوری مثل زکریا نشسته و چنین سخنانی می‌گوید. برای آن که خاص و ویژه بودن این موضع روشن شود، باید توجه کرد که در همان هنگام هم در ری و هم در شهر بغداد بزرگ‌ترین اندیشمندان در برابر چنین برداشتی موضع رد و انکار داشته‌اند.

زکریا که وضعیتش معلوم است و ردپای ماندگاری که بر زمانه‌اش گذاشته نیاز به شرح ندارد، اما در بغداد هم در این هنگام بزرگ‌ترین ریاضیدان خوارزمی بود که بنیانگذار علم جبر بود و یونانیان را به چیزی نمی‌گرفت و در آثارش به نوشته‌های ثابت و حجاج ارجاع نمی‌داد. او که نماینده‌ی ریاضیات ایران شرقی بود، در ضمن دقیق‌ترین جدول‌های نجومی را پدید آورده بود و از روش‌های جبری برای حل معادلات اخترشناسانه استفاده می‌کرد.

در مقایسه با او ثابت بن قره، که هوادار روش قدیمی‌تر حل مسائل به روش هندسی بود، واپس‌گرا و ساده‌انگار قلمداد می‌شد. هر چند ثابت بن قره تا پایان از این روش هندسی دفاع کرد و رساله‌ای نوشت به اسم «درباره‌ی تحقیق درستی حل مسائل جبری با برهان‌های هندسی» و در آن گفت همه‌ی مسائل و حل‌های جبری قابل بیان با روش هندسی هستند.<sup>۲</sup> برداشتی که از وابستگی ریاضیات یونانی به هندسه‌ی مصری ناشی می‌شد و ادامه‌ی تقدیس هندسه در میان پوتاگوراسی‌ها و افلاطونی‌ها بود.

منسوب کردن مسائل هندسی به یونانیان از جمله پوتاگوراس و اقلیدس هم از این هنگام باب شد، وگرنه چنان که در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» شرح داده‌ام، تقریباً هیچ‌یک از این مسائل هندسی در زبان یونانی برای نخستین بار طرح و حل نشدند و همه‌شان در آغاز از ایران غربی و مصر به زمینه‌ی زبان یونانی وارد شده بودند. این ارجاع مفاهیم و مسائل به یونانیان دقت و اعتبار چندانی نداشت و بیشتر ترفندی

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۱۱۸.

۲. وان‌درواردن، ۱۳۷۶: ۲۲-۲۶.

بود در برابر متفکران ایران شرقی که خاستگاه حکمت خویش را به زرتشت و بزرگان ایران شرقی منسوب می‌کردند.

مفاهیم هندسی ای که اندیشمندان این دوران درباره‌اش بحث می‌کردند، در اصل با فن مساحی مصریان و انعکاس ابتدایی‌اش نزد پیروان افلاطون تفاوت داشت. بر خلاف تصویری که شرق‌شناسان اروپایی ایجاد کرده‌اند، هم خاستگاه تاریخی این هندسه‌ی دقیق ایران بوده و هم در این دوران به صورت دستاوردی ایرانی نگریسته می‌شده است. مثلاً خوارزمی در «مفاتیح العلوم» وقتی به مفهوم هندسه/ مهندس می‌رسد گوشزد می‌کند که این معرب همان کلمه‌ی هندازک پهلوی است که در پارسی به اندازه تبدیل شده است. یعنی هندسه نزد ایرانیان «سنجش» و نظریه‌ای انتزاعی و فلسفی بوده، در حالی که هم‌چنان در همین هنگام نزد یونانیان  $\gamma\epsilon\omicron\mu\epsilon\tau\rho\sigma$  (گئومِتْرُوس: اندازه‌گیری زمین) یعنی مساحی خوانده می‌شده و پیوندش با زمین و معماری برقرار بوده است.

این به خدمت گرفتنِ برچسب یونانی تنها برای هندسه کاربرد نداشت و با ابهام بسیار درباره‌ی سایر متفکران یونانی نیز رواج داشت. در واقع، در این مقطع تاریخی آثار اندیشمندان قدیم یونانی — که شهروندان قلمرو هخامنشی بودند — تنها در ایران‌زمین رواج داشت و هم‌چنان مورد توجه بود، و این متون تا عصر نوزایی به قلمرو اروپا وارد نشد.

علاوه بر این تصور مرسوم در این مورد که متون یونانی در قلمرو اروپا نوشته و تکثیر می‌شدند نیز نادرست است. شواهد نشان می‌دهد که تا اواخر دوران عباسی گرانیگاه تدوین و نسخه‌برداری از متون یونانی آسورستان و شرق آناتولی بوده و نه قلمرو جغرافیایی اروپا، و نه حتا اسکندریه یا آناتولی. حنین بن اسحاق در آثارش اشاره‌های زیادی دارد به شهرهایی که مرکز خرید و فروش نسخه‌های کتب یونانی بوده‌اند، و اغلب این‌ها در آسورستان قرار دارند و مهم‌ترین‌شان عبارتند از حلب و حران و کسانی هم که به یونانی تدریس می‌کرده و می‌نوشته‌اند اغلب ساکن شام و فلسطین هستند، نه بالکان.

یک کانون فرعی در این میان اسکندریه در شمال مصر بوده، و جالب است که قسطنطنیه در این میان اصلاً اهمیتی نداشته است. در واقع، شواهد زیادی داریم که آرای یونانی توسط اندیشمندانی در این شهر رواج پیدا کرده که از میان‌رودان و آسورستان به آناتولی می‌رفته‌اند. در میان‌شان می‌توان به استفانوس فیلسوف

اشاره کرد که از اهالی بغداد بود و در اوایل دوران عباسی به قسطنطنیه رفت و آنجا مقیم شد و رساله‌هایی در دفاع از اخترشناسی نوشت که نگرشی مغانه را تبلیغ می‌کرد.

اخترشناس یونانی نام‌دار دیگری که دوست او هم بود تئوفیلوس نام داشت و منجم دربار خلیفه مهدی عباسی بود و در بغداد کتابی درباره‌ی اخترشناسی به یونانی نوشته بود. بر مبنای منابع بیزانسی روشن می‌شود که پانکراتیوس که در سال (۴۱۷۰ / ۷۹۲ م.) در این قلمرو فعال بود و در قسطنطنیه کتاب‌هایی می‌نوشت و طالع‌بینی را در این قلمرو رواج داد نیز تباری شرقی داشته و از آسورستان به آنجا کوچیده بود. علاوه بر این‌ها شاهده‌ی که محوریت قلمرو ایرانی در تکوین متون یونانی را نشان می‌دهد، این حقیقت است که سبک نگارش متون یونانی زیر تأثیر متون پارسی و عربی دوران اسلامی تحول یافته، و نه برعکس. این را دیمتری گوتاس در کتاب خود<sup>۱</sup> به خوبی توضیح داده که تا پایان دوران اموی (قرن ۴۲ تاریخی / ق ۸ م.) عمده‌ی متون دنیوی یونانی، که به علم و ادبیات و فلسفه مربوط می‌شدند، با همان سبک و سیاقی نوشته می‌شدند که در دوران ساسانی باب بود. کتاب‌ها در این دوران با خط درشت و حروف بزرگ بر پایروس‌هایی پهن نوشته می‌شد و به همین خاطر کتاب‌ها حجم زیادی داشته و نسخه‌برداری‌شان بسیار پرهزینه و وقت‌گیر بود. هر کتاب بر این مبنا بسیار گران‌بها از آب درمی‌آمد و به همین خاطر در قلمرو روم شرقی، که اغلب مردم یونانی‌زبان را در خود جای می‌داد، کتاب چیزی کمیاب و تجملی بود و کتابخانه‌ی بزرگی وجود نداشت.

برای این که تفاوت میان سطح نویسایی ایران و اروپا نمایان شود می‌توان کتابخانه‌های دو قلمرو را با هم مقایسه کرد. در ایران زمین جدای از دربارها تقریباً همه‌ی خاندان‌های بزرگ کتابخانه‌ای بزرگ داشتند. برخی از این کتابخانه‌ها مثل آن که برادران بنوموسی تأسیس کردند یا خزانه‌الحکمه که علی بن یحیی منجم بنیان نهاد، بسیار بزرگ بودند و هم‌چون نهادی پژوهشی عمل می‌کردند. یعنی صاحب کتابخانه پولی وقف می‌کرد تا برای کسانی که به قصد مطالعه‌ی کتاب‌ها مهمانش می‌شدند، اقامتگاه و خوراک فراهم کند. بعد از مرگ ابن منجم وقتی خواستند کتاب‌های این کتابخانه را بفروشند، تنها یک اصفهانی سیصد هزار درهم برای کتاب‌هایی که خریده بود پرداخت کرد.

---

۱. گوتاس، ۱۳۹۰.

کمی بعدتر از این تاریخ وقتی حبش بن معزالدوله دیلمی اموال برادرش را مصادره کرد در میانش پانزده هزار جلد کتاب بود. ابن عمید کاتب در سال ۴۳۴۵ (۳۵۵ ق.) وقتی خبردار شد که غارتگران خانه‌اش به کتابخانه‌ی او آسیبی نرسانده‌اند شادمان شد، چون در این کتابخانه به قدر صد بار چارپا کتاب وجود داشت. ابونصر شاپور پسر اردشیر، وزیر آل بویه، هم در محله‌ی کرخ کتابخانه‌ای داشت که ده هزار و چهارصد جلد کتاب در آن گرد آمده بود و در میانش صد قرآن خوشنویسی شده به شمار بود.

این سنت کتابخانه‌داری بی‌شک ریشه در دوران ساسانی و پیش از آن داشته، و مورخان مسلمان در این مورد تصریح دارند که فاتحان عرب در جریان استیلای اسلام بر ایران کتابخانه‌ها را می‌سوزانده‌اند. مثلاً ابوالفرج ملطی (زاده‌ی ۴۶۰۴ / ۶۲۲ ق.) در «مختصر الدول» نوشته که عمرو عاص به امر عمر کتابخانه‌ی تیسفون را در تون حمام‌ها ریخت و سوزاند و شش ماه طول کشید تا همه‌ی این کتاب‌ها از بین برود.<sup>۱</sup> عبداللطیف بغدادی هم ستون‌های این کتاب‌های سوخته را دیده و این گزارش را تأیید کرده بود.

این داده‌ها را می‌توان با آمار موجود درباره‌ی کتابخانه‌های اروپایی هم‌زمان سنجید. در اروپای این دوران، که تازه چند قرن از مسیحی شدنش می‌گذشت و همگام با گسترش مسیحیت نویسا شده بود، تنها در کلیساها کتابخانه پیدا می‌شد. در قرن ۴۳ (قرن نهم میلادی)، که عصر زندگی حلاج است، یکی از بزرگ‌ترین این کتابخانه‌ها که کنستانس امپراتور روم تأسیس کرده بود در کلیسایی به نام خودش قرار داشت و ۳۵۶ کتاب داشت. در سال ۴۴۱۱ (۱۰۳۲ م.) صومعه‌ی بندیکتن‌ها، که از نویساترین مسیحیان بودند، کمی بیش از صد جلد کتاب در کتابخانه‌اش داشت و سه قرن بعد (در سال ۴۷۰۹ / ۱۳۳۰ م.) کتابخانه‌ی کلیسای بامبرگ، که مرکز فرهنگ قلمداد می‌شد، تنها ۹۶ کتاب داشت. اغلب این‌ها هم نسخه‌هایی رونویسی شده از تورات و انجیل بود.

بنابراین مرجعیت شهرهای ایرانی و قلمرو تمدن ایرانی از نظر کتاب و نوشتار آشکار و قاطع و تردیدناپذیر است. بدیهی است که در این بستر جامعه‌شناسانه کتاب‌های یونانی هم در قلمرو ایران‌زمین به چرخش درمی‌آمده است و نه اروپا که اصولاً زیربنای مادی تکثیر این کتاب‌ها را نداشته است. بر همین منوال این که سبک نگارش کتاب‌های یونانی زیر نفوذ کتاب‌های دیگر قلمرو ایران تحول یافته باشد نامنتظره نیست.

---

۱. ملطی، ۱۳۷۷، ج. ۱: ۴۴۶.



بعد از آغاز نهضت ترجمه و توجه فرهیختگان به متون یونانی، نسخه‌برداری از این متون هم رونق گرفت و این کتاب‌ها مثل متون پهلوی و عربی و سریانی با حروف کوچک و فشرده بر کاغذ نوشته می‌شد. به این ترتیب، کتاب‌ها کوچک و ارزان شد و شمار نسخه‌ها از هر متن افزایش یافت. در پی آن چارچوب نگارش و نسخه‌برداری از کتاب‌های یونانی در قلمرو روم شرقی نیز دگرگون شد و نتیجه‌ی گنجیده شدن متون یونانی در شبکه‌ی متن‌هایی بود که به زبان‌های ایرانی نوشته می‌شدند. رواج این شیوه از کتاب‌سازی در قلمرو روم شرقی پیامد وام‌گیری این فنون از ایران غربی بود، و هم‌چنین واکنش ناگزیر کلیسای مسیحی در برابر نفوذ آرای فلسفی یونانی محسوب می‌شد.

بنابراین لنگرگاه تدوین و ترویج این متون نه در قلمرو تمدن اروپایی، که در ایران‌زمین جای داشته و در این پهنه‌ی تمدنی هم مرکز آن بغداد بوده و نه قسطنطنیه. بی‌توجهی اروپا به میراث یونانی که در دوران امپراتوری روم اثرگذار و الهام‌بخش بود، در حدی بود که در همین حدود زمانی زبان یونانی در روم غربی و قلمرو اروپا منسوخ شد. در مقابل، در همین مقطع تاریخی یعنی از ظهور دولت عباسی تا صد و پنجاه سال بعدش (میانه‌ی قرن ۴ تا ۴۴ تا ۴۴ تاریخی / قرن‌های ۲-۴ ق.) تمام متون یونانی به جز آثار ادبی و تاریخی به عربی ترجمه شدند.

این موج فرهنگی پشتیبانان نیرومند سیاسی داشت و یونان‌گرایی برخی از نویسندگان این دوران را باید به شغل‌شان مربوط دانست. برخی از ایشان مترجمانی بودند که چون یونانی بلد بودند ترجمه از این زبان را پیشه‌ی خود می‌ساختند. دعوایشان با دیگران، که مراجعی رقیب را معرفی می‌کردند، نیز اغلب صنفی بوده است. به عنوان مثال، موازی با مترجمان یونان‌گرا در میان‌رودان و آسورستان در ایران شرقی طبقه‌ای از مترجمان هندی‌گرا را داریم که نوبتی هم هیأتی را به بغداد می‌فرستند و متون خود را برای مشتری پولداری که خلیفه باشد رونمایی کردند.

برداشت‌های بسیاری از این مترجمان درباره‌ی یونانیان قدیم مبهم و پراشتباه بود. مثلاً حنین بن اسحاق می‌گفت سقراط ابوالفلاسفه و حکیم الحکماء بوده و وی را شاگرد هرمس حرانی می‌دانست. در حالی که سقراط به احتمال زیاد مردی بی‌سواد و استاد و پیشوای افلاطونی بوده که اندیشیدن خارج از مرزبندی‌های مجاز سیاسی را منع می‌کرد. در ضمن چنین می‌نماید که حنین زندگی‌نامه‌ی دیوگنس کلبی و سقراط آتنی را با هم درآمیخته باشد، چون می‌گوید سقراط در خُم زندگی می‌کرد و هرگز سیر نمی‌خورد. این‌ها البته نافی

این حقیقت نیست که گروه مترجمان حرانی مردانی دانشمند و پرکار بودند و میراث فرهنگی درخشانی از خود به جا گذاشتند. اما باید به محدودیت‌های‌شان توجه داشت و به این نکته‌ی مهم نگریست که اینان نمایندگان یکی از جناح‌های فرهنگی فعال در آن دوران بودند، که نوحاسته و نوپا هم بود و به خاطر پیوندهایش با سیاست امویان محبوبیت چندانی هم نداشت.

اگر به زندگی‌نامه‌ی پیروان ثابت بن قره بنگریم، سرمشق نظری‌ای که به دست دادیم با داده‌هایی عینی تکمیل می‌شود. یکی دیگر از اعضای گروه صابئیان بغداد، که نیکوست دقیق‌تر به زندگی‌نامه‌اش بنگریم، ابوزید حنین بن اسحاق عبادی بود. او در اصل از مردم حیره بود و پدرش داروفروشی بود که در محله‌ی عباد در حیره ریشه داشت. حنین به سال ۴۱۸۸ (۱۹۴ ق.) در بغداد زاده شد و در شام پرورده شد و در دانشگاه جندی‌شاپور پزشکی آموخت.

طبقه‌ی پزشکان در بغداد ادامه‌ی مستقیم سازمان پزشکان دوران ساسانی بود که در جندی‌شاپور آموزش می‌دیدند و در تیسفون به کار مشغول بودند. ساختار این نهاد هم به همان شکل سابق خانوادگی بود. در زمان زندگی حلاج خاندان‌های پزشک مهم در قلمرو میان‌رودان و خوزستان عبارت بودند از بختیشوع و ماسویه و جراح و سرافیون و طیفوری. زبان مادری همه‌ی این خاندان‌ها پارسی (پهلوی) بود، چندان که پزشک آخرین شاه اغلی مصر حکیم همایون لقب داشت و انگار زرتشتی مانده بود.

پزشکان ایرانی در دوران مورد نظرمان چارچوب صنفی منظم داشت و از آزمون‌های دقیق و علمی محکمی برای ارزیابی پزشکان و صدور مجوز طبابت برخوردار بود. این قاعده هم ارتباطی به دوران اسلامی نداشت و در سراسر دوران ساسانی برپای بود. به همین خاطر خاندان‌های پزشکان اغلب دیرینه بودند و در نظام پیشگان (صنفی) عصر ساسانی ریشه داشتند. در میان اعضای این خاندان‌ها ازدواج‌هایی هم رخ می‌داد، چنان که یوحنا بن ماسویه با دختر عبدالله بن طیفوری ازدواج کرد که زنی بسیار زیبا بود، و فرزندشان پسری زشت و کودن از آب درآمد. پدرش چندان از این وصلت ناراضی بود که نوبتی به مأمون، که اجازه‌ی تشریح جسد انسان به او نمی‌داد، گفته بود اگر اجازه دهد آدم را زنده هم تشریح خواهد کرد تا جایگاه بلاهت و حماقتش را پیدا کند و دنیا را از این بلا نجات دهد.

حنین بن اسحاق نوجوان در این زمینه‌ی دیرینه چندان نپایید و نوبتی با استادش یوحنا بن ماسویه (درگذشته‌ی سال ۴۲۳۵ / ۲۴۳ ق.)، که پزشک هارون‌الرشید و رئیس بیت‌الحکمه بود، در سر مجلس درس

اختلافی پیدا کرد. یوحنا او را از خود راند و گفت: فرزندان تاجران استعداد آموختن پزشکی ندارند. حنین که از او سرخورده شده بود به سیاحت پرداخت و در روم (آناتولی) یونانی آموخت<sup>۱</sup> و بعد به بصره رفت و نزد خلیل بن احمد بر زبان عربی تسلط یافت. او در سال ۴۲۰۶ (۲۱۱ ق.) به بغداد بازگشت و زیر نظر جبرئیل بن بختیشوع، پزشک مأمون، به ترجمه و کار مشغول شد. مأمون به ازای ترجمه‌هایش هم‌وزن کتاب طلا به او می‌داد<sup>۲</sup> و ابن خلکان او را به خاطر برگرداندن متون سریانی و یونانی ستوده و گفته اگر او نبود این متون در زبان‌های قومی‌شان محصور می‌ماند و فراموش می‌شد.<sup>۳</sup>

حنین بن اسحاق هم از دانشمندانی بود که از متوکل عباسی گزند دید. قفطی گزارش کرده که روزی متوکل از او خواست تا زهری برایش درست کند که مرگی به ظاهر طبیعی را موجب شود و می‌خواست با این وسیله دشمنانش را به قتل برساند. اما حنین از انجام این کار سر باز زد و به همین خاطر دستگیر و شکنجه شد<sup>۴</sup> تا آن که روز سه‌شنبه ۱۵ آذرماه سال ۴۲۵۲ (۶ صفر ۲۶۰ ق.) درگذشت.<sup>۵</sup>

هنگام مرور این نام‌ها باید به این نکته توجه کرد که بدنه‌ی تاریخ رسمی این دوران به زبان عربی و به قلم ساکنان میان‌رودان نوشته شده است. به همین خاطر گاه این توهم در پژوهشگران ایجاد می‌شود که گویی در بقیه‌ی شهرهای ایران تکاپوی علمی چندانی نبوده و همه‌ی دانشمندان در بغداد متمرکز بوده‌اند. هر چند بغداد در مقام بزرگ‌ترین شهر کوه‌ی زمین در این هنگام اهمیتی چشمگیر داشته و اغلب دانشمندان و فیلسوفان بزرگ به آنجا سفر می‌کرده‌اند، اما این تصور که باقی شهرها از آن فروپایه‌تر بوده‌اند، نادرست است. کافی است به منابع این دوران بنگریم تا اشاره‌های بسیار به دانشمندانی را ببینیم که از شهرهای گوناگون قلمرو ایران‌زمین برخاسته‌اند، و نخبگان مقیم بغداد نیز عمدتاً از مهاجرانی تشکیل می‌شدند که در شهرهای دیگر زاده و پرورده شده بودند.

---

۱. قفطی، ۱۳۷۱: ۱۷.

۲. صفدی، ۱۳۲۰ ق.، ج. ۱۳: ۱۳۱.

۳. ابن خلکان، ۱۹۹۳ م.، ج. ۲: ۲۱۷.

۴. قفطی، ۱۳۷۱: ۱۸-۲۰.

۵. ذهبی، ۱۴۱۳، ج. ۱۲: ۴۹۲؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق.، ج. ۱۱: ۱۷۹؛ مقریزی، ۱۴۲۲-۱۴۲۵ ق.، ج. ۲: ۱۸۱.

این را هم باید در نظر داشت که در این دوران چندین پایتخت موازی با بغداد در ایران وجود داشته و بر هر یک شاهی حکومت می‌کرده و اغلب ایشان مثل امیران سامانی و زیاری و دیلمی از خلیفه‌ی عباسی فرهنگ‌پرورتر و آزاداندیش‌تر بوده‌اند. یکی از دانشمندان و پزشکان بزرگ این دوران ابوالحسن علی بن سهل طبری است که به ابن ربن طبری مشهور است. در نام او هم باز به کلمه‌ی سهل برمی‌خوریم و از این جا روشن می‌شود که پدرش اسمی پارسی داشته و خودش در زمینه‌ی اسلامی نام علی را بر خود گذاشته و پدر را سهل نامیده است. ابن قفطی که مدت‌ها بعد از او می‌زیست به خاطر کلمه‌ی ربن گمان کرده پدرش و نیاکانش یهودی بوده‌اند، اما اشتباه می‌کند و اصل این کلمه ربّان است که واژه‌ای سریانی به معنای «سرور ما/ استاد ما» است و لقب پدر او بوده است. بنابراین، پدرش نیز دانشمند بزرگی بوده است و احتمالاً دین مسیحی نستوری داشته چون زبان سریانی میان پیروان این مذهب رواج داشته است.

ابن ربن طبری در سال ۴۱۸۷ (۱۹۲ ق.) در مرو زاده شد و همان‌جا پرورده شد و به دانشمند بزرگی بدل شد. آن‌گاه به طبرستان کوچید و در دربار قارن زیاری مقیم شد و برای ده سال آموزگار پسرش مازیار بود که بعدتر به شاهی محبوب و جنگاور بدل شد. او پزشک و اخترشناسی بود بسیار نام‌دار و همان کسی است که واگیر بودن سل ریوی را کشف کرد و روش مهار آن را یافت. ابن ربن طبری بعد از کشته شدن مازیار همراه سپاه خلیفه به سامرا رفت و به یکی از نزدیکان خلیفه معتمد تبدیل شد و به دست او اسلام آورد. اما روشن است که این اسلام آوردن نمادین و ظاهری بوده، چون چند سال بعد وقتی متوکل به قدرت رسید دوباره به دست او اسلام آورد!

ابن ربن طبری یکی از فعالان جنبش دانش‌نامه‌نویسی بود و کتاب مهمش «فردوس الحکمه» که به سال ۴۲۳۰ (۲۳۵ ق.) نوشته شده، اولین دایره‌المعارف پزشکی در زبان عربی است. او در این کتاب سی مقاله و ۳۶۰ باب درباره‌ی طیف وسیعی از دانش‌ها نوشته است. محور کتاب پزشکی است، ولی درباره‌ی روان‌شناسی و اخترشناسی و گیاه‌شناسی و جانورشناسی نیز مطالب بسیار جالب و دقیقی دارد. او در ضمن فیلسوف نام‌داری بود و کتابی به اسم «الدین و الدوله فی اثبات نبوه محمد» نوشت که ظاهراً برای مبرا کردن خود از اتهام نامسلمانی پدید آمده است. با این حال چندان در این کار موفق نیست، چون در ده باب آن به اصول شریع و ادیان گوناگون پرداخته و بر همه تاخته و مذاهب مسیحی و هندی را نقد کرده، و جالب آن که دامنه‌ی بحث و نقد را به مذاهب اسلامی هم کشیده است. ابن ربن طبری که یکی از چهار پزشک بزرگ

این دوران است، نه در بغداد پرورده شده بود و نه مسلمان بود و نمونه‌ای است از دانشمندانی که در مراکز دیگر مثل مرو و طبرستان می‌زیستند.

حاصل سخن آن که هنگام روایت کردن سرگذشت بزرگانی مانند حلاج، نباید ایشان را تنگ‌نظرانه در حوزه‌ای خاص مثل عرفان جای داد و ساده‌انگارانه فرض کرد که ارتباط‌های‌شان به اعضای همان حوزه محدود بوده است. اصولاً چنین حوزه‌ها و رده‌هایی در گذر تاریخ و به دست مورخان شکل می‌گیرند و با تجربه‌ی زیسته‌ی مردمان فاصله دارند. حلاج هنگام حضور در بغداد به شهری وارد شد که هم زاهدان و عارفان را در خود جای می‌داد و هم فیلسوفان و مورخان و مترجمان و پزشکان را، و هم بسیاری دیگر را، و این همه در شبکه‌ای درهم‌تنیده بر هم تأثیر می‌گذاشتند.

## گفتار سوم: معتزله

هم‌زمان با گذار از خلافت اموی به حکومت عباسی چندین شاخه از اندیشه‌ی پیش از اسلام در بستر عقاید اسلامی وام‌گیری و مستقر شد. حقوق در قالب فقه، عرفان در قالب تصوف، دانش تجربی در قالب حکمت طبیعی و تاریخ در قالب حدیث نمونه‌هایی بودند که پیش‌تر بحثی فشرده درباره‌شان کردیم. در این میان یکی که اهمیتی چشمگیر دارد کلام است. کلام نام خود را از «مانتره»ی اوستایی گرفته و در دوران ساسانی کلیدواژه‌ای مرسوم بوده است؛ چنان که شاخه‌ای از بحث‌های فیلسوفانه را «مانسریک» (مربوط به مانتره، کلامی) می‌نامیده‌اند.

کلام که بحث فلسفی در حوزه‌ی دین است آفریده‌ی سرمشق نظری زرتشتی است و از این پیش‌فرض برمی‌آید که زبان میدان نبرد راست و دروغ است و یاری‌رسانی به اهورامزدا و نبرد با اهریمن هم با کردار نیکو در گیتی ممکن است و هم با درهم شکستن ساختار زبانی دروغ در مینو. این شیوه از دفاع عقلانی و فلسفی از دین به تدریج در میان سایر ادیان نیز وام‌گیری شد و در عصر ساسانی در میان مسیحیان و مزدکیان هم وجود داشت، اما تا این هنگام بین بوداییان و مانویان و یهودیان رواج چندانی پیدا نکرده بود. این ادیان اغلب از استدلال عقلانی درباره‌ی دین خودداری می‌کردند و در مقابل، اساطیر و داستان‌های مذهبی‌شان را شاخ و برگ می‌دادند.

هم‌زمان با فروپاشی دولت اموی حملات ادیان دیگر به اسلام نیز آغاز شد، که در آن هنگام نسخه‌ی غالبش اموی بود و زیر فشار همین حملات به سرعت منقرض شد. به جای آن نسخه‌ای از دین اسلام پدیدار شد که عقلانی بود و سازگار با سیاست ایران‌شهری، و این شاخه که ادامه‌ی تاریخ اسلام را پوشش می‌دهد علم کلام ویژه‌ی خود را پدید آورد و به درآویختن با رقیبان و حریفان روی آورد.

در میان گرایش‌های کلامی آغازین، آن که پیشتازانه بر بقیه تقدم داشت و نیرومندترین بود معتزله نامیده می‌شد. هسته‌ی مرکزی جنبش فکری معتزله دفاع از اراده‌ی آزاد بود، که با آرای مسلمانان اولیه تعارض

داشت. در زمان ظهور اسلام چارچوب‌های نظری رایج در ایران اغلب اختیارگرا بودند و ادیان بزرگی مثل زرتشتی و مزدکی و مانوی و بودایی و یهودی همه اصل اراده‌ی آزاد انسانی را پذیرفته بودند، که کشف بزرگ زرتشت بود. صریح‌ترین دفاع از اختیار انسانی را هم در این دوران در متون زرتشتی می‌بینیم.<sup>۱</sup>

در این بین جریان‌هایی مثل مسیحیت و کیش زروانی هم وجود داشتند که به شکلی از جبر باور داشتند. دین اسلام در پیوندی نزدیک با مسیحیت زاده شد، بنابراین در دل این جبهه‌ی اخیر بالید و نفی اراده‌ی آزاد و عبودیت مطلق در برابر خداوند را هم چون پیش‌داستی پذیرفت. دلیل آن که در عصر اموی نقل بر عقل غلبه داشت و تاریخ به حدیث، و زند به قرائت فرو کاسته شده بود همین بود.

باید توجه داشت که این جبرانگاری مسلمانان آغازین با نگرش زروانی تفاوت داشت. در «مینوی خرد» مفهومی به اسم «بَعْوَبِخْت» در معنای «تقدیر فلکی» معرفی شده که بر مبنای آن خط‌سیر سرنوشت مردمان و دایره‌ی انتخاب‌های‌شان توسط متغیرهای کیهانی و حرکات فلکی تعیین می‌شود، هر چند در این میانه هم چنان پهنه‌ای از اراده‌ی آزاد (به پهلوی: کام‌خدایی) برای‌شان فراهم است. سخنگویان خلافت اموی اما به شکلی دیگر از جبر باور داشتند که ساخت استدلالی نداشت. این شکل از جبر یک‌سره از مسیحیت وام‌گیری شده بود و به حضور خداوندی قدرقدرت متکی بود که رفتارشان توضیح‌ناپذیر بود و از قواعد عقل و عدل انسانی پیروی نمی‌کرد. چنین چارچوب متعبدانه‌ای برای تثبیت نظام سیاسی سرکوبگری مثل امویان، که به برده‌داری گرایش داشت، کارآمد می‌نمود. به همین خاطر هم در سراسر دوران اموی حکومت از جبرگرایی دفاع می‌کرد و بر اراده‌گرایان سخت می‌گرفت. با این همه، نخستین واکنش‌ها در برابر این جبرگرایی خیلی زود در کانون اولیه‌ی شکل‌گیری دین اسلام نمایان شد.

یکی از اولین محدثان مسلمان مردی بود به نام مَعْبَد بن عبدالله جهنی که در سال ۴۰۲۰ (۲۰ ق.) در کوفه زاده شد و بخش عمده‌ی عمر خود را در بصره زیست. او با حسن بن علی بن ابیطالب و معاویه و عمر و عثمان و عبدالله بن عباس دیدار و گفت‌وگو داشت و از ایشان حدیث نقل می‌کرد و او را به عنوان راوی راستگوی کلام ایشان می‌شناختند و این پیش از آن بود که حدیث به دست دانشمندان بخارا و بلخ به جریانی

---

۱. ورثت مانسریک، فرگرد ۱۸، بند ۱۹ (در: دینکرد، ۱۳۹۷، کتاب ۹)؛ زمیادیش، فرگرد ۱۹، بند ۲۴؛ ونیداد، فرگرد نخست، بندهای ۱ و ۴ و ۱۵.

منظم تبدیل شود و علم شمرده شود. معبد جهنی اولین کسی بود که در میان مسلمانان از اراده‌ی آزاد سخن گفت و از اختیار انسانی دفاع کرد.<sup>۱</sup> می‌گویند نومسلمانی که ابتدا مسیحی بود و بعدتر باز مسیحی شد این اندیشه را به او آموخته بود. اما در شرایطی که مسیحیان تنها گروه مهم جبرگرای آن دوران بودند، این گزارش نادرست می‌نماید. ابن عساکر نام این شخص را به صورت سستویه یا سسویه یا ستویه ثبت کرده است.<sup>۲</sup> درباره‌ی دینش هیچ جز همین اشاره نمی‌دانیم، اما گفتارش با عقاید مسیحی سازگار نیست. خطاهایی از این دست در تشخیص دین اصلی نومسلمانان در متون کهن کمیاب نیست. نام‌های منسوب به او را هم می‌شود به صورت «سوسن» بازسازی کرد، که در اصل «شوشان» بوده، یعنی «اهل شوش» و به همین خاطر شاید لقبش بوده باشد و نه اسمش.

به هر روی، معبد جهنی به خاطر این موضع‌گیری در برابر جبرانگاری مسلمانان مورد حمله قرار گرفت. او در ابتدای کار سفیر خلیفه عبدالملک در روم بود و سرپرستی فرزندش سعیدالخیر را بر عهده داشت، اما به زودی از دربار طرد شد و وقتی عبدالملک حجاج بن یوسف را بر عراق مستولی کرد و ستم‌های این والی از حد گذشت، همراه با ابن اشعث سر به شورش برداشت. دشمن سیاسی بزرگ او حجاج و دشمن نظری او حسن بصری بود که مردم را از هم‌نشینی با او منع می‌کرد.<sup>۳</sup>

شهرستانی از رساله‌ای درباره‌ی قضا و قدر خبر داده که حسن بصری به دستور عبدالملک بن مروان نوشته بود، و حدس زده که این اثر در اصل کار واصل بن عطا باشد.<sup>۴</sup> اما با توجه به این جبهه‌بندی‌ها هیچ بعید نیست خود حسن بصری چنین متنی نوشته و هدفش حمله به معبد جهنی بوده باشد. در نهایت، حجاج موفق شد ابن اشعث را شکست دهد و در مکه به معبد دست یافت و او را در سال ۴۰۷۸ (۸۰ ق.) با

---

۱. بغدادی، بی‌تا، ج. ۱: ۱۸؛ بخاری، ۱۴۰۶ ق.، ج. ۱: ۱۱۵.

۲. ابن عساکر، ۱۳۱۵-۱۴۲۱ ق.، ج. ۵۹: ۳۱۸-۳۱۹.

۳. ذهبی، ۱۹۶۳-۱۹۶۴ م.، ج. ۴: ۱۴۱.

۴. شهرستانی، ۱۴۰۶ ق.، ج. ۱: ۴۷.



شکنجه‌های وحشتناک به قتل رساند.<sup>۱</sup> ابن عساکر نوشته که خلیفه عبدالملک به خاطر همین پایبندی‌اش به اختیار انسانی حکم مرگ او را صادر کرده بود.<sup>۲</sup>

یکی از دوستان و نزدیکان معبد جهنی، ابومروان غیلان بن مسلم دمشقی بود که از موالی عثمان بن عفان بود و انگار تباری قبطی داشته باشد. او که به خاطر دانش و پارسایی‌اش شهرتی بزرگ داشت، با سرسختی از اراده‌ی آزاد دفاع می‌کرد و او هم در نهایت به همین خاطر سر خود را به باد داد. غیلان کاتبی چیره‌دست و نویسنده‌ای توانا بود و مجموعه‌ی نوشتارهایش که بعد از مرگش گردآوری شد دو هزار ورقه (چهار هزار صفحه) را در بر می‌گرفت.<sup>۳</sup>

غیلان دمشقی از دوستان نزدیک حارث بن سعید بود که هم‌چون او مقیم دمشق بود و از بردگانی بود که مسلمانان در جریان فتوحات گرفته بودند. حارث نیز مردی زاهد و پرهیزگار بود، در حدی که کرامات و معجزاتی را نیز به او نسبت داده‌اند. حارث ادعای پیامبری کرد و پیروانی فراوان یافت که به اسم مذهب حارثیه شهرت پیدا کردند. خلیفه عبدالملک اموی سخت کوشید تا او را به چنگ آورد، تا آن که در نهایت در بیت‌المقدس دستگیرش کردند و تقریباً هم‌زمان با معبد جهنی (در سال ۴۰۷۸ / ۷۹-۸۰ ق.) به قتلش رساندند.<sup>۴</sup> غیلان دمشقی از یارانش بیشتر عمر کرد، اما او نیز به دست بنی‌امیه به قتل رسید. خلیفه‌ی بعدی هشام بن عبدالملک در سال ۴۱۲۲ (۱۲۵ ق.) از او دعوت کرد تا در مجلس بحثی حضور یابد و از عقایدش در برابر ابو عمرو عبدالرحمن بن عمرو اوزاعی دفاع کند.<sup>۵</sup> اوزاعی فقیه و محدثی وابسته به دربار اموی بود که در شام می‌زیست و یک نسل قبل از غیلان در ۲۵ دی‌ماه سال ۴۰۸۵ (۲ صفر ۸۸ ق.) زاده شده بود. او دبیر دیوان امویان بود و با پشتیبانی ایشان بود که به گردآوری احادیث صدر اسلام پرداخت و قواعد حقوقی نیم‌بندی تدوین کرد که عقل‌گریز و نقل‌مدار بود و بعدتر به فقه مالکی تحول یافت.

---

۱. مزّی، ۱۴۲۲ ق.، ج. ۲۸: ۲۴۷.

۲. ابن عساکر، ۱۳۱۵-۱۴۲۱ ق.، ج. ۵۹: ۳۲۵.

۳. ذهبی، ۱۹۶۳-۱۹۶۴ م.، ج. ۳: ۳۳۸؛ بغدادی، بی‌تا: ۱۹۰.

۴. صفدی، ۱۳۲۰ ق.، ج. ۱۱: ۲۵۴؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق.، ج. ۹: ۳۰؛ ابن جوزی، ۱۳۵۷ ق.، ج. ۴: ۲۰۴.

۵. ابن عساکر، ۱۳۱۵-۱۴۲۱ ق.، ج. ۴۸: ۲۰۵.

درباره‌ی مجلس بحث این دو تنها روایت یکی از هم‌اوردان یعنی اوزاعی را در دست داریم. او بعدتر رساله‌ای به اسم «رساله فی القدر» نوشت که به روزگار ما نرسیده، و در آن ادعا کرد در بحث بر حریف غلبه کرده است.<sup>۱</sup> با این حال، چنین می‌نماید که مناظره‌ی این دو از حالت علمی و عقلی خارج شده باشد چون اوزاعی در میانه‌ی بحث حریف را تکفیر کرد و فتوا داد که قتل غیلان واجب است. هشام هم که انگار با همین قصد او را فراخوانده بود، دستگیرش کرد و در باب کیسان دمشق به دارش آویختند.<sup>۲</sup> این مجلس بحث را می‌توان با آنچه پیش‌تر در دربار ساسانی داشتیم و بعدتر در دربار مأمون و آل زیار و آل سامان برگزار می‌شد، مقایسه کرد و دریافت که بدویت و عقل‌ستیزی حاکم بر دربار اموی تا چه پایه بوده و چقدر با جدل‌های مشابه در میان مسیحیان رومی شباهت داشته است.

به این ترتیب، در دوران اموی با گروهی از «شهادی اختیار» سروکار داریم که اغلب برای دفاع از حقیقتی که به آن باور داشتند یا مبارزه با ستم حکومتی دلیرانه جنگیدند و کشته شدند. این گروه از هواداران اختیار عضو دیگری هم داشتند و او جعد بن درهم نام داشت. ردگیری زندگی‌نامه‌ی او تا حدودی می‌تواند خاستگاه‌های ورود اندیشه‌ی اختیار به بستر اسلامی را نشان دهد. جعد هم مانند دوستانش غیرعرب بود و از تبار ایرانیانی که در زمان فتوحات به اسارت افتاده و موالی قبایل عرب شده بودند. اصل او را از حران<sup>۳</sup> یا خراسان<sup>۴</sup> یا همدان<sup>۵</sup> دانسته‌اند. جعد از یاران و پیروان وهب بن منبه بود، که خودش یکی از نخستین مدافعان اراده‌گرایی در میان مسلمانان محسوب می‌شود. ابو عبدالله وهب بن منبه از نسل سپاهیان ساسانی بود که در دوران خسرو پرویز به یمن گسیل شدند. او در صنعا زیست و درگذشت در دوران عمر بن عبدالعزیز، که از نظر اخلاق و عقاید استثنایی در میان خلفای اموی بود، منصب قضاوت صنعا را بر عهده داشت. او مردی دانشمند و مسلط بر ادیان کهن بود که به سال ۴۱۱ (۱۱۴ ق.) در هشتاد سالگی در صنعا درگذشت. نکته‌ی

---

۱. ذهبی، ۱۹۶۳-۱۹۶۴ م، ج. ۲: ۳۱۱.

۲. ابن عساکر، ۱۳۱۵-۱۴۲۱ ق، ج. ۵۹: ۲۱۲.

۳. ابن مرزوق، ۱۳۶۵، ج. ۱: ۹.

۴. ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق، ج. ۹: ۳۸۲.

۵. ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق، ج. ۹: ۲۴۶.

مهم آن که او رساله‌ای داشته به اسم «کتاب القدر» که در آن از اختیار انسانی دفاع کرده بود.<sup>۱</sup> با این حال، وقتی عبدالملک بگير و ببند اراده‌گرایان را آغاز کرد از عقاید خویش توبه کرد و چنین وانمود که به جبرگرایی گرویده است.

جعد بن درهم آشکارا دنباله‌روی آرای وهب بن منبه بود، ولی احتیاط او را نداشت و نظر خویش را فاش ابراز می‌کرد. او معتقد بود قرآن متنی مخلوق و تاریخ‌مند است،<sup>۲</sup> و این در تضاد کامل با ایدئولوژی سیاسی زمانه‌اش بود که در آن خلیفه ادعا داشت قرآن — که به تازگی به دست حجاج بن یوسف شکل نهایی یافته بود — ماهیتی ازلی دارد و نامخلوق است.

اصولاً بحث مخلوق بودن یا نبودن قرآن که در این مقطع تاریخی مطرح شد پیامد مستقیم تدوین نهایی این متن و برکشیده شدنش به مرتبه‌ی نسخه‌ای استاندارد و رسمی بود. حجاج برای آن که نسخه‌ی خود از قرآن را به کرسی بنشانند ادعا کرد که این متن دقیقاً همان است که از زبان خداوند نازل شده، و چون خداوند ازلی است، قرآنی که او در دست دارد هم ازلی است و غیرمخلوق. این در حالی است که معاصرانش هم‌چنان نسخه‌هایی متفاوت و ترتیب‌هایی گوناگون از سوره‌ها را در دست داشتند و جریان تثبیت متن رسمی جلوی چشم‌شان رخ نموده بود.

جعد بن درهم نه تنها با این موضع فریبکارانه‌ی سیاسی، که با طیفی گسترده از سایر باورهای اسلامی نیز مخالفت داشت. مثلاً هر نوع تشبیه خداوند را ناروا می‌دانست و نخستین کسی در میان مسلمانان بود که مخالف صفات الهی بود.<sup>۳</sup> بر اساس همین تنزیه‌ی مطلق مفهوم خدا، می‌گفت دوستی میان ابراهیم و خداوند ممکن نبوده و خداوند موجودی انسان‌ریخت نیست که هم‌چون پادشاهی بر تختی بر عرش نشسته باشد.<sup>۴</sup> یعنی سخنش با الاهیات عشق پیوندی نداشته است.

در سال ۴۱۲۰ (۱۲۴ ق.) خالد بن عبدالله قسری، که والی اموی کوفه بود و یکی از اعضای خونخوار دارودسته‌ی حجاج به شمار می‌آمد، جعد بن درهم را گرفت و در روز عید قربان با دستان خودش او را در

---

۱. ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق.، ج. ۹: ۳۰۵.

۲. ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق.، ج. ۹: ۳۸۹؛ ذهبی، ۱۴۱۰ ق.: ۳۳۷.

۳. ابن تیمیه، ۱۳۹۲ ق.، ج. ۱: ۴۴۸.

۴. ابن تیمیه، ۱۳۹۲ ق.، ج. ۱: ۱۲۷.

برابر مردم کوفه هم چون گوسفندی برای الله قربانی کرد. این خالد از خاندانی زاهد برخاسته بود که پدر بزرگش اسد بن گرز پیش از ظهور اسلام خوردن شراب را بر خود حرام کرده بود و از لذت‌های دنیوی پرهیز می‌کرد.<sup>۱</sup> مادر خالد هم مسیحی و از اهالی روم بود و شاید به این خاطر به نسخه‌ی امویان از خلافت و جبرگرایی در پیوسته با آن وفادار بود.

آرای جعد درباره‌ی تنزیه‌ی خداوند از صفات انسانی بر دوست و شاگردش جهم بن صفوان بسیار تأثیر کرد. جهم در کوفه با او هم‌نشین بود و بعدتر خود جریانی نیرومند بنیان نهاد که به اسم جهمیه شهرت یافت. او بدنه‌ی آرای جعد را پذیرفت، هر چند اراده‌ی آزاد را قبول نکرد و چون اراده‌ی انسان و خدا را متحد و یکپارچه می‌دید، برخی از سخنانش به جبرانگاران نزدیک است.<sup>۲</sup> با این همه، جهم بن صفوان نیز از سخنگویان پرسروصدایی بود که بر خلاف نظام نظری امویان تبلیغ می‌کرد و در نهایت به همین خاطر همراه با حارث بن سریج بر امویان خروج کرد و بعد از شش سال جنگیدن در سال ۴۱۲۵ (۱۲۸ ق.) در مرو به دست سردار اموی، نصر بن سیاری، به قتل رسید.<sup>۳</sup>

با مرور این داده‌ها کاملاً روشن می‌شود که رهبران نسل‌های اول مسلمانان جبرگرا بوده و دولت اموی به شکلی قاطع و خشونت‌بار با اندیشمندان هوادار اراده‌ی آزاد انسانی مقابله می‌کرده است. چنین می‌نماید که خود پیامبر اسلام هم جبرگرایانه به انسان می‌نگریسته و حدیث‌های زیادی در این مورد از او نقل شده است،<sup>۴</sup> هر چند بسیاری از این حدیث‌ها برساخته‌ی دوران اموی بوده است.

تدوین این نگرش جبرگرایانه را می‌توان به دوران عبدالملک بن مروان مربوط دانست، چون اصولاً سرمشق سیاسی امویان را او پدید آورد. این که دقیقاً در همین هنگام متفکرانی به مخالفت با جبر و دفاع از اختیار می‌پردازند، تصادفی نیست و نشان می‌دهد که هم‌زمان با شکل‌گیری خوانشی رسمی و سیاسی از انسان و امر قدسی، مخالفانی هم در برابرش قد علم کرده‌اند. عبدالملک و پسرش هشام در عمل همه‌ی کسانی را که در درون بستر اسلام یا در حاشیه‌ی آن از اختیار دفاع می‌کردند به قتل رساندند. با این همه، سرمشق

---

۱. اصفهانی، ۱۴۲۵ ق.، ج. ۲۲: ۲.

۲. اشعری، ۱۴۰۰ ق.، ج. ۱: ۲۷۹.

۳. ابن کثیر، ۱۴۰۸ ق.، ج. ۹: ۳۸۲.

۴. شهرستانی، ۱۴۰۶ ق.، ج. ۱: ۷۰.

عمومی حاکم بر اندیشه‌ی ایرانی و ادیان این قلمرو تمدنی اختیارگرا بود و کوشش امویان برای به کرسی نشاندن نسخه‌ای از جبرگرایی مسیحی که به عبودیت و تسلیم و اطاعت سیاسی بینجامد، فرجامی نداشت. جریان‌های سیاسی مخالف اموی بر همین اساس همگی بر اراده‌ی آزاد تأکید داشتند و این در درون بستر اسلامی در آرای زیدیه و شیعه و اسماعیلیه و قمرطیان به خوبی نمایان است. در درون جریان اصلی مذاهب سنی هم به زودی نسخه‌ای نیرومند از اراده‌گرایی تکوین یافت که معتزله نام گرفت و بنیانگذارش مردی بود به نام ابوحنیفه واصل بن عطا که به غزال مشهور بود. این همان نسخه‌ای است که خلفای عباسی به آن گرویدند و در دوران هارون‌الرشید و مأمون نسخه‌ی رسمی و حکومتی از کلام دینی به حساب می‌آمد. واصل بن عطا تبار عرب نداشته و این گزارش جالب توجه را درباره‌ی لهجه‌اش داریم که می‌گویند «ر» را درست تلفظ نمی‌کرده و آن را مثل فرانسوی‌های امروز شبیه «غ» ادا می‌کرده است. به همین خاطر هم در سخنرانی‌هایش از کلماتی که «ر» نداشتند استفاده می‌کرد و می‌گویند نوبتی برای نمایش هنر سخنوری‌اش خطبه‌ای خواند که عاری از «ر» بود. این داده‌ی جالبی است که نشان می‌دهد تنوع آوابندی زبان در ایران آن روزگار چقدر چشمگیر بوده است.

تا جایی که از داده‌ها برمی‌آید واصل به احتمال زیاد از اهالی ایران شرقی و ناحیه‌ی بلخ و کابل بوده که در جریان فتوحات به بردگی گرفته شده بودند، چون ابوعثمان عمرو بن عبید بن بابا تمیمی (درگذشته‌ی ۱۴۰/۱۴۴ ق.)، که تبار کابلی داشت و از اهالی بلخ بود، به روایتی شوهرخواهرش بوده است. این عمرو بعدتر رهبر معتزله شد و پیروانش مذهب عمّریه را پدید آوردند و می‌گفتند در جنگ جمل هر دو طرف فتنه‌گر و فاسق بوده‌اند، اما ابوبکر و عثمان را می‌ستودند. او از نظر فلسفی دهری بود و به آرای زروانی کهن اعتقاد داشت.<sup>۱</sup>

واصل بن عطا در سال ۴۰۷۸ (۸۰ ق.) در مدینه زاده شد و بر خلاف دامادش عمرو، که پیوندش با بنی‌تمیم روشن است، منابع گوناگون درباره‌ی سرورانش توافق ندارند. برخی گفته‌اند او غلام بنی‌هاشم بوده و برخی دیگر بنی‌مخزوم و بنی‌ضبّه را نام برده‌اند. او به خاطر هوش سرشار و توانمندی‌های شخصی‌اش به زودی از قید غلامی رهایی یافت و به بصره رفت و در حلقه‌ی پیروان حسن بصری جای گرفت، و این هنوز

---

۱. نوبهض، ۱۹۸۸ م، ج. ۱: ۴۰۴.

زمانی بود که امویان مخالفان نظری خویش را دستگیر و آزار می‌کردند و حسن نماینده‌ی قدرت حاکم محسوب می‌شد.

اصل در نهایت نتوانست با این چارچوب فکری کنار بیاید و اختلافش با حسن بصری به آنجا کشید که نوبتی در مجلس درس او مخالفتی تند کرد و از میان شاگردان وی خروج کرد و جایی دیگر در مسجد بصره نشست و گروهی از یارانش هم از جای برخاستند و حسن را ترک کرده به او پیوستند. به همین خاطر گروه‌شان را «معتزله» نامیده‌اند که یعنی «کناره‌گیران». اصل در همان‌جا نخستین سخنرانی خود را در دفاع از اختیار بیان کرد و به این ترتیب مکتب کلامی خود را تأسیس کرد. او به ویژه با خوارج زیاد بحث و مخالفت می‌کرد و با جهم بن صفوان، که فرقه‌ی جهمیه را تأسیس کرد، دوستی داشت. او با خواهر یکی از پیروانش به اسم عمرو بن عبید معتزلی ازدواج کرد، اما فرزندی پیدا نکرد و در سال ۴۱۲۷ (۱۳۱ ق.) درگذشت.

اصل بن عطا بر خلاف بسیاری از حکیمان دوران خود یونانی نمی‌دانست، اما با آرای زندیقان (مزدکیان) و مانویان و دهریه آشنایی زیادی داشت.<sup>۱</sup> او در بحث و استدلال نیرومند بود و به ویژه در مناظره‌هایی که میان رهبران ادیان گوناگون درمی‌گرفت نماینده‌ی مسلمانان بود. او شاگردانی هم داشت که شیوه‌ی بحث و استدلالش را فرا گرفته بودند و ایشان را به گوشه و کنار می‌فرستاد تا برای گرواندن پیروان ادیان دیگر به اسلام با ایشان مباحثه کنند. این الگوی تبلیغ تا پیش از آن در میان مسلمانان رواج نداشت و به ویژه در میان مانویان مرسوم بود. از این رو، می‌توان حدس زد که اصل و خانواده‌اش در اصل مانوی بوده‌اند و در جریان فتوحات و بعد از اسارت به اسلام گرویده‌اند. او در واقع از شیوه‌ی زرتشتیان برای بحث و استدلال عقلانی و از شیوه‌ی مانویان در جهت تبلیغ دین بهره می‌برد و آن را در خدمت اسلام به کار می‌گرفت. به همین خاطر او را به درستی بنیانگذار کلام اسلامی دانسته‌اند.

مکتب فکری اصل همان است که معتزله نامیده می‌شود و ارکانش عبارتند از: رد کردن صفات برای خداوند، باور به اراده‌ی آزاد، جای دادن فاسقان در جایگاهی میان کافران و مومنان (منزلت بین المنزلتین)، و هم‌چنین تعلیق داوری درباره‌ی جنگ‌های علی بن ابیطالب و مخالفانش.<sup>۲</sup> در دوران او خوارج معتقد بودند

---

۱. قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶ م، ج. ۱: ۲۳۴؛ عسکری، ۱۹۷۵ م، ج. ۲: ۱۳۵.

۲. شهرستانی، ۱۴۰۶ ق، ج. ۱: ۴۶-۴۹.

مسلمانی که گناه کند از دایره‌ی دین خارج می‌شود و با کافران برابر است، اما جریان اصلی مسلمانان که پیروان بنی‌امیه بودند و مرجئه نامیده می‌شدند، می‌گفتند فاسق هم‌چنان مسلمان است.

موضع واصل در اصل آن بود که از تکفیر دگراندیشان پرهیز می‌کرد و از این نظر با خوارج مخالفت داشت. درباره‌ی صفات خداوند هم می‌گفت هرچه را افزون بر صفت ذات باشد نمی‌توان به خدا نسبت داد. بنابراین منکر صفاتی مثل علم و قدرت و اراده و حیات در خداوند بود.<sup>۱</sup> پیش از او البته غیلان دمشقی هم نظری مشابه و تندروانه‌تر داشت و می‌گفت اصولاً هیچ صفت ثبوتی را نباید به خداوند منسوب کرد.

واصل بن عطا در ضمن حقوق‌دانی بزرگ و فقیهی بانفوذ بود. او برای نخستین بار در میان مسلمانان چهار مرجع برای قوانین به رسمیت شناخت که عبارت بود از: کتاب مقدس (قرآن)، خبر (حدیث و سنت پیشین)، عقل (خرد شخصی) و اجماع (سنت جاری). فقه او روادار و آسان‌گیر بود و با فقه حنفی نزدیکی داشت، در حدی که گفته‌اند علم فقه اسلامی را ابوحنیفه و واصل با هم تأسیس کرده‌اند. این نظام حقوقی در برابر فقه مالکی قرار می‌گرفت که ادامه‌ی آرای تنگ‌نظرانه و سختگیرانه‌ی اوزاعی محسوب می‌شود.<sup>۲</sup>

پیروان واصل طی دو نسل بعد به گروهی بانفوذ و بزرگ از اندیشمندان تبدیل شدند که اغلب‌شان مذهب‌های کلامی ویژه‌ی خود را بنیان نهادند. به عنوان مثال بشر بن معتمد (در گذشته‌ی حدود ۴۲۱۵/۲۲۰ ق.)، بنیانگذار مذهب بشریه، می‌گفت اراده‌ی خداوند تنها صفات را خلق می‌کند و افعال اختیاری به انسان مربوط می‌شوند که با واسطه یا بی‌واسطه با اراده‌ی خدا پیوند می‌خورد، اما در نهایت از انسان سرچشمه می‌گیرد. شاگرد برجسته‌ی بشر بن معتمد کسی بود به نام عیسی بن صبیح ابوموسی مردار (در گذشته‌ی ۴۲۵۹/۲۶۶ ق.) که پیروانش مذهب مرداریه را پدید آوردند. این گروه می‌گفتند خدا به ستم کردن قادر است، اما چنین نمی‌کند تا ستمگر نباشد. هم‌چنین تصور عجیبی درباره‌ی کردار مردمان داشتند و می‌گفتند این هم از چیزهای خلق‌شده توسط خداوند است و بنابراین مثل باقی چیزها مرئی است. این گروه قرآن را قدیم می‌دانستند اما با معجزه پنداشتنش مخالف بودند.

---

۱. شهرستانی، ۱۴۰۶ ق.، ج. ۱: ۴۶.

۲. عسکری، ۱۹۷۵ م.، ج. ۱: ۱۳۴-۱۳۵.

در زمانی که حلاج به مردی بالغ و پخته بدل شده بود و از حج به بغداد بازمی‌گشت، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبّایی رهبری معتزله‌ی این شهر را بر عهده داشت. او در سال ۴۲۲۸ (۲۳۵ ق.) در شهری در شمال رود شوشتر در خوزستان زاده شد و بنابراین تقریباً هم‌شهری سهل شوشتری محسوب می‌شد. در متون عربی اسم این شهر را جبّاء نوشته‌اند که باید معرب نامی پهلوی باشد. ابوعلی جوان در حدود سال ۴۲۴۷ (۲۵۴ ق.) به بصره رفت و به حلقه‌ی شاگردان ابویعقوب یوسف بن عبدالله شهّام پیوست که وارث فکری ابوهدیل علاف بود که خود با یک واسطه شاگرد واصل بن عطا محسوب می‌شد و در نسل قبل رهبری معتزله‌ی بصره را بر عهده داشت. یک سال بعد که او در این شهر جایگیر شد، حلاج دوازده ساله از واسط به شوشتر نقل مکان کرد.

این ابوهدیل علاف، که استاد ابوعلی بود، یکی از رهبران معتزله بود که در سال ۴۱۹۹ (۲۰۴ ق.) به دعوت مأمون در جلسه‌ی بحث مهمی شرکت کرد و همراه با ابواسحاق نظام معتزلی در برابر موبدان زرتشتی به رهبری میلّاس مغ جدل کرد و استدلالش چندان نیرومند بود که می‌گویند میلّاس در همان مجلس اسلام آورد و ابوهدیل بعدتر گفتارش را به صورت رساله‌ای به نام «میلّاس» منتشر کرد. او رهبری معتزله را بر عهده داشت تا آن که در سال ۴۲۲۳ (۲۳۰ ق.) پس از نود و اندی سال زیستن در سامرا درگذشت.

ابوعلی جبّائی در حدود سال ۴۲۵۰ (۲۵۷ ق.) به بغداد رفت و بیست سال آنجا ماند. او نویسنده‌ای پرکار بود و ابن ندیم عنوان هفتاد کتاب از او را در الفهرست آورده و قاضی عبدالجبار می‌گوید که سیصد هزار صفحه (۱۵۰ هزار ورق) متن املا کرده<sup>۱</sup> که چهل هزار ورقش (۸۰ هزار صفحه) مربوط به فلسفه و کلام بوده است.<sup>۲</sup> هم‌چنین تفسیر قرآن مفصلی نوشته بود که ابن طاووس می‌گوید ده جلدِ دوبخشی داشت و ملطی شافعی نوشته بیش از صد جزء داشته<sup>۳</sup> و بنابراین حجمش را بین دو تا پنج هزار صفحه تخمین زده‌اند.<sup>۴</sup>

---

۱. قاضی عبدالجبار، ۱۹۸۶ م، ج. ۱: ۲۸۹-۲۹۰؛ ابن مرتضی، ۱۳۸۰ ق، ج. ۱: ۸۲.

۲. ملطی شافعی، ۱۴۱۸ ق، ج. ۱: ۴۰.

۳. ملطی شافعی، ۱۴۱۸ ق، ج. ۱: ۴۰.

۴. اعدادی که مورخان هم‌زمان درباره‌ی حجم آثار اندیشمندان این دوره ثبت کرده‌اند جای توجه دارد؛ چون حجمی بسیار چشمگیر اما پذیرفتنی دارد. شمار صفحاتی که اندیشمندان و رهبران فکری نوشته‌اند از سویی نشان می‌دهد که نوشتن در این دوران کاری تمام وقت بوده و متفکران و استادانی حرفه‌ای داشته‌ایم که عمرشان صرف تدریس و بحث و نوشتن می‌شده است.



ابوالحسن اشعری (درگذشته‌ی ۴۳۱۵ / ۳۲۴ ق.)، که بنیانگذار کلام اشعری است، در ابتدای کار شاگرد جبائی بود و در حدود سال ۴۲۹۲ (۳۰۰ ق.) یعنی هم‌زمان با دستگیری حلاج از او کناره‌جست و کلام ویژه‌ی خود را پدید آورد که جبرانگاران بود و با نظام خلافت مورد نظر متوکل سازگاری بیشتری داشت.

جبائی در حدود سال ۴۲۶۹ (۲۷۷ ق.) از بغداد به خوزستان برگشت و در عسکر مکرّم مقیم شد و در همان‌جا به سال ۴۲۹۴ (۳۰۳ ق.) درگذشت. کوچ او از عراق به خوزستان الگویی است که نزد بسیاری از معاصرانش می‌بینیم و این نتیجه‌ی به قدرت رسیدن متوکل بود که فضای بغداد و عراق را برای دگراندیشان و دانشمندان خطرناک و ناامن کرده بود. در نتیجه، موجی از مهاجرت نخبگان که یک قرن پیش آغاز شده و بغداد را از اندیشمندان خوزستانی پر کرده بود واژگونه شد.

کلامی که معتزله تأسیس کرده بودند، تقریباً همان «مانسریک آگاهی» دوران ساسانی بود در پوششی اسلامی. این نخستین شکل از فلسفه بود که در میان مسلمانان رواج می‌یافت و ادامه‌ی مستقیم آرای اختیارگرایانی محسوب می‌شد که در دوران اموی بر سر عقاید خویش جان باخته بودند. دفاع فلسفی از دین به سرعت دو گرایش عقلانی دیگر را نیز به دایره‌ی فرهنگ اسلامی وارد کرد و آنها عبارت بودند از: فلسفه و منطق.

فلسفه، چنان که اشاره کردیم، آفریده‌ای ایرانی بود و برای نخستین بار زرتشت در سروده‌های گاهان آن را بنیان نهاد. این سنت فلسفی بعدتر هم تداوم یافت و در زبان اوستایی علاوه بر گاهان «هفتن‌یشت کوچک» و «ویشتاسپ‌یشت»<sup>۱</sup> و «سکاتوم نسک» نیز متونی فلسفی به زبان اوستایی هستند. این که زرتشت بنیانگذار فلسفه بوده در آن روزگار بر خلاف امروز امری ناشناخته نبوده و هم نویسندگان کهن یونانی مثل

---

از سوی دیگر، این حجم از نویسایی نشانگر وجود بستری مادی (شهرنشینی، فن‌آوری کاغذ، سامان انتشار آثار...) و پایگاهی جامعه‌شناختی برای این طبقه از نویسندگان است. یعنی، روشن است که چنین حجمی از نویسایی و چنین طبقه‌ی بزرگی از اندیشمندان نویسنده در قرون اولیه‌ی اسلامی و دوران اموی — که وصف عقلانیت‌شان را دیدیم — ریشه نداشته، و ادامه‌ی همان سنت رایج بین طبقه‌ی موبدان عصر ساسانی بوده است. در این معنا، ظهور نخستین خلافت اسلامی و استیلای امویان وقفه‌ای در سیر تکامل فرهنگ نویسای ایرانی بوده و نه (بر خلاف تصور برخی از شریعت‌مندان) عامل برانگیزاننده‌ی نویسایی و شکوفایی فرهنگ.

۱. Dinkard, 1911, VII.

افلاطون و پیشاسقراطی‌ها در این مورد گواهی داده‌اند و هم در خود سنت زرتشتی امری بدیهی قلمداد می‌شده، هم‌چنان که در متن «ورشت مانسریک» نیز به آن اشاره شده است.<sup>۱</sup> موبد آذر فرنبغ هم در رساله‌ی «آیین‌نامگ» اشاره کرده که یک زرتشت کلدانی هم داشته‌ایم که کتابی به اسم «فلسفه‌نامه» منسوب به اوست<sup>۲</sup>، اما این شخص از اهالی بابل بوده و در زمان هخامنشیان می‌زیسته و با زرتشت سپیتمان که هفت صد سال پیش‌تر از اوست تفاوت دارد.

اگر سیر تحول متون فلسفی را در سطحی جهانی واری کنیم و متون هم‌زمان را کنار هم بنگریم، به این نتیجه می‌رسیم که طی بخش عمده‌ی تاریخ سیر تحول آرای فلسفی به شکلی شفاف و روشن در درون قلمرو تمدن ایرانی طی شده است؛ تمدن اروپایی تنها طی چهار قرن گذشته به این میدان وارد شد و از ورود تمدن چین به این حوزه تنها یک قرن می‌گذرد. در هر مقطع تاریخی که به ایران‌زمین بنگریم شماری چشمگیر از فیلسوفان را خواهیم یافت، و زبان پارسی از این نظر ویژه است که توانسته حجمی عظیم از آرای فلسفی را به صورت شعر صورت‌بندی کند.

در زمان زندگی حلاج هم این قاعده برپای بود و بر خلاف تصور شرق‌شناسانی که با دوران‌های پیش از حوزه‌ی تخصص خود آشنایی ندارند، شکوفایی آرای فلسفی امری نوظهور و تازه‌پا نبود. در دوران ساسانی فلسفه به قدری در ایران‌زمین رواج داشته که ابن‌ندیم در الفهرست می‌گوید خطی ویژه برای نوشتن آن وجود داشته که «دانش‌دبیره» خوانده می‌شده است.

پس، تأسیس کلام اسلامی به معنای ظهور فلسفه‌ی اسلامی نیز بود و این شاخه‌ای بود که به تدریج با نام حکمت شناخته شد. این نکته ناگفته نماند که در دین زرتشتی این پیش‌فرض وجود داشت که دین با عقلانیت پیوند خورده و بنابراین فلسفه همان دین است. تفکیکی که در ادیان سامی میان این دو می‌بینیم، بعدتر پدید آمد و در آغاز وجود نداشته است. در زبان پهلوی دست‌آورد اصلی خرد دانش دانسته می‌شد، و اندیشه‌ی فلسفی بخشی از این دانش بود. کلمه‌ی مرسوم برای فیلسوف یا دانشمند در دوران ساسانی «داناک» بود و به همین ترتیب حکمت و فلسفه را «داناکیه» می‌نامیدند.

---

۱. ورشت مانسریک، فرگرد ۲۱، بند ۲۰ (در: دینکرد، ۱۳۹۷، کتاب ۹).

۲. Dinkard, 1911, IV: 142.

کلمه‌ی یونانی تبار فلسفه هم البته رایج بود و «فلسوکفاک / فلسوکفای» خوانده می‌شد و همتایش در سریانی pwsilip (پیلیسوپ) و در ارمنی کهن  $\varphi\eta\eta\eta\sigma\eta\eta\sigma$  (پایلسوپای) بوده است. اما این عبارت برای اشاره به اندیشمندان یونانی و رومی کاربرد داشته است. در دینکرد هم وقتی داستان گردآوری اوستا در دوران شاپور یکم ساسانی شرح داده می‌شود، از «هروم فلسوکفای» (فلسوفان رومی - یونانی) و «هندوکان داناک» (دانشمندان هندی) نام برده شده و گفته شده که مهارت‌شان در زبان‌آوری و تحلیل (گوبیشن) مورد تأیید «فرزانگان ایران‌شهر» است.<sup>۱</sup>

در کنار حکمت که در همین دوران تأسیس شد، علم منطق نیز شکل گرفت. آنچه را در متون دوران اسلامی به «منطق» مشهور شده اغلب وام‌گیری از  $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\varsigma$  (لوگیکوس) یونانی می‌دانند که از  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  (لوگوس) به معنای «سخن، گفتار» مشتق شده و از این رو به ریشه‌ی «نطق» برگردانده شده است. احسان طبری معتقد بود که این مفهوم پیش از دوران اسلامی نیز در ایران رواج داشته و کلیدواژه‌ی «سَخون» (سخن) در متون پهلوی را با آن مترادف دانسته بود. هر چند معنای «سخن» با منطق و لوگوس همسان است، اما این شاخه از اندیشه که به مهارت استدلال کردن مربوط می‌شده نام دیگری داشته و چنان که بیلی نشان داده، همان «چیم‌گوباکیه» پهلوی است که در «دینکرد» آمده است.<sup>۲</sup> این واژه از دو بخش «چیم / چِم» (معنی) و «گوباکیه» (فرزانگی، تأمل، بلاغت) تشکیل یافته و تقریباً یعنی «معنی‌شناسی، تأمل در معنا، بلاغت سخن». گذشته از این کلیدواژه‌ی سانسکریت «ترکه» هم دقیقاً به معنای منطق بوده و در پهلوی نیز به صورت وام‌واژه رواج داشته است.

بنابراین «لوگوس» یونانی، که خود گرت‌برداری از مانتره‌ی اوستایی بوده، خاستگاه منطق نیست. در یونان که این مفاهیم را از شرق وام‌گیری کرده بود، بلاغت و منطق و فلسفه پیکره‌ای یکپارچه قلمداد می‌شد و بنابراین بدنه‌ی این مفاهیم با مشتق‌های همان کلیدواژه‌ی لوگوس رمزگذاری شده بود. اما در ایران‌زمین این حوزه‌ها خط‌سیر ویژه‌ی خود را به شکلی درون‌زاد طی کردند و نام‌هایی متفاوت به خود گرفتند. منطق در

---

۱. Dinkard, 1911, III: 429.

۲. Dinkard, 1911, III: 128, 417.

عربی از روی عبارت یونانی گرت‌برداری شده، اما در ایران‌زمین برچسبی بوده برای شاخه‌ای بومی که برای خود نام و نشانی مجزا داشته است.

این نکته هم شایان توجه است که در ایران‌زمین منطق از دل فلسفه و علوم طبیعی در پیوسته با آن زاده شده و این با لوگوس، که از بلاغت و حقوق مشتق شده، تفاوت دارد. در عصر هخامنشی، که دوران وام‌گیری آرای ایرانی در یونان و تأسیس منطق در معنای لوگوس بود، طبقه‌ای که مؤسس و مبلغ این شیوه بودند سوفیست‌ها و استادانی بودند که شاگردان‌شان را برای استدلال کردن در محکمه و قانع کردن حریفان تعلیم می‌دادند. یعنی در ایران‌زمین منطق، چنان که از نامش برمی‌آید، «جایگاه سخن» بود و شیوه‌ی پیکربندی زبان برای انعکاس حقیقت را نشان می‌داد. یعنی با فلسفه - دین زرتشتی پیوند داشت و آماجش شناخت حقیقت بود و روالی شناخت‌شناسانه را دنبال می‌کرد. در یونان این مفهوم به شکلی دیگر فهمیده شد و ماهیتی حقوقی پیدا کرد و محورش اقناع و حتا فریب بود. یعنی کارکرد  $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\omicron\varsigma$  (لوگیکوس) نهادی بود و از کشمکش من و دیگری برمی‌خاست، برخلاف چیم‌گوباکیه (معناشناسی) ایرانی که از رویارویی من با جهان برمی‌آمد و هدفش تشخیص قواعد حاکم بر طبیعت بود، نه شیوه‌های اقناع دیگری در محکمه.

درک این نکته ضروری است که آن منطقی که در عصر اموی در میان مسلمانان برای نخستین بار مطرح شد، ادامه‌ی سنت یونانی بود و دلالت هستی‌شناختی یا شناخت‌شناسانه‌ی خاصی نداشت. شکل‌گیری منطق ایرانی در بافت اسلامی دیرآیندتر بود و پیامد تکاپوی فرهنگی عصر عباسیان آغازین بود. در واقع، منطق اسلامی در دوران زندگی حلاج تأسیس شد و از کلام و حکمت دیرآیندتر بود.

اگر بخواهیم یک رخداد شاخص برای شرح جایگاه منطق در این دوران را برگزینیم، بهترین انتخاب مجلس بحث و مناظره‌ای است که ابن فرات ده سال بعد از مرگ حلاج در سال (۴۳۱۱/۳۲۰ ق.) ترتیب داد و در آن دو اندیشمند نام‌دار با هم رویارو شدند. در این مجلس متی بن یونس که نماینده‌ی فیلسوفان بود با ابوسعید سیرافی، که قهرمان جبهه‌ی متکلمان بود، بحث کرد. محور بحث میان این دو آن بود که معیار تفکیک گزاره‌های درست و نادرست در زبان چیست؟ و این با مفهوم منطقی که نزد افلاطون و ارسطو می‌بینیم و هدفش قانع کردن مخاطب است تفاوت دارد. یعنی این‌جا بحث بر سر همان چیم‌گوباکیه پهلوی بوده نه لوگیکوس یونانی.

در این مجلس دو جبهه با هم رویارو شدند. از یک سو، متی بن یونس می‌گفت تنها معیارِ صحت عقل و منطق است. در برابر او، ابوسعید سیرافی می‌گفت نحو و دستور زبان تعیین‌کننده‌ی این‌هاست. یعنی اولی از منظر فلسفی به معیاری برون‌زبانی و استدلالی برای حق بودن گفتارها معتقد بود، در حالی که دومی ساختارهای درون‌زاد زبانی را مبنا می‌گرفت. متی، که بنا به رسم حرانی‌های مقیم بغداد یونان‌گرا بود، می‌گفت منطق ارسطویی مبنای این ارزیابی است و در گفتارش اشاره‌ای هم کرده بود که یونانی‌ها اصولاً از بقیه‌ی مردم باهوش‌ترند و به همین خاطر به منطق این قدر بها داده‌اند. در مقابل، ابوسعید می‌گفت ارسطو آدمی بوده مانند دیگران و آنچه به عنوان منطق پیشنهاد کرده در اصل نحو زبان یونانی است، که با نحو زبان عربی تفاوت دارد. در نتیجه، منطق از دید او به دستور زبان فروکاسته می‌شد و در هر زبانی شکلی متفاوت پیدا می‌کرد. او در برابر دعوی متی که می‌گفت اقوام گوناگون خرد و هوش نابرابر دارند، به همسان بودن استعدادهای نژادهای مختلف باور داشت و می‌گفت دلیلی ندارد یک عرب و پارسی و ترک دستور زبان خود را رها کنند و از قواعد یونانیان برای محک صحت جملات استفاده کنند.

روشن است که بحث میان این دو بر سر ماهیت منطق بوده، و از زاویه‌ای خیلی امروزی و ریزبینانه مطرح شده است. متی می‌توانست بگوید منطق شیوه‌ی رمزگذاری و طبقه‌بندی معناست و این از زبان فربه‌تر است. در نتیجه منطق را به زبانی خاص یا دستور زبانی مشخص نمی‌توان فروکاست و در همه‌ی زبان‌ها یکسان است، اما چون از مکتب حرانیان یونان‌گرا برخاسته بود با این ادعا که آن نظام منطقی در یونانی بهتر از همه تبلور یافته استدلال خود را خراب می‌کرد. ابوسعید اما معتقد بود چیزی فراتر از نحو برای پیکربندی معنا وجود ندارد و آنچه منطق می‌نامند «اکتساب اغراض معقول و معانی مُدرک» است که همواره در درون یک زبان تحقق پیدا می‌کند، و هر زبانی هم در این مورد قواعد ویژه‌ی مستقل خود را دارد. یعنی او هم چون ساختارگرایان و پس‌اساختارگرایانِ امروزیین معنا را به زبان فرومی‌کاست و معتقد بود هر زبانی افقی متفاوت از معناها را در برابر خود خلق می‌کند که باید با قواعدی ویژه و متمایز ارزیابی شود و آن، قواعد درونی حاکم بر زایش زبان یعنی نحو بود.

بحث میان این دو در گفتارهای مجلسی ریشه داشت که پیش‌تر برگزار شده بود و ابوحیان توحیدی شرح آن را نوشته است. در آن نشست متی بن یونس رهبر معتزله یعنی ابوهاشم جبایی را خوار شمرده بود، چون جبایی زمانی گفته بود منطق از باب مَفْعَل از ریشه‌ی نطق (سخن) برآمده و بنابراین به رده‌ای از

کاربست‌های زبان محدود می‌شود. ابن مسکویه هم البته بعدتر با این استدلال جبایی درآویخت و آن را ناپذیرفتنی دانست و گفت اگر چنین باشد، متکلم (یعنی خودِ جبایی) هم کلام در باب متفعل است و بنابراین باید فعالیتش به کلمه‌پردازی محدود شود. جدای از این حواشی، روشن است که بحث میان ابوسعید سیرافی جوان و متی بن یونس سالمند به چالشی جدی درباره‌ی ارتباط معنا و زبان و منطق و حق مربوط می‌شده است؛ چالشی که هنوز هم پرداختن به آن در میان اندیشمندان مرسوم است و چرخشِ زبانیِ فلاسفه‌ی اروپایی در میانه‌ی قرن بیستم میلادی نمونه‌ای نو از بازاندیشی در همین موضوع محسوب می‌شود.

در مجلس بحث مورد نظرمان متی، که هوادار استقلال منطق از نحو زبان و جدایی معنا از لفظ بود، در برابر ابوسعید، که معنا را به لفظ و منطق را به نحو فرومی‌کاست، شکست خورد. اما گفته‌اند که دلیل مغلوب شدنش آن بود که بیانش به اندازه‌ی حریف شیوا نبود و تسلطش بر زبان عربی از او کمتر بود. هر دوی اینان غیرعرب بودند و زبان مادری‌شان به ترتیب آرامی و پهلوی بود، اما به عربی با هم بحث می‌کردند و روشن است که ابوسعید در این حوزه چالاک‌تر بوده و زبان را با بلاغتی بیشتر به کار می‌گرفته است.

فضای پرجنب‌وجوشی که توصیف کردیم، بخشی از جغرافیای اندیشه در دوران زندگی حلاج است و باید هنگام تحلیل آرای او به این زمینه توجه داشت. گوشزد کردن این نکته لزومی ندارد که در آن دوران در هیچ تمدن و قلمرو فرهنگی دیگری نهادهایی مثل این مجالسِ بحث و محافلِ تدریس وجود نداشته‌اند و اصولاً این کلیدواژه‌ها و مضمون‌ها نه موضوع اندیشیدن و بحث و جدل بوده‌اند و نه نوشتار چندانی درباره‌شان تولید می‌شده است. یعنی این تصور که خاستگاه یا محور تحول فلسفه اروپا و غرب بوده، با محک‌هایی ریزبینانه از این دست به سادگی مردود می‌شود. به ویژه که داستان تنها به قرن سوم هجری که موضوع بحث ماست محدود نمی‌شود و به راحتی می‌توان قرن‌ها در این میدان پس و پیش رفت و هم‌چنان ایران‌زمین را در کانون این مباحث بازیافت.

## کفتار چهارم: حج اول

چنین می‌نماید که حلاج برای چندین سال در بغداد اقامت گزیده باشد. برخی از منابع به این که در این مدت شاگرد جنید بوده اشاره کرده‌اند، اما چنان‌که از الگوی ارتباط این دو برمی‌آید بعید است چنین بوده باشد. ضمن آن که جنید هم در این هنگام هنوز آن شیخ جاافتاده‌ی مقتدرِ دهه‌های بعدی نبود و خودش جوانی سی و چند ساله بیش نبود که به طبقه‌ی بازرگانان و اعیان تعلق داشت و خط و ربط سیاسی‌اش هم با دربار خلیفه نزدیکی داشت. جنید از این نظر هم با بصریان زاهد مثل عمرو بن عثمان تفاوت داشت و هم با استادش سهل شوشتری که انگار با صفاریان پیوند داشت.

حلاج در سال ۴۲۶۲ (۲۷۰ ق.) برای اولین بار به حج رفت. برخی از نویسندگان گفته‌اند که از بصره با قصد حج خارج شده بود، اما چنان‌که گفتیم گویا چنین نبوده و به سادگی برای دیدار از مرکز قدرت عباسیان به بغداد سفر کرده است. این که در این میان جنید را دیده و بعدتر به حج رفته را بعدتر چندان مهم شمرده‌اند که دلیل سفرش را چنین دانسته‌اند، اما به احتمال زیاد این برداشت نادرست است و او به سادگی چون در بصره مورد حمله و طرد بوده تصمیم گرفته سکونت‌گاهش را تغییر دهد.

حلاج وقتی برای نخستین سفر حج از بغداد خارج شد، بیست‌وشش سال داشت. چنان‌که گفتیم در زمان اقامتش در بغداد جامه و سلوکش به زاهدان و مرتاضان شباهتی نداشت، اما در مکه چنین مسیری را در پیش گرفت و یک سال در مجاورت کعبه اقامت گزید و سخت‌ترین ریاضت‌ها را بر خود روا داشت. شواهدی هست که دوران ریاضت‌کشی حلاج پیش از حج و در خودِ بغداد آغاز شده است. در این مورد گزارش عبدالرحمن سلمی (درگذشته‌ی سال ۴۴۰۰ / ۴۱۲ ق.) را داریم که با چند واسطه از محمد بن علی کنانی نقل کرده که وقتی حلاج برای نخستین سفر حج به مکه می‌رفت با اصرارِ ایشان مرقع خود را و نهاد و ایشان

شپش‌هایش را بیرون آوردند و وزن کردند و دیدند نیم دانگ است، و این نشان ریاضت‌های پیوسته‌اش بود.<sup>۱</sup> بنابراین او پیش از آغاز سفر به شیوه‌ی صوفیان تارک دنیا دلق مرقع می‌پوشیده و به سبک زاهدان صحراگرد از شستن خود و کشتن انگل‌های بدنش پرهیز می‌کرده است.

درباره‌ی دوران اقامت حلاج در مکه نیز گزارش ابویعقوب نهرجوری را در دست داریم که می‌گوید حلاج در حج اولش یک سال تمام در صحن مسجد زیر باران و آفتاب در یک نقطه نشست و حرکتی نمی‌کرد، مگر برای طهارت و طواف کعبه. هم‌چنین می‌گوید روزی یک قرص نان و یک کوزه آب جلویش می‌نهادند و فقط سه لقمه نان می‌خورد.<sup>۲</sup> نهرجوری در این دوران مرید حلاج بود و می‌گویند حلاج وقتی به مکه می‌رفت در خانه‌ی وی اقامت می‌کرد.

حج رفتن حلاج را باید بخشی از یک دوره‌ی طولانی‌تر زهد و ریاضت دانست. احمد بن کوکب بن عمر واسطی می‌گوید که «هفت سال هم‌نشینش بودم. حلاج شب‌ها نمی‌خوابید و فقط مدت کوتاهی روز می‌خفت. خورش نانش فقط نمک و سرکه بود و لباسش دلقی مرقع. جامه‌هایی که به او هدیه می‌دادند می‌پذیرفت و به دیگران می‌بخشید».<sup>۳</sup>

نقل قول دیگری از جندب داریم که می‌گوید بهرام بن مرزبان مجوسی، که مردی پولدار بود، نیمه‌شب‌ی در بغداد به همراه او نزد حلاج رفت و کیسه‌ای با هزار دینار به او داد. حلاج نخست قبول نمی‌کرد تا آن که بالاخره با اصرار بهرام پذیرفت. اما همان نیمه‌شب با جندب به مسجد جامع منصور رفت و مستمندان را بیدار کرد و کل زرهای کیسه را بین‌شان پخش کرد. جندب دلیل شتابزدگی‌اش در این کار را پرسید و حلاج پاسخ داد که فقیر (درویش) اگر با کژدم‌های ناحیه‌ی نصیبین شب را به روز آورد، برای وی بهتر از این است که شب را با سیم و زری در کنارش سحر کند.<sup>۴</sup>

سلوک زاهدانه‌ی حلاج در این مدت باعث شد شهرتی پیدا کند و با آن که سن و سالی اندک داشت، مریدانی به تدریج در اطرافش گرد آمدند. این وضعیتی غیرعادی بود چون حلاج به هیچ سلسله‌ی استاد و

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۵.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۹.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۰.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۸-۳۹.



شاگردی‌ای پایبند نبود و از اعتبار و وزن نهادهای موجود بی‌بهره بود. اصولاً در زندگی حلاج چیرگی پیاپی «من» بر «نهاد» را می‌بینیم و این را در شیوه‌ی جذب و سازماندهی مریدانش نیز می‌توان مشاهده کرد که مستقل از نهادهای پیشین انجام می‌پذیرفته است.

چنین حالتی البته در ایران‌زمین قاعده است و در آثار اندیشمندان معاصر حلاج نیز صورت‌بندی شده است. در همان حدود زمانی ابن مسکویه می‌کوشد قواعد سیاسی و قانون اجتماعی را به اخلاق شخصی فرو بکاهد و فارابی در «فصول‌المدنی» می‌گوید: تفاوت مدینه‌ی فاضله با مدینه‌ی ضروریه آن است که دومی تنها به بقا اکتفا می‌کند ولی اولی لذت و افتخار و کمال (کمال و جاودانگی / خرداد و امرداد) را آماج می‌کند، و امت فاضل را شهروندانی می‌داند که علاوه بر اجبارهای طبیعی و افلاکی از اراده‌ی آزاد برخوردار باشند. نماد این مدینه‌ی فاضله هم حضور فرمان‌روای فرهمند در آن است که تقدم من بر نهاد را حتا در ساحت سیاسی نشان می‌دهد.

حلاج پس از یک سال اقامت در مکه، در سال ۴۲۶۳ (۲۷۱ ق.) به بغداد بازگشت. پسرش حمد می‌گوید پدرش بعد از یک سال اعتکاف اعتبار و مرجعیتی پیدا کرده بود و جماعتی از درویشان دنباله‌روی او بوده‌اند. پس از بازگشت دوباره نزد جنید رفت و باز از او پرسش‌هایی کرد. این بار جنید تندتر با او برخورد کرد و پاسخش را نداد و گفت سخنانش در خور قشریون است.<sup>۱</sup>

از این جا برمی‌آید که اصولاً حلاج و جنید با هم دشمنی‌ای داشته‌اند و این گزارش که او مدتی مرید جنید بوده نادرست است. چون همه‌ی گزارش‌ها از رویارویی این دو، به جدل و دعوایی اشاره می‌کنند و روایتی نداریم که این دو تن را در حال گفت‌وگوی دوستانه یا در بافتی آموزشی تصویر کند. گویا در همین دیدار بوده که حلاج هنگام معرفی خود به جنید گفته بود: «أنا الحق»، و جنید از این سخن خشمگین شده بود و گفته بود: «رخنه‌ای در دین اسلام انداختی که فقط سرِ جدا از پیکرت می‌تواند مسدودش کند».<sup>۲</sup>

آموزه‌هایی که حلاج پس از بازگشت تبلیغ می‌کرد به کلی با آنچه نزد استادانش رواج داشت متفاوت بود. به همین خاطر، می‌توان حدس زد که انگار ریاضت دشواری که طی یک سال مجاورت کعبه بر خود روا

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۲.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۴: ۳۲۰.

داشته، آزمون‌ی و محک‌ی بوده و نتیجه‌اش آن بوده که تعالیم استادان پیشین خود را باطل شمرده است. این را از آنجا می‌توان دریافت که همه‌ی استادان و آشنایان پیشین‌اش از این هنگام به بعد به سختی او را تکفیر می‌کنند. حلاج در بغداد نه تنها با جنید، که با سایر مشایخ صوفیه نیز درگیر شد و از سوی آنان مورد حمله قرار گرفت.<sup>۱</sup>

انگار دلیل فاصله گرفتن او از زهد و ریاضت و تاخت آوردنش بر استادان زاهدپیشه‌ی پیشینش آن بوده که این مسیر را تا پایان پیموده و به بی‌سرانجام بودنش آگاه شده باشد. اشاره‌هایی از او داریم که انگار خود را بر نفس خویش یک‌سره غالب می‌داند و به همین خاطر نیاز به ریاضت را منتفی می‌بیند. حلاج از این نظر شباهتی به بایزید بستامی دارد که مسیری مشابه را پیمود.

داستانی که احمد بن عطاء بن هاشم کرخی درباره‌ی حلاج روایت کرده به همین بافت فرهنگی مربوط می‌شود. در این داستان یکی از قدیمی‌ترین ارجاع‌ها به استعاره‌ی «نفس هم‌چون سگ» را هم می‌بینیم؛ تعبیری که با توجه به تقدس و ارج سگ در آیین زرتشتی، شاید در معنایی مثبت در منابع پیشین مزدیسنی ریشه داشته باشد. احمد بن عطا می‌گوید شبی حلاج را دیده که در بیابان با سگی می‌رود، و به او گفته که برود بره‌ی بریان و نان بیاورد. وقتی ابن عطا چنین کرد، حلاج این خوراک‌ها را به سگ داد و او را سیر کرد. آن‌گاه گفت نفس من این‌ها را می‌خواست و مخالفت می‌کردم تا امشب که برایش بیرون آمدم و خدا مرا بر نفس چیره ساخت.<sup>۲</sup>

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۹.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۶.

## کفتار پنجم: انسان

بخش مهمی از آثار حلاج به تصویر او از انسان مربوط می‌شود و به احتمال زیاد هسته‌ی کانونی این متون به همین دوران مربوط باشد، چون انگاره‌ای خاکسار و فروپایه از انسان به دست می‌دهد که بعدتر در آثار حلاج به برداشتی «انسان - خدا» مدار دگرذیسی پیدا می‌کند. بنابراین در گفتمان حلاج دو تصویر متضاد درباره‌ی انسان می‌بینیم که به احتمال زیاد نسخه‌ی زاهدانه و جبرگرایانه و متعبدانه‌اش به این مقطع از زندگی‌اش مربوط می‌شود. این برداشت البته در گذر سالیان دگرگون و تقریباً واژگونه شد.

یکی از مهم‌ترین مضمون‌هایی که همواره در ایران‌زمین موضوع بحث بوده و جبهه‌بندی‌های فکری و سیاسی را تعیین می‌کرده، باور به اختیار انسانی در برابر جبر الاهی است. زاهدان و متشرعان اغلب جبرگرا و فیلسوفان و عارفان اغلب اراده‌گرا بوده‌اند. درباره‌ی حلاج نقل‌قول‌هایی در دست داریم که نشان می‌دهد دست‌کم برای دورانی جبرگرا بوده است. ابونصر سراج (در گذشته‌ی سال ۴۳۶۷ / ۳۷۸ ق.) می‌گوید که از حلاج پرسیدند که: «فقیر صادق کیست؟» و او پاسخ داد: «فقیر صادق کسی است که با صحت رضایش اختیار ندارد درباره‌ی آنچه از سبب‌ها بر او وارد می‌شود»<sup>۱</sup>. هم‌چنین در شرح آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی مؤمنون می‌گوید: خدا انسان را میان نور و ظلمت آفریده و در همان ابتدای آفرینش در مؤمنان نور را افزون‌تر ساخته است.<sup>۲</sup> یعنی آنچه تمایز میان رستگاران و ملعونان را رقم می‌زند، نه کردارهای خودخواسته‌شان، که مقدار نوری است که در هنگام خلقت بنا به میل خداوند در وجودشان نهاده شده است.

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۲۶.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۵.

این بیان‌های صریح از انکار اختیار با نقل قول دیگری از او سازگار است که به یکی از شاگردان ابوعلی جبائی معتزلی می‌گوید: <sup>۱</sup> «هم‌چنان که خدا اجسام را بی هیچ علتی آفرید، صفات‌شان را نیز بی هیچ علتی در آنها بیافرید. هم‌چنان که بنده بر اصل و مبدأ عمل خویش تسلط ندارد، بر عمل خود نیز تسلط ندارد»<sup>۲</sup>. این نگرش شباهتی چشمگیر به برداشت اشعریان دارد، به خصوص این اشاره که «خدا اجسام را بی علتی آفرید» به آرای ابوالحسن اشعری نزدیک است که می‌گفت همه‌ی رخدادهای گیتی معلول اراده‌ی خداوند است و هیچ قاعده و نظام علی بر رفتار خدا حاکم نیست. این برداشت از سویی با یزدان‌شناسی کهن مغانه تعارض داشت که خداوند را عادل می‌دانست و کردارش را محدود به نیکی می‌دید، و از سوی دیگر با تقدیرگرایی حکیمانه‌ی زروانی‌ها ناسازگار بود که رخدادهای گیتی را به شکلی مکانیکی به گردش افلاک و گذر زمان منسوب می‌کردند.

نکته‌ی مهم در این‌جا آن است که ابوالحسن اشعری حدود یک نسل از حلاج کوچک‌تر بود و وقتی حلاج سالخورده را در بغداد به زندان انداختند، تازه از معتزله کناره جست و به چنین باورهایی گرایید. یعنی چنین می‌نماید که نظرگاه جبرگرایانه‌ی او که نافی علیت بود پیش از او دست‌کم در حلاج وجود داشته باشد، و این نکته‌ای است که از چشم پژوهندگان دور مانده است.

به همین ترتیب از تفسیر حلاج بر آیه‌ی «و کل شیء عنده بمقدار»<sup>۳</sup> هم بوی جبرگرایی به مشام می‌رسد، چون می‌گوید: «هر چیزی بسته به زمان معین‌اش است و از مقدارش تجاوز نمی‌کند و تغییر نمی‌یابد»<sup>۴</sup>. هم‌چنین است شرح «الذین آمنوا و تطمئن قلوبهم...»<sup>۵</sup> که می‌گوید: «آن کسی را که خدا در ازل نعمتی نصیب کرده است، خدا دل او را در ابد آرامش دهد»<sup>۶</sup>. حلاج در اشاره به «...و کان ربک البصیر»<sup>۷</sup> هم

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۲.

۳. سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۸.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۶.

۵. سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۲۸.

۶. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۶.

۷. سوره‌ی فرقان، آیه‌ی ۲۰.

می‌گوید: «بر هر چیزی لباس فانی پوشانید از او جدا نمی‌شود مگر این که خدا آن را دور کند. و آن اضطراب در احوال است نه حق انتخاب در لذت و خوشی یا شواهد و اعراض»<sup>۱</sup>. بنابراین ایمان آوردن پارسایان نتیجه‌ی جبری الهی است و به سرشت ازلی ایشان مربوط می‌شود. جالب آن که حلاج در ادامه می‌گوید خداوند بعد از آفریدن خلق ایشان را به چهار اصل استوار داشت که عبارت بودند از: الوهیت و ربوبیت و نورانیت و حرکت / سکون. هم‌چنین اشاره کرده که از نورانیت است که ویژگی‌هایی مثل «تدبیر و مشیت و علم و معرفت و فهم و عظمت و هوشیاری و ادراک و تشخیص و لغت و کلمات» برخاسته‌اند.<sup>۲</sup>

این اصول اما از خداوند برمی‌خیزند و در انسان تنها هم‌چون تداومی از امر قدسی دیده می‌شوند، و نه داشته‌ای اصیل و درون‌زاد. حلاج در شرح کاربرد فعل «خواستن» در آیات ۷۹ تا ۸۱ سوره‌ی کهف می‌گوید: «می‌خواستیم، خواستیم، پروردگارت خواست. مقام اول، استیلائی حق و الهام اوست و مقام دوم با بنده‌اش گفت‌وگو کرد و مقام سوم رجوع به باطن و غلبه بر ظاهر است. پس آن را باطن باطن ظاهر ظاهر گردانید و غیب غیب و عیان عیان و عیان غیب است. هم‌چنان که نزدیکی چیزی برای مردم دوری است و دوری چیزی برای آنها نزدیکی است»<sup>۳</sup>؛ یعنی، در نهایت مردمان عروسکی در دست خداوند هستند و در پس پرده عروسک‌گردانی هست که کردارها را تعیین می‌کند، اگر چند مردمان گمان کنند خودشان خاستگاه کارهای‌شان هستند.

اشاره‌ی دیگری از حلاج را، که جبرگرایانه است و به این مفهوم ربوبیت اشاره می‌کند، در شرح او بر آیه‌ی «ام للأنسان ما تمّنی»<sup>۴</sup> می‌بینیم که می‌گوید: «اختیار طلب ربوبیت است و آرزوی خروج از عبودیت و علت کیفر بندگان از ناحیه‌ی خداوند پیروزی خواهش‌های‌شان بر آنهاست»<sup>۵</sup>. حلاج در ادامه آورده که: «چون پروردگار آدم را از الطاف و نیک و مژده‌بخشش با قدرت برتر خویش آفرید و ارواح را میان جمال و جلالش نمودار کرد، روح را در او دمید و بر او جامه پوشانید. اگر پوشش او نبود همه‌ی موجودات و ادار به

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۰.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۶.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۰-۱۴۱.

۴. سوره‌ی نجم، آیه‌ی ۲۴.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۶۵.

سجده به او می شدند. آن که ردایش به ردای جمال مزین شد، چیزی زیباتر از او نباشد. آن که ردایش به ردای جلال مزین شد، الوهیت بر دیده اش آویخته می شود».

اختیار در این جملات نوعی گردن‌کشی در برابر خداوند قلمداد شده است. حلاج طلب اختیار را با «طلب ربوبیت» برابر شمرده و آن را در حد شرک نکوهیده است. به همین خاطر است که در آثار این دوران، آزادی مفهومی منفی است و آن را تقریباً با گمراهی مترادف می‌داند و می‌گوید: «آزاده‌ی بی‌مانع، متصوف است»<sup>۱</sup>. یعنی، کسی که به آزادی بی‌قیدوبند باور دارد ادای صوفیان را درمی‌آورد و صوفی راستین نیست.

از این سخنان برمی‌آید که آزادی اراده نه تنها توهم و خطاست، که شکلی از گمراهی و گناه هم هست. در حدی که صوفی را به متصوف (عارف دروغین) بدل می‌کند. اختیار چیزی جز مکر خداوند نیست که با آن بندگانش را می‌آزماید. حلاج در شرح آیه‌ی «و جعلنا بعضکم لبعض فتنه»<sup>۲</sup> می‌گوید: «محنت از آن خواص اولیایش است و فتنه (آزمایش) از برای عموم مردم است»<sup>۳</sup>.

به این ترتیب خویشتن «من» (نفس) هم‌چون امری خطرناک و تهدیدکننده جلوه می‌کند که ممکن است بالیدنش باعث خشم خداوند شود. حلاج در شرح آیه‌ی «... و یدعون ربهم خوفاً و طمعاً و مما رزقناهم ینفقون»<sup>۴</sup> می‌گوید: «بیم انبیا و اولیا و ارباب معارف بیم تسلیط است و بیم فرشتگان بیم از مکر پرودگار است و بیم عموم مردم بیم از نفس است»<sup>۵</sup>.

راه غلبه بر نفس هم آزرده‌ن آن با زهد و ریاضت است و دست کشیدن از اختیار و واگذار کردن کارها به خداوند، که با کلیدواژه‌ی «توکل» مشخص می‌شده است. حلاج در شرح آیه‌ی ۶۷ سوره‌ی یوسف (... و ما اعنی عنکم من الله من شیء / و نمی‌توانم چیزی از [تقدیر] الله را از شما دفع کنم) می‌گوید: «درستی توکل

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۹.

۲. سوره‌ی فرقان، آیه‌ی ۲۰.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۰.

۴. سوره‌ی سجده، آیه‌ی ۱۶.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۳.

در به کارگیری سبب با ترک اختیار است»<sup>۱</sup>. در نوبتی دیگر هنگام شرح آیهی «و ما لنا الا نتوکل علی الله»<sup>۲</sup> از او پرسیدند که توکل چیست؟ و پاسخ داد که: «آتشی که در زیر قضا و قدر [پنهان] است»<sup>۳</sup>. این خوارداشت «من» و انکار «اراده» به بازتعریف مفهوم زندگی نیز انجامیده است، چون حلاج در شرح آیهی «اموات غیراحیاء و ما یشعرون»<sup>۴</sup> می‌گوید: «زنده بودن اقسامی دارد و متکی است بر کلمات و امر و قرب و نگاه و قدرت خداوند». این که زندگی همان مرگ است، «یعنی حرکات معیوب و ناقص»<sup>۵</sup> زندگان در قیاس با کمال‌الاهی. پس حتا آن عبادتی که تقدیرمدارانه با خواست خداوند و در غیاب خواست مردمان نصیب سعادت‌مندان می‌شود نیز برای آن که انسان را بر پای خویش استوار بدارد کافی نیست. عابد کامل با غیاب خود در برابر معبود تعریف می‌شود و جز آن هر چه هست گمراهی و سرکشی است. حلاج می‌گوید: «شکر غایب شدن از شکر به دیدن منعم است»<sup>۶</sup>.

چنین تصویری از انسان خفقان‌آور و غم‌انگیز است و او را به زائده‌ای غیرضروری در حاشیه‌ی مشیت‌الاهی تبدیل می‌کند. مؤمنان حتا در وضعیتی که از الطاف خداوندی برخوردار شده و تقدیر رهایی شامل حالشان شده باشد، در هراس و شرم غوطه‌ورند و نشانی از الاهیات عشق و حکمت شادان در این میان دیده نمی‌شود. چون «شرم‌ساری پروردگار شادی سپاس و منت او را از دل‌های اولیایش زدود، بلکه شرم‌ساری در بندگی و پرستش شادی پرستش را از دل‌های اولیای خدا زدود»<sup>۷</sup>.

این نگرش در زمان حلاج محبوب هواداران سرمشق اموی از انسان بود و در نسخه‌های گوناگون با شدت‌های کمتر نزد سهل شوشتری و جنید بغدادی هم دیده می‌شود. سرچشمه‌ی آن همان زهد خشک و بدوی‌ای بود که مردمان را تابع مطلق خلیفه‌الله می‌خواست، و انگاره‌ای از آدمی را بازتولید می‌کرد که حسن

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۶.

۲. سوره‌ی ابراهیم، آیه‌ی ۱۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۷.

۴. سوره‌ی نحل، آیه‌ی ۲۱.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۸.

۶. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۲۹.

۷. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۲.

بصری و شاگردانش از جمله عمرو بن عثمان تبلیغش می‌کردند. خویشتن در این نگرش مانعی بر راه رسیدن به خدا بود، نه فاعلی که مسیری را برای رسیدن به مقصدی قدسی طی کند. حلاج در شرح آیه‌ی ۸ از سوره‌ی انفطار (فی‌ای صوره ما شاء رکبک) می‌گوید: «کسی که به خودش مشغول شد از خوشبختی دور شده است و آن‌که به او (خدا) پرداخت از خودش دور مانده است»<sup>۱</sup>.

زبانی که با آن خداوند وصف شده و برسازنده‌ی متون مقدس است، از این زاویه با موصوف خود انطباق کامل دارد و خود مقدس است. حلاج می‌گوید: «صفات بشریت زبان حجت است برای ثابت شدن صفات صمدیت، و صفات صمدیت زبان اشاره است به فانی شدن صفات بشریت، و این هر دو دو راهند برای شناخت آن اصل که قوام توحید است»<sup>۲</sup>. یعنی، زبان و رمزگذاری صفات الاهی در آن به ابزاری کارساز و دستگامی کارآمد شبیه است تا «من» را از توهم خویشتن‌بودگی رها کند و همه را در یگانگی فراگیر خدا منحل نماید.

این برداشت از انسان او را موجودی سایه‌گون و بی‌اعتبار می‌داند که در جزء جزء ساختار و کارکردش به مشیت خداوند بند است. بر این مبنا، آرای دیگر حلاج که در چارچوبی فلسفی اجزای روان انسان را برمی‌شمارد و بخش‌های نفس (من) را توصیف می‌کند به سرمشق نظری دیگری تعلق دارد. حلاج در تقابل با آنچه تا این‌جا کار گفتیم، به رونوشتی از تصویر کهن زرتشتی از نیروهای روانی باور داشته و آنچه را در زمانه‌اش میان حکیمان طبیعی مرسوم بوده پذیرفته است. مثلاً در شرح آیه‌ی «یا ایها النفس مطمئنه»<sup>۳</sup> می‌گوید: «نفس مطمئنه نفس واحده است، و نفس شاکره نفس مرحومه است و نفس و خاصه نفس عارفه است و نفس عاقله نفس راضیه است و نفس اماره نفس جاهله است»<sup>۴</sup>.

مشابه همین نگرش را از زاویه‌ای دیگر در تمایزی می‌بینیم که میان روان انسانی و جانوری قائل است. حلاج در شرح آیه‌ی «ثم انکم بعد ذلک لمیتون» (و بعد از این همه‌ی شما خواهید مُرد)<sup>۵</sup> می‌گوید:

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۷۲.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۱-۳۲.

۳. سوره‌ی فجر، آیه‌ی ۲۷.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۷۴.

۵. سوره‌ی مؤنون، آیه‌ی ۱۵.



«فرشته‌ی مرگ موکل ارواح بنی آدم است و فرشته‌ی فنا موکل ارواح حیوانات است و مرگ علما بقای ایشان است، مگر آن که از دیدگان پنهان بمانند و مرگ مطیعان گناه است چون دانست که گناهکار است»<sup>۱</sup>. یعنی رده‌هایی متفاوت از مرگ بر حسب مرتبه‌ی روان موجودات وجود دارد.

این برداشت با آن جبرگرایی مطلقه‌ی که تا این‌جا کار دیدیم متفاوت است و باید به دورانی دیرتر از زندگی حلاج مربوط شود. چنین برداشتی استوار و دقیق هم بوده و حلاج کوشیده آن را با خدامداری افراطی دوران اولش ترکیب کند. از این رو می‌گوید: «روح حیات روح حیوانی خواهد که به آن آدمی زنده است. و خدا می‌داند یا روح ناطقه که روح حیوانی بدو زنده است. یا روح معرفت که روح ناطقه بدو قایم است. یا عقل کلی که روح روح است. یا فعل حق که از صفت صادر است و به آن کون قایم است. یا جبرئیل یا روح القدس یا آن ملک که آن را روح خوانند: یوم یقوم الروح و الملائکه صفاً. اما صحت خاطریم در این معنی به روح ناطقه که ملک بدن است اشارت کند»<sup>۲</sup>.

تصویری از روان انسان که این‌جا دیده می‌شود، تقریباً همان است که در آثار زکریای رازی هم می‌بینیم. رازی در کتاب «طب روحانی»<sup>۳</sup> می‌نویسد که والاترین بخش روان انسان نفس ناطقه است که عقل را در خود جای می‌دهد و همان است که امر قدسی را درک می‌کند. همو در رساله‌ی «سیرت فلسفی» می‌گوید: نفس هم‌چون انگلی است که به تن چسبیده باشد و هدف آن از این اتصال آن است که تعالی پیدا کند.

رازی البته به تناسخ معتقد است، و می‌گوید بعد از مرگ نفس ناطقه از بدن جدا می‌شود و به عالم مینو می‌شتابد و اگر از معانی عالیه برخوردار باشد، میلی به درآمیختن با چیزهای گیتیانه ندارد. اما آن کسانی که به تعالی روح دست پیدا نکرده‌اند، درگیر چرخه‌ی تناسخ می‌شوند و روح‌شان در بدنی تازه گیر می‌افتد. این تصویر به خاطر باور به تعالی و رهایی روح و تناسخ به آرای مانویان نزدیک است. با این حال، یک سویه‌ی زرتشتی هم در سخن رازی وجود دارد چون در «سیرت فلسفی» می‌گوید: کشتن خرفستران کاری نیکوست، چون روح‌شان را از بدن پست‌شان رها می‌سازد و اجازه می‌دهد که در بدنی حلول کنند که در

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۶.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۶-۱۰۷.

۳. رازی، ۱۳۸۳.

مرتبه‌ای بالاتر از تکامل قرار دارد. از این رو، معتقد بوده با کشتن خرفستران در اصل به آنها لطف می‌کنیم و آنان را از رنج بردن‌شان در قالبی فرومایه رها می‌کنیم.<sup>۱</sup> این دقیقاً واژگونی اخلاق مانویان است که مثل بوداییان از کشتن هر جاننداری پرهیز داشتند.

اغلب نویسندگان این آرا را به افلاطون و ارسطو منسوب کرده‌اند و فرض کرده‌اند که رازی یا صوفیان از یکی از این دو فیلسوف یونانی تأثیر پذیرفته‌اند، در حالی که با مرور اصل آرای افلاطون و ارسطو معلوم می‌شود که تصویر ایشان از روان انسان بسیار ابتدایی بوده و همان هم وام‌گیری‌ای سطحی از دیدگاه مغانه‌ی آن دوران محسوب می‌شده است. در شرایطی که نگرش مغانه درباره‌ی روان انسان مرجع یونانیان بوده و در ایران‌زمین به تحول خود ادامه داده، دلیلی ندارد آرای حکیمان ایرانی را دنباله‌ی برداشت یونانیان بدانیم و نه مغان.

خواندن دقیق آثار مورد نظرمان نیز نشان می‌دهد که این پیش‌داشت یونان‌مدارانه نادرست است. در آثار این حکیمان حتا در آنجا که از افلاطون و ارسطو نامی به میان می‌آید، با دقت در متن معلوم می‌شود که اصل بحث ارتباطی با ایشان نداشته و نویسنده از نام‌شان هم‌چون برجسیبی برای مشروعیت‌بخشی به برداشت‌های فلسفی‌اش در بافت دین اسلام استفاده کرده است. این روند قاعدتاً در دوران امویان آغاز شده، چرا که آنان خود را دنباله‌ی سیاست بیزانسی می‌دانستند و برای زبان یونانی و اندیشمندان یونانی همان تقدسی را قائل بودند که همتایان مسیحی‌شان در روم.

کافی است به تبارنامه‌ی این مفاهیم در سنت یونانی بنگریم تا دریابیم که وام‌گیری بدنه‌ای فربه و دیرینه از حاشیه‌ی لاغر و نوآمده‌اش بعید بوده است. برای نخستین بار در دوران هخامنشی است که مفهوم «روح» (پسوخه:  $\psi\upsilon\chi\eta$ ) در متون یونانی نمایان می‌شود. این کلمه در اصل یعنی «دم‌وبازدم، نفس نفس زدن» و روشن است که در عصر هخامنشی در برابر «اوروان» اوستایی و «روح/روخا» آرامی - عبرانی نهاده شده که اولی هفت صد سال و دومی سیصد سال بر کاربرد یونانی این کلمه تقدم دارند و همان معنی را حمل می‌کنند. یعنی اصولاً کلمه‌ی روح در زبان یونانی گرده‌برداری از زبان‌های ایرانی است، و به همین ترتیب به زبان‌های اروپایی دیگر هم وارد شده است.

---

۱. رازی، ۱۳۹۱.

این که روح انسانی با دم و بازدم و تنفس پیوند داشته باشد، در اصل باوری آریایی است که به تقدس خدای وای (باد) بازمی‌گردد و برابر شمردن جان با باد/نفس/دم از میانه‌ی هزاره‌ی دوم تاریخی (حدود ۱۶۰۰ پ.م) در ایران شرقی سرچشمه گرفته و به تدریج در ایران غربی رسوخ کرده و در دوران هخامنشی به سرعت به حالتی استانده‌شده رسیده و در فرهنگ مصری و یونانی نیز وارد شده است.

برابری باد با جان، که امروز بدیهی به نظر می‌رسد، در ابتدای کار فرضی عام و عقیده‌ای همگانی نبوده است. اگر اساطیر ملل و اقوام باستانی را مرور کنیم می‌بینیم جان بیشتر با آب یا آتش مربوط دانسته می‌شده و علامتش به ویژه خون بوده، و نه تنفس یا دم. مثلاً مصریان جان را با تپش قلب و خونی که در کبد است مربوط می‌دانستند. سنت راست‌کیش زرتشتی هم جان را از جنس آتش مینویس (آذر) می‌داند و نه باد. کهن‌ترین متن‌هایی که جان را با باد یکی می‌گیرند، بخش‌هایی از اوستای قدیم هستند مثل رام‌یشت و فروردین‌یشت. این متون اوستایی از سویی برای باد تقدس و نقش جان‌بخشی قائل‌اند و از سوی دیگر روان انسان را هم جنس باد در نظر می‌گیرند. به همین خاطر هم در متون اوستایی و ودایی دم و بازدم اهمیتی چشمگیر دارند.

بنابراین اصولاً مفهوم روح در متون یونانی میانه‌ی دوران هخامنشی درون‌زاد نیست و پیامد گرت‌برداری از منابع ایران شرقی است. این تصور مشهور، که افلاطون اولین فیلسوفی بوده که نظریه‌ای درباره‌ی روح ارائه کرده و آن را خاستگاه ذهن و جان دانسته،<sup>۱</sup> از نادانی و ناآشنایی با متون فراوانی سرچشمه می‌گیرد که کهن‌تر از افلاطون هستند و همین دعوی را دارند. شاید به آن دلیل که پژوهشگران اروپایی افلاطون و یونان عصر هخامنشی را مبدأ تاریخ می‌دانند، بی‌آن‌که به سه هزار سال تاریخ تمدن ایرانی و مصری پیش از آن و اتصال عمیق آن با این آگاه باشند.

آنچه برداشت افلاطونی از روح می‌نامند، در اصل تدوینی مدرن است که به سادگی از اصل متن افلاطون برنمی‌آید. اگر مفهوم روح در کل متون افلاطونی مرور شود درمی‌یابیم که در مورد این کلیدواژه و خواص منسوب به روان انسان دچار ابهامی مزمن بوده و درست معلوم نیست منظورش از روح نیرویی

---

۱. Campbell, 2021: 523–544.

جان‌بخش است یا محرکی جنباننده و مولد حرکت، و یا جوهری اندیشنده.<sup>۱</sup> به همین خاطر خوانش‌های امروزین از افلاطون هم بین نگرشی دوقطبی یا سه‌قطبی از کارکردهای روح نوسان می‌کند. در نگرش دوقطبی، انگار افلاطون به دو نیروی عاقلِ سخنگو (لوگیستیکون: λογιστικόν) و غیرعاقلِ شهوتران (اپی‌ثومتیکیون: επιθυμητικόν) قائل بوده که با هم مخالفت می‌کرده‌اند، و به ترتیب در سر و شکم جای دارند. این وام‌گیری ساده‌ای است از دوقطبی اهورامزدا و اهریمن که نماد خرد و هیجان‌های منفی هستند. در نگرش سه‌قطبی، یک نیروی دیگر به اسم خشم (ثومویدین: θυμοειδεν) هم به این دو افزوده شده که جایگاهش سینه است. دیدگاه ارسطویی هم بیشتر به همین الگوی سه‌تایی نزدیک است و می‌گوید میل طبیعی یا اشتیاق (أورکسیس: ορεξις) عامل اصلی جنبش روح است و آن هم دو سویه‌ی عقلانی و شهوانی دارد.

دیدگاه فیلسوفان ایرانی در این هنگام ادامه‌ی مستقیم نگرش مغانه‌ی دوران ساسانی است و از آرای نوافلاطونی‌ها و نوارسطویی‌های معاصرشان بسیار پیچیده‌تر و دقیق‌تر است. زکریای رازی در کتاب «فی آن اقوی النفس تابعه لمزاج البدن» درباره‌ی روح تصویری مادی‌گرایانه به دست داده و می‌گوید نفس همان بخارِ برخاسته از خون است و جایگاه روح در «اندرون دماغ» یعنی در ساقه‌ی مغز قرار دارد. او روح را از جنس ماده و امری گیتیانه می‌دیده است. با این همه، دوقطبی زرتشتی دیرینه‌ای که در افلاطون و ارسطو وام‌گیری شده در آرای او نیز دیده می‌شود.

رازی در رساله‌های «درمان هوی و خطای نفس» و «علم الهی» می‌گوید: دو قدیم آغازین یعنی باری (خداوند/حق) و نفس (انسان/من) با هورمزد و اهریمن برابرند و به ترتیب عقل و آرزو را در روح پدید می‌آورند. در میان این دو نفس، که همان روح انسانی است، میان کار درست و نادرست تردید می‌کند و ممکن است در پیروی از عقل دچار گمراهی شود، با این حال همان است که حیات محض است و عامل جنبش گیتی است. به این ترتیب، از دید رازی نفس ناطقه همان نفس انسانی است و با گوشورون (روح گیتی) در نگرش زرتشتی قدیم هم‌تاست. در مقابل نیروی نفس، باری قرار می‌گیرد که عقلانیت محض است

---

۱. مثلاً در رساله‌ی فائدو و در جمهوری: Plato, Republic, Book 1, 353d.

و به نوری شبیه است که سایه ندارد و به همین خاطر غفلت و تردید در او راه ندارد. رازی او را به خورشید تشبیه می‌کند و می‌گوید فضایل از آن برمی‌خیزد، هم‌چنان که رذایل خاستگاهی نفسانی دارند.

نگرش رازی از این زاویه به آرای مانویان نزدیک است که حیات مادی را آفریده‌ی اهریمن می‌دانستند و عناصر زنده‌ی وجود (گریود/ واخش) را روح زنده (واخش زیندگر/ روحا حیّا) می‌نامید که در ضمن «باد زنده‌ساز» (واد ژیوندک) هم خوانده می‌شد. این روح از درآمیختگی نور باری با ظلمت نفس حاصل آمده، و نتیجه‌ی عشق نفس به باری بوده که باعث شده بر آن بجنبد و او را در آغوش بگیرد. رازی می‌گفت: باری خود اجازه داده که نفس «وبال» او شود، چرا که جهان به این ترتیب پالوده می‌شد و به کمال می‌رسید.<sup>۱</sup> به این ترتیب او هم مثل مانویان دو مفهوم کمال و جاودانگی را تفکیک کرد و کمال را به باری خردمند و جاودانگی را به نفس زنده نسبت داد.

با مرور این آرا روشن می‌شود که روش گشاده‌دستانه‌ی حلاج برای بخش‌بندی قوای روح پیشینه‌ای و چارچوبی استوار و پیچیده داشته که به افلاطون و ارسطو یا پیروان دیرآیندترشان فروکاستنی نیست. آرای او از این نظر به گفتار رازی شباهتی دارد، و به ویژه در این موضوع که حدوث عالم از عشق آغازین ابلیس به خداوند ناشی شده، شباهتی چشمگیر به دیدگاه «پتیاره‌ی وبال» رازی دارد که مشابهنش را در «کتاب زمرد» ابن راوندی هم می‌بینیم.

این نشانه‌های اولیه چرخشی در آرای حلاج را نشان می‌دهد که خواهیم دید در میانسالی‌اش رخ نموده و او را به بازاندیشی درباره‌ی مبانی اندیشه‌اش واداشته است. در این دوران دوم با تصویری یک‌سره متفاوت از انسان سروکار داریم. انگاره‌ای که حلاج در این دوره اختیار می‌کند همان است که در حکمت مغانه مرسوم بوده و بر اصالت انسان و اهمیت اختیار و آزادی اراده تأکید دارد. حلاج در این دوران می‌گوید: «در برابر خداوند همان باش که تو را امر کرده است که باشی»<sup>۲</sup>.

در این دوران دوم، انسان به پوسته‌ای تهی و انباشته از تقدیر الاهی شبیه نیست بلکه هسته‌ای دارد که هم اثرگذار است و هم خودمختار، و آن دل است. حلاج در شرح آیه‌ی ۷۲ سوره‌ی احزاب و بحث عرضه

---

۱. رازی، ۱۳۸۳: فصل ۵.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۹.

شدن امانت الاهی بر آسمان‌ها و زمین می‌گوید که موجودات از پذیرش این امانت سر باز زدند چون گمان می‌کردند باید با نفس آن را بگیرند. آدم چون دانست که باید با قلب آن را برگردد پذیرفت و به این ترتیب از عهده‌اش برآمد. چون قلب طاقت چیزهایی را دارد که کوه‌ها آن را تاب نمی‌آورند.<sup>۱</sup>

با رسمیت یافتن دل، مفهوم «حال» اعتبار پیدا می‌کند و این بار حال از «من» است که برمی‌خیزد. در نگرش حلاج جوان خداوندی قاهر و خودکامه در کار بود که با اراده‌ی بی‌رقیب و فراگیرش و با واسطه‌ی متن مقدس همه چیز را تعیین می‌کرد، و این همان برداشت اموی از انسان بود که اطاعت محض سیاسی از خلیفه‌الله را توجیه می‌کرد.

اما حلاج میانسال از این بافت مفهومی فاصله گرفت و مانند رازی نفس انسانی را هم‌چون رکنی هستی‌شناسانه معتبر شمرد. زمانی که «من»‌ها در این میان اعتبار پیدا کنند و — به حکم کُن فیکون — بودن‌شان (کُن) معتبر قلمداد شوند حالشان اهمیت پیدا می‌کند و قلب‌شان، که اندام زاینده‌ی حال است، مرکزیت می‌یابد. در این حالت، زبان متشرعانه که در ذکر و دعا تبلور می‌یافت دیگر اصالت پیشین را ندارد. ابوبکر کلاباذی از حلاج نقل کرده که: «حیران و شیداکننده‌ی من تویی، ذکر مرا شیدا نکرد. دور باد که دلم از آن که ذکر من به وی اندر آویزد. ذکر واسطه‌ای است که تو را از دیدار من بی‌پوشانند. چون ذکر به گرد دل من پیچید، دل مرا از مشاهده باز دارد»<sup>۲</sup>.

حلاج گفته: «خدا را از طریق بی‌اعتنایی به اشیاء و نشانه‌ها و به خواست محض می‌توان یافت»<sup>۳</sup>. یعنی، زبان دیگر نمودی از اقتدار خداوندی نیست، که برساخته‌ای انسانی است و «هر که خدا را وصف کرد، با آن خودش را وصف کرده است»<sup>۴</sup>. به سخن دیگر، نه تنها زبان از بالا به پایین نزول نکرده و خاستگاهی قدسی ندارد، که اصولاً ابزاری انسانی است و در محدودیت‌های انسانی محصور. این فاعل شناسایی است که محتوای شناخته‌شده را تعیین می‌کند، و مرجعیتی کلان و بیرونی در کار نیست که همه‌ی شناخت‌ها به او

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۴.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۳۰.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۷۴: ۲۱.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۶.

بازگردد. حلاج می‌گوید: «ناپاک با چشم پاک، بیننده‌ی ناپاکی هاست»<sup>۱</sup> و این یعنی ماهیت ناظرِ نشسته در گیتی است که ماهیت منظورِ مینویی را تعیین می‌کند، حتا اگر از شناسایی دقیق و درستی هم برخوردار نباشد.

با این چرخش نظری، سرسپردگی به متن مقدس یا مرجعیت شرعی دیگر مشکوک جلوه می‌کند. حتا مفهوم ایمان، که منکر نقش شخص در شناسایی و محک زدن راه حق است، از سکه‌ی اعتبار می‌افتد. حلاج می‌گوید: «کسی که حق را به انوار ایمان تمنا کند مانند کسی است که خورشید را با نور ستارگان بجوید»<sup>۲</sup>. به این ترتیب، روشن است که حلاج در دوره‌ی بعدی زندگی‌اش از آن جبرگرایی زاهدانه‌ی اولی فاصله گرفته و نظراتی به کلی واژگونه‌ی آن را تبلیغ می‌کرده است.

در این دوره زبان بیشتر حجاب حقیقت است تا بیانگر آن و «زبان‌های گویا هلاک گفته‌های‌شان و نفس‌های به کار گرفته‌شده هلاک به کار برده‌های‌شان هستند»<sup>۳</sup>. به جای رفتار متعبدانه‌ی منطبق با فرمان‌های زبانی‌شده‌ی خداوند، حال شخصی اهمیت پیدا می‌کند که از جنبش دل برمی‌خیزد و به همین خاطر با مهر پیوند دارد. حلاج در شرح آیه‌ی «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا...»<sup>۴</sup> می‌گوید: «ستمکار به حالش باقی است و آن که راه میانه می‌رود به حالش فانی است و پیش‌گیرنده در کارها، مستقر در فنای حالش است»<sup>۵</sup>. یعنی، شیوه‌ی مدیریت حال تعیین می‌کند که نسبت من با حق چگونه باشد.

کلابادی (درگذشته‌ی سال ۴۳۶۹ / ۳۸۰ ق.) از حلاج نقل کرده که: «هر که به قدر ایمان ندارد و نیارد کافر است و هر کس که معاصی به خدای تعالی حوالت کند فاجر است»<sup>۶</sup>. و این تأیید گفتار معتزله بود که می‌گفتند خداوند مسلمانان یعنی الله اگر نماینده‌ی امر قدسی است، باید مثل اهورامزدا دادگر باشد و قوانین اخلاقی را رعایت کند. به همین خاطر شر را به اهریمن نسبت می‌دادند و رخدادهای گیتی را بر اساس اراده‌ی آزاد انسان‌هایی می‌دانستند که می‌تواند بین راه خیر یا شر دست به انتخاب بزند.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۲.

۴. سوره‌ی فاطر، آیه‌ی ۳۲.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۵.

۶. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۲۸.

کردار انسانی به این شکل اهمیت و اعتبار پیدا می‌کند و وهمی از اراده یا سایه‌ای از مشیت الهی نیست، بلکه به جای خود مهم و اثرگذار است. حلاج در شرح آیه‌ی «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات...»<sup>۱</sup> می‌گوید: «کسی که به عمل بنگرد از مطلوب و هدف عمل در پرده‌ی ابهام می‌افتد و کسی که به مطلوب و هدف عمل بنگرد، از رؤیت عمل در حجاب می‌ماند»<sup>۲</sup>. پس، کردار بسته به غایتی که دارد تعیین می‌شود و این غایت با خواست شخصی فاعل پیوند خورده است. از این جا تا آن نگرشی که همه‌ی کردارها را به خدا منسوب می‌کرد و کردارهای او را نیز بی‌علت می‌دید فرسنگ‌ها راه است.

این تمایز در حدی چشمگیر است که انگار حلاج در دورانی سخنگوی موضع اموی و در دوره‌ای دیگر سخنگوی نگرش مغانه بوده است. مثلاً در شرح آیه‌ی «و من رحمته جعل لکم اللیل و النهار...»<sup>۳</sup> می‌گوید: «فرصت‌ها و اوقات و ساعات را نگه‌دار که بر تو چه گذشت و تو در آن چه کردی؟ پس کسی که بداند از کجا آمده می‌داند که به کجا می‌رود و کسی که بداند کیست که می‌آفریند، می‌داند که کیست که او را آفریده است. و کسی که دانست چه کسی او را آفرید، می‌داند که هدف از آفرینش او چیست؟ و کسی که دانست هدف از آفرینش او چیست می‌داند که چه وظیفه‌ای بر دوش اوست...»<sup>۴</sup>. این جملات که به غایت اراده‌شده‌ی کردارها و اهمیت خویشکاری اشاره می‌کند، به راحتی می‌تواند ترجمه‌ای از آموزه‌های خرده‌اوستا محسوب شود.

آزادی و خواست در این چارچوب برجسته می‌شوند و مرکزیت پیدا می‌کنند، در حدی که آزادی و آزادگی برعکس گفتارهای دوره‌ی آغازین ستوده می‌شود. حلاج آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مائده (و جعلکم ملوکا...) را به شیوه‌ی تندروانه‌ای تفسیر کرده است. این آیه اغلب در بافت خلافت برای تأیید مفهوم سلطه به کار گرفته می‌شده است؛ یعنی، خداوند است که حکمرانان را برگزیده و آنان را بر مردمان برتری داده است. بنابراین قدرت سیاسی مستقر خود به خود مشروعیتی دینی پیدا می‌کند چون با مشیت الهی پشتیبانی می‌شود. حلاج، در مقابل، این عبارت را چنین تفسیر کرده که: «منظور آزادگانی در هستی [است] و هر آنچه در آن

---

۱. سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۱۰۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۱.

۳. سوره‌ی قصص، آیه‌ی ۷۳.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۱.



هست»<sup>۱</sup>. یعنی خداوند مردمان را و کل هستندگان را به حکم آزاد بودنشان به حکمرانی برگزیده است. روشن است که چنین نگرشی پیامدهای سیاسی مهمی هم دارد و این در جریان‌های اجتماعی مرتبط با حلاج نمودی نمایان پیدا می‌کند.

در دوران نخست، حلاج جوان پیش‌فرض مهمی را به رسمیت شمرده بود و آن تقابل حق و خلق بود. این تضاد در سرمشق نظری خلافت اموی ریشه داشت و مستقیم از سیاست رومی وام‌گیری شده بود. در روم و مصر باستان، که جوامعی برده‌دار بودند، حق به فرعون یا امپراتور تعلق داشت و رعیت که بدنه‌ی مردم بودند و در وضعیت بردگی به سر می‌بردند یک‌سره عاری از حق قلمداد می‌شدند. این تصور جدایی مطلق حق از توده‌ی مردم را سخنگویان خلافت اموی نیز بازتولید کردند، چندان که در گفتمان صوفیان بصری به رکنی برای تعریف خلق تبدیل شد.

در برخی از گفتارهای حلاج چنین تقابلی میان حق و خلق نمایان است و این‌ها به نظرم به دوران جوانی و ریاضت‌پیشگی‌اش مربوط می‌شود. او در شرح «و كذلك فتنا بعضهم ببعض»<sup>۲</sup> می‌گوید: «خلق با خلق از حق منقطع شدند»<sup>۳</sup>. یعنی، تقابل کلی مردم با حق را پذیرفته اما شبکه‌ی ارتباطی خودبسندگی درون خلق را مشکل اصلی می‌دانسته و نه مفهوم انتزاعی مردم را. این برداشت از ارتباط حق و خلق طبعاً تنها برای بخشی از خلق پذیرفتنی بوده که مدعی حق نباشند. یعنی به اطاعت و پیروی کورکورانه خو گرفته و خود کنکاشی برای دستیابی به حق نکنند. در نقد همین شیوه از تعریف حق است که زکریای رازی گفته: «ضعیفان از رجال و زنان و کودکان اطراف بزرگان اهل دین و شریعت گرد می‌آیند (نه دانشمندان و حکیمان و افراد نیرومند)»<sup>۴</sup>. او از این سخن بی‌اعتباری دین و سست‌بنیاد بودن تقلید مذهبی را مراد می‌کرده، اما در ضمن به این نکته اشاره داشته که دعوی انحصاری بر حقیقت را تنها کسانی می‌پذیرفتند که خود از حقیقت تهی باشند. اشارت زکریای رازی البته گسترده‌تر از این بود و اصولاً دعوی یک مذهب بر حق را خطا می‌دانست و به همین خاطر به مفهوم نبوت حمله می‌کرد؛ حمله‌ای که قدری ملایم‌ترش را نزد فارابی هم می‌بینیم، در

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۴.

۲. سوره‌ی انعام، آیه‌ی ۵۳.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۶.

۴. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۱۸۲.

آنجا که می‌گفت مقام فیلسوف از نبی برتر است. زکریا می‌گفت: چرا خدا وحی یعنی بیان حق را بر شماری اندک از پیامبران منحصر کرده و حقیقت را بر همه الهام نمی‌کند؟

داعی نام‌دار اسماعیلیان ابوحاتم رازی، که معارض او بود، در مقابل به برداشتی نخبه‌گرایانه درباره‌ی حق باور داشت و هر چند مردمان را برخوردار از حق می‌دانست، اما استعدادهایشان را در دریافت و بیان حق متفاوت می‌دید. ابوحاتم می‌گفت چون مردم در استعدادهای باطنی‌شان با هم تفاوت دارند، روی دستیابی همه‌شان به حق نمی‌توان حساب کرد. از دید او، مردم فقط در غرایز حیوانی همسان بودند و در نواحی پیشرفته‌تر مثل اندیشه (نفس ناطقه) تفاوت‌های چشمگیری داشتند، برخی کودن و محتاج دیگران بودند و برخی نه، و از دید او به طور تجربی بدیهی می‌نمود که مردمان نابرابرند.<sup>۱</sup>

زکریای رازی انگار با این نکته مخالفتی نداشته باشد. یعنی قبول داشته که برخورداری مردم از حق نابرابر است، اما می‌گفته اگر خدایی قدر قدرت در کار باشد و قرار باشد چنان که دعوی ادیان است حق را به مردمان منتقل کند، باید این کار را برای همگان و به شکلی عمومی انجام دهد. یعنی اگر حکیم و رحمان باشد چنین عمل خواهد کرد و به این ترتیب برابری و عدل میان همه رعایت می‌شود و نزاع‌های دینی و بدفهمی از میان برمی‌خیزد.<sup>۲</sup>

پاسخ ابوحاتم به او تا حدودی جدلی است و همراه با مغلطه. او، که نماینده‌ی کیش نخبه‌گرایانه‌ای بود، از این مقدمه شروع می‌کرد که مردم استعدادهای متفاوت دارند و به هم محتاجند. آن‌گاه نتیجه می‌گرفت همان‌طور که عوام به عالمان نیاز دارند توده هم به انبیا نیاز دارند. در کتابی هم که در شرح بحث‌هایش با زکریای رازی نوشته اشاره کرده که هنگام بحث به او کنایه زده بود که شغل خودت هم آموزگاری است.<sup>۳</sup> با این همه، اگر این کتاب یعنی «اعلام النبوه» را بخوانیم درمی‌یابیم که ابوحاتم نتوانسته به شکلی قانع‌کننده پاسخ ایرادهای زکریای رازی را بدهد، زیرا شالوده‌ی استدلالش این بوده که چون قبول داری خدا هست، باید قبول

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۲۵-۲۸.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۴.

۳. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۲۱-۲۴.

کنی که حکمتش چیزهایی را اقتضا می‌کند که ما نمی‌فهمیم<sup>۱</sup> و زکریای رازی جرأت نداشته بگوید وجود این نوع خدای نامفهوم را قبول ندارد.

نگاه حلاج در میانه‌ی این دو بیشتر به ابوحاتم رازی نزدیک بوده است. یعنی سلسله‌مراتبِ روح‌ها و استعدادهای متفاوت مردمان برای تجلی حق را به رسمیت می‌شناخت. این نکته البته چنان که گفتیم در میان همگان از جمله زکریا پذیرفته شده بود. با این حال حلاج هم مثل ابوحاتم این سلسله‌مراتب را به طبقه‌ای از مقدسان ختم می‌کرد که بر فرازشان انسان کامل قرار داشت؛ کاری که زکریای رازی انجام نمی‌داد.

ابوحاتم اسماعیلی در سرمشقی نظری سخن می‌گفت که به احتمال زیاد از مانویان وام‌گیری شده بود. بر اساس این نگرش، ارکان وجودی جهان به عناصری انسان‌شناسانه مربوط می‌شد. به این ترتیب، تناظری که زرتشتیان میان عالم اکبر و اصغر فرض کرده بودند چندان جدی گرفته می‌شد که به نوعی کیهان‌شناسی انسان‌ریخت منتهی می‌شد. آرای او در این مورد بعدتر بر آنچه داعی جعفر بن منصور یمنی (پسر ابن حوشب، در گذشته‌ی دهه‌ی ۴۳۵۰/۳۶۰ ق.) در کتاب «اسرار النقطاء» نوشته اثر گذاشته است.

داعی جعفر می‌گوید: هفت پیامبر در اصل هفت نقطه‌ی عطف در تاریخ کیهان هستند و به همین خاطر «نقطه‌ی سبعة» نامیده می‌شوند. این نقاط گیتی را در مسیری هدف‌مند به سمت آخرالزمان پیش می‌رانند. ابوحاتم این هفت تن را ابدال می‌نامید و می‌گفت برجسته‌ترین اولیاء الله هستند که «جواهر سبعة» نامیده می‌شوند. بر این اساس، هفت عنصر و هفت اختر با این هفت تن پیوند داشتند و مثلاً فرض می‌شد که مهدی قائم صاحب‌الزمان همان عنصر اثیر است و هفتمین کس از این زنجیره. این سرمشق فکری رایج در دوران خلافت فاطمی نیز بود.

حلاج در آغازگاه «کتاب طواسین»، که در پایان عمرش نوشته، تصویری از پیامبر اسلام در مقام انسان کامل به دست می‌دهد که به کلی انتزاعی است. محمد در این نگرش به نشانه‌ای تقریباً مانوی تبدیل می‌شود که از هر عنصر تاریخ‌مدارانه تهی شده و یک‌سره از زمان و مکان و زیست‌مردی مکی که پیامبر الله بود فاصله گرفته است. در مقابل، این مفهوم انتزاعی با زمان بی‌کرانه و نور و مفاهیمی مشابه پیوند خورده است. محمد در این معنا هم امری ناشناختی و فراسوی ادراک قلمداد شده، و هم به رمزی حروفی فروکاسته شده است.

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۳۰-۳۱.

«خارج از میم محمد نشد و داخل در حاء محمد نشد. حاءش میم دوم است و دالش اول است. دالش دوام عزت است. میم‌اش نزد حق محل است. حاءش حال توست، حال او میم دوم است»<sup>۱</sup>.

این تصویر از انسان کامل به کل آدمیان تعمیم‌پذیر بود و امری یکه و بی‌نظیر نبود که در رده‌ی خداوند گنجانده شود و از ساحت انسانی گسسته باشد. دست‌کم برخی از سالکان واصل از دید حلاج از این نور ازلی برخوردارند و در برخی از شعرهایش اشاره‌هایی دارد که یک‌سره گنوسی است و می‌توان آن را به تأثیرپذیری‌اش از مانویان مربوط دانست. مثلاً می‌گوید:

«هَيْكَلِي الْجِسْمِ نوري الصَّمِيمِ      صَمَدِي الرُّوحِ دِيَانٌ عَلِيمِ  
عَادَ بِالرُّوحِ إِلَى أربَابِهَا      فَبَقِيَ الْهَيْكَلُ فِي التُّرْبِ رَمِيمِ»<sup>۲</sup>

«پیکری تناور، سرچشمه‌ای از نور، روحی بی‌ناف (بی‌دگرگونی)، قاضی‌ای آگاه

روح را به سوی سرورانش (خدایانش) باز می‌گرداند، پس پیکر در خاک فرو می‌پاشد»

این تقابل میان هیكل جسمانی فانی در خاک با روح نورانی باقی و پاک تقریباً با همین کلمات در آثار مانویان نیز دیده می‌شود و تقابلی کلیدی است که آثار گنوسی را تعیین می‌کند.

در جایی دیگر می‌گوید: «در سر نور وحی است و در چشم نور مناجات و در گوش نور یقین و در زبان نور بیان و در سینه‌ی نور ایمان و در سرشت‌ها نور تسبیح و تهلیل و ستایش و تکبیر. چون چیزی از این انوار برافروخته شد و بر نور دیگر غلبه یافت، آن را در قدرتش وارد سازد و چون ساکن شد قدرت آن نور بازگردد و از آنچه بود کامل‌تر کرد، چون همه را برافروخت. «نور علی نور یهدی من یشاء»<sup>۳</sup> شد»<sup>۴</sup>. و این در امتداد انگاره‌ی نورشناسانه‌ی مانویان از کیهان و انسان قرار می‌گیرد.

حلاج در جاهای دیگر به صراحت گفته که انسان کامل آدمیزاده‌ای برگزیده است و نه خداوندی هبوط کرده. به این ترتیب، تقدس انسان کامل شکلی تکامل‌یافته از قداستی است که همه‌ی مردم به حکم انسان بودن‌شان از آن برخوردارند، «کونین از عرش تا به ثری در صورت آدم ظاهر است. زیرا که کون اصغر

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۵.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۲۱.

۳. سوره‌ی نور، آیه‌ی ۳۵.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۸.

است. هر که آدم را دید، از عرش تا ثری را دید<sup>۱</sup>. این در برابر نگرش مسیحی قرار می‌گرفت که ناجی یا سوشیانس یا مسیح را پسر خداوند قلمداد می‌کرد و به این ترتیب اتصال وجودی‌اش را با مردمان و آدمیان عادی قطع می‌کرد.

اشاره‌ی حلاج به عالم اصغر و عالم اکبر نیز جای توجه دارد. اغلب شرق‌شناسان مثل سر هارولد بیلی پنداشته‌اند که این مفاهیم از یونانی به منابع اسلامی راه یافته‌اند. اما تقابل میان انسان و کیهان، که به جهانی کوچک در برابر جهانی بزرگ حمل شده، خاستگاهی ایرانی دارد. در منابع یونانی هم این بحث در عصر هخامنشی و هم‌زمان با انتقال فلسفه‌ی زرتشتی و آرای مغانه به یونان پدیدار می‌شود. در ایران‌زمین انسان در دو معنا واحدی کوچک و نماینده‌ی چیزی کلان و بزرگ شمرده می‌شده است. یکی در عرصه‌ی سیاست که انسان هم‌چون شهر (کشور، جامعه) و شهر هم‌چون انسان بازنموده می‌شده است، چنان که انسانی مثل سه شاهنشاه ساسانی می‌توانسته یزدگرد (شهر خدا) نام بگیرد، و شهری مثل سیاوش‌گرد هم‌چون انسانی با دست و پا و سر بازنموده شده است.

در کیهان‌شناسی کهن ایرانی نیز تناظری مشابه برقرار بوده و انسان نماینده و چکیده‌ی کلیت هستی قلمداد می‌شده و به همین خاطر او را جهان کوچک در برابر جهان بزرگ (کیهان) می‌انگاشته‌اند. در پازند این دو با کلمات «گیهای وُزرگ» (کیهان/روینده‌ی بزرگ) و «گیهای کودک» (کیهان/روینده‌ی کوچک) نام‌گذاری شده‌اند و این همتاست با  $\mu\kappa\rho\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  (میکروکُسمُوس: جهان که) و  $\mu\alpha\kappa\rho\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  (ماکروکُسمُوس: جهان مه) یونانی، که در فیزیک ارسطویی اشاره‌هایی به آن می‌بینیم. در متن پهلوی «گزیده‌های زادسپرم» ارتباط میان این دو یکی از محورهای بحث است.<sup>۲</sup>

حلاج در سازگاری با اندیشه‌ی مغانه به مسیری واژگونه قائل بود و می‌گفت این مردمانند که نه تنها حق، که امر قدسی را نیز می‌آفرینند؛ «حسین گفت: این که بسم‌الله بگویی همتاست با آن که خداوند بگوید «کن». چون ایمان آوری بهتر است که بگویی بسم‌الله تا تحقق همه‌ی اشیاء با بسم‌الله تو باشد، چنان که

---

۱. بقلی، ۱۳۷۴: ۳۴۹.

۲. زاداسپرم گشن‌جمان، ۱۳۶۶: فصل‌های ۲۹-۳۱.

با کلمه‌ی گُن اشیاء و موجودات تحقق یابند»<sup>۱</sup>. یک تفسیر از این جملات آن است که بسم‌الله گفتن مردمان هم‌چون «گُن» (باش) گفتن خداوند است که پس از آن به خلق چیزها (فیکون) منتهی شد. یعنی، خداوند نیز با فراخوانده شدن به اسم پدیدار یا حتا خلق می‌شود، و این دو لفظ بر دهان آن دو موجود هم‌تراز و همسان است.

حلاج، با این همه، به نگرشی نخبه‌گرایانه باور داشت و الاهیات عشق خود را در این بافت مطرح می‌کرد: «این حدیث که روایت کرد، هم‌چنین از معدن رسالت صادر است و این ملکی است که قرصه‌ی شمس نشیند به مخارق نور شمس را از مشرق به مغرب راند. از مات شمس به دست دارد و زبان انوار با اهل اسرار گوید: هین ای عاشقان به معشوق، هین ای شایقان به مشوق، هین ای عارفان به معروف، هین ای ذاکران به مذکور، فأنه اشدّ إلیکم شوقاً»<sup>۲</sup>.

این جملات حلاج بیشتر با نگرش مهرآیینی نزدیکی دارد و سیاست ایران‌شهری. او در دورانی همساز با سرمشق خلافت می‌گفت: هر که را از ملک به خشم و خود را نزد من ذلیل دارد، من سایه‌ی جلال خویش در او پوشانم. چنان‌که مهتر [م] گفت که: «السلطان ظل الله»<sup>۳</sup>، اما در دورانی دیگر نه تنها ذلت من‌ها را ارج نمی‌نهاد و فرمان‌روایان را سایه‌ی خدا نمی‌دانست، که در صدر اسلام هم از شخصیتی ستایش می‌کرد که دورترین فاصله را با مرکز قدرت و مدینه داشت، و او اویس قرنی بود.

این که حلاج چرا در میان اصحاب پیامبر اسلام این قدر به اویس علاقه نشان داده به همین چرخش نظری‌اش باز می‌گردد، چون اویس تنها کسی بود که پیامبر را هرگز ندید و دورادور از راه دل با او پیوند داشت و هرگز در درون قلمرو حکومت پیامبر اسلام نزیست. حلاج از زبان خداوند می‌گفت: «به شفاعت یکی از امت من هفتاد هزار بی‌حساب در بهشت روند و اویس قرنی آن شفاعت‌کننده است»<sup>۴</sup>. یعنی، پاکیزه‌ترین پیرو رسول از دید او کسی بود که نه هرگز وی را دیده و نه دایره‌ی اقتدار سیاسی‌اش را لمس کرده بود.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱۱.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱۰.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۶.

این بحث‌ها در بافت تاریخ صدر اسلام انجام می‌پذیرفت؛ با این همه، برداشت‌هایی سازگار با سیاست ایران‌شهری را صورت‌بندی می‌کرد. در سنت سیاسی ایرانی نیز مردم خاستگاه حق و زاینده‌ی حق هستند. در زمان حلاج این نکته را ابونصر فارابی به خوبی بیان کرده بود و همو در کتاب «فصوص الحکم» موضعی موافق با الاهیات عشق گرفته بود. این متن، که سبکی کمابیش صوفیانه دارد، در پی جمع کردن عشق و عقل است اما ارتباط میان انسان و امر قدسی را از جنس هر دوی این‌ها می‌داند. درباره‌ی تأثیرپذیری فارابی از حلاج — که یک نسل از او بزرگ‌تر بوده و هم‌زمان با او در بغداد می‌زیسته — هیچ پژوهش محکمی انجام نشده است، اما حدس آن است که چنین تأثیری وجود داشته باشد، هم‌چنان که بعدتر ابن عربی نیز زیر تأثیر همین متن کتاب مشهور خود به همین نام «فصوص الحکم» را در پایان عمر خویش نوشت.

حلاج آشکارا در دوران پختگی‌اش به سنتی سیاسی گرایش داشته که مهر را هم‌چون مفهومی کلیدی در کانون خود حفظ کرده است. او به همین خاطر مردمی عادی و دوردست مثل اویس قرنی را برای تحمل باری چنین سنگین برگزیده بود، و نه خلفا و امامان و اصحاب نزدیک رسول‌الله را. این برداشت او نزدیک بود به نبشته‌های هخامنشیان که می‌گفتند: هدف خداوند از آفرینش زمین و آسمان آن بوده که مردم را بیافریند و برای مردم شادی بیافریند. در راستای همین سنت در سراسر دوران ساسانی شاهنشاهان، که مقتدرترین فرمان‌روایان آن روزگار بر کره‌ی زمین بودند، هنگام تاجگذاری با مردم عهد می‌بستند و از مرور این عهدها که بخش مهمی‌شان در شاهنامه ثبت شده، معلوم است که به پشتوانه‌ی مردم حکومت می‌کردند.<sup>۱</sup>

رواداری و آزاداندیشی رایج در میان ایرانیان از همین جا برمی‌خاست که حق چیزی مطلق و یکه نبود که کسی انحصارش را داشته باشد، بلکه ماهیتی ارجمند و پویا و منتشر بود که در میان کل مردم حضور داشت. به همین خاطر بزرگمهر حکیم در پاسخ به انوشیروان دادگر، که او را همه‌چیزدان خوانده بود، پاسخ داد که: «همه‌چیز را همگان دانند»، و این یعنی دانایی، که نمود حق است، امری برخاسته از مردم است و نه مستقر در یک فرد خاص.

---

۱. برای شرحی مفصل درباره‌ی عهدهای شاهنشاهان ساسانی و گواهی‌های فراوان بر این گزاره‌ها بنگرید به: فصل «مردم» از کتاب سیاست ایران‌شهری (وکیلی، ۱۴۰۲-الف).

نظام خلافت با متصل کردن فرمان‌روا به خداوندی خودکامه، که خود به فرعون‌ی شبیه بود، مرجع حق را استعلایی کرد و سیاست را از گیتی گسست و با مینو در پیوست و بنابراین مدارهای قدرت را رسیدگی‌ناپذیر ساخت. به این شکل اتصال میان مردم و حق قطع شد و مشروعیت مردم برای طلب حق نیز از میان رفت. حلاج در دوران جوانی به این انقطاع تن در داده بود. اما بعدتر سخنانی یک‌سره متضاد با آن را تبلیغ می‌کرد. به این شکل حلاج، در نهایت، گرانیگاه تعریف حق را از خداوند فرعون‌وار و خلیفه‌اش برداشت و بر مردم و شاهنشاه فرهمندشان و انهاد؛ یعنی از خلافت اموی آغاز کرد و به سیاست ایران‌شهری راه برد.

حلاج درباره‌ی مردم چنین نظری داشت و مفهوم مکمل آن یعنی انسان آرمانی را نیز به رسمیت می‌شناخت؛ مفهومی که در بافت خلافت تابویی بزرگ و تهدیدی خطرناک برای تقدس خداوند قلمداد می‌شد. عثمان بن معاویه نقل کرده که شبی حلاج در مسجد جامع دینور تا بامداد با گروهی نشست و سخن می‌گفت. در آن میان کسی پرسید نظرت درباره‌ی سخن فرعون و موسی چیست؟ حلاج گفت هر دو حق می‌گفتند، چون هر دو سخن در ابد و ازل جاری شده است.<sup>۱</sup> منظور او از «جاری شدن سخن در ازل و ابد» یعنی گفتار این دو معارض بزرگ در زمان کرانمند و فاصله‌ی میان ازل و ابد تحقق یافته و چون این دوران آمیختگی خیر و شر و عصر تداخل راست و دروغ است، در سخن هر یک شمه‌ای از حقیقت و راستی می‌توان یافت. این که هر آدمی را به صرف جای گرفتن در زمان کرانمند حامل بخشی از حق و بدانیم و در ضمن خطاپذیر بودنش را هم در نظر بگیریم، با سیاست ایران‌شهری سازگار و با نظریه‌ی خلافت ناهم‌ساز است. در چنین بافتی است که فرعون و موسی به خاطر انسان بودنشان هم‌پایه و هم‌سان قلمداد می‌شوند، هر چند یکی‌شان معارض و رقیب خداوند قدرقدرت یگانه بود و دیگری سخنگو و بنده‌ی مطیع وی.

در سنت زرتشتی - مهری کهن آدمیان از آن رو حامل حق هستند که هر یک جدا جدا و در مقام شخص با اهورامزدا پیمان بسته‌اند. این مفهوم پیمان وقتی در بافت ادیان سامی وام‌گیری شد، حالت فردگرایانه‌اش را از دست داد و به پیمان یهوه با قوم بنی‌اسرائیل بدل شد. این‌جا دیگر نماینده‌ای مثل موسی از جانب قوم بر کوه سینا با خداوند پیمان می‌بست و قوم هم‌چون کلیتی یکپارچه و بی‌اختیار در پی او

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۱.



میثاق‌دار یهوه می‌شدند، به جای آن که روان‌های هر کس با اراده و اختیار خود در ازل پیمانی ببندد و نبرد با اهریمن را برگزیند.

تصویر حلاج از پیمان انسان و خداوند به همین سنت کهن آریایی بازمی‌گشته، چون می‌گوید «از بلا و نعمت، از قضا و قدر، از رکن، از صاحب رکن و یمین روایت کند که حق سبحان با بنی‌آدم میثاق بست. پیش از خلق جسد آدم به هفت هزار سال ایشان ارواح بودند به حروف ملک و ملکوت سخن می‌گفتند... به مشیت اوست اجساد، به مجالسه‌ی اوست حقیقت ارواح... در حدیث است که کتاب میثاق را حق سبحان در میان حجرالاسود نهاد...»<sup>۱</sup>.

از این جا روشن می‌شود که «انا الحق» که حلاج می‌گفت، در چه چارچوبی معنی پیدا می‌کرده است. حلاج چنان که خود بارها گفته بود ادعای خدایی نداشت، بلکه معتقد بود آن جوهر بنیادین امر قدسی که حق باشد، در همه‌ی مردمان پیشاپیش وجود دارد، و این همان نگرش «انسان - خدا» مدارانه‌ی دیرینه‌ای بود که برای نخستین بار زرتشت ابداعش کرده بود.

احمد بن فاتک از حلاج نقل کرده که می‌گفت: «من حقم و حق برای حق حق است. و حق ذات خود را بر تن پوشیده است و در آنجا هیچ فرقی نیست»<sup>۲</sup>. و در جای دیگری از او روایت کرده‌اند که چنین موعظه می‌کرد: «اگر او را نمی‌شناسید، آثار او را بشناسید. من آن نشانه‌ام، انا الحق. چرا که من به حق همواره حقام. ابلیس و فرعون یار و استاد من‌اند. ابلیس را به آتش تهدید کردند، از دعوی خویش بازنگشت و فرعون در یم غرقه شد و از دعوی خویش باز نگردید و هرگز به واسطه اعتراف نکرد و من اگرچه کشته شوم یا بر دار آویخته گردم و اگرچه دست و پاهایم را قطع کنند، از دعوی خویش باز نخواهم گردید»<sup>۳</sup>.

حلاج تا پایان عمر به این جملات پیشگویانه پایبند ماند و سرنوشتی یافت که توصیف کرده بود. قاضی القضاة ابوبکر بن حداد مصری نوشته که حلاج در شب قتلش در زندان برای یاران اندکش که حضور داشتند، در حالی که ردایش را بر تن پیچیده بود، سخنانی طولانی گفت که حفظ کردن همه‌اش ممکن نبود.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۹۶-۹۷.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۲.

۳. بقلی، ۱۳۷۴: ۳۷۳.

با این حال بخشی از آن را چنین ثبت کرده است: «به تو خبر مرگ روان‌هایی را می‌دهم که شاهدشان [حلاج] در فراسوی زمان و مکان، بلکه در شاهد قدم فانی شده است. به تو خبر مرگ دل‌هایی را می‌دهم که از دیرباز ابرهای وحی دریا‌هایی از حکمت و معرفت در آنها فرو باریده است. به خبر مرگ زبان را می‌دهم که تا دیری است مرده و حتا خاطره‌ی آن نیز در وهم باقی نمانده است. به خبر مرگ سخن رسا و آشکاری را می‌دهم که سخنان هر زبان‌آور آگاهی در برابر آن سر کرنش فرود می‌آورد. به خبر مرگ تمامی اشارات و رهنمونی‌های عقل‌ها را می‌دهم که از بقایای آنها جز ویرانه‌هایی فرسوده چیزی باقی نمانده است»<sup>۱</sup>.

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۵.

## گفتار ششم: خزانهای مینوی

یکی از نوآوری‌های مهم زرتشت آن بود که ساحت اندیشه و ذهن را از قلمرو مادی تفکیک کرد و دوقطبی مینو در برابر گیتی را معرفی کرد. این برداشت در اصل ترفندی بود برای آن که از دوقطبی شناخت‌شناسانه‌ی معقول و محسوس دوقطبی‌ای هستی‌شناسانه بر ساخته شود تا با پشتوانه‌ی آن تفکیک میان خیر و شر معنادار گردد. یعنی، دغدغه‌ی خاطر زرتشت اخلاق بود و برای حل مسأله‌ی شر و تعریف دوقطبی نیک و بد مطلق بود که چنین نوآوری سهمگینی را به انجام رساند.

دوقطبی گیتی و مینو نه بدیهی است و نه فراگیر. این جفت متضاد معنایی تنها یک بار در ایران‌زمین ابداع شده و در همه‌ی سرزمین‌های دیگر از همین کانون اولیه وام‌گیری شده است. زمان ابداعش نیز به نسبت دیرآیند بوده و در حدود سال ۲۲۰۰ تاریخی رخ داده است. یعنی تا جایی که به طور مستند می‌دانیم، چنین دوقطبی‌ای طی نیمه‌ی اول تاریخ وجود نداشته و پس از پیدایش هم تنها در یک تمدن ظهور و تحول پیدا کرده و بسیار کند و تدریجی در دیگر تمدن‌ها وام‌گیری شده است.

آن ساحت مینویی، که زرتشت تعریف کرده بود و در کیش مزدیسنی و حکمت مغانه باقی ماند، مفهومی فلسفی بود که از نظر سطح انتزاع و رده‌ای از چیزها و رخدادها که طبقه‌بندی می‌کرد بسیار هوشمندانه و کارگشا می‌نمود. با این حال، چنین مضمون پیچیده‌ای برای توده‌ی مردم نامفهوم و ناپذیرفتنی می‌نمود. به همین خاطر مسیر اصلی تحول آن چنان بود که مینو به شکلی تخیلی از گیتی فروکاسته شود. یعنی، تصویر مردمان از ساحت مینویی به تدریج به چیزی هم‌تا و موازی با گیتی دگردیسی یافت. پس، خداوند به جای آن که جوهر معقول و نماد خیر محض باشد دوباره مثل ادیان پیشازرتشتی به پادشاهی برنشسته بر تختی در آسمان شبیه شد، با این تفاوت که این بار تختگاهش را مینو می‌نامیدند. امشاسپندان، که در اصل جلوه‌های امر قدسی و ارکان روان انسانی و صورت‌های قاعده‌مندی طبیعت بودند، به تدریج به فرشتگانی انسان‌ریخت

بدل شدند و در ادیان گوناگون شکل‌ها و نام‌های گوناگون پیدا کردند. خودِ عالمِ مینویی هم نزد بدنه‌ی مردمان دلالیت فلسفی‌اش را از دست داد و به گنبد آسمان، باغ‌هایی بهشتی یا شکنجه‌گاهی جهنمی فروکاسته شد. در دوران زندگی حلاج این روند فروکاستنِ مینو به گیتی و تخیلی کردنِ منظره‌ی عقلانیِ مینو هزاره‌ای بود که تداوم داشت. در این مدت، هم زرتشتیان نظامی دیرینه از دیوشناسی و فرشته‌شناسی را تأسیس کرده بودند و هم بوداییان و مسیحیان و یهودیان منطق این کار را درونی ساخته و چشم‌اندازهایی متنوع از دنیای دیگر و مقیمانش فراهم آورده بودند. بدنه‌ی آثار حلاج با این شکل از فهم مینو ارتباط ندارد و از آن درمی‌گذرد. با این حال، گفتارهایی از او باقی مانده که به چنین مضمونی اشاره می‌کند. او به ویژه در «کتاب روایت» انگار شهودهای شخصی خود و رؤیاهای مذهبی‌اش را شرح داده و در این میان جغرافیایی مینویی را ترسیم کرده است.

از جمله این که می‌گوید: «قوس الله این است که در آسمان پدید می‌آید. این درست است. این آن است که سید گفت: این را قوس قزح بخوانید، که این قوس حق است. از او پرسیدند که هرگز از این قوس تیر انداخته است؟ گفت: سه بار، یکی به قوم نوح انداخت، همه را غرق گردانید. یکی به فرعون و جنود که همه‌ی قومش را در نیل هلاک کرد. و یکی قریش را و ما رمیت از رمیت و لکن الله رمی.<sup>۱</sup> و این امانت است از غرق. یا بدین قوس قوس ملائکه خواهد که از آن رجم شیاطین اندازند. خداوند فرمود: و یقذفون من کل جانب دُحورا<sup>۲</sup> یا فلک خواهد که آن قوس حق است که از آن تیر قدر اندازد. یا خود قوس قدر یا قوس قضا یا قوس علم قدیم یا قوس ازل و قوس ابد»<sup>۳</sup>.

به این ترتیب، رنگین کمان که از دیرباز چیزی جادویی و شگفت قلمداد می‌شده با کمان خداوند همسان انگاشته می‌شود و این دقیقاً همان تصویری است که در آسورستان باستان هم داشته‌ایم. در آنجا این پدیده‌ی گیتیانه را کمان خدای توفان می‌نامیدند که نامش قزح بود، و ترکیب «قوس قزح» (کمان خدای توفان)

---

۱. سوره‌ی انفال، آیه‌ی ۱۷: و زمانی که [تیر] انداخته شد، شما [به آنها تیر] پرتاب نکردید، بلکه الله [تیر] انداخت.

۲. سوره‌ی نجم، آیه‌ی ۸: و از هر سو رانده شوند تا دور گردند.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۸۸.

از این جا آمده است. در ایران شرقی هم مشابه این داستان را داشته‌ایم، با این تفاوت که این پدیده را کمان رستم می‌نامیدند و این را بیرونی هم در آثارش آورده است.

اشاره به آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی انفال در این جا تأمل برانگیز است و بر مبنای آن می‌توان حدس زد که این نقل قول به دوران آغازین اندیشه‌ی حلاج مربوط شود، چون این آیه به ویژه محبوب هواداران جبر بوده و ایشان بودند که می‌گفتند خداوند در این آیه صریحاً گفته جنگاوران در آوردگاه بدر با اراده‌ی خویش به مشرکان تیراندازی نمی‌کردند، بلکه این الله بوده که اراده‌ی اصلی عامل تیراندازی بوده است. یک نسل بعدتر از حلاج این آیه محور کشمکش‌های اشعریان و معتزلیان شد. این اشاره و مثال‌هایی که درباره‌ی قوم نوح و مصریان زده نشان می‌دهد که این نقل قول به دوران جوانی‌اش بازمی‌گردد و زمانی که هنوز جبرگرا بوده است.

در جایی دیگر حلاج می‌گوید: «سحاب متراکم این ابر است که در هوا ظاهر بینی. آن از دریایی چند است که فوق هفت آسمان است. آن را بحار غمام گویند... این ابر فرشتگان از آنجای آورد... بیرق خاطف این بیرق ظاهر خواهد که از میان ابر بینی، و آن تسبیح ملک است. در حدیث است که مقرر عی از آتش هست که در دست رعد است و رعد ملکی است. و نیز گفته‌اند که رعد بانگ ملک است. ممکن باشد که به سحاب حجب ملک در ذکر خواهد و به برق خاطف لویح تجلی و رعد صوت الهام. ملک طلیق عقل یا روح، یا آن ملک که خزانه‌ی باران در دست اوست و آن میکائیل است»<sup>۱</sup>. باز می‌بینیم که در این جا ابرها به بخشی از مینو بدل شده‌اند و آسمان ابری هم‌چون دریایی مینویی تفسیر شده است.

حلاج تصویر مرسوم زمانه‌اش از هفت آسمان را حفظ کرده، ولی انگار در بستری اساطیری به آن می‌نگرد و نه آن‌طور که نزد معاصران دانشمندش رواج داشته، هم‌چون ساختاری کیهان‌شناسانه. مثلاً می‌گوید: «صاحب حجاب، ملکی بالای هفت آسمان است. حجاب عزت به دست اوست. بر خاطرم گذشت که پرنده‌ی قدسی است یا صورت حجاب ملک به عزت، هیبت و عظمت خواهد که در حضرت حق تلویح می‌کند. یا عزت فعل یا ملک عزت. خادم بیت‌المعمور عیسی بن مریم است یا جبرئیل، اولی درست‌تر است. صاحب ستر اقصی عزرائیل یا میکائیل است. ستر اقصی قرامی کثیف است که میان سدره المنتهی و کرسی است. سفیر

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۸۹.

اعلی اسرافیل است. او سفیر میان حق و ملائکه و انبیاء و اولیاست. در حدیث است که از حق بی واسطه شنود»<sup>۱</sup>.

بنابراین هفت آسمان به اقامتگاه فرشتگانی تشبیه می‌شود که گویی کارگزاران و حاجبان کاخی مینویی هستند که اقامتگاه خداوند است. این تشبیه پدیدارهای کیهانی به ملائکه را درباره‌ی برج‌های فلکی و ماه‌های قمری هم می‌بینیم. آن‌جا که می‌گوید رجب و رمضان دو تا از نام‌های خداوند هستند و این دو به فرشتگانی سخنگو شبیه هستند، چنان که رمضان در قیامت بر روزه‌گیرنده شهادت دهد و «رجب را نیز زبان شهادت است»<sup>۲</sup>. یا در بندی دیگر از حلاج می‌خوانیم که «یا به رجب شهر صورت بشر خواهد، آن طلوع قمر معرفت است، رؤیت هلال مشاهده مشاهده میان آسمان قربت در نفس آدم، جریان انفاس در وی است، به عزت قوت جاذبه از حدیث عشق در طبیعت، صاحب حجاب نفس اماره، حجاب عنصر چهارم در طبع اول، بیت‌المعمور قلب مقدس، خادمش ملک الهام. ستر اقصی منظر انوار که از غیب عقب صادر را صادر است، صاحبش عقل قدسی است. سفیر اعلی روح که از حق سکان ملکون اسفل را سفیر است»<sup>۳</sup>.

این نقل قول‌ها تصادفی نیست و نشان می‌دهد که حلاج برای دورانی به نسبت طولانی — و بلکه تا پایان عمر — چنین تصویری از کیهان در ذهن داشته است. جای دیگری می‌گوید: «روایت کند از قوس الله المشرق بالانوار از مشارق، از برج بروج، از قطب، از صاحب سبابه، راح بالانوار، از مدبرات، از حکمت قدیمه، از کلمه‌ی متصله‌ی کبری که حق اول همه‌ی چیزهاست. هر که این شناخت، نزد اوست ظاهر فوق همه چیز. حق باطن همه چیز است. هر که این شناخت از حق با روحی است محیط هر که مثل شمس است تسبیح کند»<sup>۴</sup>.

این انگاره از مینو آن را هم‌چون طبقه‌ای بر فراز گیتی تصویر می‌کند: «قطب قطب شمالی است یا قبه‌ی ملک علوی یا قبه‌ی عرش یا اسرافیل یا روج ناطقه. صاحب سبابه‌ی راح قمر است و خدا می‌داند یا شمس یا زهره یا عطارد یا جبرائیل یا مصطفی و اولی درست است. به مدبران ملائکه امر خواهد یا سیارات

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۱.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۱.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۲.

فلک جاری به اذن حق یا جند صورت آمد و آن نفس و قلب و عقل و روح است. حکمت قدیمه قرآن است. کلمه متصله کبری اسم اعظم است»<sup>۱</sup>.

بعید نیست که حلاج این تصویر از گیتی و مینو را تا پایان در ذهن داشته باشد، چون سرمشق اخترشناسانه و کیهان‌نگاری دیگری از او باقی نمانده است. اگرچه جملاتی هم دارد که نشان می‌دهد — شاید در دورانی بعدتر — می‌کوشیده این عناصر مینویی را از ترکیب با تصویرهای گیتیانه نجات دهد و به مفاهیم انتزاعی فلسفی حمل‌شان کند. مثلاً در شرح آیه‌ی «رفیع الدرجات ذوالعرش»<sup>۲</sup> گفته: «عرش نهایت آن است که خلق به آن اشاره کنند»<sup>۳</sup>.

روی هم رفته می‌توان گفت که کانون توجه حلاج به این ساحت مینویی خودِ خداوند و ماهیت امر قدسی بوده است. دست‌کم درباره‌ی بخشی از این تصویر، یعنی انگاره‌ی خداوند، می‌توان گفت که او دستخوش یک چرخش نظری مهم و ریشه‌ای شده است. برخی از نقل‌قول‌های بازمانده از او تصویری از خداوند به دست می‌دهد که با این تصویر ساده‌انگارانه از سپهر مینویی سازگار است و او را هم‌چون پادشاهی حیل‌گر و جبار تصویر می‌کند. این پادشاه ممکن است به کسی ابراز لطف کند، چنان که حلاج می‌گوید: «الله نور السماوات و الارض، و او نوری بر نوری است. خدا هر که را بخواهد با نور قدرتش هدایت می‌کند و با قدرتش به غیب و با غیبتش به قدم‌اش و با قدم‌اش به ازلش و ابدش. با ازل و ابدش به وحدانیتش لا اله الا هو شأن و قدرت و تقدسش مشهود است. به هر که بخواهد علم توحید و تنزیه و اجلال مقام و وحدانیت و تعظیم ربوبیتش را می‌دهد»<sup>۴</sup>.

اما ممکن هم هست که بی‌دلیل به آزار مخلوقات فرمان دهد. حلاج در شرح آیه‌ی ۹۹ سوره‌ی اعراف (آیا پنداشتند از مکر الله در امان‌اند؟ همانا از مکر الله جز قوم زیان‌کاران در امان نیستند) می‌گوید: «از مکر خداوند در امان نیست به جز آن که در اندیشه‌ی مکر به آن نزدیک می‌شود. در این صورت او مکر خداوند را ندیده که چگونه مکرری است. ولی اهل النقطه همگی آنها در جمیع احوال از سوابق و عواقب حقیقت مکر

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۲-۱۰۳.

۲. سوره‌ی مؤمن، آیه‌ی ۱۵.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۸.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۸.

می‌ترسند»<sup>۱</sup>. و در ادامه توضیح داده که هر چه مکر الله به کسی نزدیک‌تر باشد، آن را دشوارتر می‌بیند و دیرتر درمی‌یابد.

بر این مبنا چنین می‌نماید که حلاج دست‌کم برای دورانی به برداشت متشرعانه‌ی عصر اموی درباره‌ی ماهیت خداوند پایبند بوده و او را هم‌چون سلطانی جبار و برنشسته بر اورنگی آسمانی تصویر کرده باشد. با این حال، از اشاره‌هایش به مکر خداوند روشن است که در همان گیرودار هم نقدهایی به این نوع خداشناسی داشته، یا دست‌کم به غیراخلاقی بودن چنین خداوندی آگاه بوده است.

گواه دیگری که نشان می‌دهد این برداشت‌ها به دوران جوانی‌اش مربوط بوده و با سرمشق زاهدانه‌ی بصریان و امویان پیوند داشته، آن که معتقد بوده ماهیت امر قدسی مانع لذت است. او در شرح آیه‌ی ۵۵ سوره‌ی فاطر (ان اصحاب الجنة اليوم فی شغل فاکهون/ اهل بهشت آن روز به شادمانی سرگرم‌اند) می‌گوید: «پروردگار با تجلی خویش بهشتیان را از لذت‌های بهشتی بازمی‌دارد. زیرا پروردگار با تجلی خود ایشان را از خود بی‌خود می‌کند تا این لذت مخلوق دیری نپاید و ملال بر آنها چیره نگردد... در مشاهده‌ی خدا تمتع و لذت نتوان برد»<sup>۲</sup>.

در این بافت زاهدانه طبعاً جایی هم برای ارتباط مهرآمیز با خداوند باقی نمی‌ماند. از این رو باید این نقل‌قول‌ها را به دوران جوانی حلاج مربوط دانست و زمانی که هنوز چارچوب عشق الاهی را نپذیرفته بود. نقل قول دیگری از او به روشنی این انگاره‌ی مهیب و لذت‌سوز از خداوند را با عشق ناسازگار می‌بیند و می‌گوید: «محبت لذت است و از حق تعالی لذت جستن محال است. از بهر آن که چون بنده به مقام حقیقت رسد او را دهشت افتاد و او را از صفات وی مستوفی کنند تا از صفت وی با وی چیزی نماند و چنان متحیر گردد که خود خبر ندارد که من کجایم و چه می‌کنم»<sup>۳</sup>.

صریح‌ترین تصویر از خداوندی فرعون‌واره و جبار به داستان ایوب مربوط می‌شود و موضع‌گیری افراد درباره‌اش روشن‌گر است. در چارچوبی اخلاقی آن موجود مقتدری که ایوب پارسا را بی‌هیچ گناهی به

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۶.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۲۴.



رنج و عذاب و بدبختی مبتلا کرده، کسی جز اهریمن نیست. اگر به مرزبندی میان خیر و شر پایبند باشیم، این توجیه که شرطبندی‌ای میان خدا و شیطان در کار بوده، نه تنها مسئولیت یهوه در زایش شر و جفا به ایوب را کاهش نمی‌دهد که آن را تشدید هم می‌کند و ناپذیرفتنی می‌سازد.

حلاج در جوانی از کسانی بوده که می‌کوشیده در این مورد جانب خداوند را نگه دارد. او حتا برای دفاع از خدای شکنجه‌گر ایوب تا مرز تمجید از رنج و عذاب هم پیش می‌رود و به این ترتیب در دامن نشانگان حاشیه‌نشینی<sup>۱</sup> درمی‌غلند. او در شرح سخن ایوب که «أنی مسنی الضر»<sup>۲</sup> (به من آسیب و رنج رسیده) می‌گوید: «پروردگار در ضمیر ایوب تجلی کرد. انوار لطف و رحمت خویش را بر او جلوه‌گر ساخت. درد و رنج، مرارت خود را برای ایوب از دست داد. آن‌گاه او فریاد برآورد: مسنی الضر؛ رنج و آسیب به من رسید، دیگر از بینوایی و رنج خویش چشم پاداشی نتوانم داشت. زیرا درد و رنج میهن من و سعادت من شده است»<sup>۳</sup>. یعنی، حلاج اصالت را به آزار و عذاب اولیه‌ی ایوب می‌داد و حتا این را که به آن عادت کرده و یا با لطف الهی از آن شکنجه نمی‌شده امری نامطلوب شمرده و این فریاد را نه به رویارویی با رنج، که با برطرف شدن آزار برخاسته از رنج منسوب ساخته است.

---

۱. نشانگان حاشیه‌نشینی برجسبی است برای شرایطی جامعه‌شناسانه که در آن غایت‌های طبیعی سیستم‌های تکاملی (قلبم: بقا - لذت - قدرت - معنا) نکوهش شده و ضدشان (مرگ - رنج - ضعف - پوچی) ستوده می‌شود، چنان که در کتاب *ایران؛ تمدن راه‌ها* شرح داده‌ام، عقاید و مذاهبی که چنین موضعی دارند در جوامعی به نسبت ساده و فقیر نشو و نما می‌کنند که در حاشیه‌ی جوامعی بزرگ‌تر و پیچیده‌تر و مرفه‌تر جای دارند. یعنی، تراکم قلبم را لمس می‌کنند اما از آن برخوردار نیستند.

۲. سوره‌ی انبیاء، آیه‌ی ۸۳.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۴.

## کفتار، همتم: جهانگرد

حلاج بعد از آن که از حج بازگشت مدتی در بغداد ماند، اما در این شهر جایگیر نشد و پس بار دیگر بار سفر بست و این بار در اهواز رحل اقامت افکند. تاریخ دقیق این نقل مکان درست دانسته نیست، اما می‌دانیم که در ۴۲۶۳ (۲۷۱ ق.) به بغداد وارد شده و بین یک تا سه سال آنجا درنگ کرده است، بنابراین می‌توان حدس زد که حدود سال ۴۲۶۶ (۲۷۴ ق.) به اهواز وارد شده باشد. اشاره‌هایی هست که نشان می‌دهد مردم این شهر استقبال گرمی از او کرده‌اند و پسرش حمد می‌گوید لقب حلاج را مردم این شهر به او دادند. چون او را «حلاج‌الاسرار» می‌دانستند، یعنی کسی که رازها را آشکار می‌کند.<sup>۱</sup> البته گفتیم که این لقب قدیمی‌تر بوده و شاید به دورانی مربوط می‌شده که شاگرد و کارگری در صنعت نساجی شوشتر بوده است، اما شاید بازتعریف معنای آن و گذار از حلاج عینی (نوجوان دستیار پنهانی) به حلاج استعاری (استاد واگشاینده‌ی معناهای دشوار) در این هنگام و در اهواز رخ نموده باشد.

حلاج در اهواز برای نخستین بار آرای ویژه‌ی خود را تبلیغ کرد و آشکارا با صوفیه درافتاد. او در میدان شهر می‌ایستاد و با رهگذران سخن می‌گفت و به این ترتیب گروهی بزرگ به او گرویدند. کشمکش او با پیروان تصوف چندان بالا گرفت که خرجه‌هایی را که از مشایخ گرفته بود از تن به در آورد و لباس مردم عادی را پوشید. اشاره کرده‌اند که در این هنگام جامه‌ی سربازی بر تن می‌کرد<sup>۲</sup> و مثل جنگاوران خود را می‌آراست. ابوعبدالله باکویه شیرازی نقل کرده که حمد پسر حلاج را در شوشتر دیده و او برایش گفته که پدرش حلاج «بعضی اوقات لباس خشن و در مواقعی دو خرجه‌ی رنگین می‌پوشید؛ گاهی کتان و عمامه

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۲.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۴: ۳۸-۳۹.

می‌پوشید و بعضی وقت‌ها لباس نظامی بر تن می‌کرد<sup>۱</sup>. این توصیف به این دوره از زندگی‌اش مربوط می‌شده است.

این نکته جای توجه دارد، چون بعد از آن سفرهایش در مسیرهایی انجام می‌شود که سپاهیان مسلمان می‌پیمودند و در رباط‌ها مقیم می‌شده است. پس باید در اهواز از تصوف دست کشیده و به پیشه‌ی سپاهیان پیوسته باشد. این نکته‌ی مهم درباره‌ی حلاج اغلب نادیده انگاشته شده، که او مردی جنگاور و به لحاظ بدنی فعال بوده است و آنچه را از ریاضت‌هایش می‌شنویم نباید باعث شود تصویری تکیده و فرتوت از او در ذهن جعل کنیم. هم سفرهای طولانی و هم طاقتش هنگام تاب آوردن شکنجه‌های مهیبِ زمانِ اعدامش نشان می‌دهد که حلاج مردی زورمند و تن‌درست بوده است. توانایی سازماندهی که درباره‌ی مریدانش نشان می‌داده نیز بیشتر با شیوه‌ی اندیشیدن سرداران و رهبران سیاسی شباهت دارد تا زاهدان و تارکان دنیا. بنابراین حلاج را باید مردی با افکار بلند و آرمان‌های دوردست دانست که انضباطی چشمگیر بر بدن و ذهن خود داشته و همه‌ی نیروهای خویش را در این مسیر بسیج می‌کرده است. حرکتش از شغلی به شغلی هم بیشتر در همین بافت انجام می‌پذیرفته و بیشتر پیشه‌هایی دشوار را برمی‌گزیده که به فعالیت بدنی زیاد نیاز دارند، از کارگری نساجی گرفته تا سربازی.

حلاج در ضمن به لحاظ ذهنی و خلق‌وخوی شخصی مردی فرهمند بود که مردمان به سادگی شیفته‌اش می‌شدند. در عین حال، از رفتارهایش برمی‌آید که چندان روادار و مردم‌دار نبوده و گستاخی و تندی‌ای در کردارش وجود داشته است. به همین خاطر هر جا که می‌رفت، هم مریدانی پرشور پیدا می‌کرد و هم دشمنانی قسم‌خورده. در اهواز که بود صوفیان دشمنش شدند و در مقابل، گروهی بزرگ از اهالی آن منطقه به او گرویدند. این مردم اغلب مسیحیان نستوری بودند که به تازگی در همان نسل به اسلام می‌گرویدند. به ویژه از اهالی دیر غناء در این بین یاد کرده‌اند که یک مرکز دینی نستوری قدیمی بوده است.

از همین هنگامی که حلاج تبلیغ آرای خویش در اهواز را شروع کرد، علاوه بر صوفیان یک گروه دیگر به جبهه‌ی دشمنانش پیوستند و ایشان معتزله و غلات شیعه بودند، که به زودی به نیرویی مهم در برابرش بدل شدند. چنین می‌نماید که حلاج پس از اهواز، به شوشتر رفته و مدتی در آنجا مستقر بوده باشد.

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۱.

به این ترتیب پسر نوجوانی که کارگری می‌کرد و شاگرد و ندیم سهل بود، پس از چند سال هم‌چون رهبری معنوی به شهرهای دوران کودکی و نوجوانی‌اش بازگشت.

از گزارش حمد پسر حلاج معلوم می‌شود که حضور او و تأثیرش توفانی در فضای فکری ایران غربی برانگیخته بود. چندان که موج‌های هواداری و دشمنی با وی شهرها را درمی‌نوردید. حمد می‌گوید عمرو بن عثمان، که هم‌چنان در این تاریخ با او دشمنی می‌ورزید، بعد از این که حلاج به شوشتر بازگشت مدام از عراق به مردم خوزستان نامه می‌نوشت و او را به گناهان بزرگ متهم می‌کرد. گفته‌اند به خاطر همین کارها بود که حلاج در خوزستان هم جامه‌ی صوفیان را از تن به در کرد و ردای آستین‌دار و قبا می‌پوشید.<sup>۱</sup> بعد از آن حلاج باز به سفر رفت.

برخی نوشته‌اند که دلیل سفر حلاج در این هنگام آن بوده که از تحریک‌های صوفیان آزرده شده بود، اما به نظر این برداشت درست نیست. اگر به زندگی‌نامه‌ی حلاج بنگریم، می‌بینیم که سراسر آن از سفرهای طولانی تشکیل شده است. اولین و طولانی‌ترین این سفرها همان بود که در زمان کودکی‌اش (در حدود ۴۲۴۰/۲۵۰ ق.) آغاز کرد و تا میانه‌ی دهه‌ی ۴۲۶۰ ادامه پیدا کرد؛ سفری که از زادگاهش در تورِ سپیدان شروع شد و به واسطه و شوشتر و بصره و بغداد و مکه منتهی شد، و مسیر بازگشتش هم از مکه به بغداد به اهواز به شوشتر بود. در جریان این سفر حسین بن منصور چهار - پنج ساله به مردی سی ساله بدل شد، با سه تن از مشایخ صوفیه آشنایی پیدا کرد و با همه درگیر شد، ازدواج کرد، و به رهبری فکری بدل شد. طی این مدت او دست‌کم در شش شهر برای مدتی بیش از یک سال اقامت گزید.

باقی عمر حلاج نیز در سفرهایی از همین دست گذشت. یعنی سفر کردن برای او برنامه‌ای ویژه و غیرعادی نبوده که نیازمند دلیلی مثل دیدار از اماکن مقدس یا افراد نام‌دار یا درگیری با کسان باشد. حلاج از آن گروه مردانی بود که سفر کردن را هم‌چون سبک زندگی برگزیده بود و کل زندگی‌اش از چرخه‌هایی از مسافرت‌های پیاپی تشکیل می‌شد. این الگو تا پایان عمر او ادامه پیدا می‌کند و چنین می‌نماید که هرگز در هیچ شهری با نیت ماندگار شدن اقامت نگزیده باشد.

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۲.

نخستین چرخه‌ی سفر حلاج در زمانی که حدود سی سال داشت خاتمه یافت. در این دوران مسیرش رو به جانب گوشه‌ی جنوب غربی ایران‌زمین داشت. چرخه‌ی دوم چند سال بعد — احتمالاً در سال ۴۲۷۷/۲۸۵ ق. — شروع شد و این بار ایران شرقی را آماج کرد. این سفر پنج‌سال به درازا کشید و به گزارش حمد بن حسین، مسیرش از شوشتر به خراسان و ورارود (ماوراءالنهر) بود و بعد از آن به سیستان و کرمان و در نهایت بازگشت به فارس.<sup>۱</sup> هم‌چنین این اشاره را داریم که مدتی را در خراسان و طالقان گذرانده است و مدتی در رباط‌های مرزی — قاعدتاً در ماوراءالنهر — ماندگار شده است. با توجه به اشارتی که پیش‌تر درباره‌ی پوشیدن جامه‌ی جنگاوران گذشت، در این حین در کسوت سربازان و جهادگران سفر می‌کرده است.

حلاج در سال ۴۲۸۲ (۲۹۰ ق.) از سفر باز آمد و پس از توقیفی در اهواز باز به سمت بغداد به حرکت درآمد، با این قصد که بار دیگر به حج برود. این بار در میان ملازمانش مردی بود به نام ابویعقوب نهرجوری (درگذشته‌ی سال ۴۳۲۱/۳۳۰ ق.)، از اهالی نهرگور در نزدیکی اهواز، که بیشتر عمر خود را در مکه گذرانده بود و بعدتر به صوفی‌مشهوری بدل شد. نهرجوری نوشته که حلاج وقتی برای حج دوم به حرکت درآمد، چهارصد مرید همراهی‌اش می‌کردند که خودش یکی از ایشان بوده است. این عددی بزرگ است و نشان می‌دهد حلاج چهل و شش ساله تا این هنگام جمعیتی بزرگ از پیروان را به خود جذب کرده بود.<sup>۲</sup>

گویند که حلاج در مکه با زاهدان و صوفیان درگیر شد و این دعوای باعث شد اغلب مریدان از اطرافش پراکنده شوند و جز اندکی نزدش باقی نماندند.<sup>۳</sup> نهرجوری یکی از این افراد بوده و نخستین اشاره به رفتارهای شگفت و خارق‌عادت حلاج را هم در همین مقطع ثبت کرده است. نهرجوری می‌گوید روزی حلاج و یارانش بر سر کوهی رفتند و چون روزه‌دار بودند و وقت غروب رسید، چیزی خوردند و افطار کردند. بعد حلاج از ایشان پرسیده بود که شیرینی می‌خورید؟ مریدان گفته بودند خرما خورده‌اند، اما حلاج اصرار کرده بود که شیرینی پخته بخورند و بعد طبقی شیرینی برای‌شان آورد، از نوعی که برایشان تازگی داشت و همه از آن خوردند.

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۲.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۸.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۸.

نهرجوری آشکارا از همین هنگام به حلاج بدبین بوده. چون یکی از شیرینی‌ها را در جامعه‌اش پنهان کرد و وقتی به مکه بازگشتند، آن را به اهالی شهر نشان داد و سراغ قنادش را گرفت. مردم به او گفتند این از شیرینی‌هایی است که در منطقه‌ی زبید پخته می‌شود و در مکه یافت نمی‌شود. بعد از پرس‌وجوی زیاد زنی قناد به نهرجوری گفت که دیروز طبقی از شیرینی‌های یک قناد در زبید ناپدید شده، و فردایش حلاج برای او پولی بیش از قیمت شیرینی‌ها را فرستاده است. ابویعقوب نهرجوری نخست گمان کرده بود حلاج جادوگر و حرام‌خوار است و با شعبده طبق شیرینی را دزدیده است، اما بعد که دید بهایش پرداخت شده آن را از کرامات حلاج دانست.<sup>۱</sup>

ارتباط نهرجوری با حلاج جای تحلیل دارد. چون این مرد ترکیبی از شیفتگی و نفرت را نسبت به او نشان می‌داد و ترکیب این دو ویژگی اغلب در حس حسادت تبلور پیدا می‌کند. حمد پسر حلاج هم می‌گوید وقتی پدرش برای بار دوم عازم سفر حج بود، دلق مرقع رنگارنگی بر تن داشت و شمار زیادی از مریدان همراهش بودند و همین حسادت نهرجوری را برانگیخت.<sup>۲</sup> نهرجوری نخست مرید و شاگرد حلاج بود و بعد به دشمن قسم‌خورده‌ی او بدل شد و هجویری می‌گوید در نهایت آخر عمر باز در ارج و بزرگی او سخن گفت. به هر روی، مشکل او با شعبده‌های حلاج نبوده چون خودش مشتاق چنین کارهایی بوده و کلاباذی نوشته که در نشر علوم اشارت، که همان جادوگری باشد، کوششی بسیار داشته است.<sup>۳</sup>

حمد پسر حلاج می‌گوید او بعد از سفر دوم حج به بصره بازگشت و یک ماه آنجا ماند. بعد به اهواز نزد زن و فرزندش رفت و ایشان را برداشت و با چند تن از اعیان اهواز به بغداد رفت و یک سال آنجا ماند. آن‌گاه پسرش را به یکی از مریدانش سپرد و خود رهسپار سفر کشمیر و هندوستان شد. در همین سفر برای دومین بار از خراسان و ورارود (ماوراءالنهر) و ترکستان و ماچین دیدار کرد.<sup>۴</sup>

این سفر دوم حلاج سریع‌تر و طولانی‌تر از قبلی‌ها بود. دامنه‌ی این سفر به تنهایی کافی است تا نام او را کنار ابن بطوطه و ابن فضلان در میان جهانگردان بزرگ عصر پیشامدرن ثبت کند. از اشاره‌های جسته و

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۸.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۳.

۳. کلاباذی، ۱۴۰۷ ق.، ج. ۱: ۳۱.

۴. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۳.

گریخته‌ای که باقی مانده معلوم می‌شود که حلاج در این سفر شاخه‌ی جنوب شرقی مسیر تجاری کهن ایرانی را در پیش گرفته و این همان است که در قرون اخیر به راه ابریشم شهرت یافته است. مسیر بازرگانی اصلی که از اهواز و شوشتر به غرب می‌رفت، پارچه‌ی زربفت شوشتری می‌برد و ادویه‌ی هندی و ظروف چینی می‌آورد و حلاج شاید با همین کاروان‌ها همراه شده باشد.

سیر و سیاحت‌های پیشین حلاج هم دامنه‌ای گسترده داشت و هم زمانی طولانی به درازا کشیده بود. با این حال، در قلمرو حکمرانی عباسیان جای می‌گرفت. این اولین سفری بود که از حریم نفوذ دین اسلام خارج شد و به سرزمین‌هایی وارد شد که دین بودایی و مانوی و هندو در آن مستقر بود. با این همه، ورود و تثبیت دین بودایی در این قلمروها چندان دیرینه نبود. یعنی این دین دیرینه، که در میانه‌ی عصر هخامنشی پدید آمده بود، تا شش صد سال بعد از قلمرو تمدن ایرانی خارج نشد و تنها در ایران شرقی و ادامه‌اش در حاشیه‌ی شمالی هند رواج داشت. ورود آیین بودا به فراسوی آن و جنوب شبه‌قاره‌ی هند همواره با دشواری انجام می‌شد و هرگز نتوانست در بدنه‌ی هندوستان مراکز بودایی‌نشین بزرگی تأسیس کند.

انتقال کیش بودا به قلمرو تمدنی چین از این هم دیرتر آغاز شد و پیشینه‌اش به میانه‌ی عصر اشکانی بازمی‌گشت. با این حال، در چین این دین مخاطبان بسیار یافت و به تدریج به یکی از ادیان اصلی چینی بدل شد. با این همه، زمانی که حلاج به سفر ترکستان و چین می‌رفت کیش بودایی تازه در این سامان جایگیر شده بود. در این بین رخدادی تاریخی که به ذکرش می‌ارزد آن است که در روز ۲۱ اردیبهشت سال ۴۲۴۷ (۲۵۴ ق.)، یعنی زمانی که حلاج دوازده سال داشت، راهبان سغدی که دین بودا را از ایران شرقی به چین منتقل می‌کردند نسخه‌ای از ترجمه‌ی سوترای الماس (وَجْرَه‌سْتِیْگَه سوتره) را در چین به چاپ رساندند. سوترای الماس را کوماراجیوه به چینی ترجمه کرده بود و او راهبی کشمیری بود که در میانه‌ی عصر ساسانی (قرن ۳۸ تاریخی / ق ۴ م.) می‌زیست. کهن‌ترین کتاب چاپی جهان همین نسخه است که در دوازده سالگی حلاج انتشار یافته و قرن‌ها بعد در غارهای دون‌هوانگ چین کشف شد.

این هم ناگفته نماند که در این برش زمانی در ایران غربی و همان قلمرو خوزستان و عراق هم پیروان دین اسلام هم‌چنان در اقلیت قرار داشتند و تعادل جمعیتی مسلمانان نسبت به زرتشتیان و مسیحیان تازه در دوران مغول به هم خورده و به غلبه‌ی دین اسلام میان روستاییان انجامیده باشد. در زمان مورد نظرمان دین غالب در سرزمین‌هایی که حلاج در دو سفر پیشین پیموده بود، زرتشتی و مسیحی بود و اسلام بیشتر در

شهرها و مراکز نظامی مربوط به حکومت تمرکز داشت. با این حال، این منطقه دارالاسلام قلمداد می‌شد و اقتدار خلیفه‌ی عباسی یا فاطمی و امام زیدی و قرمطی در آن نافذ بود، که همگی مسلمان محسوب می‌شدند. سفرهای حلاج جملگی در درون افق حوزه‌ی تمدن ایرانی انجام می‌پذیرفت و حتا وقتی به چین و هند نیز وارد شد، از مناطقی مثل شمال هند یا ترکستان می‌گذشت که بخشی از حوزه‌ی تمدن ایرانی محسوب می‌شدند. با این حال، این مناطق از دست‌اندازی مسلمانان به دور مانده بودند و جمعیت مسلمانان‌شان به مهاجرانی کم‌شمار و بازرگانان محدود می‌شد. حلاج در این سفر از سوئی تا رود سند در هندوستان پیش رفت و از سوی دیگر به شهر طراز در ماوراءالنهر و از آنجا تا ترکستان چین رفت.

در این سفر حلاج با پیروان ادیان گوناگون نشست و برخاست داشت و گفته‌اند که می‌کوشید از جادوگران هندی شیوه‌های شعبده‌بازی بیاموزد. این اما به احتمال زیاد اشتیاق طبیعی او برای آگاه شدن بر ادیان و عقاید دیگر بوده، و انعکاس بدبینانه‌ای که میان همسفران مسلمانش داشته است. می‌گویند ابن خفی اصطرابی از پدرش شنیده بود که زمانی به فرمان معتضد منصبی دریافت کرده بود و به سوی هند می‌رفت. او در کشتی مردی خوش‌مشرب دید که خلقی نیکو داشت و کسی جز حلاج نبود. به گزارش او، حلاج وقتی به هند رسید سراغ کسانی را می‌گرفت که سحر بدانند و پیری آلونک‌نشین نمونه‌ای از شعبده‌برابرش اجرا کرده و وعده کرده بود که استادان زیادی در این فن آنجا حضور دارند.<sup>۱</sup> بنابراین برخی توانایی‌های حلاج برای انجام کارهای شگفت‌انگیز را به تعلیم دیدنش نزد جادوگران هندی مربوط می‌دانستند، هر چند چنان که دیدیم این برداشت نادرست است و او پیشاپیش در جریان سفر حج دوشم چنین کراماتی از خود ظاهر می‌کرد.

حلاج در حدود سال ۴۲۸۵ (۲۹۵ ق.) از سفر بازآمد و باز یک‌راست به حج رفت. این که طی دو سه سال از سوئی تا کشمیر و سند و از سوی دیگر تا طراز و ترکستان رفته، نشان می‌دهد که در این سفر بر خلاف نوبت‌های پیشین در جایی اقامت نمی‌کرده و مدام در حرکت بوده است. به همین خاطر می‌توان حدس زد که نه مثل بار قبل در کسوت سربازی مقیم رباط‌ها، که در جامه‌ی بازرگانی متصل به کاروان‌ها حرکت می‌کرده است.

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷.



هنگامی که حلاج سال‌ها بعد دستگیر و محاکمه شد، در خانه‌اش نامه‌هایی کشف کردند که به پیروانش در سرزمین‌های متفاوت نوشته شده بود و هر یک به خط و زبانی بود، چندان که بسیاری‌شان را در بغداد نمی‌توانستند بخوانند و رمز می‌انگاشتند. این نشان می‌دهد که حلاج علاوه بر سفر کردن در اطراف و اکناف، شبکه‌هایی سازمان‌یافته از پیروانش را تشکیل می‌داده و با آنها ارتباط خود را حفظ می‌کرده است. یعنی حلاج تنها برای سیاحت یا تذهیب نفس یا زیارت یا کسب دانش سال‌های طولانی را به سفر نگذرانده، و مأموریتی برای خود در نظر داشته با سویه‌هایی سیاسی و اجتماعی و پیامدش تأسیس نهادها و سازمان‌هایی از پیروان بوده است. به همین خاطر، با آن که خود حلاج در هیچ یک از مذاهب و مکتب‌ها و سلسله‌های زمانه‌اش جای نمی‌گیرد و به هیچ استاد و مرشدی پایبندی نداشته اما او را باید شخصیتی نهادگرا و سازمان‌دهنده‌ای نیرومند دانست که در رأس جنبشی فکری و اجتماعی قرار داشته است.

حلاج پس از بازگشت از سفر به خراسان و سیستان به رهبری معنوی تبدیل شده بود که حرف‌هایی تازه داشت و از دشمنی صوفیان و پیروان مذاهب گوناگون مسلمان بیمی به دل راه نمی‌داد. بعد از بازگشت از سفر هند و ترکستان این حالت تشدید شد و آنچه می‌گفت آشکارا ماهیتی سیاسی پیدا کرد. باید این را در نظر داشت که متون هم‌زمان درباره‌ی حلاج که امروز در دست داریم همه در خوزستان و میان‌رودان نوشته شده‌اند؛ یعنی، در زندگی‌نامه‌ی مردی که تمام عمر را سفر می‌کرده ما تنها به گزارش‌هایی دسترسی داریم که به برشی خاص از مکان و زمان مربوط می‌شود. گویی آسمان‌نمایی بر گوشه‌ای از آسمان میزان شده باشد و تنها گه‌گاهی که ستاره‌ای خاص از آن زاویه می‌گذرد تصویری از آن برگیرد.

این گوشزد از آن رو اهمیت دارد که ما نمی‌دانیم انگاره‌ی حلاج در خراسان و طالقان و کشمیر و سند و طراز و ترکستان چه بوده، و در آن سرزمین‌ها آموزه‌ها و هواداران و مخالفانش چه ترکیبی داشته‌اند. زندگی‌نامه‌ی او بی‌شک پیچیده‌تر از چیزی است که در تذکره‌ها آمده، و پیوندهای او با پیروان ادیان دیگر بی‌تردید غنی و لایه‌لایه بوده است. او مدتی را در سیستان و خراسان و ورارود مقیم بوده که در این دوران محل حکومت صفاریان و طاهریان بوده است. ارتباط او با این دودمان‌ها و موضع سیاسی‌اش درباره‌شان معلوم نیست، هم‌چنان که نمی‌دانیم با پیروان ادیانی مثل مانوی و بودایی و زرتشتی چه ارتباطی داشته و با رهبران فکری این جماعت‌ها چه داد و ستدی داشته است. هر آنچه درباره‌ی او می‌دانیم از دریچه‌ی تنگ

نظرگاه کسانی برآمده که در زمان زندگی او در شوشتر و اهواز و بغداد و بصره و مکه می‌زیستند و مسلمان سنی بودند و به تصوف گرایشی داشتند و به زبان عربی مطلب می‌نوشتند.

چه بسا اگر نوشته‌هایی به زبان سریانی از پیروانش در اهواز پیدا شود، تصویر ذهنی ما درباره‌اش یک‌سره دگرگون شود. این سخن درباره‌ی آثارش هم مصداق دارد. زبان مادری حلاج به احتمال نزدیک به یقین پهلوی (پارسی میانه) بوده و به احتمال خیلی زیاد پارسی دری و سریانی هم می‌دانسته است. در این میان پهلوی و سریانی زبان‌هایی بسیار نویسا بوده‌اند و بسیار بعید است حلاج هیچ متنی به این زبان‌ها نوشته باشد. با این حال، تنها متونی که از او بازمانده پاره‌نوشتارهایی به عربی است که دیگران نقل کرده‌اند.

داده‌هایی که در دست داریم نشان می‌دهد که او بی‌تردید ارتباط‌هایی گسترده و پیچیده با همه‌ی اقوام و ادیان داشته و در نوشتن به زبان‌های گوناگون نیز دستی توانا داشته است. این اشاره‌ی پسرش و دیگران را هم داریم که در هر منطقه برای مردم آن دیار کتاب‌هایی می‌نوشته و نزدشان می‌گذاشته است. طوری که مثلاً اهالی عراق به کتابی که برای اهل ترکستان نوشته بود دسترسی نداشته‌اند.<sup>۱</sup>

این که متون ویژه‌ی هر قلمرو در سایر جاها انتشار پیدا نمی‌کرده، به آن دلیل بوده که حلاج مانند مانویان در هر بافت اجتماعی با زبان همان مردم سخن می‌گفته و عقاید خود را در رنگ باورهای ایشان عرضه می‌کرده است. اگر چنین بوده باشد، می‌توان حدس زد که موازی با آن حلاجی که امروز ما می‌شناسیم و نسخه‌ی اسلامی - عربی اوست، چه بسا نسخه‌هایی زرتشتی - پهلوی و مسیحی - سریانی و بودایی یا مانوی از او نیز وجود داشته باشد.

حلاج علاوه بر این که در هر قلمرویی با زبانی و به سبکی سخن می‌گفته و کتابی ویژه‌ی مردم آنجا می‌نوشته، خود را هم به شیوه‌هایی متفاوت معرفی می‌کرده است؛ در حدی که انگار در قلمروهای جغرافیایی متفاوت اسم و القابی متفاوت به او منسوب بوده است. پسر حلاج القاب او را بر حسب سرزمین‌هایی که از آن دیدار کرده و نامه‌هایی که از آنجاها برایش می‌فرستادند، چنین فهرست کرده است: ابوالمغیث در هند، ابوالمعین در ماچین و ترکستان، صاحب بصیرت و ذکاوت در خراسان، ابوعبدالله زاهد در فارس، شیخ حلاج

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۳.

اسرار در خوزستان، مجذوب در بغداد، و حیران در بصره.<sup>۱</sup> ابوعلی هارون کاتب هم اشاره کرده که حلاج، زمانی که در بغداد زندانی بود، با دو نام شناخته می‌شد: یکی حسین منصور حلاج و دیگری محمد بن احمد فارسی.<sup>۲</sup> برخی نویسندگان معاصر لقب ابومهر را نیز به او منسوب کرده‌اند که مرجعش را در متون کهن نیافتیم. اگر چنین لقبی هم در کار بوده باشد همان «بابامهر» یا «مهربابا» است، که والاترین مرتبه در سلسله‌مراتب کیش کهن مهری است.

تمام این القاب عربی هستند و ظاهرشان چنان است که انگار گوینده و شنونده‌اش مسلمان بوده‌اند. اما باید توجه داشت که این کلمات از متنی عربی برخاسته و قاعدتاً با ترجمه‌ای عربی از کلماتی متفاوت سروکار داریم که در هر اقلیمی به زبانی بیان می‌شده و دلالت خاص خود را داشته است. چنان که گفتیم مشهورترین و قدیمی‌ترین این القاب حلاج است، که در شوشتر به او داده شده و در خوزستان رواج داشته است. درباره‌ی این لقب نکته‌ای که باید گوشزد شود آن است که بر خلاف تصور مرسوم «حلاج» عربی نیست. ریشه‌ی «حلاج» به معنای «پنبه‌زنی، پشم‌ریسی» به احتمال زیاد در زبان‌های سامی دخیل است و در عربی رواج چندانی ندارد. «حلاج» به احتمال خیلی زیاد از زبان آرامی - سریانی وام‌گیری شده و از آنجا در پارسی وارد شده است. با توجه به این که جمعیتی بزرگ از مسیحیان آرامی‌زبان در شوشتر زندگی می‌کرده‌اند، این امر دور از ذهن هم نیست.

به همان ترتیب که کلمه‌ی حلاج به خاطر شهرتِ حاملش در عربی و پارسی تثبیت شده، قاعدتاً بسیاری از این القاب دیگر هم در اصل عربی نبوده و پسر حلاج ترجمه‌ای از آن را به دست داده است. مثلاً بسیار بعید است که لقب او نزد مردم خراسان «صاحب بصیرت و ذکاوت» بوده باشد. لقب او اسمی باید تک کلمه‌ای در پهلوی یا پارسی دری بوده باشد که ترجمه‌اش به عربی چنین می‌شده است.

نکته‌ی مهم درباره‌ی این القاب، تکرار پیشوند «ابو -» در آنهاست. در زبان عربی که در بافتی قبیله‌ای تحول یافته این عبارت به پیوند زیست‌شناختی پدر و فرزند اشاره می‌کند، اما در ایران‌زمین و به ویژه در بافت

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۳.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۲.

شهری تحول ادیان ایرانی لقب «بابا» از دیرباز عنوان مهمی بوده که به رهبر حلقه‌های عرفانی مهری می‌داده‌اند. این لقب به احتمال زیاد در زبان اوستایی ریشه دارد، و در دوران هخامنشی اشاره‌هایی به آن می‌بینیم.

در دوران اشکانی وقتی گرایش مهرآیین دین زرتشتی به روم وارد شد و به دین مستقل میتراپی بدل شد، به همین ترتیب رهبر جماعت را «بابا» می‌نامیدند. بعدتر که مسیحیان فراز آمدند و بسیاری از القاب و علائم کیش مهری را در دین خود وام‌گیری کردند، این لقب به صورت «پاپ» در کلیسای کاتولیک نهادینه شد و موازی با آن — و پیش از آن — از رهبران کلیسای ارمنستان و گرجستان خبر داریم که در دوران ساسانی «بابا/ پاپا» نامیده می‌شده‌اند. این لقب در ایران هم نهادینه بوده و تا به امروز رواجش را حفظ کرده است.

در میان کسانی که چنین لقبی داشته‌اند و اغلب در این رده گنجانده نمی‌شوند، مشهورترینش بابک خرم‌دین است. «پاپک/ بابک» همان صورت تحبیبی و اشاره‌ی مهرآمیز به بابا است. با توجه به این که اسم برادران بابک عربی بوده، بعید نیست اسم اصلی او هم چنین بوده باشد و بابک لقبی بوده باشد که در مقام رهبر دینی خرم‌دینان به او داده بودند.

در دوران اسلامی «بابا» لقب عارفانی بوده که اغلب در مناطق دورافتاده و دست‌نخورده‌ی جبال می‌زیستند، عربی نمی‌دانستند و نسخه‌هایی از آیین مهر باستانی و الاهیات عشق را تبلیغ می‌کرده‌اند. از همان حدود دوران حلاج کاربرد این لقب در میان مسلمانان آغاز می‌شود و بعدتر بابا طاهر عریان و بابا کوهی شیرازی نمونه‌ی شخصیت‌های مشهوری هستند که چنین لقبی داشته‌اند.

عنصری که در اغلب القاب حلاج تکرار می‌شود، «ابو -» است و بنابراین حدسم آن است که لقب اصلی حسین بن منصور در دوران زندگی‌اش «بابا» بوده و نه حلاج. حلاج لقب مرسوم او در خوزستان بوده که در عراق نیز به همین شکل وام‌گیری شده و در متون تثبیت شده است. در باقی جاهای ایران زمین انگار او را بابا می‌نامیده‌اند و در هر جا چیزی به آن اضافه می‌کرده‌اند. «ابوالمعین» یعنی «بابا - یاور/ یاریگر» و «ابوالمغیث» یعنی «بابا - فریادرس» و «ابوالمهر» یعنی «مهربابا» و احتمالاً «صاحب ذکاوت و بصیرت» هم چیزی شبیه «بابا خرد» بوده باشد. بنابر این حدس لقب اصلی‌اش چیزی شبیه به «یاربابا/ یاوربابا» یا «بابایار/ بابایاور» بوده باشد که در گویش‌ها و زبان‌های مختلف به صورت‌های متفاوت بیان می‌شده است. بر همین مبنا نام این کتاب را یاربابا حلاج گذاشته‌ام.

## کفتار، شتم: عرفان خراسانی

حلاج در جریان سفرهای پردامنه‌ی خویش از سرزمین‌های گوناگونی گذر کرد و با زیرسیستم‌های فرهنگی گوناگون حوزه‌ی تمدن ایرانی از نزدیک آشنا شد. برای فهم تأثیری که از این قلمروهای معنایی پذیرفته لازم است به این جغرافیای تمدنی بنگریم و جریان‌های عمده‌ی مسلط بر آن را واریسی کنیم. حلاج را اغلب با نام صوفی و عارف می‌شناسند. در جریان همین سفرها بود که از بغداد و بصره، یعنی یکی از کانون‌های شکل‌گیری تصوف، به شمال ایران شرقی سفر کرد که کانون دوم عرفان ایرانی محسوب می‌شد.

می‌توان گفت جریان عرفان در بستر اسلام دو کانون اصلی در خراسان و عراق داشته است. در عراق، که زودتر به تسخیر مسلمانان درآمد و از قدیم مرکز مهم تحول دین مسیح بود، نسخه‌ای دورگه از عرفان پدید آمد که زهد مسیحی را با عقاید اسلامی درمی‌آمیخت و گفتیم که اولین نماینده‌اش حسن بصری بود و سخنگوی خلافت اموی محسوب می‌شد. حسن به ریاضت و گریه و زاری اشتغال داشت و اغلب تذکره‌نویسان او را نخستین صوفی مسلمان دانسته‌اند. او حدود دو قرن پیش از حلاج می‌زیست و در سال ۴۱۰۷ (۱۱۰ ق.) در بصره درگذشت و ارثیه‌اش حلقه‌ای بزرگ از شاگردان و پیروان بود.

آغازگر عرفان خراسانی دو تن بودند که به نسل بعد از حسن بصری تعلق داشتند. یکی فضیل بن عیاض که در حدود سال ۴۱۰۲ (۱۰۵ ق.) در روستای فُندین در نزدیکی سمرقند زاده شد و این همان روستای زادگاه ابومسلم خراسانی هم بود. فضیل هم مثل ابومسلم به جرگه‌ی عیاران و راهزنان مخالف خلیفه تعلق داشت و با توجه به زیستن‌شان در یک روستا و حدود یک نسل فاصله‌ی زمانی بین‌شان، احتمالاً در جوانی یکی از جنگاوران دارودسته‌های عیاری ابومسلم بوده است. فضیل بن عیاض خانواده‌اش را ترک کرد و به عراق و عربستان کوچ کرد و به سال ۴۱۸۲ (۱۸۷ ق.) در مکه درگذشت و این پنجاه و چهار سال پیش از زاده شدن حلاج بود. دومین بنیانگذار عرفان خراسانی ابراهیم ادهم است که در سال ۴۰۹۷ (۱۰۰ ق.) در بلخ زاده شد و از بزرگان و اعیان آن دیار بود. ابراهیم ادهم بر فضیل تأثیر زیادی گذاشت و به نوعی پیشوا و سرمشق

وی محسوب می‌شود. پس از این دو چهره‌ی بنیانگذار، باید از بایزید بستامی یاد کرد که بنیانگذار الاهیات عشق در عرفان اسلامی است و در گفتاری مستقل به او خواهیم پرداخت. اهمیت بایزید در این جاست که آموزه‌هایش بیشترین شباهت را به گفتمان حلاج دارد. کلمه‌ی «انا الحق» را او نخستین بار گفت و شطحیاتی بسیار به او منسوب است که شباهتی چشمگیر با اشعار حلاج دارد.

بنابراین در ابتدا و انتهای پیکان جمعیت اعراب مسلمان، که طی فتوحات از جنوب غربی به شمال شرقی ایران‌زمین پیش تاختند، دو نسخه‌ی متفاوت از عرفان پدید آمد که در عراق سخنگوی خلافت اموی بود و در خراسان با این گفتمان مقابله می‌کرد. این تقابل میان عرب‌ها و خراسانی‌ها در اصل به الگوی جمعیتی مهاجرت مسلمانان عرب مربوط می‌شد که یک کانون آغازگاه در میان‌رودان و یک مقصد نهایی در خراسان داشت. نه تنها خلافت اموی - عباسی و عرفان عراقی - خراسانی، که زبان پارسی دری - عربی و فلسفه - کلام را هم می‌توان بر این دو قطبی منطبق دانست.

تفاخر طایفه‌ای امویان به نژاد عرب، که در میان‌رودان ریشه داشت و واکنش شعوبی خراسانی‌ها در خوار شمردن عرب‌ها که تا ایران مرکزی و زبان عربی هم بسط یافت، در همین محور فهمیدنی است. چنان که بخش عمده‌ی متون شعوبی توسط غیرعرب‌ها در میان‌رودان به زبان عربی نوشته شده و «البيان و التبیین» جاحظ نمونه‌ای از آن است. جاحظ اهوازی در این نوشتار می‌گوید اعراب در فهم فلسفه سستی و وضعی دارند و از این رو فیلسوفی از میان‌شان بر نمی‌خیزد. جاحظ، با آن که بزرگ‌ترین سخنور و ادیب عرب زمانه‌ی خود بود، موضعی نزدیک به شعوبیه داشت و اعراب و دین‌شان را خوار می‌شمرد.

بنابراین چنین می‌نماید که دو کانون اولیه‌ی اصلی برای مقابله با دین اسلام و و نقد متون مقدس آن در دوران زندگی حلاج وجود داشته و هر دوی‌شان هم در دوران اموی ریشه دارد؛ یکی از زادگاه‌های این اندیشه خوزستان بود و شوش و شوشتر و شیراز، که مراکز باستانی دین زرتشتی بودند، و جاحظ از آنجا برآمده بود. دیگری بلخ بود که، علاوه بر پیوند دیرینه‌اش با زرتشت، طی هزاره‌ها مرکز مهم دین بودایی هم بود. ابراهیم ادهم و تا حدودی فضیل عرفانی بنا نهادند که از ترکیب آرای بودایی و اسلامی برآمده بود. بافت اجتماعی این دو نوع عرفان البته متفاوت بود.

بلخ در ضمن شهر مقدس زرتشتیان و آرامگاه زرتشت هم بود و به همین خاطر عرفان خراسانی بند ناف خود را با کیش زرتشتی حفظ کرد و عناصری مثل مرکزیت مهر، مضمون عهد الست، پرهیز از ریاضت

و بزرگداشت مقام انسان در آثار این جریان دیده می‌شود. این نکته هم جای توجه دارد که خراسان خاستگاه زبان پارسی دری بود و این زبان در دوران زندگی حلاج به تدریج به مرتبه‌ی زبان ملی برکشیده شد و نخستین متون ادبی در آن پدید آمد و تا دوران پیری حلاج کم کم در بسیاری نقاط جایگزین پهلوی شد و در حوزه‌ی متون دینی نیز به رقابت با عربی پرداخت.

اگر حلاج جوان و زاهد و جبرانگار را حاصل عرفان عراقی بدانیم و آموزه‌های سهل شوشتری و حسن بصری، حلاج پخته و شالوده‌شکن نام‌دار را باید شاگرد بایزید دانست. نفوذ و اعتبار بایزید در زمان زندگی حلاج به قدری بالا گرفته بود که هیچ کس را سر مخالفت با او نبود، چندان که جنید بغدادی می‌گفت بایزید در میان صوفیه مثل جبرئیل است در میان ملائکه، و سهل شوشتری و ذوالنون مصری او را بزرگ می‌شمردند در حالی که آرای ایشان شباهتی به گفتار بایزید ندارد.

در زمانی که حلاج به ایران شرقی سفر کرد، حدود یک قرن از تأسیس عرفان خراسانی می‌گذشت و این جنبش هنوز جوان بود. در این هنگام گرانیگاه این جریان از بلخ به سمت نیشابور و ری چرخش کرده بود و حلاج در این شهرها بیشتر با صوفیان برخورد می‌کرده است. برخی از بزرگان و بنیانگذاران جریان‌های فکری عرفانی در این هنگام در این شهرها فعال بوده‌اند، که به احتمال زیاد برخوردی و گفت‌وگویی هم با حلاج داشته‌اند.

یکی از ایشان که عمرش به چنین برخوردی قد نداد، ابوحفص عمر بن سلمه حداد است که اغلب با نام حداد نیشابوری شناخته می‌شود. او در روستای کوردآباد زاده شد که در نزدیکی نیشابور و بر سر راه بخارا قرار داشت. در نیشابور دکان آهنگری داشت و لقب حداد را از آنجا به خود گرفته است.<sup>۱</sup> او در دهه‌ی ۴۲۴۰ (۲۵۰ ق.) در همان شهر درگذشت و مقبره‌اش امروز زیارتگاه است. حلاج حدود سی سال بعد از مرگش به آن نواحی رسید و در آن زمان جریانی که حداد به راه انداخته بود گسترش یافته و پررونق بود.

ابوحفص حداد نیشابوری از یاران عبدالله مهدی ابیوردی و احمد بن خضرویه و ابوتراب نخشی و بایزید بستامی بود،<sup>۲</sup> و بنیانگذار جریان ملامتیه در زمینه‌ی دین اسلام محسوب می‌شود. اندیشه‌ی ملامتی که

---

۱. هجویری، ۱۳۸۳، ج. ۱: ۱۸۸-۱۹۰.

۲. جامی، ۱۳۷۰، ج. ۱: ۵۶.

ریا را بزرگ‌ترین دروغ می‌دانست و با آن ستیزه داشت، به خاطر تمرکزش بر مفهوم دروغ و مبارزه‌اش با زهد احتمالاً پیش از اسلام وجود داشته و ریشه‌هایش را می‌توان در جدل زرتشتیان با مسیحیان جست‌وجو کرد. به هر روی ورود این چارچوب نظری به بستر اسلامی مدیون حداد نیشابوری و دوستش حمدون قصار بود و این‌ها بودند که آن را به صورت سرمشقی منظم و سنجیده در بافتی اسلامی تدوین کردند.<sup>۱</sup>

این گروه شاگردان بسیاری پروردند و یکی از مسیرهای مهم انتقال عرفان خراسانی به عراق را پدید آوردند. ابوعثمان حیری داماد و جانشین حداد نیشابوری بود و شاه شجاع کرمانی و جنید بغدادی زیر تأثیر او قرار داشتند.<sup>۲</sup> حداد نیشابوری پیوندی نزدیک با طبقه‌ی اسواران و آیین جوانمردی داشت و از نقل قول‌هایش برمی‌آید که از درون چارچوب اخلاقی اسواران مهرآیین به اخلاق می‌نگریسته است. به همین خاطر در تأسیس فتوت اسلامی هم نقشی مهم ایفا کرده است. همین پیوندها دلیل آن بوده که در زمان زندگی‌اش کافر و زندیقش می‌دانسته‌اند.<sup>۳</sup> همه‌ی این چهره‌های نام‌داری که ذکرشان گذشت، در زایش و تحول عرفان خراسانی اثرگذار بودند. با این همه، اگر بخواهیم یک تن را از میان‌شان جدا کنیم و قهرمان این جریان بدانیم، او بایزید بستامی است.

---

۱. زرین کوب، ۱۳۶۳، ج. ۱: ۳۳۶.

۲. هجویری، ۱۳۸۳، ج. ۱: ۱۸۹.

۳. زرین کوب، ۱۳۶۳، ج. ۱: ۳۴۲.



## کفتارنم: بازید بستامی

در میان پیشینیان حلاج آن که بیشترین تأثیر را بر او گذاشته، طیفور بن عیسی بن سروشان مشهور به بازید بستامی است. آرای بازید در زمان زندگی خودش تا بغداد انتشار یافته بود و جنید هم با احترام از او یاد می‌کرد. بنابراین شاگردان و متون او در محیط فرهنگی ایران غربی در گردش بوده‌اند. با این حال، حلاج در جریان سفر به خراسان می‌توانسته به طور مستقیم با شاگردان او دیدار کرده باشد، چون شباهت میان برخی از سخنانش با بازید خیره‌کننده است و چرخش به سمت این دیدگاه را نیز به ویژه پس از سفرش به ایران شرقی می‌بینیم.

بازید از خاندانی بانفوذ برخاسته بود و نوشته‌اند که جدش سروشان زرتشتی در منطقه‌ی کومس (سمنان امروز) والی و حاکم بوده است. عطار گزارش کرده که پدرش بازرگانی بوده در شهر بستام، و انگار هم‌چنان به دین زرتشتی پایبند بوده است؛ چون بازید در محله‌ی موبدان شهر بستام زاده و پرورده شده و اگر این خانواده مسلمان می‌بودند اقامت‌شان در آنجا ممکن نمی‌بود. از این رو، گزارش ابی‌طیفور در کتاب «النور من الکلمات» که می‌گوید سروشان اسلام آورد نادرست می‌نماید. او باید امیری محلی بوده باشد که با روی کار آمدن عباسیان و در بافت سیاسی دوران ابومسلم حکومت سمنان را در دست داشته است.

بازید در حدود سال ۴۱۷۷ (۱۸۲ ق.) زاده شده و کمتر از باقی صوفیان به سفر می‌رفت. گفته‌اند که در دوران جوانی در سرزمین آسورستان سفرهای بسیار کرده بود و نزد زاهدان شام زیسته بود. اما این گزارش جای بحث و نقد دارد، چون ردپایی از آرای رایج در این منطقه در آثارش دیده نمی‌شود و یاران و نزدیکانش همه اهالی مناطق نزدیک به شهر بستام هستند. در میان ایشان می‌توان از یحیی بن معاذ رازی یاد کرد که اهل ری بود و بیشتر عمر خود را در بلخ زیست و در سال ۴۲۵۱ (۲۵۸ ق.) در نیشابور درگذشت، یا احمد بن حرب بن فیروز نیشابوری که شش سال از بازید بزرگ‌تر بود و در نیشابور زاده شد و به سال ۴۲۲۷ (۲۳۴ ق.) همان‌جا درگذشت، یا حاتم اصم (ابوعبدالرحمان حاتم بن عنوان) که از اهالی بلخ بود و بحث خوف و

رجا را در تصوف تدوین کرد و اهل زهد و توکل بود و به سال ۴۲۳۰ (۲۳۷ ق.) درگذشت. بشر حافی را هم می‌توان به این مجموعه افزود که به سال ۴۱۴۶ (۱۵۰ ق.) در مرو زاده شد و در سال ۴۲۲۱ (۲۲۷ ق.) در بغداد درگذشت.

پس، پایگاه اصلی بایزید هم مثل سایر اعضای این گروه خراسان بزرگ بوده و همان‌جا به شهرت و اعتبار رسیده است. الگوی دعوت بایزید ساختی خانوادگی هم داشته است، چنان‌که خادم و دستیار اصلی او ابوموسی بن آدم برادرزاده‌اش بوده که می‌گویند چهارصد سخن ناگفته از او در خاطر داشت که با خود به گور برد. بایزید ثانی، که آثار بایزید بزرگ را گردآوری و تدوین کرد، پسر همین ابوموسی بستامی بود. شاهد دیگری که درباره‌ی یکجانشینی بایزید داریم آن است که می‌گویند احمد بن خضرویه زمانی با هزار شاگرد که همه کرامات بسیار داشتند در سفر بود و گذرش به بستام افتاد و با او دیدار کرد. بایزید به او گفت: «تا چند سیاحت می‌کنی؟» و احمد پاسخ داد که «آب چون در یک مکان بماند بوی گیرد». آن‌گاه بایزید گفت: «دریا باش تا بوی نگیری». از این‌جا برمی‌آید که انگار مخالفتی با رسم جهانگردی صوفیان داشته است، و این رسمی بوده که در آن دوران به ویژه ارتاوان مانوی به آن پایبند بوده‌اند و صوفیان مسلمان آدابش را از ایشان آموختند.

احمد بن خضرویه با این همه در همین گروه خراسانی‌ها می‌گنجد که بایزید مهترشان محسوب می‌شود. شقیق بلخی (کشته‌شده در جنگ به سال ۴۱۸۹ / ۱۹۴ ق.) و احمد بن ابان بلخی را هم می‌توان در این جرگه جای داد. این گروه بر مسأله‌ی ارتباط فرد با امر قدسی تمرکز داشتند و به خصوص در این موضوع گفت‌وگو و کشمکش می‌کردند که ارتباط انسان و خداوند از جنس بندگی و عبودیت اجبارآمیز است یا عشق و محبت آزادانه. بایزید قهرمان جبهه‌ای بود که انسان را آزاد و نوع ارتباطش با امر قدسی را مبتنی بر اراده‌ی خودمختار می‌دانستند. او در سال ۴۲۵۳ (۲۶۱ ق.) در بستام درگذشت و این زمانی بود که حلاج هفده سال داشت و جست‌وجوی خود برای حقیقت را تازه آغاز کرده بود.

از بایزید نقل قول‌هایی فراوان به جا مانده که فهم ویژه‌اش از امر قدسی را نشان می‌دهد. از برخی از نقل‌قول‌هایش بوی جبرگرایی و خاکساری و تعبد به مشام می‌رسد. با توجه به زندگی‌نامه‌اش چنین می‌نماید که این‌ها عقاید و گفتارهایش در دوران جوانی باشند؛ یعنی زمانی که به زهد و ریاضت اشتغال داشته است. در این رده از گفتارها، سخنانی مرتاضانه مثلاً در ستایش گرسنگی می‌توان یافت. مثلاً این جمله که «گرسنگی

ابری است که جز باران حکمت نباراند» یا «گفتند: چرا مدح گرسنگی می‌گویی؟ گفت: اگر فرعون گرسنه بودی هرگز انا ربکم الاعلیٰ نگفتی». در این سخنان مجاهده با نفس و سرکوب میل و کشتن شهوت مشهود است و این تقریباً همان است که زاهدان مسیحی و صوفیان بصری در دوران اموی در مخالفت با ارج و ارزش من خودمختار خودبنیاد تبلیغ می‌کردند. چنان که می‌گوید: «هرکه دل خود را مرده گرداند به کثرت شهوات، او را در کفن لعنت پیچند و در زمین ندامت دفن کنند؛ و هر که نفس خود را بمیراند به بازایستادن از شهوات، او را در کفن رحمت پیچند و در زمین سلامت دفن کنند».

در همین رده اشاره‌هایی هم می‌بینیم که انگار به موضعی جبران‌نگار دلالت دارد و مفهوم توکل را در شکل تقدیرگرایانه‌اش بازتولید می‌کند، چنان که می‌گوید: «توکل زیستن را به یک روز بازآوردن است و اندیشه فردا پاک انداختن»، مشابه این سخن را از حلاج هم نقل کرده‌اند که می‌گفت: «توکل به حق آن است که تا اندر شهر کسی داند اولی‌تر از او به خوردن، نخورد»<sup>۱</sup>. بایزید هم چنین می‌گوید: «معرفت آن است که بشناسی که حرکات و سکنات خلق به خدای است»، که یعنی جبران‌نگاری. این نگرشی است که «من» را توهمی و مانعی بر سر راه رسیدن به خداوند می‌داند. این تقابل میان «من» و امر قدسی و واگرا بودن‌شان را در برخی از گفت‌وگوهای بایزید می‌توان بازیافت. مثلاً این که «گفتند: راه به خدای چگونه است؟ گفت: غایب شو از راه و پیوستی به الله» و یا این که «یکی وصیت خواست. گفت: بر آسمان نگر! نگره کرد گفت: می‌دانی این که آفریده است؟ گفت: دانم. گفت: آن کس که آفریده است هر جا که باشی بر تو مطلع است. از او برحذر باش. و گفت: عارف آن است که در خواب جز خدای نبیند و با کس جز از وی موافقت نکند و سرّ خود جز با وی نگشاید».

هر چند این پاره‌گفتارها با آنچه نزد صوفیان عراقی و زاهدان تارک دنیا می‌بینیم نزدیکی دارد، اما تنها جزئی کوچک از آثار بازمانده از بایزید را تشکیل می‌دهد و چنین می‌نماید که برخی از سخنانش به دورانی مربوط باشد که زهد پیشه کرده بود و در سنت عصر اموی به امر قدسی می‌نگریست. با این حال، آشکارا از این مرحله گذر کرده و بدنه‌ی آنچه از او به جا مانده و مورد تأکید است، واژگونه‌ی این گفتارهاست. گفتمانی که به نام بایزید شناخته می‌شود همین نسخه‌ی اخیر است و از چندین نظر با زهد اموی و اسلام سنی

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۴.

ریاضت مدار تفاوت دارد و در نقاطی صریحاً با آن متضاد است. بنابراین بایزید هم چون حلاج و پیش از او آغازگاهی زاهدانه داشته و چرخشی را در آن تجربه کرده است.

نکته‌ی کلیدی در فهم آثار اندیشمندان گذشته آن است که از شیوه‌ی تذکره‌نویسان دست بشویم و این پیش فرض را نقد کنیم که شخصیت بزرگان یکپارچه و تغییرناپذیر است. همه‌ی اندیشمندان انسان‌هایی هستند که در بستر زندگی‌نامه‌ی شخصی‌شان فراز و فرودهایی را تجربه کرده و انتخاب‌هایی را آزموده‌اند، و در نتیجه ممکن است آرای پیشین خود را بازبینی کرده و تغییر داده باشند. تنها راهی که برای بازسازی آرای گذشتگان داریم آن است که متن‌های بازمانده از ایشان را هم‌چون یک فرایند تحول معنا در نظر بگیریم، و نه متنی قدسی و بی‌حاشیه که صاف و تیز چیزی خاص را بیان کند.

اگر شیوه‌ی سیستمی مورد نظرم از تحلیل گفتمان را به کار بگیریم و جفت‌های متضاد معنایی پایه در متون را استخراج کنیم و پیوندش با جریان‌های فکری آن دوران را واریسی کنیم و شبکه‌ی سازمان‌یابی‌شان در متن را تحلیل کنیم و موضع برآمده از آن را ترسیم نماییم، به نیم‌رخ‌ی از تکامل یک منش فرهنگی خواهیم رسید که گاه گسست‌هایی را در خود نشان می‌دهد. این گسست‌ها گاه از تردید و ابهام در خود فرد نشان دارد، و نمونه‌اش را در «زند گلشن راز»<sup>۱</sup> و تحلیل گسست‌های مفهومی متن نشان داده‌ام. گاهی هم این گسست‌ها در محور زمان رخ می‌نمایند و به سیر تحول طبیعی آرای یک نفر در گذر عمر مربوط می‌شود. این الگو که رایج‌تر هم هست، باید هم‌چون قالبی محتمل همیشه در نظر گرفته شود. وگرنه ناهم‌خوانی برخی از گفتارها با هم به غفلت از برخی و تحریف باقی‌متن‌ها خواهد شد. به طور خاص درباره‌ی حلاج و بایزید با دو دوره‌ی متفاوت زاهدانه و مغانه از اندیشه سروکار داریم که لازم است از هم تفکیک شود. در میان اندیشمندان دوران اسلامی که پیش از حلاج می‌زیستند کسی که بیشترین شباهت را در این الگو با وی دارد بایزید است.

بایزید بی‌شک در دورانی به آزدن تن و خوار شمردن «من» و زهد و عبودیت اهتمام داشته است، اما آشکارا از این دوران درگذشته و آنچه از سخن او سراغ داریم عمدتاً به بعد این گذار مربوط می‌شود و تقریباً واژگونه‌ی سرمشق عابدانه‌ی اولی است. مثلاً در دوران پختگی‌اش امر قدسی را با خداوند تشخیص یافته

---

۱. وکیلی، ۱۴۰۰.

یکی نمی‌گیرد و آن را بیشتر هم‌چون سرچشمه‌ی شگفتی تعریف می‌کند. یعنی هنگام نگرستن به خداوند، بیشتر به درون و ردپای تقدس در خویش می‌گردد و برانگیختگی‌های روانی خود را برای توصیف امر قدسی به کار می‌گیرد. مثلاً می‌گوید: «سال‌ها بر این درگاه مجاور بودم، به عاقبت حیرت بدیدم و جز حیرت نصیب ما نیامد». شگفتی از دید او مقدمه‌ی دستیابی به دانش است. بنابراین، در چارچوبی مغانه پرسش را ضرورتی برای شکل‌گیری پاسخ می‌داند و این همان است که در سنت صوفیانه به پیوند حیرت و معرفت منتهی شده است.

از دید بایزید دومین ویژگی امر قدسی، که به همین ترتیب هم‌چون نیرویی درون‌زاد در انسان تبلور پیدا می‌کند، مهر و عشق است که مهم‌تر هم هست. بایزید که از پیشتازان این گفتمان در بستر اسلامی است، اغلب برای اشاره به این موضوع از کلمه‌ی قرآنی «محبت» (که فقط یک بار آمده) استفاده می‌کند و نه مهر، که پیشااسلامی است یا عشق که به همین ترتیب واژه‌ای است با خاستگاه اوستایی و دیرتر رایج می‌شود. بنابراین، حیرتی که امر قدسی در دل انسان برمی‌انگیزد از سویی در همان دل محبت ایجاد می‌کند و از سوی دیگر در سر معرفت.

دل بر این مبنا جایگاهی مرکزی و مهم است که اتصال اصلی میان انسان و امر قدسی را برقرار می‌کند. بایزید می‌گوید: «دل عارف چون چراغی است در قندیلی از آبگینه‌ی پاک که شعاع او جمله ملکوت را روشن دارد، او را از تاریکی چه باک. که راه حق چگونه است؟ تو از راه برخیز که به حق رسیدی». پس مسیر مهم نیست و مقصد اهمیت دارد. دین، شرع، مذهب و همه‌ی کلمه‌های مشابه را که «راه» معنی می‌دهند باید کنار گذاشت و در این حالت منزلگاه نهایی بسیار نزدیک خواهد بود.

بایزید در این بافت معنایی دیگر به کلمه‌ی الله اشاره نمی‌کند و از واژه‌ی حق برای اشاره به خدا بهره می‌برد. چرا که الله — که در دوران اموی بسیار رایج بود — اغلب با دلالتی انسان‌ریخت و تشخیص‌یافته برای اشاره به خداوندی قدرقدرت و جبار به کار گرفته می‌شود که به ویژه در آثار صوفیان بغدادی و ظاهریه نمایان است. در نگرش بایزید، بر خلاف آن برداشت شبه‌مسیحی، حق با توجه به پیوندش با دل امری انسانی است و به چیزی دوردست و به فرعونی استعلایی یا امپراتوری آسمانی فروکاسته نمی‌شود. راه رسیدن به خداوند یک گام است که در دل پیموده می‌شود، نه مسیری متشرعانه که در شاهراهی از زمین به آسمان کشیده شده باشد.

از بایزید جملاتی باقی مانده که نشان می‌دهد نه تنها کلمه‌ی الله را برای برچسب زدن به خداوندی تشخیص یافته به کار می‌گرفته، که تقابلی هم با این مفهوم داشته است. ابن سالم بصری که از شاگردان سهل شوشتری بود درباره‌ی بایزید گفته که دعوی او از فرعون هم کافرانه‌تر بود، چرا که فرعون دست بالا ادعای خدایی می‌کرد اما بایزید روزی با یارانش در حال سماع بود که بانگ اذان برخاست و او بی‌توجه به سماع ادامه داد. چون دید حاضران انتظار دارند برای نماز و عبادت خداوند رقصیدن را قطع کند، هر بار که مؤذن الله اکبر (خدا بزرگ‌تر است) می‌گفت، او می‌گفت «و انا اکبر منه» (و من از او بزرگ‌ترم!).

هم‌چنین گفته‌اند نوبتی به شهری وارد شد و مردم که او را مقدس می‌شمردند بسیار در اطرافش گرد آمدند. پس رو به ایشان کرد و گفت: «انی انا الله، لا اله الا انا، فأعبدنی!» (همانا منم الله، هیچ خدایی جز من نیست. پس مرا بپرستید). و با این حرف‌ها مردم را از گرداگرد خود پراکنده کرد. ناگفته نماند که هر چه نوشته از بایزید باقی مانده به زبان عربی است و این به آن خاطر است که تنها ترجمه‌های تازی گفتارش به روزگار ما رسیده است. داود زاهد، که رهبری مخالفان بایزید را بر عهده داشت، اشاره کرده که او و اعضای خانواده‌اش امی بوده‌اند و عربی نمی‌دانستند. از منابع دیگر هم می‌دانیم که تنها به پارسی سخن می‌گفته و می‌نوشته است. با این حال، درست معلوم نیست منظور پارسی میانه (پهلوی) است یا پارسی دری. زبان پارسی دری البته در همین هنگام در خراسان به تدریج فراگیر می‌شد و جنبه‌ی ادبی پیدا می‌کرد و جایگزین پهلوی می‌شد. اگر این شطح‌های بایزید را به پارسی با پهلوی برگردانیم، روشن می‌شود که آنچه می‌گفته و شکل اشاره‌اش به الله در آن بافتِ گفتاری برای مخاطبانش چقدر شالوده‌شکنانه می‌نموده است.

پس رسیدن به خداوند به معنای پیمودن مسیری بیرونی و راهی مشخص نیست، که دگردیسی یافتنی درونی است که برخورداری و آمیختگی من با امر قدسی را افزون می‌سازد. در این حالت اختیار من منحل نمی‌شود، بلکه با اراده‌ی خداوند یکی می‌گردد. بایزید می‌گوید: «سی سال بود که می‌گفتم خدایا چنان کن و چنین ده ولی تا به درجه اول معرفت رسیدم گفتم خدایا تو مرا باش و هر چه خواهی کن». به همین خاطر از دید بایزید عارف چشم‌داشت پاداشی از خداوند ندارد، چون پاداش نهایی همین درآمیختگی با امر قدسی است. عطار بر این مبنا در تذکره‌الاولیا از او نقل کرده که: «ثواب عارف از حق به حق باشد».

دل اندام مرکزی مربوط با امر قدسی است و این برداشتی است که از دوران اشکانی به بعد در ادیان گوناگون ایرانی رایج بوده و جبهه‌ی عرفانی در دین زرتشتی و بودایی را برمی‌ساخته است. در «النور من

کلمات ابی طیفور» می‌خوانیم که «دل عارف از او [خدا] شکوه نکند ولو این‌که با مقرض پاره‌پاره‌اش کند؛ و هرگز از او نومید نمی‌شود و از مکر او ایمن نیست اگرچه به آمرزشش نوید دهند و بر او جز به او کسی راهنمایش نمی‌شود ولو این‌که بر آب و هوا رود؛ و از رنج او نیاساید اگر چه بر تخت شاهی نشیند؛ و از او غافل نیست اگرچه در بازار باشد و بی او در زمین و آسمان آرام نیابد».

از دید بایزید هم‌چنان برای رسیدن به خداوند شکلی از فروپاشی «من» ضروری است. اما این با انکار نفس و کشتن برگشت‌ناپذیر خویشتن رخ نمی‌دهد، بلکه شکلی از دگردیسی است که با فرو ریختن «من» مرسوم پیشین و جایگزینی‌اش با «من» ای نیرومندتر تحقق پیدا می‌کند. اکسیری که چنین گذاری را ممکن می‌سازد محبت و شوق است، و این با ریاضت و طاعت و عبودیت تفاوت دارد که ابزار کشتن نفس در برابر فرمان‌روای عرش است بی‌آن‌که تهیای فراهم آمده از این نفس‌کشی با «خود»ی استوارتر پر شود.

بایزید می‌گوید: «کمال درجه‌ی عارف سوزش او بود در محبت» یا در بیانی دیگر، «کمال عارف سوختن او باشد در دوستی حق». در این معنا مهر در همان معنای باستانی‌اش دروغ‌شکن است و به پرتوهای آفتاب می‌ماند که سایه و تاریکی دروغ را برمی‌اندازد. توصیفی که بایزید از مهر به خداوند به دست می‌دهد، گویی که در ادامه‌ی بندهایی از مهریشت ابراز شده باشد: «عشق او درآمد و هرچه دون او بود برداشت و از ما دون اثر نگذاشت تا یگانه ماند چنان‌که خود یگانه است».

با این روش هم «من» در معنای مرسوم و رایج کلمه فرو می‌ریزد؛ یعنی، تفکیک میان «من» و «حق» به شکلی متفاوت معتبر است. اما این تمایز از جنس ارتباط دو چیز درهم پیوسته و رقیب است، نه دو ضد که یکی باید برای تبلور دیگری محو شود. بایزید می‌گوید: «محبت آن است که بسیار خود را اندک شمرد و اندک حق بسیار دانی»، و این معنای عمومی مهر هم هست، که از توجه به دیگری و مواجهه با گرانیگاهی بیرون از من ناشی می‌شود و درآمیختگی بخش‌هایی از من با بخش‌هایی از آن دیگری را در پی دارد.

جالب آن که بایزید اندام زایش مهر یعنی دل را — که در نهایت بخشی از من است — در جایگاه این رقیب قرار می‌دهد و می‌گوید: «قبض دل‌ها در بسط نفوس است و بسط دل‌ها در قبض نفوس است». یعنی آنچه با فروچروکیدن نفس می‌بالد و قد می‌کشد دل است و نه خداوند یا حق. چیزی در درون منحل می‌شود تا چیزی در درون جایگزینش شود و این روند زایش تقدسی درون‌زاد است، نه — به گمان زاهدان — طرد کردن خویشتنی که ذاتی پلید دارد و با امر قدسی ناسازگار است. کوشش سالک از این رو دستیابی به

جایگاهی در نزدیکی امر قدسی است، نه رعایت خاکساران‌هی فاصله با آن. هدف توانمند شدن و توانگر شدن من صاحب‌دل است. چنان که بایزید می‌گوید: «جهد کن تا یک دم به دست آری که آن دم در زمین و آسمان جز حق را نبینی؛ یعنی تا به آن دم همه عمر توانگر نشینی».

پس «من» سدی بر راه رسیدن به حق نیست، بلکه فاعل اصلی این رسیدن است. هدف از رستگاری توانمند کردن و پاکیزه ساختن این «من» است در حدی که بتواند با حق در پیوندد. این پیوستگی با حق از دید بایزید امری شناختی است و به همین خاطر وصال مهرآمیز با امر قدسی را با کلمه‌ی معرفت توصیف می‌کند. این کلیدواژه‌ای بسیار مهم است، چون جایگاه ریشه‌ی «عرف» و مشتق‌هایش (معرفت، عرفان) در بستر اسلامی مانند «گنوس» در سنت مسیحی ترجمه‌ای است از «مزدا»ی زرتشتی. زرتشت بود که می‌گفت وجه متمایزکننده‌ی اهورامزدا و اهریمن عقل و خردمندی است، و این عنصری است که انسان و خداوند به طور مشترک دارند و بنابراین جنگیدن انسان در جبهه‌ی نیکی و نور با انتخاب عقلانی کردارها پیوند خورده و این همان است که روان انسان را مقدس و فرهمند می‌سازد.

عرفان خراسانی، در واقع، بازسازی همین تصویر از خرد مقدس است که با مفهوم مهرِ الهی درآمیخته باشد. در «طبقات الصوفیه» می‌خوانیم که بایزید می‌گفت: «خدای را به خدا شناختم و جز خدای را به نور خدای عزوجل»، و این یعنی خداوند هم‌چون گرانیگاهی شناخت‌شناسانه عمل می‌کند. یعنی، مطلقاً فراگیر است که باقی چیزها در نسبت با آن سنجیده می‌شود؛ هم‌چون مرکز دستگاه مختصاتی که روابط میان باقی چیزها در آن دستگاه سنجش را معین می‌سازد.

من شناسنده‌ای اما در پس‌پشت این معرفت هست و معرفتی بی‌عارف نداریم. نقل کرده‌اند که از او «پرسیدند: مرد کی داند که به حقیقت معرفت رسیده است؟ گفت: آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق، و باقی شود در بساط حق بی‌نفس و بی‌خلق. پس، او فانی بود باقی و باقی بود فانی و مرده‌ای بود زنده و زنده‌ای بود مرده و محجوبی بود مکشوف و مکشوفی بود محجوب». باز می‌بینیم که «من» در این جا بی‌نفس و بی‌خلق می‌شود، اما این به معنای ارتقای او به مرتبه‌ی «باقی بودن در بساط حق» است و نه مضمحل شدنش. در این بستر است که بایزید گفته: «از خویشتن برون شدم چون مار از پوست»، و زنی به درستی گفته که تعبیری مشابه را در اوپه‌نیشادها هم داریم.



این معرفت هم‌چون مزدای زرتشتی و گنوس مانوی رکنی است در تکامل روح و غایتی در خود است. بر این پایه، در نگرش او، بر خلاف برخی از صوفیان زاهد، علم و شناخت عینی خوار شمرده نمی‌شود. بایزید می‌گوید: «سی سال در حال مجاهده بودم و چیزی سخت‌تر از علم و متابعت کردن آن نیافتم». دستاورد این مجاهده که شناسایی حق باشد، خود به خود همان فرا رفتن «من» تا پایه‌ی امر قدسی را برآورده می‌کند. از این روست که می‌گوید: «دنیا اهل دنیا را غرور در غرور است و آخرت اهل آخرت را سرور در سرور است، و دوستی حق اهل معرفت را نور در نور». عبارتی که به سادگی می‌توان آن را به متنی گنوسی و مانوی نسبت داد.

دفاع بایزید از من خودمختاری که فاعل این شناسایی است چندان تند و تیز است که می‌گوید: «نفس صفتی است که هرگز نرود جز به باطل». یعنی، آن جریان‌هایی که در پی کشتن نفس با زهد و عبادت هستند باطل‌اند. تنها راه دگرذیسی نفس آن است که با مهر به حق ببینند و در آن حالت هم نفس نمی‌میرد، بلکه رها می‌شود و به چیزی بزرگ‌تر و نیرومندتر بدل می‌گردد. حلاج در این امتداد گفته: «من نه منم، من منم زیرا که من، من - اویم، و او [اوست زیرا که] من - او [است]، او».

همین برداشت شالوده‌شکنانه از مهر در مقام واسطه‌ی میان «من» و امر قدسی است که باعث می‌شود بایزید شریعت را به شکلی تلویحی طرد کند، چون رویارویی با خداوند به شگفتی و مهر می‌انجامد و نه ترس و تسلیم، و بنابراین حاصل آن معرفت است و نه طاعت. آن معرفتی که در پی حیرت می‌آید، در راستای مهر قرار دارد و جایگاهش دل است نه نهادی قضاوتگر در بیرون از خود. بایزید می‌گوید: «یکی ذره حلاوت معرفت در دلی به از هزار قصر در فردوس اعلی». یعنی نه تنها قضاوت بیرونی متشرعانه، که حتا پاداش الاهی هم در برابر اصل داستان، که محبت و معرفت است و در «من» زاده می‌شود، رنگ‌وبویی ندارد.

از این رو می‌گوید: «محبت آن است که دنیا و آخرت را دوست نداری»، چون دوست داشتن که شالوده‌ی محبت است موضوعی مشخص دارد و آن امر قدسی است و چیزهای فروپایه‌تر از او مجاللی برای عرض اندام در این میدان ندارند. آن «من» ای که از حضور امر قدسی برخوردار باشد دیگر غایب نمی‌شود، بلکه به مرتبه‌ای ایزدسان دست می‌یابد. چون به قول بایزید: «هر که به حق مبتلا گشت مملکت از او دریغ ندارند و او خود به هر دو سرای سر فرو نیارد»؛ و این سر فرود نیارودن به دو قلمرو گیتی و مینو، که کمابیش

کافرانه است، زیاد در سخن او دیده می‌شود. از جمله این که گفته: «آتش دوزخ چیست؟ والله اگر ببینمش با گوشه‌ی مرقع خویش خاموش می‌کنمش».

پیامد اخلاقی این نگرش سهمگین و تندروانه است. اگر غایت رویارویی با امر قدسی معرفتِ او محبت او باشد، اطاعت از قوانین شرعی و ابراز بندگی به قصد دستیابی به پاداش یا پرهیز از عذاب اعتبار خود را از دست می‌دهد. این که خداوند چقدر از کردار زاهدانه‌ی مؤمنان راضی است دیگر اهمیتی ندارد. آنچه مهم است محبتی است که عارف به امر قدسی دارد.

بایزید می‌گوید: «عارف به هیچ چیز شاد نشود، جز به وصال. که نفاق عارفان فاضل‌تر از اخلاص مریدان». و در خوارداشتِ بهشت و پاداش‌های اخروی این جمله‌ی تند و تیز را دارد که «خدای را بندگانند که اگر بهشت با همه‌ی زینت‌ها بر ایشان عرضه کنند ایشان از بهشت همان فریاد کنند که دوزخیان از دوزخ». آنچه می‌تواند بار امانت الاهی را تحمل کند دل عارف است که مسیری متفاوت با عابدان را طی می‌کند. خاکساری آنان در برابر حق کوشش و جنگیدن‌شان است و نه بندگی متعبدانه‌شان، و ریاضت‌شان از جنس شناخت دقیق و روشن است نه آزدن تن. از این روست که می‌گوید: «بار حق جز بارگیران خاص برندارند که مدلل کرده مجاهده باشند و ریاضت یافته مشاهده».

به این شکل است که بایزید در عمل همه‌ی شکل‌های طاعت عابدانه را خوار می‌شمارد و می‌گوید: «حیات در علم است و راحت در معرفت و رزق در ذکر»، یعنی آنان که مثل حکیمان در جست‌وجوی علم هستند زندگی می‌یابند و آنان که مانند عارفان معرفت را می‌جویند آسوده هستند، اما آنان که اهل ذکر و عبادت‌اند در فکر پاداش و جیره و مواجب هستند و همان را هم به دست می‌آورند. این که چرا هر یک از این رده‌ها چنین می‌کنند، هم به انتخاب‌شان بستگی دارد و هم به استعدادشان. بایزید جایی گفته: «حق بر دل اولیای خود مطلع گشت، بعضی از دل‌ها دید که بار معرفت او نتوانست کشید، به عبادتش مشغول گردانید»؛ یعنی، آنان که عابد و زاهد شده‌اند به خاطر فروپایگی مرتبه‌شان و ناتوانی دل‌های‌شان به این موقعیت فرو افتاده‌اند.

بایزید حتا در برخورد با بزرگان صوفیه نیز همین موضع تند و تیز را حفظ می‌کرد. می‌گویند یحیی بن معاذ رازی از مکه برایش نانی فرستاد که با آب زمزم سرشته شده بود و گفت رازی هست که در بهشت و زیر درخت طوبی برای بایزید فاش خواهد کرد. بایزید در پاسخ گفت که هر درختی طوبی است. یا باری

ذوالنون مصری برایش سجاده‌ای هدیه فرستاد و این ابراز لطف شیخ صوفیان برای همه تحفه‌ای مقدس شمرده می‌شد، اما بایزید در نامه‌ای برایش پاسخ نوشت که «[سجاده را] می‌خواهم چه کنم؟ برایم بالشی بفرست که به آن تکیه کنم». آشکار است که در این جا سجاده را نماد زهد و عبادت و بالش را علامت بزم و خوش‌باشی دانسته و اولی را خوارتر از دومی دانسته است. هم‌چنین از او نقل است که می‌گفت: «از نماز جز رنج تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی شکم».

بنابراین روشن است که موضعی سخت و انتقادی در برابر همه‌ی صورت‌های عبادت متشرعانه داشته است. مهم‌تر از همه آن که این موضع را درباره‌ی حج نیز داشته و این در آن هنگام جبهه‌گیری‌ای سیاسی بر ضد خلفا به حساب می‌آمده است. می‌گویند مردی برای گزاردن حج از شهر خود خارج شد و وقتی به بستان رسید به دیدار بایزید رفت. بایزید از او پرسید که چقدر پول برای انجام حج همراه دارد؟ و گفت دویست درهم. آن‌گاه بایزید گفت آن دویست درهم را به من بده که عیال‌وارم و در مقابل هفت بار دور من بگرد! آن مرد هم چنین کرد و به این ترتیب حج خود را گزارد. خواهیم دید که بعدتر حلاج را به خاطر سخنی مشابه در بغداد به مرگ محکوم کردند.

بایزید می‌گوید: «حاجیان به قالب گرد کعبه طواف کنند، بقا خواهند؛ و اهل محبت به قلوب گردند گرد عرش و لقا خواهند». بنابراین کعبه‌ی اهل معرفت قلب است نه خانه‌ای که ابراهیم در مکه ساخت، و طواف کردن آن فارغ از زمان و مکان است و متمایز با مناسکی که در جایی ویژه در ماه ذی‌حجه برگزار کنند. این مخالفت با حج مضمون مهم و مشترکی است که در این دوران تاریخی نزد بسیاری از جریان‌های فکری دیده می‌شود و حلاج نیز در نهایت به همین جرم به قتل می‌رسد؛ قرمطیانی که مسیرهای حجاج را می‌بریدند و جایگاه این مراسم در مکه را با خشونت ویران می‌کردند، و خرم‌دینانی که حج‌کنندگان را پرستار اهریمن می‌دانستند و به قتل‌شان می‌رساندند، شکلی عملیاتی و خشن از نظریه‌ای درباره‌ی مناسک مذهبی بود که صوفیان خراسانی نیز به آن باور داشتند. در «تذکره‌الاولیاء» عطار چندین نمونه از مخالفت‌های عارفان با مناسک حج را می‌بینیم که به همین سویه‌ی شرک‌آلود و بت‌پرستانه‌ی طواف خانه‌ای سنگی اشاره دارد، و طواف دل را به جای آن پیشنهاد می‌کند.

این جایگزینی سلوک فردی به جای مناسک جمعی مقدمه و پیامدی مهم دارد: مقدمه‌اش آن است که وقتی کسی مهر حق را دریافت و ارتباطی درون‌زاد با امر قدسی پیدا کرد، مرتبه‌ای چندان فرازین پیدا

می‌کند که چارچوب‌های مذهبی مرسوم قادر به توصیف آن نیست. بنابراین مضمون‌هایی مثل پاداش بهشتی و آتش دوزخ برای بایزید اعتبار ندارد و درباره‌شان می‌گوید: «هر که خدای را شناخت عذابی گردد بر آتش، و هر که خدای را ندانست آتش بر او عذاب گردد، و هر که خدای را شناخت بهشت را ثوابی گردد و بهشت بر او و بالی گردد». یعنی حضور عارف در جهنم مایه‌ی آسودگی و امنیت در برابر آتش است و نه عذابی، و حضورش در بهشت افتخاری است که نصیب بهشت می‌شود، نه پاداشی اهداشده به وی. این به آن معناست که حساب و کتاب عبادت‌ها و سوال و جواب از نماز و روزه و ابراز بندگی به طراز دامن عارف نمی‌رسد چون به قول بایزید «هر که خدای را شناخت او را با سؤال حاجت نیست و نبود و هر که شناخت سخن عارف درنیابد».

این جمله‌ی بایزید به نقل قولی از حلاج شبیه است که در شرح آییه‌ی «و ما لی لا اعبد الذی فطرنی و الیه ترجعون»<sup>۱</sup> می‌گوید: «هر قلبی به خاطر حرمت قصدش به ثواب اشتغال دارد. پس او اجیر ثواب است و نه بنده‌ای برای خداوند. برای پاداش و ثواب خداوند را می‌پرستند. بنده‌ی مردم است. آن کس که حرمت خداوند را عظیم و بزرگ بشمارد هرگز به دور ثواب نمی‌چرخد»<sup>۲</sup>.

پیامد چنین نگاهی آن است که اصولاً راه شریعت اعتبار خود را از دست می‌دهد و راه بردنش به رستگاری مشکوک جلوه می‌کند. بایزید می‌گوید: «عارف طیار است و زاهد سیار است»، یکی پرواز می‌کند و دیگری راه می‌رود و آشکار است که مسیر و توان و دامنه‌ی حرکت این دو یکی نیست. از این جاست که زهد را خطایی می‌داند از جنس فراموشی و غفلت از نعمت. جای دیگری گفته: «هر کس از دنیا زهد پیشه کند قدر دنیا را در دل خویش نشان داده است». چون زاهدان در اصل از شهوت و دنیا و نفس کناره نمی‌گیرند، بلکه از امکان بزرگ دوست داشتن امر قدسی و شریک شدن با آن پرهیز می‌کنند. به همان ترتیبی که علم گیتیانه‌ی دانشمندان مایه‌ی مشغول شدن‌شان به سایه‌ای از حق می‌شود و باید از آن گذر کنند تا اصل دانش یعنی احاطه بر امر قدسی را به دست آورند. این جمله‌ی بایزید را باید چنین فهمید، آنجا که می‌گوید: «در علم علمی است که علما ندانند و در زهد زهدی است که زاهدان نشناسند». پس، راه رسیدن به حق شریعت

---

۱. سوره‌ی فاطر، آییه‌ی ۲۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۵.

و طاعت نیست، که کنار گذاشتن آن است و آنچه باید از آن توبه کرد خود طاعت است، که از معصیت خطرناک‌تر است. بایزید می‌گوید: «توبه از معصیت یکی است و از طاعت هزار؛ یعنی عجب در طاعت بدتر از گناه».

دلیل این که طاعت و زهد خطرناک است نیروی اقناع‌کنندگی آن است، چون جلوه‌ای دروغین از تقدس را برمی‌سازد و زاهد را متقاعد می‌کند که به خداوند نزدیک شده است. این تعبیر وقتی نزد خود فرد باقی بماند غرور و عجب خوانده می‌شود و زمانی که نزد دیگران بیان شود به تکبر و ریا بدل می‌شود. بایزید می‌گوید: «هرگز متکبر بوی معرفت نیابد»، و جای دیگر نقل کرده که به او «گفتند: نشان متکبر چیست؟ گفت: آن‌که در هژده هزار عالم نفسی بیند خبیث‌تر از نفس خویش».

بایزید در این زمینه با اهل ملامت نزدیک است و هم‌چون ایشان زاهدان را به خاطر ریاکاری و تکبرشان نکوهش می‌کند. از دید او «علامت شناخت حق گریختن از خلق باشد و خاموش بودن در معرفت او». این‌جا به تقابل مشهور میان حق و خلق اشاره شده، اما منظور اصلی آن است که ارتباط من با امر قدسی چیزی نیست که بشود با دیگری در میانش گذاشت. بایزید گوید که «این همه‌ی گفت‌وگو و مشغله و بانگ و حرکت و آرزو بیرون پرده است. درون پرده خاموشی و سکونت و آرام است». اگر کسی این حقیقت را دریابد، از قیل و قال دعوا بر سر امر قدسی دست خواهد کشید و به همین ترتیب از وانمودن خویش به شکلی مطابق با عرف و سنت و مناسک نیز رهایی خواهد یافت. این‌جاست که بایزید می‌گوید: «یا چنان نمای که هستی یا چنان باش که می‌نمایی».

این خاموشی از آنجا برمی‌خیزد که ارتباط مهرآمیز امری عاطفی - هیجانی است و با شهود دریافت می‌شود و رمزگذاری‌اش در زبان همیشه ناقص است. به همین خاطر، بایزید اصولاً واسطه‌ی زبان میان من و حق را باور ندارد و به این ترتیب دو رکن اصلی گفتمان خلافت اموی را یک‌جا طرد می‌کند؛ گفتمانی که به استیلائی متن مقدس بر مناسک و شرایع باور داشت و کلام مقدس منسوب به خداوند را چندان والا می‌دانست که اندیشیدن و مکث درباره‌ی معنایش را تکفیر می‌کرد.

در گفتار بایزید برعکس این را می‌بینیم که به خوار شمردن زبان و طرد ابزارهای زبانی ارتباط با حق می‌انجامد. مهم‌ترین کلیدواژه در این مورد «ذکر» است. این کلمه ترجمه‌ی دقیق «مانتره» در ادیان آریایی است و از همان خاستگاه هم برگرفته شده است. شالوده‌ی اصلی بحث آن است که زرتشت می‌گفت چون هستی

بر اساس قانونی عقلانی (اشا) سامان یافته و عقل در زبان منعکس می‌شود، پس زبان امری قدسی است و گزاره‌های زبانی می‌توانند بازنمودی دقیق و کامل از خرد محض باشند. زرتشت این زبان مقدس را مانتره می‌نامید که به لحاظ ریشه‌ی لغوی یعنی «ابزار اندیشه». مانتره با این تعبیر هر شکلی از زبان است که با حق منطبق باشد. خواه از سوی اهورامزدا برای تبیین دین زرتشتی ابراز شده باشد و در قالب متون مقدس اوستایی تبلور یافته باشد، و خواه جملائی باشد که مردمان بر زبان می‌رانند و با آن مثل مغان و مانتره‌پزشکان (روان‌پزشکان) قصد دگرگون ساختن روندهای طبیعی را دارند. این مفهوم در دوران اسلامی به صورت ذکر وارد بستر اسلامی شد، با این تفاوت که در دوران اموی ارتباط پایین به بالای زبان با امر قدسی قطع شد.

گفتمان خلافت بر تمرکز مطلق مشروعیت و قدرت در یک نقطه (خداوند و خلیفه‌اش) مبتنی بود و بنابراین تنها یک خاستگاه و یک نسخه از زبان مقدس را به رسمیت می‌شناخت که عبارت بود از: کتاب مقدس و حدیث. نماز خواندن و دعا کردن در این چارچوب بر جریان‌های جبری هستی هیچ تأثیری نداشت. این مناسک تنها ابراز بندگی بود و وظیفه‌ای که می‌بایست به‌جا آورده شود، بی‌آن‌که ارتباطی با عقلانیت یا حق حاکم بر هستی برقرار کند یا قرار باشد چیزی را تغییر دهد.

این که چرا «مانتره» (ابزار اندیشه) در دوران اسلامی آغازین به «ذکر» (یادآوری) ترجمه شد جای توجه دارد و شاید شالوده‌ی نوافلاطونی حاکم بر مسیحیت در این ترجمه مؤثر بوده باشد، چون در گفتمان افلاطونی بوده که یادگیری و ابداع دانش نو ممنوع و ناممکن شمرده می‌شده و به جایش اعتقادی به یادآوری حقیقتی ازلی وجود داشته است. این مخالفت با به خاطر سپردن و جایگزین کردنش با به خاطر آوردن وجه مشترک عقاید زاهدانه‌ی عقل‌ستیز است که خاستگاه خرد را در ورای من‌ها می‌دانند و آن را هم‌چون چیزی عارض شده بر روان در نظر می‌گیرند، و نه آفریده‌ی آن؛ برداشتی که در سنت افلاطونی اروپایی تداوم یافت و در دوران مدرن بازسازی شد و در قالب نظریه‌های چپ درباره‌ی جامعه‌شناسی شناخت تبلور یافت، و محتوای دانایی و شناسایی را برساخته‌ای اجتماعی دانست که از طبقات و نهادها تراوش می‌کند، به جای آن که دستاورد حیات روانی فرد باشد و متکی به فرایندهای عصب‌شناسانه‌ی شخصی‌اش.

به هر روی، مانتره در بستر اسلامی به ذکر ترجمه شد و این تعبیر به کرسی نشست. جریان‌های اسلامی مخالف خلافت اموی همین کلیدواژه را برگرفتند، اما آن را در همان بافت زرتشتی قدیمی به کار گرفتند. به این ترتیب، ذکر گفتن تنها یادآوری خداوند نبود بلکه سخن گفتن با او، یا حتا بازآفرینی وی به

حساب می‌آمد. حلاج وقتی می‌گفت ذکر «بسم‌الله» که مردمان می‌گویند همتای ذکر «کُن» است که خداوند گفته، نسخه‌ای تندروانه از همین برداشت را بیان می‌کرد. نسخه‌ای که بر اساس آن به همان ترتیب که خداوند با کلام مقدس (کُن) آفرینش هستی را به انجام رساند، مردمان نیز با کلام مقدس دیگری (بسم‌الله) با واسطه‌ی نام او (الله) خودش را احضار و به تعبیری خلق می‌کنند.

در کنار این نگرش، که هم‌چنان به تقدس زبان وفادار است و حلاج نماینده‌اش بود، نگرش دیگری داریم که به طرد زبان گرایش داشت و پیش‌تر در آرای بودایی مکتب دیانه پرورده شده بود. بایزید به این موضع بیشتر تمایل دارد و در گفتارهایش ستیزه‌ای با زبان مقدس دیده می‌شود. گرانیگاه این ستیزه اما ذکر است و این هم دلالت‌های ضدزاهدانه‌ی نمایانی دارد. چون ذکر نامی عام بوده که برای بخش عمده‌ی مناسک شرعی از جمله گفته‌هایی که به هنگام نماز و دعا و عبادت به کار گرفته می‌شد.

بایزید در این مورد جملات تکان‌دهنده‌ای دارد که در آن روزگار بسیار شالوده‌شکنانه می‌نموده است. مثلاً می‌گوید: «سی سال خدای را یاد کردم. چون خاموش شدم، بنگریستم حجاب من ذکر من بود». او در این جا به تناظر ذکر با یادآوری هم کنایه‌ای زده و می‌گوید آنچه حق را از انسان می‌پوشاند و پنهان می‌کند نه گمراهی و گناه و غفلت، که خود ذکر است. جایی دیگر می‌گوید: «هر که خدای را داند زبان به سخنی دیگر جز یاد حق نتواند گشاد». یعنی، دانستن جوهر امر قدسی شکلی از «یاد حق» را ممکن می‌کند که هر سخن دیگری را خوار می‌دارد و منع می‌کند.

زبانی که به جای این یاد جایگیر می‌شود و ادعای یادآوری دارد، مایه‌ی فراموشی حق است. چنان که می‌گوید: «ذکر کثیر نه به عدد است لکن به حضور بی‌غفلت است». یعنی حضور است که تعیین‌کننده است، و این است که به یاد داشتن ممتد امر قدسی (ذکر کثیر) را ممکن می‌سازد، نه به سازه‌های زبانی که مدام تکرار می‌شوند (به عدد). اصولاً هم معتقد است عشق الاهی دردی است که در زبان نمی‌گنجد و نوبتی گفته که «این قصه را الم باید که از قلم هیچ نیاید».

چنین می‌نماید که بایزید به شکلی نامنتظره ذکر و عبادت را مایه‌ی سختی قلب و کوردلی می‌انگاشته است. فراموشکاری حق، که در این جا از آن سخن می‌گفت، در جای دیگری با بیمار شدن دل هم‌تا انگاشته شده است؛ و این سخن اوست هنگام بحث درباره‌ی آیه‌ی «...فویل للقاسیه قلوبهم من ذکر الله اولئک فی

ضلال مبین»<sup>۱</sup> (پس وای بر سختی دل‌هایی که از یاد الله [بازشان می‌دارد]، آنان در گمراهی نمایان‌اند). حلاج با همین موضع در شرح این آیه می‌گوید: «سختی دل به نعمت‌هاست. سخت‌ترین قساوت دل فراموشی است، زیرا با نعمت آرامش می‌یابد و با سختی یاد خدا می‌کند... پاداش قلب سختی و قساوت و کوری است»<sup>۲</sup>. اگر این روایت از فراموشی حق را کنار روایت پیشین بگذاریم به این نتیجه می‌رسیم که آن نعمتی که مایه‌ی سخت شدن دل می‌شود عبادت است، و به همین خاطر آن را در رده‌ی پاداش جای داده است و نه کیفر.

ستیزه‌ی بایزید با زبان در حدی بوده که جملات مقدس مرسوم میان مسلمانان را نیز با همین تندی آماج نقد قرار می‌داد. در متن «النور من کلمات ابی طیفور» می‌خوانیم که «نقل است که او را گفتند قومی می‌گویند که: کلید بهشت کلمه‌ی لاله‌الاله است. گفت: بلی کلید بی‌دندانه در ننگشاید و دندانه‌ی این کلید چهار چیز است: زبانی از دروغ و غیبت دور، دلی از مکر و خیانت صافی، شکمی از حرام و شبهت خالی و عملی از هوی و بدعت پاک». یعنی عناصر زبان، حتا اگر تقدیس شده‌ترین گزاره‌اش باشد، به تنهایی کافی نیست. آنچه تحقق عینی دارد مهم است و آن پالوده شدن خود زبان و دل و شکم و کردار است از دروغ و مکر و حرام و هوس.

در نقل قول دیگری که نجم‌الدین کبری در «فوائج الجمال و وفاتح الجلال» آورده می‌خوانیم که «یکی نزد بایزید آمد و او را از اسم اعظم حق پرسید. بایزید گفت: مرا بر اسم اصغر حق دلالت کن تا من تو را بر اسم اعظم او دلالت کنم. آن مرد حیران ماند. آن‌گاه بایزید گفت: همه اسمای حق اعظم‌اند». یعنی کلمات و عبارتهای زبانی و دال‌های دلالت‌گر مهم نیستند و مدلول‌شان است که باید مورد توجه قرار گیرد.

گفتمان بایزید و حلاج در مبانی شباهت‌هایی چشمگیر با هم دارند و با توجه به این که چرخش نظری حلاج بعد از سفرش به ایران شرقی و خراسان رخ داده، به احتمال زیاد تأثیرپذیری از بایزید عامل اصلی آن بوده است. درهم‌پیوستگی آنچه بایزید و حلاج می‌گفتند، در پژوهش‌های موجود درباره‌ی این دو نادیده انگاشته شده و ناکاویده باقی مانده است. با این حال، همین چند نمونه که برشمردیم بسنده است تا نشان دهد دیدگاه حلاج تنها پیامد نقدی درون‌زاد در عرفان عراقی نبوده، بلکه از دستاوردهای عرفان خراسانی

---

۱. سوره‌ی زمر، آیه‌ی ۲۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۷.



نیز بهره‌ها داشته است؛ در حدی که می‌توان حلاج را دنباله‌ی جریان بایزید دانست و او را مهم‌ترین نماینده‌ی عرفان خراسانی تندر و در قرن سوم هجری دانست، که در بافت خوزستان و میان‌رودان پیوند خورده باشد.

## کفتار دهم: قیام خرمینان

جریان‌های فکری مثل عرفان خراسانی پهلوی به پهلوی جنبش‌های سیاسی فراگیری جای می‌گیرند که بسیاری‌شان در بستر عقاید پیشااسلامی تعریف می‌شدند و جدایی و گاه دشمنی‌ای با سرمشق اسلام داشته‌اند. در میان ایشان جریان خرمینان اغلب به شکلی سزاوار مورد پژوهش قرار نگرفته و پیوندهایش با سایر جریان‌های معاصرش درست بررسی نشده است. در حالی که بسیاری از جنبش‌های اعتراضی این دوران و به ویژه جریانی مثل قیام صاحب زنگ و شورش قرمطیان از جنبش دینی و سیاسی مهم خرمینان تأثیر پذیرفته‌اند.

خرمینان نام خود را از خرم دختر مزدک گرفته بودند که پس از مرگ پدرش جریان مذهبی پدر را ادامه داد. پیروان او به خاطر رنگ جامه‌های‌شان سرخ‌جامگان هم نامیده می‌شدند. این جریان در دوران شاهنشاه قباد نزدیک بود به دین رسمی ایران بدل شود، اما بعد از کودتایی درباری و سرکوب سیاستمداران مزدکی و قتل خود مزدک از جریان قدرت رسمی طرد شد. با این حال، از ابتدای عصر زمامداری خسرو انوشیروان دادگر پیروان این مذهب بی‌مزاومت آرای خود را تبلیغ می‌کردند و طی چند نسل بخش بزرگی از مردم ایران شمال غربی را به کیش خویش گروانند. این آیین، که در اصل فرقه‌ای تندرو در درون دین زرتشتی محسوب می‌شد، در دوران اسلامی شکوفا گشت و بر جنبش‌هایی مثل جریان صاحب زنگ و خوارج و قرمطیان تأثیری چشمگیر داشت. در ابتدای دوران عباسی رهبر این دین مردی بود به نام جاویدان که در متون عربی تبارش به صورت جاویدان بن سهل ثبت شده و یکی از همان سهل‌هایی است که شرحش گذشت. مزدکیان، که به حلول و تناسخ اعتقاد داشتند، بعد از مرگ جاویدان گفتند روحش در بدن مردی فرهمند و پهلوان به اسم بابک حلول کرده و او را به رهبری برگزیدند. بابک به روایتی در دهم تیرماه ۴۱۷۷ در اردبیل زاده شده بود و سردار و پسرخوانده‌ی جاویدان محسوب می‌شد. درباره‌ی هویت دقیق او اطلاع درستی نداریم. گفته‌اند که پدرش مردی مسلمان بوده به اسم عبدالله یا عامر یا عبدالله بن عامر از اهالی مداین

و مادرش ماهرو نام داشته است. برخی منابع مثل مسعودی نام او را حسن نوشته‌اند. طبری هم می‌گوید نام برادرانش عبدالله و معاویه و اسحاق بوده و بنابراین بعید نیست از تبار مردم تیسفون بوده باشد که برای مقطعی اسلام آورده و بعد از فرو افتادن امویان از دین برگشته باشند. گاه او را از طبقات فرودست قلمداد کرده‌اند، اما از نامه‌نگاری‌های برادرش با پسر شروین طبری برمی‌آید که در خاندانی اشرافی زاده شده باشد. به هر روی، روشن است که خودش و پیروانش با اعراب و مسلمانان دشمنی شدیدی داشته‌اند و بنابراین حضور و پیوندشان با این دین و مردم باید زودگذر و سطحی بوده باشد.

درباره‌ی نام بابک هم نکته‌ای در کار است. به نظر تردیدی نیست که این لقب او بوده و عجیب است که پژوهشگران به این نکته توجهی نکرده‌اند. نام او را در روایت‌های گوناگون به صورت بابک، بابن، باب و بابا ثبت کرده‌اند. الیزابت کرون حدس زده که این لقب را به یاد بابک پدر اردشیر بابکان بر خود گذاشته باشد، اما این به نظر درست نیست. بابک دین‌مردی زرتشتی بوده و در تاریخ اهمیتی نداشته، و اگر کسی با قصد جنگیدن و احیای نظام ساسانی قصد قیام می‌داشت، می‌بایست نام اردشیر پسر او را بر خود بنهد که بنیانگذار دولت ساسانی بوده است. گذشته از این، بسیار بعید است خرمدینان به ساسانیان به چنین چشمی نگریسته باشند، چون مزدک و سایر رهبران‌شان در نهایت به دست انوشیروان دادگر کشته شدند که یکی از بزرگ‌ترین فرمانروایان این دودمان است.

بنابراین لقب بابک باید خاستگاهی دیگر داشته باشد، و حدس من آن است که این همان لقب «بابا» باشد که در آیین مهر رواج داشته و در این دوران در میان بسیاری از جریان‌های فکری رواج داشته و به رهبران و پیران طریقت منسوب می‌شده است. چنان که گفتیم، حدس می‌زنم لقب اصلی حسین بن منصور هم نه حلاج، که بابا بوده است. خاستگاه جغرافیایی خرمدینان یعنی منطقه‌ی جبال هم با این حدس هم‌خوانی دارد، چون باباها در این منطقه شمار و دوام بیشتری داشته‌اند و بابا طاهر عریان همدانی (درگذشته‌ی ۴۴۱/ ۴۲۳ ق.) و بابا یادگار نمونه‌هایی از ایشان هستند.

بابک در سال ۴۱۹۵ (۲۰۱ ق.) قیامی بزرگ را در آذربایجان آغاز کرد. خلفای عباسی که در این دوران در اوج اقتدارشان بودند سپاهیان پرشمار و سردارانی نیرومند را برای دفع او فرستادند، اما با شکست‌هایی پیاپی روبه‌رو شدند. یک دلیل موفقیت بابک آن بود که پایگاه مردمی‌اش ریشه‌دار بود و سپاهیان

بسیار داشت که مورخان گوناگون تعدادشان را صد هزار تا سیصد هزار مرد نوشته‌اند، و این نشان می‌دهد که مردم آذربایجان و کردستان تقریباً یکپارچه خرم‌دین بوده‌اند.

طغیان خرم‌دینان به تأسیس دولتی محلی در ایران غربی منتهی شد که بیست سال دوام آورد و پیش‌تاز و موازی با جنبش صاحب زنگ قلمداد می‌شد. خلیفه معتصم در سال ۴۲۱۴ (۲۲۰ ق.) افشین، امیر اشروسنه و فرغانه، را به جنگ بابک فرستاد و او پس از دو سال جنگ موفق شد در ۲۸ امرداد ۴۲۱۶ (۹ رمضان ۲۲۲ ق.) دژ بد را، که پایگاه خرم‌دینان بود، فتح کند و ویران سازد. بابک از آنجا گریخت و به نزد سهل بن سندباد پناه برد، اما در اثر خیانت او دستگیر شد و در روز جمعه ۱۸ دی ۴۲۱۶ (۳ صفر ۲۲۳ ق.) به سامرا برده شد. در آنجا او را شکنجه کردند و بعد از قطع کردن دست و پاهایش به قتلش رساندند.

بابک بیست سال پیش از زاده شدن حلاج کشته شد، و طی بیست و دو سال پیش از آن یکی از نیرومندترین فرمان‌روایان ایران غربی بود. نفوذ و تأثیر او در خوزستان و میان‌رودان چشمگیر بود، و در زمانی که پدر حلاج اسلام می‌آورد و خودش زاده می‌شد، این منطقه‌ی اخیر زیر فرمان صاحب زنگ بود که به احتمال زیاد از قیام بابک الهام گرفته بود و در صدد اتحاد با وی بود.

تأثیرپذیری حلاج از بابک نه تنها بعید نیست، که بسیار هم محتمل است. در واقع، بسیاری از اتهاماتی که به حلاج وارد آورده‌اند و هم‌زمان با او قمرطیان نیز به درستی به آن متهم بودند، ادامه‌ی خیزش بابک برای از میان بردن شریعت اسلامی بوده است. شیوه‌ی اعدام حلاج هم تقریباً همان است که درباره‌ی بابک می‌بینیم. در خراسان که یکی از مراکز گشت‌وگذار و یارگیری حلاج بود هم پیروان بابک بسیار بوده‌اند. گواهی بر این امر آن که بعد از اعدام بابک به امر خلیفه سرش را برای نمایش به خراسان فرستادند.

بنابراین پیوند میان حلاج و خرم‌دینان موضوع بسیار مهم و محتملی است که به کلی نادیده انگاشته شده است. این تأثیر به ویژه از آنجا برمی‌آید که جنبش خرم‌دینان با مرگ بابک از میان نرفت و پیروان بابک تا قرن‌ها بعد در آذربایجان و کردستان حضور داشتند. ابو دلف مسعر بن مهلهل وقتی دو قرن بعد از منطقه‌ی بد می‌گذشت، نوشت که مردم این منطقه فاش و آشکار خرم‌دین هستند و پیرو بابک. حمدالله مستوفی هم چهارصد سال پس از قتل بابک نوشت که برخی از مردم رودبار که مراغی نامیده می‌شوند خود را مزدکی می‌دانند و بازمانده‌ی خرم‌دینان هستند.

به این ترتیب کاملاً محتمل است حلاج که در کانون بینابین سه نیروی انقلابی دیرپای قرمطی و خرمدین و صاحب زنگ زاده و پرورده شده بود، از هر سه تأثیر پذیرفته باشد. آیین بزرگداشت بابک و مقدس شمردن دژ بد تا به امروز تداوم یافته است. هر چند طی دهه‌های گذشته به شکل طنزآمیزی در میان قوم‌گرایان پان‌ترک رواج یافته است. ریشخند تاریخ آن که نخستین سپاهیان ترک در تاریخ اسلام همان غلامان زرخرید خلفای عباسی بودند که به جنگ خرمدینان می‌رفتند، و نخستین سرداری که این ترکان را بی‌دریغ کشتار می‌کرد بابک بوده است. بگذریم از این که علاقه‌مندان به این جریان نه به خرمدینان ارتباط دارند و نه حتا به ترک‌ها، چون نوادگان اهالی آذربایجان و پیروان بابک تا سه چهار قرن بعد به پهلوی آذری سخن می‌گفته‌اند و کانون مقاومت در برابر نفوذ زبان‌های ترکی و عربی بوده‌اند.

## کفتار یازوم: مذهب اسماعیلی

هر چند نوادگان امام حسین در دوران اموی به نسبت آرام می‌زیستند و از دعوی خلافت چشم پوشیده بودند، اما در وضعیت آشوبناک فروپاشی امویان این شاخه نیز فعال شد. تقریباً هم‌زمان با ظهور دولت عباسی و به قدرت رسیدن منصور دوانیقی جوان‌ترین نماینده‌ی آن شاخه دعوی خلافت کرد. در این هنگام رهبر فکری این گروه امام جعفر صادق بود که گفتیم فقه شیعه را تدوین کرد و خود به سال ۴۱۴۴ (۱۴۸ ق.) درگذشت. پسر ارشد او اسماعیل بن جعفر، که مردی دلیر و فرهمند بود، پیش از فوت او به طور رسمی به جانشینی‌اش برگزیده شد و در گسترش پیروان شیعه‌ی امامی نقشی مهم ایفا کرد. این برگزیدن جانشین در زمان حیات امام پیشین کاری مرسوم میان امامان شیعه نبود، و نشانگر آن است که امام جعفر صادق قصد داشته رهبری جوان‌تر و فعال‌تر را به پیروانش معرفی کند و او دعوی این خاندان بر قدرت سیاسی را مدیریت کند.

اسماعیل بر خلاف پدرانش دعوی سیاسی داشت و در دوران آشوبناک منتهی به انقراض دولت اموی برای تأسیس خلافتی شیعی کوشید. او دوست و یآوری داشت از اهالی ایران مرکزی که با لقب ابوالخطاب شناخته می‌شده و مردی مرموز و بانفوذ بود.<sup>۱</sup> این دو رهبران یک گروه سیاسی و عقیدتی بودند که سایر اعضایش کسانی بودند مثل مفضل بن عمر جعفی و ابو عبدالله بسام بن عبدالله صیرفی اسدی کوفی.<sup>۲</sup> صیرفی از محدثان پیشاهنگ شیعه‌ی امامیه بود و کتابی به اسم «الحديث» داشت. ابان بن عثمان و حاتم بن اسماعیل و محمد بن فضیل ضبّی، که ارکان حدیث شیعه هستند، پیروان او به حساب می‌آیند و از او روایت کرده‌اند.

---

۱. کشی، ۱۳۴۸، ج. ۱: ۳۲۱.

۲. الیمن، ۱۹۸۴ م، ج. ۱: ۲۵۶-۲۵۷؛ کشی، ۱۳۴۸، ج. ۱: ۳۲۵-۳۲۶.

فعالیت این گروه به قدری نمایان و تهدیدکننده بود که منصور عباسی از همان ابتدای به قدرت رسیدن در سال ۴۱۳۲ (۱۳۶ ق.)<sup>۱</sup> متوجه مخاطره‌ی ایشان بود. دو سال بعدتر هم (در سال ۴۱۳۴ / ۱۳۸ ق.) در مدینه دستگیرشان کرد و اغلب‌شان از جمله ابو عبدالله صیرفی را به قتل رساند.<sup>۲</sup> ابوالخطاب اما گریخت و رهبر جنبش غلات شیعه شد. در منابع بعدی شیعی مرگ اسماعیل بن جعفر مبهم شرح داده شده و این به آن خاطر است که جریان امامیه‌ی اثنی‌عشری به صلح و هم‌زیستی با عباسیان گرایش داشته و به همین خاطر در منابع ایشان علت مرگ اسماعیل یا زمان دقیق مرگش معلوم نیست، و حتا گفته شده که منصور او را در این محاکمه عفو کرده است.<sup>۳</sup> اما حتا اگر عفو‌ی ظاهری هم در کار بوده باشد، این را می‌دانیم که بلافاصله بعد از آن اسماعیل درگذشته و با توجه به متواری شدن پسرش محمد و دشمنی شدید پیروان ایشان با عباسیان تنها حدس معقول آن است که وی نیز به امر منصور به همراه یارانش کشته شده باشد.

در این میان خود امام صادق از این گروه اعلام برائت کرد و فرزند خود و متحدانش را گمراه دانست و حکمرانی عباسیان را تأیید کرد،<sup>۴</sup> و در نتیجه‌ی گزندى ندید و تا ده سال بعد زیست. با این حال، فرزندان با عباسیان کنار نیامدند و اغلب سر به شورش برداشتند. در فاصله‌ی مرگ اسماعیل تا سال بعد از درگذشت امام جعفر صادق تقریباً همه‌ی برادران اسماعیل بر دولت عباسی خروج کردند. در میان‌شان تنها امام موسی کاظم استثنا بود که چنین نکرد. او به سال ۴۱۲۵ (۱۲۸ ق.) از مادری کنیز زاده شده بود، و بیست‌وپنج سال از اسماعیل کوچک‌تر بود.<sup>۵</sup>

در میان پسران امام جعفر صادق یکی‌شان، که عبدالله الافطح نام داشت، برادر تنی اسماعیل بود. مادر این دو، که همسر رسمی امام جعفر صادق هم بود، فاطمه نام داشت و نوه‌ی امام حسن مجتبی بود. بعد از درگذشت اسماعیل او مهتر فرزندان امام صادق محسوب می‌شد و انگار، بنا به وصیت و نص پدر، وارث و جانشین وی شده بود. اما هفتاد روز پس از درگذشت امام صادق او نیز درگذشت و تقریباً قطعی است که

---

۱. الیمن، ۱۹۸۴ م، ج. ۱: ۲۵۸.

۲. اردبیلی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۱، ص ۱۲۰؛ مامقانی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۱۲: ۱۸۱.

۳. کشی، ۱۳۴۸، ج. ۱: ۳۲۵-۳۲۶.

۴. کشی، ۱۳۴۸، ج. ۱: ۲۴۴-۲۴۵.

۵. الیمن، ۱۹۸۴ م، ج. ۱: ۲۶۲؛ ابن عنبه، ۱۳۸۰ ق، ج. ۱: ۲۳۳؛ القرشی، ۱۹۷۳-۱۹۷۸ م، ج. ۴: ۳۳۲-۳۵۰.

مسموم شد و به قتل رسید. اغلب پیروان امام صادق پس از درگذشت او به عبدالله پیوسته بودند و بعد از مرگش فرقه‌ی افطحیه را تشکیل دادند که بعدتر در اسماعیلیه ادغام شد.

در این میان کسی به نام عبدالله بن ناووس مدعی شد امام صادق نمرده و از دیده‌ها پنهان شده و جریان اعتراضی دیگری به نام ناووسیه را بنیان نهاد. شورش‌ها برای خونخواهی اسماعیل تا مدت‌ها بعد ادامه داشت. محمد بن جعفر، که با لقب دیباج شناخته می‌شد و برادر کوچک‌تر و تنی امام موسی کاظم بود، با دوستش یحیی بن ابی‌الشمیط در سال ۱۹۴ (۲۰۰ ق.) به خونخواهی اسماعیل سر به شورش برداشت و سه سال بعد شکست خورد و به دستور مأمون به قتل رسید. پیروان این گروه مذهب شمیطیه را پدید آوردند که به یکی از جریان‌های اعتراضی آن دوران بدل شد و بعدتر در اسماعیلیه جذب شد. در این بین موسی بن جعفر همان سیاست پدرش برای کناره‌جویی از سیاست را دنبال کرد و دعوی قدرت یا طلب خونخواهی نکرد و امام بعدی شیعیان اثنی‌عشری شد.

پس از کشتار یاران اسماعیل، پسر مهترش محمد بن اسماعیل رهبری‌شان را بر عهده گرفت که در این هنگام بیست‌وشش سال داشت و احتمالاً در سال ۱۱۷ (۱۲۰ ق.) زاده شده بود، یعنی از عموی ناتنی‌اش امام موسی کاظم هشت سال بزرگ‌تر بود. او بی‌شک عضوی از گروه پدرش بوده و بعد از پی‌گردد و کشتار ایشان از مدینه به عراق گریخت و به صورت پنهانی می‌زیست. به همین خاطر هم لقبش «مکتوم» بود و او را امام مکتوم یا رهبر پنهان می‌نامیدند. ظهور این لقب به حدود سال ۱۴۴ (۱۴۸ ق.) مربوط شود و این دوران را عصر ستر می‌نامند. این همان است که در شیعه‌ی دوازده امامی نیز بعدها به صورت امام غایب و دوران غیبت بازتولید شد.

چنین می‌نماید که لقب اسماعیل بن جعفر یا فرزندش محمد در میان این گروه از پیروانش «مبارک» بوده باشد، و این یعنی «برکت‌یافته» که ترجمه‌ی به نسبت دقیقی از «فرهمند» پارسی و پهلوی است. برخی مبارک را شخصیتی مرموز و یکی از اعضای این گروه دانسته‌اند، اما داده‌هایی که طی دهه‌های گذشته پیدا شده بیش از پیش تأیید می‌کند که با لقبی سروکار داریم و نه شخصیتی مجزا. بر همین اساس، این گروه را مبارکیه می‌نامند و پیروان محمد بن اسماعیل هم که مرکزشان در کوفه قرار داشته با همین اسم شهرت دارند. محمد بن اسماعیل لقب دیگری هم داشت و آن «میمون» است که یعنی «ایمن شده، رستگار، فرخنده» و در آن زمان لقبی سیاسی محسوب می‌شده و ترجمه‌ی دیگری است که از برگرداندن کلمه‌ی «فره» به «یمن»



حاصل آمده است. اهمیت این لقب در آن است که خلیفه‌ی عباسی معاصرش یعنی هارون‌الرشید هم دو فرزند خود را امین و مأمون نامید و روشن است که به این مضمون نظر داشته است. محمد بن اسماعیل بخش عمده‌ی زندگی خود را در خوزستان گذراند و در حدود سال ۴۱۷۵ (۱۸۰ ق.) در همان‌جا درگذشت.<sup>۱</sup>

بر این پایه، به احتمال زیاد میمون قداح که لقب بنیانگذار اسماعیلیان است لقب همین محمد بن اسماعیل و ترجمه‌ی عربی دیگری از «فرهمند» بوده است، هر چند مورخان امروزین اغلب او را شخصیتی مرموز و مجزا در نظر گرفته‌اند اما نه میمون و نه قداح نام‌هایی رایج نیستند. یکی از معنای قداح «روشنگر» است. بنابراین میمون قداح (فرهمند روشنگر) به نظرم لقب دینی محمد بوده، هم‌چون مهدی که همتای سوشیالیست زرتشتی است. این را که میمون قداح لقب محمد بن اسماعیل بن جعفر بوده نخستین خلیفه‌ی فاطمی یعنی عبیدالله مهدی نیز در رساله‌ای شرح داده است.<sup>۲</sup>

با مرگ محمد پیروانش چند شاخه شدند:<sup>۳</sup> گروهی با پسرش عبدالله بیعت کردند، اما چندان نپاییدند و زیر فشار پی‌گرد و کشتار عباسیان از میان رفتند؛ گروهی دیگر که بدنه‌ی مبارکیه بودند، مرگ محمد را انکار کردند و گفتند امام غایبی است که باز خواهد گشت. ایشان محمد را مهدی موعود و امام قائم می‌نامیدند و این القابی بود که پس از چند نسل نزد پیروان امام حسن عسکری درباره‌ی فرزند او نیز رواج پیدا کرد؛ گروه سومی در این میان ظهور کردند که گفتند شمار امامان هفت‌تاست و امام جعفر صادق آخرین امام بوده و اسماعیل و محمد رهبران سیاسی بوده‌اند و نه امام. این گروه شیعه‌ی هفت‌امامی را پدید آوردند که بعدتر اسماعیلی خوانده شد. این نام از آنجا آمده که بخشی از این گروه اسماعیل را هم در امامت پدرش سهیم می‌دانسته‌اند. بعدتر فاطمی‌ها امام علی را از این فهرست هفت‌تایی خارج کردند و او را اساس‌الأئمه نامیدند و به این ترتیب اسماعیل بن جعفر نیز در این فهرست هفت‌تایی گنجانده شد. نزاری‌ها امام حسن را هم از فهرست حذف کردند و او را امام مستودع (حاشیه‌ای و کمکی) دانستند و محمد بن اسماعیل را به عنوان امام هفتم در نظر گرفتند.

---

۱. ابن عنبه، ۱۳۸۰ ق، ج. ۱: ۲۳۴؛ القرشی، ۱۹۷۳-۱۹۷۸ م، ج. ۴: ۳۵۱-۳۵۶.

۲. همدانی، ۱۹۵۸ م، ج. ۱: ۹-۴.

۳. نوبختی، ۱۹۳۱ م، ج. ۱: ۶۲؛ اشعری، ۱۳۴۲، ج. ۱: ۸۳.

به این ترتیب، می‌توان تاریخ امامیه در مقطع گذار خلافت اموی به عباسی را چنین بازسازی کرد که شاخه‌ای کناره‌گیری از سیاست را ادامه دادند (امام صادق و امام هادی) و با دودمان نوآمده ارتباطی دوستانه برقرار کردند. در مقابل، شاخه‌ای دیگر با رهبری اسماعیل و برادران و فرزندانش مدعی خلافت شدند و مورد پی‌گرد قرار گرفتند و اغلب کشته شدند.

در این هنگام شیعیان امامی بسته به خط دودمانی‌ای که برای فرهمندی و تقدس قائل بودند به شاخه‌هایی متنوع تقسیم شدند که دو رکن اصلی داشتند: گروهی بنا به اصل انتقال فره از پدر به فرزند معتقد بودند محمد بن اسماعیل امام بعدی است، و برخی می‌گفتند، مثل انتقال امامت از امام حسن به امام حسین، در این جا هم امامت به برادر اسماعیل منتقل شده و اینان شیعه‌ی دوازده امامی را پدید آوردند. گروه نخست بعدتر اسماعیلیان اولیه نامیده شدند، هر چند خودشان هرگز چنین خودانگاره‌ای نداشتند و خود را «دعوت» یا «دعوت هادیه» می‌نامیدند.<sup>۱</sup> چنین می‌نماید که در ابتدای کار همه‌ی امامیه — و نه فقط پیروان اسماعیل بن جعفر — از این لقب استفاده می‌کرده‌اند و امام موسی کاظم هم به همین خاطر هادی خوانده می‌شده است. جریان مبارکیه، که بعدتر اسماعیلیه نامیده شد، از زمان مرگ اسماعیل بن جعفر تا دوران جوانی حلاج (میانه‌ی قرن سوم هجری) به صورت یک نهضت زیرزمینی باقی ماند. این جریان در قلمرو استقرار عباسیان و نزدیک به قلب جغرافیایی خلافت نوپا حضور داشت و این حقیقت که توانسته دوام بیاورد نشان می‌دهد که سازمانی مخفی بوده که شیوه‌ی سازماندهی پیچیده و کارآمدی داشته است. در دهه‌ی ۴۲۴۰ (۲۵۰ ق.) شبکه‌ای گسترده و کارآمد از داعیان و سخنگویان جنبش اسماعیلی در سراسر ایران‌زمین حضور داشتند، بی‌آن که رهبری متمرکز و امامی با هویت مشخص داشته باشند. بند ناف همه‌ی داعیانی که در این شبکه فعال بودند آن بود که امام غایب همان محمد بن اسماعیل (قائم) است و در آخرالزمان با لقب مهدی ظهور خواهد کرد.

در سال ۴۲۷۸ (۲۸۶ ق.)، یعنی در زمانی که حلاج چهل و دو ساله تازه سفرش به ایران شرقی را آغاز کرده بود، سازمان زیرزمینی اسماعیلیه دعوت خود را علنی کرد و این یک قرن پس از مرگ محمد بن اسماعیل بن جعفر بود. یکی از کسانی که در این هنگام رهبری بخش بزرگی از این جنبش را بر عهده داشت مردی

---

۱. فلقشندی، ۱۳۳۱-۱۳۳۸ ق.، ج. ۹: ۱۸-۲۰؛ مستنصر بالله، ۱۹۵۴ م.، ج. ۱: ۱۵۷؛ آمر باحکام الله، ۱۹۳۸ م.، ج. ۱: ۷.

بود ماجراجو و دلیر و نیرومند به اسم عبیدالله مهدی که هویت واقعی‌اش روشن نیست، اما می‌دانیم که از اهالی اهواز بوده و دعوت خود را آنجا آشکار کرده از آنجا به عسکر مکرّم در خوزستان رفته و بعد به بصره و سلمیه در شمال شام نقل مکان کرده است.

عسکر مکرّم از مراکز سیاسی و دینی مهم عباسیان در نزدیکی شوشتر بود. این شهر را هم حجاج در حاشیه‌ی شهری به اسم رُستاکواذ (رستم قباد) ساخته بود و در اصل پادگانی برای اعراب بود که کارکردش مانند واسط برای کنترل شهر بود. مردم رستاکواذ این شهرک نظامی را «لشکر» می‌خواندند و این همان است که به صورت عسکر معرب شده و بعدتر در دوران عباسی عسکر مکرّم نام گرفت. در عصر عباسی همه‌ی شهرک‌های پادگانی اموی به شهرهایی ایرانی تبدیل شدند و اغلب با شهرهایی که کنترل‌شان را بر عهده داشتند ادغام شدند. به این ترتیب، عسکر هم با رستاکواذ درهم پیوست و به شهری آباد تبدیل شد که مرکز تولید شکر و پارچه‌بافی بود و در ضمن از کانون‌های پرورش نهضت‌های دینی انقلابی بود.

درباره‌ی تبارنامه‌ی عبیدالله مهدی جای بحث فراوان هست. خودش مدعی بود که نامش ابومحمد عبیدالله بن محمد بن احمد بن عبدالله بن محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق است. یعنی خود را چهارمین نسل بعد از محمد بن اسماعیل می‌دانست. ابن اثیر و مقریزی و ابن خلدون این انتساب را درست دانسته‌اند و گفته‌اند فرزندان اسماعیل به خاطر پی‌گرد شدید عباسیان زندگی پنهانی داشتند و به همین خاطر نام و نشان‌شان را آشکار نمی‌کردند، تا آن که عبیدالله چنین کرد و نسب خود را فاش ساخت. شاهده‌ی هم که آورده‌اند آن است که مردم مکه و مدینه از دعوت او استقبال کردند و این قاعدتاً نشان می‌دهد او را به عنوان نواده‌ی خاندان پیامبر معتبر می‌شمرده‌اند.<sup>۱</sup> در ضمن شریف رضی، که در این دوران رئیس خاندان هاشمی بود، انگار این انتساب را درست می‌شمرده است. او در قصیده‌ای که سروده به درستی این نسب اعتراف کرده و وقتی خلیفه قادر از او خواست تا نسب بردن عبیدالله از خاندان علوی را انکار کند، پدرش او را از این کار بر حذر داشت.

برخی دیگر گفته‌اند که این مرد از اهالی اهواز و غیرعرب بوده و سرپرستی محمد بن علی بن حسین بن محمد بن اسماعیل را بر عهده داشته، و بعد از مرگ او خود را جانشین او معرفی کرده است. داوری

---

۱. ذهبی، ۱۴۰۹، ج. ۲: ۱۹۳؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸، ق. ۱۱: ۳۲.

درباره‌ی هویت اصلی این مرد دشوار است، اما درباره‌اش سه نکته روشن است: نخست آن که از اهالی اهواز بوده و بسیاری او را غیرعرب و غیرعلوی و زرتشتی یا یهودی می‌شناخته‌اند، از جمله ابوبکر باقلانی و ذهبی و ابن حزم اندلسی و قاضی عبدالجبار بصری او را زرتشتی و هوادار ثنویت دانسته‌اند؛ دوم آن که خودش مدعی آن بوده که نواده‌ی محمد بن اسماعیل است و دست‌کم نزد برخی از صاحب‌نظران این دعوی‌اش اعتبار داشته است؛ و سوم آن که رفتارش به رهبری قبیله‌ای شبیه نیست و بیشتر در قالب جنبش‌های شهری ایرانی فعالیت می‌کرده است.

جریانی که عبیدالله مهدی رهبری می‌کرد، جنبشی فراگیر بود که در سراسر قلمرو تمدن ایرانی گسترش یافته بود و کارگزارانش اغلب نومسلمان و غیرعرب بودند و هر کدام‌شان به لحاظ توانایی سازماندهی و قدرت اقناع و دانش، ویژه و ممتاز می‌نمودند. یکی از یاران نزدیک او رستم بن حوشب نام داشت که نامش به نومسلمانان شبیه است. او مردم یمن را به آیین عبیدالله گرواند. یار دیگرش ابوعبدالله شیعی از اهالی کوفه بود که او را گاه صوفی و گاه شیعه‌ی اثنی‌عشری و گاه محتسبی در دستگاه عباسیان دانسته‌اند. این‌ها ولی همه نادرست می‌نماید، چون او رهبر جنبش نظامی باطنیان بوده که هفت امامی بوده‌اند و با عباسیان دشمنی شدیدی داشتند. او در ضمن از مردم کوفه بود که اقبال زیادی به تصوف نشان نمی‌داده‌اند. بعید نیست که این مرد در ابتدای کار محتسبی شیعه و دوازده امامی در کوفه بوده باشد، و این‌ها با هم سازگار است. اما به هر روی این جنبه را رها کرده و بر اساس یکی از منابع کهن اسماعیلی با دعوت یکی از داعیان اسماعیلی به نام فیروز به اسماعیلیه پیوست.<sup>۱</sup> فیروز در کوفه همسایه‌ی او بوده و هنگام سفر به مصر او را به این آیین گرواند و این دو به مصر رفتند.

این ابوعبدالله مدتی هم در یمن مقیم بود و از یاران رستم بن حوشب محسوب می‌شد. تا آن که با مأموریتی از سوی او نخست به حج رفت و آنجا شروع به دعوت کرد و بعد به همراه چند حاجی از قبیله‌ی بربر کتامة به شمال آفریقا و میان قوم‌شان رفت و این قبیله را، که جنگاورانی پرشمار و ورزیده داشت، به عبیدالله مهدی گرواند. او را در آنجا با لقب «معلم» می‌شناختند. شیوه‌ی تبلیغ او را قاضی نعمان حدود پنجاه

---

۱. یمانی، ۱۹۳۶ م، ج. ۱: ۱۲۱-۱۲۲.

سال بعد در یکی از مهم‌ترین کتاب‌های تاریخ اسماعیلیه ثبت کرده و روشن است که این جریان فکری یک سازمان مخفی بسیار منظم و کارآمد با نظام انضباطی محکم و راهبردهای آموزشی کارساز بوده است.<sup>۱</sup>

ابوعبدالله شیعی با نیروی نظامی‌ای که به این ترتیب فراهم آورده بود به اطراف تاخت و قلمرو رستمیان و اغلییان را فتح کرد، ولی در گرفتن مصر ناکام ماند. با این حال در چند جنگ خونین بر حکمرانان اغلی پیروز شد و در یازدهم فروردین سال ۴۲۸۸ (اول رجب ۲۹۶ ق.) پیروزمندانه وارد شهر رقاده شد که پایتخت اغلی‌ها بود.<sup>۲</sup>

از آن سو هم‌زمان با پا گرفتن جنبش ابوعبدالله در شمال آفریقا خلیفه مکتفی دستور داد کارگزارانش در شام عبیدالله مهدی را بیابند و دستگیر کنند. اما او پس از ماجراهای بسیار از چنگ همه گریخت و در جامه‌ی بازرگانان به مغرب رفت، اما در آنجا شناسایی شد و با حکم زیاده‌الله امیر اغلی در شهر سلجماسه دستگیر و زندانی‌اش کردند. در این سفر پسرش ابوالقاسم محمد (دومین خلیفه‌ی فاطمی) و ابوالعباس محمد بن احمد که برادر ابوعبدالله شیعی بود نیز همراهی‌اش می‌کردند و همراه او زندانی شدند. ابوعبدالله دو ماه پس از گرفتن رقاده با سپاهی بزرگ به حرکت درآمد و با فتح شهر تاهرت دولت رستمیان را برانداخت، که به مذهب خوارج اباضی پایبند بودند. آن‌گاه به سلجماسه رفت و در خرداد ۴۲۸۸ (رمضان ۲۹۶ ق.) آنجا را گرفت و عبیدالله را از زندان رها کرد و او را مولا و سرور خود خواند. او عبیدالله را پیش از این ندیده بود و با اعتبار گواهی برادرش، که او را امام عصر می‌دانست، چنین کرد.<sup>۳</sup>

فراز آمدن فاطمی‌ها با دوران بازگشت حلاج از سفرهایش مصادف شد و در ضمن با بروز اغتشاشی در دستگاه حکومت عباسی هم‌زمان بود. خلیفه مکتفی ولیعهدی خود را به برادر کهنترش، ابوالفضل جعفر بن معتضد، سپرده بود که به نام مقتدر شهرت داشت اگرچه هیچ تناسبی با این لقب نداشت. روز ۲۲ مرداد سال ۴۲۸۷ (۲۹۵ ق.) مکتفی درگذشت و ابن فرات و وزیران کهنه‌کاری که حضور خلیفه‌ای پخته و نیرومند را

---

۱. قاضی نعمان، ۱۹۷۵ م، ج. ۱: ۵۲.

۲. قاضی نعمان، ۱۹۷۵ م، ج. ۱: ۱۷۳.

۳. یمانی، ۱۹۳۶ م، ج. ۱: ۱۲۳.

خوش نداشتند مقتدر را به خلافت رساندند که تنها دوازده سال داشت و یک‌سره زیر نفوذ مادرش ملکه شغب بود.

عبدالله بن مکتفی که پسر بزرگ خلیفه بود و حکومت را حق خود می‌دید، بلافاصله سر به شورش برداشت، ولی به سرعت سرکوب شد و به این ترتیب مقتدر بر اورنگ عباسیان استوار شد، هر چند تا پایان عمرش از زیر سایه‌ی زنان شبستان خارج نشد و قدرت همواره در دست وزیرانش قرار داشت. دارودسته‌ای زنانه که در این هنگام قدرت را در بغداد به دست گرفتند عبارت بودند از: ملکه شغب و خواهرش خطیف و چهار ندیمه‌شان فاطمه و ثمل و زیدان و ام‌موسی. وزیر اعظم ابوالحسن علی بن محمد بن فرات بود و نصرالله کشوری حاجب و ابوالحسن مونس خادم مظفر سپه‌سالار نیز به همین گروه پیوستند. به خاطر همین کشمکش‌های درونی توانایی سرکوب دولت عباسی کاهش یافت و این به جنبش اسماعیلی مجالی داد تا گسترش پیدا کند.

پس عبیدالله بعد از چندماه توقف در سلجماسه در دی‌ماه ۴۲۸۸ (ربیع‌الثانی ۲۹۷ ق.) به قیروان رفت و زمام امور را در دست گرفت. به زودی میان پیروان او، که بسیاری‌شان سرداران اغلی و رهبران بومی شهری بودند، با هواداران ابو عبدالله که مردان قبیله‌ی کتامة بودند اختلاف نظرهایی روی داد. در نتیجه عبیدالله کوشید بین سرداران این قوم تفرقه بیندازد و ابو عبدالله را هم از کارها کنار گذاشت. این سیاست او باعث خشم ابوالعباس برادر ابو عبدالله شد و مدعی شد که عبیدالله مهدی موعود نیست و درباره‌ی تشخیص هویت او اشتباه کرده است. برادرش ابو عبدالله شیعی هم در نهایت به او پیوست و در جمع سران کتامة گفت که دعوی عبیدالله بر مهدویت و امامت معتبر نیست. بعد از آن در مجلسی این گروه بر سر کشتن عبیدالله هم قسم شدند، اما یکی از آنها به اسم غزویه بن یوسف که از رهبران کتامة بود ماجرا را به عبیدالله اطلاع داد. عبیدالله هم پیش‌دستی کرد و در اوایل اسفند ۳۲۸۹ (نیمه‌ی جمادی‌الثانی ۲۹۸ ق.) غزویه را به سراغ‌شان فرستاد و او ابو عبدالله و برادرش ابوالعباس و یکی از سران کتامة به اسم ابوزاکی را به قتل رساند. عبیدالله در حکمی که بعد از آن صادر کرد بر خدمات و جایگاه ابو عبدالله تأکید کرد و او را ستود، اما گفت که فریب شیطان را خورده بود و ناچار شده گناهش را با شمشیر پاک کند.<sup>۱</sup>

---

۱. مقریزی، ۱۴۲۲-۱۴۲۵ ق.، ج. ۱: ۳۵۱.

به این ترتیب، ابوعبدالله شیعی سرنوشتی بسیار شبیه به ابومسلم خراسانی پیدا کرد و دولت فاطمی نیز با الگویی شبیه به حکومت عباسی تأسیس شد. عبیدالله مهدی برای این که شباهت مورد نظرمان تکمیل شود در سال ۴۲۹۴ (۳۰۳ ق.) شهری به نام مهدیه ساخت و آنجا را مرکز خلافت خود قرار داد، هم‌چون شهر بغداد که به دست مهدی عباسی ساخته شده بود.

مقاومت در برابر قدرت گرفتن عبیدالله به شمال آفریقا محدود نبود و پس از تأسیس دولت فاطمی هم برخی از داعیان پیشین عبیدالله بر او شوریدند و هم بسیاری از داعیان ایران شمالی دعوی او بر امامت را رد کردند. مثلاً ابوحاتم رازی داعی نام‌دار ری و محمد بن احمد نسفی داعی خراسان امامت عبیدالله را نپذیرفتند. به این ترتیب، دایره‌ی نفوذ دعوت عبیدالله به جنوب غربی ایران‌زمین و شمال آفریقا محدود شد. تقریباً هم‌زمان با شهر مهدیه یک مرکز مهم دیگر در ایران ساخته شد که بعدها در دعوت اسماعیلی نقشی به‌سزا ایفا کرد و آن قلعه‌ی الموت بود. برای ردگیری تاریخ این قلعه باید به خاندانی از امیران محلی شمال ایران بنگریم که جستانی نام داشتند و بر بخش‌های شمالی ایران مرکزی فرمان می‌راندند. دوران زندگی حلاج مصادف است با جستان دوم پسر وهسودان پسر مرزبان دومین و مقتدرترین فرمان‌روای سلسله‌ی جستانیان، که در سال ۴۲۴۴ (۲۵۱ ق.) جانشین پدر شد و تا سال ۴۲۸۲ (۲۹۰ ق.) حکومت کرد، تا آن که در این سال به دست برادرش علی به قتل رسید.

علی پسر وهسودان بعد از او به قدرت رسید و تابعیت عباسیان را پذیرفت و کارگزار مالیاتی‌شان در اصفهان شد. همو در سال ۴۲۹۸ (۳۰۷ ق.) با حکم خلیفه به حکومت ری رسید. او نه سال بیشتر حکومت نکرد و داماد جستان، که محمد بن مسافر نام داشت، او را به قتل رساند. بعد از او برادرش خسرو فیروز به قدرت رسید که مقر قدرت خود را قلعه‌ی الموت قرار داد و به محمد بن مسافر حمله برد تا انتقام برادر را بگیرد ولی شکست خورد و او نیز کشته شد. امیر علی سیاه‌چشم پسر او اولین حاکم جستانی است که به اسماعیلیان پیوست. از آن‌سو محمد بن مسافر هم در شمیران قلعه‌ای ساخت به نام طارم و آنجا مقیم شد و دودمانی پدید آورد که به اسم آل مسافر یا سالاریان شهرت دارد. فرزندان او مرزبان و وهسودان که او را خلع کردند قرمطی بودند.

به این ترتیب، طی چند سال هم مهدیه در شمال آفریقا و هم الموت در شمال ایران ساخته شدند و به زودی به مراکز مهم برای تبلیغ آیین اسماعیلی بدل شدند. عبیدالله مهدی خلیفه‌ی فاطمی در اسفندماه

سال ۴۳۱۲ (ربیع الاول ۳۲۲ ق.) درگذشت. به فاصله‌ی چند هفته بعد، دو نفر دیگر در شمال ایران کشته شدند که ارتباطی دورادور با او داشتند:

یکی‌شان همین ابوحاتم رازی بود که تقریباً در همین هنگام، زمانی که از ری به آذربایجان می‌گریخت، در کوهستان‌های این منطقه به خاطر بیماری و گرسنگی درگذشت. ابوحاتم هر چند در ابتدای کار ادعای عبیدالله بر امامت و مهدویت را مردود می‌دانست، انگار پس از استقرار خلافت فاطمی به این جبهه گرایش پیدا کرده و در این هنگام مبلغ این گرایش از اسماعیلیه بوده باشد. در این حالت مرگ خلیفه‌ی فاطمی یکی از دلایل آغاز شدن موجی از پی‌گرد مذهبی و بگیر و ببند در شمال ایران بوده که ابوحاتم را نیز قربانی کرده است؛

دیگری مرداویج زیاری بود که در فروردین ۴۳۱۳ (۳۲۲ ق.) به دست غلامی ترک در گرمابه به قتل رسید و مردم پهنه‌ی شمالی ایران را در سوگ فرو برد. اغلب گفته‌اند که فقیهان سنی مرداویج را به دستگیری و قتل ابوحاتم تحریک کرده بودند و او به این خاطر در زمان زمامداری وی از ری گریخت. اما این برداشت با توجه به ترتیب رخدادها نادرست می‌نماید. مرداویج مردی آزاداندیش بود و دربارش محل بحث و مناظره‌ی ادیان گوناگون با هم بوده و خودش انگار به هیچ یک از این ادیان دلبستگی خاصی نداشته است. به ابوحاتم هم علاقه داشت و او را محترم و ارجمند می‌شمرد. بنابراین بعید است چنین دستوری داده باشد. فرار او هم‌زمان با قتل مرداویج به آن معناست که پس از کشته شدن شاه زیاری این خطر وجود داشته که او را هم به قتل برسانند یا رواداری دینی حاکم بر قلمرو ری از میان برود، و ابوحاتم به این خاطر گریخته است. جنبش اسماعیلی در این میان به سرعت شاخه‌زایی می‌کرد و شاخه‌هایی تازه از عقاید و نهادها پدید می‌آورد که برخی مثل فاطمیان موفق به تأسیس دولت هم می‌شدند. یکی از آنها که جای بحث بسیار دارد قرمطیان بودند.



## کفتار دوازدهم: جنبش قرمطیان

یکی از شاخه‌های مهم اسماعیلی که دعوت عبیدالله مهدی را رد کردند قرمطیان نام داشتند. بنیانگذار این گروه مردی بود به نام حمدان قرمط که به احتمال زیاد از اهالی بومی اهواز بوده و نامش هم عربی نیست و هم حمدان و هم قرمط باید معرب‌شده‌ی کلماتی ناشناخته باشند. او را ابن اشعث و چیزهای دیگر هم نامیده‌اند که قاعدتاً اسم‌هایی ساختگی بوده و بر اساس سنت مرسوم آن دوران ساخته شده که نومسلمانان برای خودشان و پدرشان اسمی عربی جعل می‌کرده‌اند، هم‌چنان اسم مکان‌های پهلوی هم اغلب معرب شده و به اسم خاندان یا قبیله تعبیر می‌شده است. مثلاً حدس زده‌اند که قرمط به احتمال زیاد معرب گرمت باشد، که روستایی است در ایذه و احتمالاً زادگاه این مرد.

حمدان قرمط مردی پارسا و فرهنگمند بود از اهالی اهواز که با تبلیغ یکی از داعیان نام‌دار اسماعیلی به نام حسین اهوازی به این جریان پیوست. حمدان زمانی که حلاج پانزده ساله بود، در حدود سال ۴۲۵۱ (۲۵۸ ق.) از خوزستان به کوفه آمد و در آنجا به خاطر پرهیزگاری‌اش شهرت یافت. او نخست از پیروان عبیدالله مهدی بود و این به زمانی بازمی‌گشت که عبیدالله در شام مقیم بود و از آنجا داعیانی به اطراف می‌فرستاد. در همین دوران برای نخستین بار از پیروانش سخن به میان می‌آید و معلوم است شبکه‌ای از پیروان را در کوفه و مناطق اطراف سازمان می‌داده، و این حدود سال ۴۲۵۳ یا ۴۲۵۶ (۲۶۱ یا ۲۶۴ ق.) بوده است. یعنی، زمانی که حلاج حدود بیست سال داشته و در شوشتر و بصره حضور داشته است.

در سال ۴۲۶۹ (۲۷۷ ق.) پیروان قرمط در کوفه برای خود دژی ساختند و آن را دارالهجره نامیدند. این بنا در جایی قرار داشت که اسمش به صورت مَهْمَتَابَاذ یا مَهْتَمَابَاذ ثبت شده است.<sup>۱</sup> بخش دوم

---

۱. نویری، ۱۹۹۰ م، ج ۲۵: ۲۲۸-۲۲۹؛ مقریزی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱: ۲۵۹.

آن بی‌شک همان «آباد» پارسی و «آباد» پهلوی است. بخش نخست آن به محمد شبیه است، اما اگر چنین بود ثبت عربی‌اش چنین مغشوش نمی‌بود. بنابراین احتمالاً بخش اول آن هم یک کلمه‌ی ناشناخته‌ی پهلوی است. این نام نشان می‌دهد که زبان همه‌ی مردم کوفه عربی نبوده و بخش‌هایی و محله‌هایی از آن نام‌هایی پهلوی داشته است.

قرمطیان گرداگرد این بخش از کوفه خندق کردند و اطرافش بارویی برآوردند و به این ترتیب نوعی ارگ در میان کوفه پدید آوردند. این معماری هم ویژه‌ی شهرهای ایرانی است و چنین می‌نماید که قرمطیان در وسط شهری اردوگاهی، که اعراب مهاجم دو قرن پیش بنا کرده بودند، در جایی که از قدیم به غیرعرب‌ها تعلق داشته دژی برای خود ساخته باشند. یعنی، به نوعی پاتک زده و در میانه‌ی اردوگاه مهاجمان قلعه‌ای برای هجوم برآورده بودند.

در سال ۴۲۷۸ (۲۸۶ ق.) بعد از این که عبیدالله مهدی ادعای امامت کرد و دعوت خود را علنی کرد، حمدان قرمط از او رویگردان شد و سازمان زیرزمینی ویژه‌ی خود را تأسیس کرد. این انشعاب نشان می‌دهد که عبیدالله تا این تاریخ برای امام غایب و نه به اسم خود دعوت می‌کرده است. دعوت حمدان قرمط موازی با عبیدالله قرار می‌گیرد و جالب آن که مثل او در خوزستان ریشه داشته است.

جنبش قرمطیان علاوه بر حمدان چند رهبر نام‌دار دیگر هم داشت: یکی شوهر خواهر یا برادرزن او عبدان بن ربیط که او نیز از اهالی اهواز بود و نفر دوم سازمان مخفی او محسوب می‌شد؛ دیگری بهرام گناوی که بین اعراب با اسم ابوسعید بهرام جنّابی شهرت داشت و از اهالی بندر گناوه بود. او در بحرین و جنوب میان‌رودان تبلیغ می‌کرد؛ چهارمی زکرویه پسر مهرویه بود که در قطیف و به ویژه میان قبیله‌ی بنی‌کلب نفوذی بسیار داشت و او را در حد پرستش می‌ستودند.

در سال ۴۲۷۸ (۲۸۶ ق.) پیروان قرمط با رهبری بهرام گناوی شورش کردند و دولتی محلی پدید آوردند که جنوب میان‌رودان و بحرین و قطیف و بخش‌هایی از خوزستان را زیر فرمان داشت. پارسایی ایشان و تأکیدشان بر برابری اقتصادی و در ضمن دلیری و جنگاوری‌شان باعث شد فشارهای گوناگون را تاب بیاورند و بیخ گوش خلفای عباسی تا سال ۴۳۵۵ (۳۶۶ ق.) استقلال خود را حفظ کردند. در این مدت بارها قلمروشان را تا حجاز و بخش‌های دیگر شبه‌جزیره‌ی عربستان بسط دادند و چندین بار به بغداد و شهرهای اطرافش حمله بردند.

یکی از مشهورترین عملیات نظامی که این گروه انجام دادند، در روز سه‌شنبه ۲۷ دی سال ۴۳۰۸ (۸ ذیحجه ۳۱۷ ق.) رخ داد و این هفت سال پس از مرگ حلاج بود. لشکر قرمطی با ششصد سوار و نهصد پیاده با رهبری ابوطاهر سلیمان پسر بهرام گناوی به مکه تاختند و اموال حاجیان را غارت کردند و هر کس که در برابرشان مقاومت می‌کرد کشتند و حتا کسانی را که به درون مسجدالحرام و کعبه پناه برده بودند مصون نداشتند. آنان خاک حرم کعبه را خونین ساختند و جسد‌های مردگان را در چاه زمزم ریختند. بعد هم حجرالاسود و درهای کعبه را کردند و هم‌چون غنیمتی به هجر بردند. در این جنگ خانه‌های ثروتمندان مکه به دست سپاهیان مهاجم غارت شد، و فقرای مکه نیز در این کار با ایشان همراه بودند. یعنی، روشن است که دعوت‌شان در خود مکه هم پیروان پرشماری از طبقات پایین را به خود جلب کرده است.

حرکت قرمطیان اغلب با زوال قدرت در بغداد پیوندی داشت. مثلاً در همین هنگام، در اسفندماه سال ۴۳۰۷ (محرم ۳۱۷ ق.) مونس خادم سپه‌سالار خلیفه کودتا کرد و قاهر برادر ناتنی خلیفه را به قدرت رساند، اما دو روز بیشتر نپایید و با بسیج سپاهیان هوادار مقتدر شکست خورد و قاهر هم زندانی شد. با این همه، اقتدار خلیفه بر باد رفته بود و مونس که عامل اصلی کودتا بود بی‌عقوبت باقی ماند، تا آن که کمی بعدتر در مهرماه ۴۳۱۱ (شوال ۳۲۰ ق.) دوباره سپاهیان بربر مونس شورش کردند و این بار مقتدر را به قتل رساندند و سرش را بردند و پیکر برهنه‌اش را به خیابان انداختند و قاهر را از زندان رها کردند و بر تخت نشاندند. قاهر مردی بدکردار و آزمند بود و به محض دست یافتن به قدرت خانه به خانه در بغداد گشت و همه‌ی خویشاوندان برادرش مقتدر را دستگیر کرد و شکنجه داد تا اموال‌شان را تحویل دهند. مادر قاهر فتنه نام داشت و در دوران استیلای مقتدر بسیار از سوی هوویش، یعنی ملکه شغب، تحقیر شده بود. به همین خاطر قاهر کینه‌ی سختی از او به دل داشت و دستور داد از یک دست و یک پا از درخت آویزان کنند و برای فاش کردن جای گنج‌هایش شکنجه‌اش دهند و بعد از آن که اموالش را داد هم خادمی بر او گماشت که به توهین و آزارش ادامه دادند، تا آن که چند ماه بعد در سال ۴۳۱۲ (۳۲۱ ق.) به خاطر این شکنجه‌ها درگذشت.

قرمطیان در میانه‌ی این آشوب فرصت را غنیمت شمردند و گستره‌ی اقتدارشان را به حجاز و بعد به کل عربستان گسترش دادند. چنان که از کردارشان و عقایدشان برمی‌آید به معنای سنتی کلمه مسلمان نبودند، هر چند در عربستان در بافتی اسلامی و شیعی فعالیت می‌کردند. همین ابوطاهر سلیمان گناوی در روز سه‌شنبه

۲۷ دی ماه ۴۳۰۸ (۸ ذوالحجه ۳۱۷ ق.) اعلام کرد که شریعت اسلامی نسخ شده و دوران محمدی پایان یافته و با سپاهی بزرگ به مکه حمله کرد و آنجا را گرفت و مکان‌های مقدسش را ویران کرد.

ابن جزار نوشته که در زمان فتح مکه به دست ابوطاهر بهرام گناوی، «یکی از اصحاب ابوطاهر سوار بر اسب خود وارد خانه خدا شد و به مردمی که در آنجا بودند ندا داد که «ای خران» شما این خانه‌ی سنگی را سجده می‌کنید، و گرد آن می‌چرخید، و به اکرامش می‌رقصید، و رخ بر دیوارهایش می‌سایید، و فقیهان شما، که مقتدایان شما هستند، چیزی بهتر از این به شما نمی‌آموزند، و برای محو این خرافات جز این شمشیر باقی نمانده است. والسلام».

بهرام گناوی کمی بعدتر در مهرماه ۴۳۱۰ (رمضان ۳۱۹ ق.) شیفته‌ی دعوت جوانی از اهالی اصفهان شد که ابوفضل زکریای اصفهانی نامیده می‌شد و مدعی بود نواده‌ی شاهان ساسانی و مهدی موعود است. اصل دعوت او شاید آن بوده که سوشیانس یا بهرام ورجاوند است، چون چارچوب برنامه‌هایش به کلی ضداسلامی بوده و گرایش‌های زرتشتی در آن نمایان است. ظهور او با شورش یک رهبر دینی دیگر مصادف بود که ابی بن زکریا التمایی نام داشت. او در روز ۳۱ شهریور سال ۴۳۱۰ در خراسان شورش کرد و مردم را به دین مزدیسنی فرا خواند و به روایتی خود هم ادعای خدایی داشت.

درباره‌ی ارتباط زکریای اصفهانی با این جریان خراسانی که هم‌زمانش رخ داده چیزی نمی‌دانیم، اما در این حد روشن است که خودش جوانی بی‌باک بوده که هشتاد روز بر قلمرو قرمطیان حکومت کرده است. زکریا در این مدت اعلام کرد که الله خدایی دروغین است و برای خدای راستین آتشکده‌ها ساخت و قرآن و متون دینی اسلامی را به امرش سوزاندند و بسیاری از رهبران قبایل بحرین را که با او مخالفت می‌کردند به قتل رساند، تا آن که ابوطاهر از جان خود بیمناک شد و با دسیسه‌ای او را به قتل رساند و اعلام کرد که اشتباه شده و او مهدی نبوده است.

با این حال درگیری میان این دو بر سر عقاید نبوده، چون ابوطاهر بعد از این که باز قدرت را به دست گرفت هم‌چنان آداب و مناسک اسلامی را ریشخند می‌کرد و کاروان‌های حج را غارت می‌کرد و ارکان شریعت مثل نماز و روزه را به کلی طرد کرده بود. مشابه این سوگیری را نزد رهبران دیگر قرمطی نیز می‌بینیم، چنان که زکریه پسر مهرویه نیز در مهرماه سال ۴۲۸۵ (ذیحجه ۲۹۴ ق.) در قادسیه به کاروان حاجیان خراسانی حمله برد و همه را غارت کرد و بسیاری را کشت، و توانست برای مدتی مسیر حج از خراسان به

حجاز را قطع کند. او بار دیگر در دی ماه (ربیع الاول) همین سال به کوفه حمله کرد، اما شکست خورد و زخمی و اسیر شد و کل خانواده‌اش کشته شدند.

این کانون ناآرامی که در گوشه‌ی جنوب غربی ایران زمین قرار داشت، طبق معمول با کانونی مشابه در شمال شرقی تکمیل می‌شد و آن به قلمرو سامانی مربوط می‌شد که به صورت اسمی تابع عباسیان بودند. برای آن که تصویرمان از جغرافیای سیاسی ایران دقیق‌تر شود، نیکوست اگر به این قلمرو قدری دقیق‌تر بنگریم. مقطع زمانی مورد نظرمان تقریباً همان هنگامی است که گفتیم دو برادر موبد، یعنی پسران گشن‌جم، در ایران مرکزی مشغول بحث درباره‌ی آداب تطهیر بودند. کلنجار رفتن این دو و شکلی که آن را در قالب نامه‌ها و رساله‌ها و چارچوب‌های استدلالی صورت‌بندی کرده‌اند از جنبه‌ای دیگر نیز جای توجه دارد، چون ماهیت کشمکش‌های بین‌افردی را در بافت ایرانی کهن نشان می‌دهد.

تقریباً در همان سال‌هایی که منوچهر و زادسپرم به نامه‌نگاری و جنگ قلمی مشغول بودند، در همسایگی‌شان در ایران شرقی دو برادر دیگر در میدان نبرد با هم روبه‌رو شدند و آداب جوانمردی که هنگام نبرد بر کردارشان حاکم بود تکان دهنده می‌نماید. یعنی جنگ دو برادر را که امیر و سردار بودند با جنگ قلمی دو برادر که موبد بودند می‌توان در یک بافت نگرینست و اخلاق مبتنی بر عقلانیت و جوانمردی حاکم بر درگیری‌ها را در آن دوران بهتر شناخت.

داستان این دو برادر جنگاور از آنجا شروع شد که در سال ۴۲۴۳ (۲۵۰ ق.). نصر بن احمد بن اسد بن سامان بعد از مرگ پدرش در سمرقند به قدرت رسید و او بنیانگذار اصلی سلسله‌ی سامانی است. بعد از مرگ او در سال ۴۲۷۱ (۲۷۹ ق.) برادر کهنترش اسماعیل بن احمد به قدرت رسید که بزرگ‌ترین شاه سامانی است و این دولت را به اوج اقتدار رساند. با این حال، از این هنگام تا سال ۴۲۸۰ (۲۸۷ ق.) هنوز امیران سامانی هم‌اورد دولت مقتدر صفاریان نبودند و مشروعیت‌شان به منشوری وابسته بود که از خلیفه دریافت می‌کردند. بعد از این تاریخ اما پرخشی رخ داد و توانستند صفاریان و علویان را شکست دهند و کل ایران شرقی را بگیرند و به یکی از خوشنام‌ترین سلسله‌های ایرانی دوران اسلامی بدل شوند.

در این میان، واقعه‌ای رخ داد که نقلش ماهیت قدرت نزد سامانیان را روشن می‌کند. خلاصه‌اش آن که امیر نصر به دلایلی از برادرش اسماعیل، که امارت بخارا را بر عهده داشت، آزرده‌گی پیدا کرد. پس برادر را عزل کرد اما با سرکشی او روبه‌رو شد و برای گرفتن بخارا به آن سو لشکر کشید. اسماعیل با برادرش، که

شانزده سال از او بزرگ‌تر بود و مثل پدری او را پرورده بود، جنگید و او را اسیر کرد و بعد رکابش را بوسید و تاجی را که از او ستانده بود پس داد و ابراز اطاعت کرد. نصر هم، با آن که پسرانی بزرگ‌سال و دلیر داشت، همان‌جا او را به جانشینی خود برگزید و این به سال ۴۲۶۷ (۲۷۵ ق.) رخ داد. در همین سال بود که ابونصر فارابی پانزده ساله، بعد از آن که مادرش درگذشت، از فاریاب برای تحصیل علم به مرو رفت.

شاه اسماعیل سامانی دورانی دراز به مردم‌داری و نیکنامی حکومت کرد، اما در سال‌های پایانی عمرش جبهه‌ی شرقی ایران دستخوش اغتشاش شد و زیر ضرب حمله‌ی قبایل ترک قرار گرفت. روز پنجشنبه ۲۹ خرداد سال ۴۲۸۳ (۲۷ رجب ۲۹۱ ق.) شاه اسماعیل سامانی در نبردی خونین هجوم ترکان را دفع کرد و با کمک مردم روستایی بر ایشان غلبه کرد. این تقریباً همان زمانی بود که حلاج از سفر طولانی‌اش به خوزستان بازگشت، و یک سال بعد از دفع خطر قرمطیان از حاجیان خراسان. از همین هنگام ترکان اُغز، که مسلمان شده بودند، تابع او شدند اما ترکان خَلخ که در غزنین و بلخ مقیم بودند همچنان سرکشی می‌کردند. شاه اسماعیل سامانی چند سال بعد در آذرماه سال ۴۲۸۶ (صفر ۲۹۵ ق.) درگذشت.

تثبیت دولت سامانی در خراسان از این نظر اهمیت داشت که این قلمرو را به یکی از کانون‌های مهم تبلیغ آیین اسماعیلی تبدیل کرد. ابوحاتم اسماعیلی و داعیان خراسانی که اغلب‌شان رهبری فاطمیان یا قرمطیان را قبول نداشتند، در دربارهای محلی این منطقه رسوخ کردند و آن کودتای غم‌انگیزی که سرداران ترک در دربار سامانی به انجام رساندند و رودکی شاعر در گیرودارش شکنجه و کور شد به طرد همین لایه‌ی اسماعیلی از قدرت مربوط می‌شد. درباره‌ی جستنیان و آل مسافر هم گفتیم که به قرمطیان گرایش داشتند.

در میان این گروه‌های متنوع، که همگی با اسماعیلیه و جنبش خردمدینان نزدیکی داشتند، قرمطیان از همه بهتر شناخته شده‌اند. اینان دستگاه نظری پیچیده‌ای داشتند و با مالکیت خصوصی مخالف بودند. به همین خاطر رسم‌شان چنین بود که نخبگان و جنگاوران قرمطی اموال خود را در میان می‌نهادند و به قدر نیاز از آن برمی‌گرفتند و هر کس تنها مالک سلاح خود بود.<sup>۱</sup> بنابراین باید آنها را دنباله‌ی مستقیم مزدکیان و خردمدینان دانست. مردمی که زیر فرمان قرمطیان می‌زیستند صاحب اموال خود بودند و مالیاتی ناچیز به ایشان

---

۱. علیان، ۱۹۷۰ م، ج. ۱: ۲۰۰.

می‌پرداختند.<sup>۱</sup> بررسی ساختار اجتماعی و بافت قوانین‌شان هم نشان می‌دهد که به قواعد اسلامی پایبند نبوده‌اند و به ارکان این دین مثل تقدس الله و نماز و روزه باور نداشته‌اند.<sup>۲</sup> یعنی، درست‌تر است اگر ایشان را شاخه‌ای از خرمدینان بدانیم و نه از شیعیان مسلمان.

ناصر خسرو، که خود یک داعی اسماعیلی بوده، درباره‌ی قرمطیان نوشته که خودشان نماز نمی‌خواندند اما به دیگران کاری نداشتند و مانع نماز دیگران نمی‌شدند. هم‌چنین گفته‌اند که وقتی پیرو تازه‌ای را به جمع خود می‌پذیرفتند نخست به شیوه‌ی شکاکان درباره‌ی دین و عقایدش طرح پرسش می‌کردند<sup>۳</sup> و کسانی را که شبهه‌ای در آیات و شکی در مبانی اسلام داشته‌اند می‌پذیرفتند. یعنی انگار شک عقلانی در مبانی دین مسلمانان شرط عضوگیری فرقه‌شان بوده است.

قرمطیان در تاریخ اسلام جریانی پایدار و پویا بودند و با آن که بارها سرکوب شدند، طی قرن‌هایی طولانی سه دولت متمایز در عربستان و هندوستان پدید آوردند. بخش مهمی از گفتمان ایشان در متون اسلامی رسمی جذب شد و به ویژه در منابع صوفیانه کلیدواژه‌های‌شان را فراوان می‌بینیم. ماسینیون به درستی اشاره کرده که کلیدواژه‌هایی مثل نورانی، نفسانی، روحانی، جسمانی، شعشعانی، وحدانی، ناموس، لاهوت، ناسوت، جبروت، فیض، حلول، ظهور، جولان، تکوین، تلویح و تأیید در منابع اسلامی سابقه ندارند و از متون قرمطی به این زمینه راه یافته‌اند. هم‌چنین، مفهومی مثل نور قاهر که در اندیشه‌ی سهروردی برجستگی دارد در اصل از قرمطیان وام‌گیری شده است.

حلاج نیز در گفتمان خود بخشی از آرای قرمطیان و گروه‌های مشابه را وام‌گیری کرده است. «آفاق» و «غایت‌الغایات» در آثار او خاستگاهی قرمطی دارند. به همان ترتیبی که «نورالعین» و «خمر» و «هلال» را از نصیری‌ها وام گرفته و «قدم» و «حدوث» را از معتزله و «اسم آخر» و «لاهورت» و «ناسوت» و «حجاب» و «دوازده برج» را از امامیه و «دوایر» و «تجزیه‌ی نام‌ها» و «جزء‌های مجزی» را از حکمای یونان.<sup>۴</sup>

---

۱. مقریزی، ۱۴۰۷ ق.، ج. ۱: ۲۵۷-۲۵۸.

۲. مقریزی، ۱۴۱۶ ق.، ج. ۱: ۱۵۷.

۳. نویری، ۱۹۹۰ م.، ج. ۲۵: ۱۹۵-۲۰۲.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱.

## گفتار سیزدهم: امر قدسی

تا پیش از ظهور دین اسلام، حوزه‌های سیاسی و دینی در ایران‌زمین تقریباً مستقل از هم تعریف می‌شد و جدای از هم تحول می‌یافت. البته اندرکنش میان این دو جدی بود و فراوان بودند سیاست‌مدارانی مثل اردشیر بابکان که جنبش خود را از نهادی دینی مثل آتشکده‌ی آناییتا در فارس آغاز کنند، یا مانند کوروش بزرگ و ارشک بزرگ سردارانی باشند که مقدس شمرده شوند. دین، در نهایت، یک نهاد اجتماعی است و در تاروپود مدارهای قدرت چفت و بست می‌شود. از این رو، جنبش‌هایی مثل مزدکیان که قصد تسخیر دولت را داشته باشند و با قوای مخالف سرکوب شوند هم وجود داشته‌اند و هم‌چنین دین‌هایی مثل مانویت و مسیحیت رومی که تضعیف‌کننده‌ی قدرت ملی قلمداد شوند و طرد گردند.

با این حال، در دوران پیش از اسلام ادیان نهادهایی مستقل از دولت به شمار می‌رفتند و این تداخل‌ها بسیار به ندرت و چند قرن یک بار رخ می‌داد چرا که همه‌ی کنشگران سیاسی درباره‌ی پیش‌فرض‌های سیاست ایران‌شهری توافق داشتند و دولت بدون لغزش و ابهام دولتی ملی بود که از تعبیرهای دینی و تفسیرها درباره‌ی امر قدسی استقلال داشت.

در میانه‌ی دوران ساسانی با مسیحی شدن امپراتوری روم و بازسازی نظم سیاسی مصری - رومی، نظریه‌ی سیاسی دیرینه‌ی مصریان که هرم قدرت را امری استعلایی و تقدیس‌شده می‌دانست و فرمان‌روا را خدا می‌پنداشت، در قالب مسیحیت رومی بازتولید شد و به ویژه از دوران خسرو پرویز رومیان زیر فشار پیروزی‌های نظامی ایرانیان ناگزیر شدند نسخه‌ای دیگر از آن پدید آورند که بر اساس آن هراکلیوس بنده‌ی خدمتگزار عیسی مسیح و دولت به لحاظ اعتباری زیرشاخه‌ای از کلیسا محسوب می‌شد. این روند تحول نرم‌افزار دولت در قلمرو روم به سیاسی شدن روزافزون مسیحیت غربی انجامید و این همان بود که از دوران کنستانتین تا هراکلیوس بالید و در قالب فرقه‌هایی مسیحی مثل مونوفیزیت‌ها به ایران هم وارد شد.



فروپاشی ساسانیان و فراز آمدن خلافت اموی در واقع به معنای چیرگی این سرمشق نظری بر قلمرو ایران زمین بود. خلفای اموی مدعی هویتی ملی نبودند و با سیاست ایران شهری ارتباطی برقرار نمی‌کردند. آنان درست مانند امپراتوران روم و در امتداد باورهای کهن مصری خود را خدمتگزاران خداوندی جبار و قهار و دوردست می‌دانستند که به قواعد اخلاقی دادگری یا روندهای عقلانی طبیعت گرایانه پایبند نبود. این الگویی بود که بعد از فروپاشی دولت هخامنشی و در زمان سیطره‌ی جانشینان اسکندر هم به شکلی محدود و زودگذر رخ نموده بود.

به این ترتیب، در دوران اسلامی پیوند بنیادین میان سیاست ایران شهری و ادیان ایرانی گسسته شد، و این به آن خاطر بود که نسخه‌ای از دین اسلام که مورد نظر امویان بود نهاد سیاسی تازه‌ای به اسم خلافت تأسیس کرد که ادامه‌ی نظم رومی - مصری بود و از مشروعیت ملی دولت‌های ایران شهری بی‌بهره بود. در این فضای نو مسیر ارتباط میان جریان‌های دینی و سیاسی برعکس شد. یعنی، از سویی نهادهای سیاسی اعتبار و مشروعیت خودبنیاد خویش را از دست دادند و از سوی دیگر جریان‌های دینی استقلال خود از سیاست را فدا کردند تا این خلأ سیاسی را پر کنند. از آن به بعد هر جنبش دینی یک جریان سیاسی بالقوه به حساب می‌آمد و هر فراز و فرود سیاسی در پیوند با جریان‌های مذهبی خود را تعریف می‌کرد. در نیمه‌ی نخست دوران عباسی البته سیاست ایران شهری بازسازی شد و در دولت‌هایی مثل سامانی و دیلمی و سلجوقی و صفوی با فراز و فرود بسیار به شکلی گسسته به آن بازگشت می‌کردند. با این حال، آن وضعیت پیشین که نهادهای ملی را فراتر و فرازتر از جریان‌های فرهنگی - از جمله دین - قرار می‌داد، مخدوش شد و استواری سابق را از دست داد.

در این زمینه‌ی جامعه‌شناسانه بود که جنبش‌های دینی و سیاسی دوران زندگی حلاج رخ می‌نمود. این که بابک خرم‌دین و صاحب زنگ و امامان اسماعیلی و رهبران قرمطی و خلفای عباسی هر یک رهبر یک جریان دینی بودند تصادفی نیست، بلکه پیامد طبیعی این آشفتگی نهادی است. بر همین اساس، تفسیرهای پیشنهادی از ماهیت امر قدسی دلالتی سیاسی پیدا می‌کرد و ساخت‌های سیاسی جدید می‌بایست به تعبیری نو از امر قدسی منتهی شوند.

یکی از ارکان هر نظریه‌ی کلان درباره‌ی هستی، آن است که ماهیت امر قدسی چیست و پیوند آن با زیست‌جهان مردمان و اخلاق و عقلانیت چیست؟ در حکمت مغانه این پرسش با روش‌های عقلی پاسخ پیدا

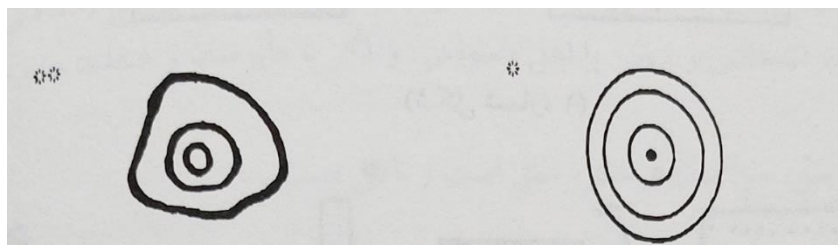
می‌کرد و در عرفان صوفیانه با شیوه‌های شهودی به آن جواب می‌دادند. با این حال، اغلب نظریه‌ها شمه‌ای از هر دو را در خود داشت و هر دو مسیر شناسایی (سر - دل یا تعقل - مشاهده) به رسمیت شمرده می‌شد، و این‌ها همان است که امروز همتاست با دو مسیر بنیادین پردازش عصبی اطلاعات خودآگاه، یعنی سیستم عقلانی - استدلالی و سیستم عاطفی - هیجانی.

فهم نظریه‌ی حلاج درباره‌ی امر قدسی و الگوی تحول یافتنش به این ترتیب در میانه‌ی نظریه‌های رقیب جای می‌گیرد و باید در پیوند با تفسیرهای سیاسی رایج از این موضوع نگریسته و فهمیده شود. تفسیرهایی از امر قدسی که در قرن ۴۳ تاریخی (قرن ۳ ق.) رایج بوده، دو رده‌ی اصلی را در بر می‌گیرد. برخی از آنها ادامه‌ی مستقیم برداشت‌های قدیمی بوده و همان موضع سنتی زرتشتیان و بوداییان و مسیحیان و یهودیان و مزدکیان و مانویان بود، که در نوشتارهای دیگر درباره‌شان نوشته‌ام و این‌جا دانسته فرض می‌شوند. برخی دیگر تفسیرها و نگرش‌هایی نوظهور بودند که طی دو قرن گذشته و بعد از ظهور اسلام رواج پیدا کردند و این‌ها برای پژوهش ما اهمیتی بیشتر دارند، چون نگرش خود حلاج در چنین رده‌ای جای می‌گیرد. شرح همه‌ی تعبیرهای معاصر حلاج از امر قدسی خارج از مجال این نوشتار است. از این رو، این‌جا تنها مروری گذرا بر مهم‌ترین برداشت‌ها خواهیم داشت و بر دیدگاه حلاج در این مورد تمرکز می‌کنیم.

پیش‌تر گفتیم که برداشت حلاج درباره‌ی امر قدسی شباهت‌های نمایانی با برداشت بایزید دارد، در حدی که می‌توان آن را دنباله‌ی یزدان‌شناسی بایزیدی دانست. با این حال، تفاوت‌هایی چشمگیر هم میان این دو دیده می‌شود که سزاوار است دقیق‌تر به آن بپردازیم. در واقع، حلاج بنیانگذار یک دستگاه نظری مستقل درباره‌ی ماهیت خداست؛ دستگاهی که بر پای خود ایستاده و با سایر نگرش‌ها مرزبندی دارد، هر چند ردپای آرای مانوی و مزدکی و زرتشتی را بر آن می‌توان تشخیص داد. درباره‌ی ارتباط حلاج و نام‌داران زمانه‌اش نیز هم‌چنین است. یعنی وام‌گیری‌های لایه لایه و بغرنجی بی‌شک در کار بوده، اما در نهایت حلاج اندیشمندی مستقل است که راه خود را می‌رفته و سخن خود را می‌گفته است.

این استقلال رای او را از بخشی از ابتدای «طاسین التنزیه» می‌توان دریافت. او در این بخش از «کتاب الطواسین» دو طرح ترسیم کرده که سه سطح دایره‌سان متحدالمرکز را نشان می‌دهند که یکی‌شان نقطه‌ی مرکزی دارد و دیگری ندارد. آن‌گاه نوشته «این دایره مثال اوست و این صورت اوست: ... اولی ظاهر اوست

و دومی باطن اوست و سومی اشارت اوست»<sup>۱</sup>. آشکار است که این جا قصد شرح ماهیت امر قدسی را دارد و برای روشن کردن منظور خویش به ترسیم نمودار دست برده است.



حلاج این متن را در پایان عمر و در زندان نوشته و در این هنگام تصویری به شدت تنزیهی از خداوند داشته است، در حدی که کلمه‌ی توحید را هم برای وصف خداوند ناشایست می‌داند و می‌گوید عبارت توحید به تشبیه می‌انجامد و به آفریده‌ها مربوط می‌شود و نه آفریدگار: «و توحید را نسبت به حق نکنند و نیز به خلق نکنند. زیرا عدّ حدّ است. اگر در توحید زیادت کنی، حادث شود و حادث از صفات حق نیست»<sup>۲</sup>.

حلاج برای توضیح این معنی چهار دایره‌ی متحدالمركز کشیده که چهار «لا» در اطرافش نهاده شده‌اند. «این جای طاسین نفی علت‌ها و این دایره‌ها با لای الف‌های اوست. لای اول ازل است، لای دوم ابد و لای سوم جهت و لای چهارم معلومات و مفهومات است»<sup>۳</sup>. به این ترتیب، حلاج انگار تصویری بسیار انتزاعی و انسان‌زدوده از خداوند داشته است در حدی که جایگیری او در زمان (ازل - ابد) و مکان (جهت) را نفی می‌کرده، و مهم‌تر از همه آن که برخورداری‌اش از معلومات یا گنجیدنش در مفهومات را نیز منکر بوده است. تنزیه حلاج مثل آنچه دشمنان معتزلی‌اش می‌گفتند، بسیار تراشیده و دقیق است: «ذات پایین‌تر از صفات نیست. اول از باب علم درآید و نبیند. و دوم از باب صفا درآید و نبیند. سوم از باب فهم درآید و نبیند، و چهارم از باب معنا درآید و نبیند. نه به ذات و نه به شیء و نه به گفته و نه به ماهیت»<sup>۴</sup>.

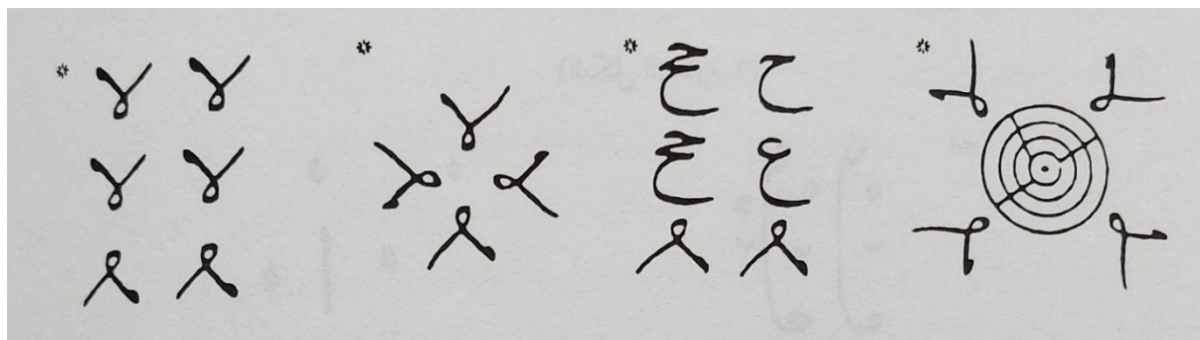
۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۲.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۲.

این چهار سویه‌ی مرسوم برای مرزبندی مفهوم خداوند قاعدتاً شالوده‌ی سه شکل دیگری هستند که ترسیم کرده است؛ در یکی (ع - ح - خ) - حح (حج) + حح را داریم با دو لا در پایینش، و این چهار شاید علامت «علم - [فکر] خاص - حاملان جوانب - جانب توحید» باشد. دو نمودار دیگر چهار لا و شش لا است که کنار هم در مربع و مستطیلی چیده شده‌اند. این‌ها وصف خداوندی است که وصف‌ناپذیر است «و ماوراء آن حوادث است»<sup>۱</sup>.



حلاج می‌گوید فکر عوام در دریای اوهام و فکر خواص در دریای فهم‌ها غوطه‌ور می‌شود، ولی این دو دریا خشک می‌شوند و راه کهنه می‌گردد و این دو فکر مایه‌ی تباهی هستند. تنها چیزی که باقی می‌ماند خداوندی است که «از همه‌ی علت‌ها منزه است... منزه از هستی است»<sup>۲</sup> و «از جناب الوهیت رحمن او بماند و از حادث منزه است»<sup>۳</sup>. با این تعبیر، تقریباً خداوند را با محوری معنایی در ذهن که ناگفتنی و مبهم است یکی می‌گیرد و همه‌ی صفات او از جمله وجودش را انکار می‌کند.

آن‌گاه حلاج در چند بندِ پیاپی رویکردهای اصلی به مسأله‌ی شناسایی خداوند را یک به یک در یک جمله فشرده ساخته و مردود شمرده است. شرح او بر این مضمون از سومین بند گفتارش آغاز می‌شود:

«۳. و کسی که گفت: او را به نیستی خودم شناختم. پس مفقود چگونه موجود را می‌شناسد؟

۴. و کسی که گفت: او را به وجودم شناختم. دو ذات هرگز با هم نباشند.

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۳.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۲.

۵. و کسی که گفت: او را هنگام ناآگاهی‌اش شناختم. ناآگاهی حجاب است و معرفت ورای حجاب، آن حقیقت ندارد.

۶. و کسی که گفت: او را به اسم شناختم. اسم از مسمی جدا نشود، زیرا آن مخلوق نیست.

۷. و کسی که گفت: او را به او شناختم، به دو معرفت اشاره کرده است.

۸. و کسی که گفت: او را به صنعش شناختم، به صنع بدون صانع اکتفا کرده است.

۹. و کسی که گفت: او را به ناتوانی از معرفتش شناختم، عاجز منقطع است و منقطع چگونه معرفت را درک کند؟

۱۰. و کسی که گفت: چنان که مرا شناخت او را شناختم، اشاره به علم کرده است. پس به معلوم بازگشت. و معلوم از ذات جدا می‌شود. کسی که از ذات جدا گشت چگونه ذات را درک کند؟

۱۱. و کسی که گفت: او را شناختم چنانچه خودش را وصف کرد، پس به خبر بدون اثر قانع شد.

۱۲. و کسی که گفت او را به دو حد شناختم، معروف چیز واحدی است، نه تجزیه می‌شود و نه قسمت قسمت.

۱۳. و کسی که گفت معروف خودش را شناخت پس اقرار به این کرده که عارف در این میان به او متکلف است. چون معروف از میان نرود چنانچه خود عارف باشد.

شگفتا از کسی که نداند چگونه موی بر بدنش می‌روید، سیاه یا سفید، و چگونه اشیاء تکوین یافته‌اند.<sup>۱</sup>

حلاج در این جا از ده «کسی که» یاد کرده و تقریباً معلوم است که هر یک از این‌ها نماینده‌ی کدام جریان فکری دوران‌ش هستند. این نکته مهم است که حلاج با دقت از اشاره به کلماتی مثل الله یا خداوند خودداری می‌کند و در اغلب موارد به سادگی با ضمیر «او» به امر قدسی اشاره می‌کند. دقت نظری که شاید به خاطر جهانگردی‌هایش و آشنایی‌اش با ادیان گوناگون حاصل آمده باشد، چرا که فراتر از رفتن از غلاف تصورات مرسوم و تصاویر معتاد درباره‌ی امر قدسی تنها زمانی به دست می‌آید که شناسنده با قاب‌بندی‌های متفاوت و واگرایی این موضوع رویارو شود. این دقت نظر نشان می‌دهد که او درباره‌ی امر قدسی در شکل انتزاعی و کلان و عامش سخن می‌گفته، و نه لزوماً درباره‌ی الله یا یهوه یا برهما یا ایزدان شناسنامه‌دار دیگر.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۵-۷۶.

به این ترتیب، فهرست ده‌گانه‌ی کسانی که مدعی شناخت «او» هستند، لزوماً به فرقه‌های اسلامی اشاره نمی‌کند و کل نگرش‌هایی را در بر می‌گیرد که حلاج در جریان سفرهای پر دامنه‌اش با آن برخورد کرده است. در این چارچوب می‌توان حدس زد آنان که امر قدسی را از راه انکار وجود خویش درک می‌کرده‌اند بوداییان بوده‌اند. حلاج می‌گوید آنان چون وجود و اهمیت «من» را نفی می‌کنند، اصولاً شرط اولیه‌ی شناسایی یعنی حضور شناسنده را انکار می‌کنند و دعوی‌شان بی‌پایه است.

آنان که وجود خود را شرط و ضمانت شناخت خداوند می‌دانستند، قاعدتاً زرتشتیان و مانویان هستند که نفس را نیز مانند باری تعالی قدیم می‌شمردند. حلاج می‌گوید اینان به دو ذات موازی معتقدند و چون خدا را قدیم یگانه می‌داند، می‌گوید: «دو ذات (مقدس و نامقدس) هرگز با هم نباشند».

آنان که ناآگاهی را بستر شناخت خدا می‌دانند قاعدتاً زاهدانی متعصب مثل ظاهریه هستند که از اندیشیدن درباره‌ی امر قدسی پرهیز می‌کنند و نادانی در این مورد را برکتی می‌دانند. در زمان حلاج مهم‌ترین نماینده‌ی این قشر مسیحیان اروپایی و فرقه‌های صوفی زهدگرای متأثر از ایشان بوده‌اند که به ویژه در مکتب بصره تبلور یافته است. حلاج می‌گوید نادانی حجاب است و نقص و افتخار به آن نادرست است و ادعای‌شان را مردود می‌سازد.

آنان که امر قدسی را با اسم می‌شناسند، نگرشی نزدیک به مزدکیان دارند که بر تقدس مانتره یا کلام پافشاری می‌کردند و آن را تا حد تقدیس حروف پیش می‌بردند و نام‌های خداوند را بسیار جدی می‌گرفتند. در میان مسلمانان هم اشعریان و اهل تشبیه چنین عقایدی داشتند که در برابر معتزله و اهل تنزیه قرار می‌گرفت. حلاج می‌گوید اسم امر قدسی مخلوق است، ولی خود خداوند چنین نیست. یعنی میان برچسب خدا و خود خدا تفکیک قائل می‌شود و با درآمیختگی و یا این‌همانی اسم و مسمی مخالفت می‌ورزد.

منظور آنان که خداوند را به خداوند می‌شناخته‌اند، باید عارفان خراسانی باشند که در برابر عارفان عراقی قرار می‌گیرند و بیشتر از زرتشتی‌گری بلخ اثر پذیرفته‌اند تا مسیحی‌گری تکریت و بصره. اینان غرقه شدن در امر قدسی و مهر را پل ارتباطی با خداوند می‌دانستند. ایراد حلاج به ایشان هم به آنچه درباره‌ی شناخت وجود به وجود (بند ۴) دیدیم شبیه است. یعنی می‌گوید اینان به دو جور معرفت هم‌نشین باور دارند، هم‌چنان که آنان به دو ذات هم‌نشین قائل بودند، و این دوگرایی که از کیش زرتشتی - مانوی برخاسته را مردود می‌داند.

کسی که خداوند را با صنعش می‌شناسد، آشکارا حکیم و دانشمند تجربی است و حلاج می‌گوید اینان چندان در نمودهای مادی صنع غرقه می‌شوند که از شناخت آفریدگار و صانع غفلت می‌کنند. کسی که می‌گوید خدا را باید با ناتوانی از معرفتش شناخت، قاعدتاً اندیشمندان لادری هستند که فقط صفات تنزیهی خدا را می‌پذیرفتند و از این نظر به معتزله نزدیک بودند. نقد حلاج به ایشان نیز شبیه زاهدان بند ۵ است و می‌گوید اینان عاجزند و گسسته از موضوع و نمی‌توانند دعوی‌ای درباره‌ی این شناخت داشته باشند.

کسانی که می‌گویند چنان که مرا شناخت او را شناختم، احتمالاً اندیشمندان انسان‌گرایی بوده‌اند که انسان کامل را آینه‌ی ظهور خداوند می‌دانستند و مطالعه‌ی صفات و غایات انسانی را جایگزین پرداختن به الاهیاتی می‌دانستند که فرجام روشنی ندارد. حلاج می‌گوید اینان می‌کوشند پیوند میان علم و معلوم را به ذات هم تعمیم دهند، در حالی که چنین کاری ممکن نیست و داننده در دایره‌ی دانسته‌های جزئی محصور می‌شود، بی‌آن‌که لزوماً درباره‌ی ذات کلی چیزی بیاموزد.

آنان که می‌گویند خدا را بر اساس وصف خودش از خودش شناخته‌اند، اهل شریعت هستند و معتقدان به جریان‌هایی مثل کرامیه و اهل حدیث که می‌گفتند قرآن کلام خداوند و حدیث سنت رسول خداست و بنابراین توصیفی انسان‌ریخت که در آن از امر قدسی هست، دقیق و درست است و باید همان را پذیرفت.

کسی که می‌گوید امر قدسی را در میانه‌ی دو حد شناخته، احتمالاً نماینده‌ی فیلسوفان ارسطویی است که فضیلت را حد وسط می‌دانستند و با برشمردن دوقطبی‌های متضاد و فرض میانه‌ای برای‌شان بحث خود را پیش می‌بردند. حلاج می‌گوید این روش برای شناخت خداوند بسنده نیست. چون او فاقد حد و بخش‌بندی است.

حلاج همه‌ی مواضع را رد می‌کند و این جای توجه دارد. چون برخی‌شان رگه‌هایی از آرای خودش را هم در خود دارند. اشاره‌هایش به گمراهی مدعیان نیز به قدر کافی گویاست و تند و تیز، چون تراوش آگاهی از نفس را به رویدن مو بر بدن تشبیه کرده و می‌گوید روند شناسایی هم‌چون رویش مو بر تن امری خودکار و اندام‌وار است و توصیف این دسته‌ها از آن امری ثانویه و ناقص و سطحی است که در اصل روند رویش مو تأثیری ندارد. جالب آن‌که در همین جا علاوه بر حمله به اندیشه‌ی برآمده از مغز، بر شهود برآمده

از دل نیز یورش می‌برد و می‌گوید: «قلب پاره‌ای گوشت و خون است. معرفت در آن قرار نمی‌گیرد، چون معرفت جوهر ربانی است». یعنی به این ترتیب با کل برداشت‌های ناسوتی که جایگاه اندیشه و معرفت را بدن می‌دانند سرشاخ می‌شود.

گفتیم که برداشت حلاج درباره‌ی امر قدسی پیچیده و لایه لایه است و به احتمال زیاد گفتارهای نقل شده از او به دوره‌های متفاوت زندگی‌اش مربوط می‌شوند. برخی بیشتر با همان چارچوب زاهدانه و سنت رسمی مسلمانان دوران نزدیک دارند و برخی که بدنه‌ی اصلی آثار به جای مانده از او هستند، در چارچوبی متفاوت به تصویری انقلابی از امر قدسی منتهی می‌شوند.

بخش مهمی از گفتمان حلاج درباره‌ی خداوند به مضمون توحید بازمی‌گردد و این احتمالاً به دوران نخست اقامت او در بغداد مربوط می‌شود. باید توجه داشت که جنید بغدادی و اطرافیانش به مکتبی نظری تعلق داشتند که محور مرکزی‌اش توحید بود و حلاج نیز به احتمال زیاد خوانش ویژه‌ی خویش از این مفهوم را در بغداد و در تقابل با ایشان پرورده است.

عاملی که باعث می‌شود تفسیر حلاج از توحید را مقدم بر برداشت‌های دیگرش بدانم آن است که از سویی با مکتب توحید بغدادی در ارتباط است و از سوی دیگر سازگاری بیشتری با سنت اسلامی رسمی دارد. شواهد نشان می‌دهد که حلاج تا پایان عمر هر از چندی سخنانی در این سرمشق می‌گفته و دست‌کم در زمان محاکمه‌اش یک‌سره در این قالب فرو می‌رفته است. با این حال، چنین می‌نماید که تنها در دوران میانسالی و پیش از سفرش به چین و هند بوده که به چنین نگرشی باور داشته و بعدتر تنها هم‌چون پوششی و نقابی برای دفع بداندیشان از آن استفاده می‌کرده است. چون خواهیم دید که نگرش پخته و اصلی او درباره‌ی امر قدسی با این تصویر سنت‌گرایانه از خداوند تضادهایی جدی دارد.

اگر گفتارهای به‌جا مانده از حلاج را بر حسب کلیدواژگان مرکزی‌اش رده‌بندی کنیم، خوشه‌ای بزرگ در آن خواهیم یافت که به مفهوم توحید مربوط می‌شود و تصویری منسجم و روشن از امر قدسی را به دست می‌دهد؛ تصویری که از سنت‌های جاری در بغداد آن روزگار برآمده، اما تفاوت‌هایی هم با آن دارد. به احتمال زیاد نخستین نسخه از نظریه‌ی حلاج درباره‌ی خداوند که در میانه‌ی آن ده رویکرد پیش‌گفته ظهور کرده و اعلام استقلال نموده، همین باشد.



تصویر موحدانهای حلاج از خداوند دو لایه‌ی اصلی دارد: یکی به پرسش از ماهیت امر قدسی بازمی‌گردد و تعریف کردنش در قالب توحید، و دیگری نسبتی که این امر قدسی با انسان برقرار می‌کند. تعریف حلاج از خدای واحد صریح و روشن است. می‌گوید: «احد کسی است که از آن آحاد ظاهر می‌شود»<sup>۱</sup>، و بنابراین یگانه‌ای که چندگانه‌ها را بیافریند تعریفی عددی از توحید به دست می‌دهد و این نزدیک است به تعریف زندیکان و مانویان که در قالب رمزگذاری‌های عددی و حروفی خداوند را تعریف می‌کردند و عدد یک را، که باقی اعداد را پدید می‌آورد، نماد خداوند می‌دانستند. جمله‌ی دیگری از حلاج هم در همین بافت بیان شده، آنجا که می‌گوید: «نقطه معنی توحید است و نه خود توحید، اگرچه از دایره جداست»<sup>۲</sup> و این برداشتی حروفی از نمودهای امر قدسی است که طی قرون بعدی به جنبش حروفیه و نقطویه دامن می‌زند. در جای دیگری می‌گوید: «ربوبیت سریان قدرت است و عبودیت گردن نهادن برای سریان قدرت»<sup>۳</sup>. و بنابراین امر قدسی را به صورت جریانی از قدرت تعریف می‌کند که اگر کسی به آن گردن بنهد بندگی خدا را پذیرفته است؛ تعریفی تند و تیز که سویه‌های سیاسی‌اش روشن است، به ویژه اگر سریان قدرت مقدس مینویی را در تقابل با جریان قدرت نامقدس گیتیان در نظر بگیریم. حلاج برای اشاره به این سویه‌ی سیاسی و قدرت‌مدار از امر قدسی اغلب کلمه‌ی رب را به کار می‌برد که در اصل به معنای سرور و فرمان‌رواست و در چنین بافتی از کلامی سزاوار است. «رب» تقریباً مترادف است با اهورا در متون اوستایی و اسوره در منابع سانسکریت. جالب آن که این جمله از حلاج که «جاده‌ی منازل ربوبیت بسیار است، اما راه یکی است»<sup>۴</sup> به ترجمه‌ای از جمله‌ی مشهور گاهان می‌ماند، آنجا که زرتشت می‌گوید: «راه یکی است و آن هم راستی است». حلاج در دوران پختگی فکری‌اش از کلمه‌ی رب به ندرت استفاده می‌کرد، با این حال گزارش ابن خفیف شیرازی را داریم که می‌گوید حلاج وقتی در زندان بغداد بود هنگام مناجات با خدا بر زانو می‌نشست و با انگشت سبابه اشارت به آسمان می‌کرد و «یا رب، یا رب» می‌گفت و اشک می‌ریخت.<sup>۵</sup>

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۰.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۰.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۰.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۶.

۵. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۶۴.

حلاج، با این همه، موضعی متفاوت با جنید و مکتب توحید بغداد داشت. او به یگانگی خداوند در قالب گزاره‌هایی که گفتیم باور داشت، اما با لحنی که یادآور موضع معتزله است از منسوب کردن هر صفتی به خداوند سرباز می‌زد و بنابراین وحدانیت را نیز ویژگی ذهن شناسنده‌ی پرستندگان می‌دانست، و نه ذات پروردگار. مثلاً به عبدالودود بن سعید بن عبدالغنی زاهد می‌گوید: «کسی که بیندارد خدا را توحید کرده، شرک ورزیده است»<sup>۱</sup>. یا جای دیگری می‌گوید: «اگر گویم توحید از او پیدا شد، ذات را دو ذات نهاده‌ام. آنچه از او پیدا شد ذات است. ذات چگونه ذات نباشد؟ ذات است و نه - ذات است؟»<sup>۲</sup>.

با این همه، جملاتی از حلاج نقل شده که خداوند را در همان قالب سنتی هم‌چون صنعتگری یا فرمان‌روایی انسان‌ریخت تصویر می‌کند. در این سرمشق نظری خداوند با واژگان توصیف‌شدنی است و هر یک از اسماء الاهی جنبه‌ای از ذات او را با دقت و صحت نمایش می‌دهد. نوبتی از حلاج پرسیدند که چگونه انسان می‌تواند خدا را بشناسد؟ او پاسخ داد: «از راه اعتراف به این که وی به حقیقت، قدوسی است. و بیان حرف به حرف و لفظ به لفظ اسماء‌الله و تهذیب و صافی گردانیدن تصور صفات او، و حتا تهذیب نیت پاک ما برای تصدیق ذات خداوند. به عبارتی تجلی اسماء الاهی در انسان و جاری نمودن این اسماء در جان و روان خویش که در این صورت حقیقت اصیل خدا بر ما آشکار می‌شود»<sup>۳</sup>.

این تصویر تقریباً همان است که نزد اهل سنت رایج بوده و حدسم آن است که گفتمان دوران جوانی و میانسالی حلاج و پیش از چرخش نظری‌اش بعد از سفر چین و هند بوده باشد. بازمانده‌های دیگری هم از این رویکرد او داریم، مثلاً حلاج در شرح آیه‌ی «و ما مسنا من لغوب»<sup>۴</sup> می‌گوید: «پروردگار آفریننده‌ی بی‌عیب و نقص است و خستگی ندارد، آشکار می‌کند و نهان می‌سازد، به وجود می‌آورد و بازمی‌دارد، فانی می‌کند و به بقا می‌رساند، نزدیک می‌کند و دور می‌کند، به رازها بی‌آن‌که آشکار شوند داناست و از غیرنهایی‌ها پنهان است. بدون احتیاج به طاعت فرمان می‌دهد، بدون کراهت از گناه بازمی‌دارد. بدون عوض پاداش می‌دهد. بدون کینه جزا می‌دهد. بدون افتخار ربوبیتش را آشکار می‌کند و خود را از خلقی در برابر خلق

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۴.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۰.

۳. ماسینیون، ۱۳۷۴: ۲۱.

۴. سوره‌ی ق، آیه‌ی ۳۸: و ما آسمان‌ها و زمین آنچه میان آن‌هاست را در شش روز آفریدیم و هیچ خستگی به ما نرسید.

دیگرش پنهان می‌دارد. بی‌آن‌که از آن ناتوان باشد، و رای او نهایی نیست. بی‌زمان است چون او قبل از زمان‌ها و لحظات بود. پروردگار ما منزّه و برتر و متعالی است»<sup>۱</sup>.

این اشاره‌ی اخیر حلاج به فرازمانی بودن خداوند مهم است و به زودی به آن بازخواهیم گشت. نکته‌ی مهم در این جملات آن است که خداوند با صفاتی تقریباً انسانی توصیف شده و این با تنزیه‌ی افراطی که حتا توحید را در بر می‌گیرد تناقض دارد. بنابراین باید به دوره‌ای دیگر از زندگی حلاج مربوط باشد، دورانی که به نظرم دیدگاهش ناپخته‌تر و جوانانه‌تر بوده و بیشتر زیر تأثیر سرمشق‌های مسلط زمانه‌اش قرار داشته است.

موضع اصلی او به هر روی همان تنزیه افراطی است و حلاج اشاره‌های صریح‌تری هم به آن دارد، چنان‌که «طاسین التوحید» که در اواخر عمرش نوشته با این جملات آغاز می‌شود: «و الف پنجم حق است. و حق واحد و حید موحد است. و واحد و توحید در او و از اوست. و از اوست بینونت بینونت. علم توحید، مفرد مجرد است. و توحید صفت موحد است و نه صفت موحد»<sup>۲</sup>. روشن است که حلاج در این جا با مفهوم توحید کار دارد که مضمونی الاهیاتی است و به سرشت امر قدسی ارجاع می‌دهد. مفهوم فلسفی وحدت، که به یکپارچگی کل هستی اشاره می‌کند، چندان مورد توجه او نیست و خواهیم دید که تنها در سویه‌ای «انسان - خدا» مدارانه آن را بازتعریف می‌کند.

چنین می‌نماید که حلاج در این موضع از روش کلامی معتزله برای تنزیه‌ی امر قدسی از مفهوم توحید بهره جسته باشد. دست‌کم یک نقل قول از احمد بن عبدالله داریم که حلاج می‌گفت: «توحید جدا کردن حدث از قدم، و آن‌گاه روی گردانیدن از حدث و روی آوردن به قدم است... و اما توحید محض فنا شدن در قدم از حدث است»<sup>۳</sup>؛ یعنی، توحید امری مربوط به آدمیان است و نه خداوند، و کسی که حدوث خود را از دست بنهد و در خداوند قدیم فانی شود نماد توحید است.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۶۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۷.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۴.

برای فهم تأکید حلاج بر قدمت خداوند لازم است اشاره‌ای به بحث مشهوری کنیم که در اواخر دوران زندگی او میان زکریای رازی و ابوحاتم رازی درگرفت. این دو فیلسوف که هر دو از ری برخاسته بودند، در حضور امیر زیاری گفت‌وگویی داشتند که نسخه‌ی ثبت ابوحاتم از آن در قالب کتاب «أعلام النبوه» تا به امروز باقی مانده است. یکی از بحث‌های مهم میان این دو به شمار قدیم‌ها مربوط می‌شود.

در میان این دو دانشمند، وزنه‌ی سنگین‌تر ابوبکر محمد بن زکریای صیرفی رازی بود که حکیمی طبیعت‌گرا بود و در شهریور سال ۴۲۴۴ تاریخی (شعبان ۲۵۱ ق.) زاده شده بود، هشت سال از حلاج و نه سال از ابوحاتم کوچک‌تر بود، اما از نظر جایگاه علمی و شهرت بر هر دوی ایشان برتری چشمگیری داشت و بر خلاف این دو با جریان‌های مذهبی و سیاسی پیوندی برقرار نمی‌کرد.

زکریای رازی زاده و پرورده‌ی ری بود، اما بعید نیست که از نسل مردم حران بوده باشد چون زبان سریانی و یونانی می‌دانسته و مدتی به تجارت با رومیان اشتغال داشته است. شغل خودش یا پدرش که زرگری (صیرفی) است هم تخصص مشهور اهالی حران بوده که هنوز هم در میان صابئیان باقی مانده است. با این همه، پرورده‌ی ری بوده چون ابوحاتم رازی هنگام بحث با او طعنه می‌زند که عربی درست بلد نیست و ابن سینا هم نوشته که دانش او در زبان عربی اندک بوده و این از اهالی حران که در این شهر پرورده شده باشند بعید است.

او در ابتدای کار صابئی یا مانوی بود و به روایتی در سال ۴۲۴۳ (۲۵۰ ق.) اسلام آورد هر چند روشن نیست که این گرویدنش بنا به مصلحتی بوده و یا به خاطر انقلابی عقیدتی، چون از نوشتارهایش روشن است که اصولاً نبوت را قبول نداشته و به ماده‌گرایی صریح و تند و تیزی پایبند است. زکریای رازی بزرگ‌ترین دانشمند زمانه‌ی خود در سطح جهان بود و در زمینه‌ی شیمی و پزشکی آثاری دوران‌ساز از خود به جای گذاشت. ابن ندیم نوشته که برخی از شاگردانی که برای بهره‌گیری از دانش او به مجلس‌اش می‌آمدند چینی بودند و آوازه‌اش تا آن قلمرو پیچیده بود. رازی ۲۳۵ کتاب نوشت که هفت‌تا از آنها باقی مانده و سه تایش به چاپ رسیده است. در میان آثارش می‌توان به «فی‌الریاضه» اشاره کرد که یکی از اولین رساله‌های پزشکی درباره‌ی فیزیولوژی ورزش است، و هم‌چنین «کتاب الاسرار» در داروشناسی که روش تقطیر الکل را در آن شرح داده است. رساله‌ی دیگری داشته به اسم «فی معرفه تطریف الاجنان» که در آن سازوکار پلک زدن را

شرح داده و کتاب‌های «قربادین» کبیر و صغیر او از مهم‌ترین مراجع داروشناسی در جهان پیشامدرن بوده است.

رازی هم‌چنین به زبان‌شناسی و خط‌های گوناگون علاقه داشته و در «سیرت فلسفی»، که خودزندگی‌نامه‌اش است، می‌گوید که بیست هزار ورق برای یادگیری خط تعویذ نوشته و ابن ندیم اشاره کرده که شانزده کتاب از جالینوس را طی یک ماه به شاگردش که از چین آمده بود املا کرد و او آن را به «خط مجموع» نوشت، که انگار نوعی خط چینی بوده که رازی به آن علاقه‌مند شده بود. کتاب «بُشَق شَمَاهی» هم که به سریانی نوشته، واژه‌نامه‌ای است که اسم بیماری‌ها و داروها را فهرست کرده و برای هر یک در چهار تا شش زبان رایج در ایران‌زمین برابرنها را به دست داده است.

زکریای رازی، با این وزن علمی و جایگاه، می‌گفت: زمان و مکان و نفس (روح انسانی) و خداوند و ماده همگی قدیم هستند. این موضعی بود که دکتر پرویز اذکائی خاستگاهش را مانوی دانسته<sup>۱</sup> و این حدسی هوشمندانه و دقیق است. با این حال، باید در نظر داشت که در آن دوران رویکردها و نظریه‌های دیگری هم به چندگانه بودن قدیم معتقد بوده‌اند و دستگاه پنج‌گانی در کنار هفت‌گانی از مشهورترین نظریه‌ها در این زمینه بوده است. از این رو شاید زکریا این فکر را از مانویان برنگرفته باشد، به ویژه که انگار با ایشان دعوایی هم داشته و رساله‌ای هم در نقد و رد آرای مانویان داشته است. به هر روی، پرسش مهمی که در آن دوران مطرح بوده و نظرگاه‌های متفاوت درباره‌اش وجود داشته شمار قدیم‌هاست.

آنان که به توحید باور داشتند فقط خداوند را قدیم می‌دانستند و همه‌ی چیزهای دیگر را حادث می‌شمردند و ابوحاتم نیز در برابر زکریا چنین موضعی دارد. این را هم باید در نظر داشت که به نظر می‌رسد در این مناظره زکریای رازی حریف خود را سبک شمرده و با او شوخی کرده است. در بیشتر جاها می‌بینیم که بحث را نیمه‌کاره رها می‌کند، در حالی که گام بعدی استدلال او و شیوه‌ی حمله‌اش به ابوحاتم روشن است و جایش خالی. اگر این ناشی از قصور ابوحاتم در ثبت بحث‌ها نباشد، به آن خاطر است که زکریای رازی از بیان صریح نظر خود پرهیز داشته و به کنایه سخنش را می‌گفته و حمله‌هایش به نظر حریف را پی نمی‌گرفته است. نمونه‌ای از خوار شمردن حریف و شوخی با نظرات وی را در بحث درباره‌ی حرکت می‌بینیم

---

۱. اذکائی، ۱۳۸۴.

که به همین مبحث قدیم و حادث بازمی‌گردد. ابوحاتم رازی می‌کوشد اثبات کند که جنبش اولیه‌ی نفس — که به نظر زکریا علت آغازین خلقت عالم بوده — خود یک امر قدیم است و اگر به تکرر قدیم‌ها معتقد باشیم، باید در کنار پنج قدیم زکریا نشانده شود. از شیوه‌ی استدلال او روشن است که یا چارچوب نظری زکریای رازی و مبانی مانوی‌اش را نمی‌دانسته و یا در این مورد تجاهل می‌کرده است.

زکریا در پاسخ به او که حرکت را به دو نوع قسری (یعنی اجباری) و طبیعی تقسیم می‌کند، می‌گوید: نوع سومی از حرکت هم داریم به اسم «فلتیه» (رهایشی، اتفاقی) و نمونه‌ی آن باد معده است. مثالش هم این که می‌گوید این قاضی که در مجلس بحث کنار امیر ری نشسته اگر نفخ کرده باشد و به احترام امیر جلوی خودش را بگیرد که بادی ول نکند، در اصل، حرکتی فلتی ایجاد کرده است. منظورش هم از این سخن نوعی حرکت منفی و مهار جنبش است که با صرف نیرو همراه باشد، یا حرکتی تصادفی و کاتوره‌ای که از طبع چیزها برخیزد. ابوحاتم البته منظور او را در نمی‌یابد و بحث حرکت و علیت را مخلوط می‌کند و می‌گوید چون نفخ از غذا ناشی شده پس ادامه‌ی حرکتی طبیعی است. از مثال رازی برمی‌آید که انگار داشته شوخی می‌کرده است یا دست‌کم سخنی جدی را در لفاف شوخی و خندستان بیان می‌کرده است. حاضران هم به این نکته واقف بوده‌اند. در این مجلس یکی از دهریون به اسم ابوبکر حسین بن تمار هم حضور داشته که با لقب «دهری» مشهور است، اما انگار مثل ابوحاتم موضعی مشترک بر ضد زکریا داشته و این‌جای بحث اوست که زکریا را شماتت می‌کند که «قاضی را به گوزیدن وا داشته‌ای»<sup>۱</sup>.

به هر روی، این که دو فیلسوف رازی هزار و صد سال پیش چطور باد معده را به موضوعی برای بحث فلسفی بدل کرده بودند باید برای کسانی مثل ژان پل سارتر جذاب باشد که وقتی فهمید با فلسفه‌ی هایدگر می‌توان درباره‌ی لیوان آبجو فلسفید، به شوق آمد و برای شاگردی کردن به آلمان رخت سفر بست. این ابوبکر تمار، که ذکرش گذشت، بر «طب روحانی» رازی هم ردیه‌ای نوشته به اسم «جو الاسراب» (هوای سردابه‌ها/ هوای زیرزمینی). رازی در نقد جالینوس که می‌گفت خاک سردترین عنصر است، یخ را مثال زده بود و اشارت می‌کرد که بنا به تجربه از خاک سردتر است. ابوبکر تمار می‌گفت برای رسیدن به

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۹-۶۲.

سرمای اصلی خاک باید در دل زمین پیش رفت و در این رساله مثال زده بود که هوای درون چاه‌ها یا غارهای عمیق سردتر از سطح زمین است.

به هر روی، در مقایسه با رازی برخورد حلاج با موضوع حرکت ازلی و شمار قدیم‌ها جدی و صریح است و مانند زکریای رازی به شوخی و بازیگوشی به آن نظر نمی‌کند. اما اشاره‌هایش نیز اندک است و گذرا و بسته و گریخته. در این حد از سخنش برمی‌آید که به یگانگی قدیم باور داشته و خداوند را تنها قدیم ممکن می‌دانسته و همه‌ی چیزهای دیگر را از او حادث می‌شمرده است. با این همه، از نقل قول پیشین برمی‌آید که در ادامه‌ی این استدلال همه‌ی حادث‌ها را بخشی از قدیم آغازین می‌دانسته و به این ترتیب به شکلی از وحدت وجود اشاره می‌کرده که هم‌سرشتی و امکان درپیوستن انسان به خداوند را مجاز می‌ساخته است.

به این ترتیب «احد» یا «یک» مورد نظر حلاج، علاوه بر کارکرد الاهیاتی‌اش، دلالتی هستی‌شناسانه نیز دارد. حلاج «قل هو الله احد»<sup>۱</sup> را چنین شرح کرده که: «او در ذات خود کامل است و در استمرار زمان‌ها بی‌انتهای ابدی است... اگر تو را حاضر کند فانی‌ات کند و اگر تو را غایب کند تو را بخواند»<sup>۲</sup>. بنابراین، ویژگی خداوند واحد آن است که بر زمان بی‌کرانه جریان دارد و به همین خاطر چیزهایی مثل نفس انسانی، که در زمان کرانمند شناور هستند، در مجاورت آن جذبش می‌گردند و در آن منحل می‌شوند. این برداشت که زمان را کلید تعریف توحید قرار می‌دهد نگرشی است که در آن دوران به تازگی میان صوفیان خراسانی مطرح شده بود و خاستگاهش تمایز میان زروان کرانمند و بی‌کران در دین زرتشتی است و تفسیرهایی از آن که در کیش مزدکی و زروانی وجود داشته است.

زمان کرانمند و اتصالش با زروان بی‌کرانه در ضمن بند نافی است که جلوه‌ی وجودی یگانه‌ی خداوند را — که به زعم حلاج قابل بیان نیست — به کلمه‌ی توحید پیوند می‌زند. مفهوم توحید از دید حلاج در نظام شناختی آدمیان ریشه دارد و گسستی دارد با ذات الاهی. حلاج می‌گوید: «کسی که ازلیت و ابدیت را ملاحظه کند و از آنچه میان آن دو هست چشم‌پوشی نماید توحید را اثبات کرده است. و کسی که از ازلیت و ابدیت

---

۱. سوره‌ی توحید، آیه‌ی ۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۷۶.

چشم‌پوشی کند و آنچه را میان آن دو هست بنگرد عبادت به جای آورده است، و کسی که از ازلیت و ابدیت و آنچه میان آن دو هست روی گرداند، به دستاویز حقیقت چنگ انداخته است»<sup>۱</sup>.

پس، موضع‌گیری آدمیان درباره‌ی امر قدسی در اصل به شیوه‌ی دریافت‌شان از زمان بی‌کرانه بازمی‌گردد. توحید شیوه‌ای از نگرستن به امر قدسی است که تنها به زمان بی‌کرانه خیره می‌شود و فاصله‌ی میان ازل و ابد (یعنی زمان کرانمند گیتیانه) را نادیده می‌گیرد. آنان که واژگونه‌ی این کار را انجام می‌دهند و فقط به زمان کرانمند می‌نگرند عابد هستند، چرا که شرایع در زمانی تاریخی وضع و مستقر می‌شوند. به این ترتیب حلاج رندانه نشان داده که پایبندان به توحید از عبادت فارغاند و عابدان توحید را در نمی‌یابند.

باید در نظر داشت که در زمان بیان این مطالب نیرومندترین جریان صوفیه در بغداد به حلقه‌ی پیروان جنید مربوط می‌شد که مفهوم مرکزی باورهای‌شان همین بود و با نام مکتب توحید شهرت داشتند. در این میان نکته‌ی تکان‌دهنده آن است که حقیقت مورد نظر حلاج هیچ یک از این دو نیست. از دید او کسی حقیقت را به چنگ می‌آورد که هم زمان کرانمند و هم بی‌کرانه را به حالت تعلیق درآورد. از دید حلاج، در این حالت چیزی می‌ماند که رویارویی انسان و امر قدسی در لازمان و لامکان است، و آن را حقیقت محض می‌شمرد.

فاعل این شناسایی و زاینده‌ی این حقیقت، که یگانگی خداوند مشتقی زمان‌مند از آن به حساب می‌آید، انسان است و نه خداوند. احمد بن فارس از حلاج نقل کرده که: «آن حقیقت که ثابت می‌کند خدا واحد و احد است در ضمیری قرار دارد که سرّ آن میان دو خاطر نهفته است و دو خاطر بین دو اندیشه قرار دارد و اندیشه تندمسیرتر از نگاه است»<sup>۲</sup>. پس، این واحد بودن خداوند امری روان‌شناختی است و نه وجودی، و به زنجیره‌ای از عناصر معرفتی مثل ضمیر و خاطر و اندیشه و دیدن بازمی‌گردد.

با توجه به این که حلاج همه‌ی صفات الهی را در نهایت به شناسنده‌ی انسانی بازمی‌گرداند، انگار در دوران پختگی‌اش نظر تنزیهی تندروانه‌ای شبیه به معتزله داشته و خداوند را از هر صفتی مبرا می‌دانسته است. احمد بن سعید اسپینجانی گزارش کرده که حلاج می‌گفت: خداوند از همه‌ی عناصر تعیین‌پذیر و حادث

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۲

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۷۱-۷۲؛ ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۲.



پاکیزه است. به همین خاطر پس و پیش و بالا و پایین درباره‌اش اعتبار ندارد و کل او را جمع نکند و با کان وجود نیابد و وجودش بر مکان و زمان مقدم است و «خدا از احوال خلق خود منزّه است و او را در آفریدنش مزاجی و در فعلش علاجی نیست... هرچه در او هام صورت بندد، خدا بر خلاف آن است»<sup>۱</sup>.

در نقل قول دیگری از حلاج چنین می‌خوانیم که به مریدی می‌گفت: «برای خود عباراتی می‌تراشی. خدای واحد را تصدیق نکرده‌ای. تا زمانی که خدا بر عبارات و بیان تو سیطره یابد و تو را به چشم‌پوشی از آنها وا دارد، بدین‌سان نه ناطق باقی می‌ماند و نه نطق و نه بیان انسانی»<sup>۲</sup>. یعنی، حضور کلمات از جمله تعبیر توحید با سرشت امر قدسی تعارض دارد و زمانی که خداوند در دل حضور یابد و امر قدسی بر من مستولی شود این واژگان اعتبار خود را از دست می‌دهند.

یکی از دلایل این تنزیه‌ی مفرط، بند نشدن زمان به امر قدسی است. یعنی از دید حلاج در پیوستن با زمان کرانمند عاملی بوده که تعیین معنا و گنجیدن در صفات زبانی را ممکن می‌ساخته است. خداوند در جلوه‌ی آفریده‌هایش چنین تعینی دارد، چون تنها این مخلوقات هستند که در ظرف زمان می‌گنجند. توصیف حلاج از آفریده‌ها — که با خداوند تقابل دارند — هم خواندنی است: «و هرچه ظهور آن به جسم است، عرض لازم دارد و هرچه فراهم آمدنش به اراده باشد، پس نیروی اراده آن را نگاه می‌دارد و هرچه را که وقت فراهم آورد، وقت آن را پراکنده کند و هرچه قائم به غیر باشد، ضرورت به آن راه یابد و هرچه وهم را بر آن ظفر باشد، صورت به آن راه می‌یابد و آن که او را محل باشد، کجائی او را دریابد و هر که جنس داشته باشد، چگونگی را بدو گذر بود»<sup>۳</sup>.

این موضع با آنچه حلاج پیش‌تر و در دوران جوانی می‌گفت تفاوت دارد. چون از او نقل شده که «آنچه خدا نخست خلق کرد شش چیز بر حسب شش وجه می‌باشد که عبارتند از: طرح آغازین (مشیت)، نفس، روح، صورت، حروف صامت (اجوف). و در مرتبه‌ی ششم اسماء را آفرید و اشیای شش‌گانه نور،

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۰.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۳.

رنگ، طعم، رایحه، طول زمان و مقدار است و آن شش صورت تعادل که موجب تقدیر جهان گشت: ظلمت یا عماء، نور، حرکت، سکون، وجد و عدم بود»<sup>۱</sup>.

این نگرش که خداوند را سازنده‌ی ارکان گیتی و مینو می‌داند و آن را بر حسب شش روز آفرینش مرتب می‌کند، در اصل، خاستگاهی اوستایی دارد و به شش امشاسپند اشاره می‌کند که هر یک فروزه‌ای از اهورامزدا و صورتی از تجلیات وی هستند و در ضمن یکی از ارکان گیتی را نیز برمی‌سازند. همین برداشت در قالبی ابتدایی و اساطیری در تورات هم وام‌گیری شده و شش روز خلقت در سفر پیدایش را رقم زده است، اما چون تقدس عدد هفت پیش‌تر در جریان آیین‌های اخترشناسانه‌ی ایران شرقی وارد و نهادینه شده بود، ناگزیر شدند روز هفتمی را، که با این نظام شش‌تایی خالی مانده بود، به استراحت خداوند اختصاص دهند و این مبنای حرمت کار کردن در روز شنبه قرار گرفت.

روشن است که حلاج از موضعی فلسفی به موضوع می‌نگرد و از واژه‌بندی حکیمان برای بیان نظرش استفاده می‌کند. در چارچوب نگاه او خداوند خالق را می‌توان از ورای مخلوقاتش تشخیص داد و با بررسی صفات آفریده می‌توان به صفات آفریدگار پی برد. حلاج می‌گوید: «او به ماقبل ازلیت نگریست و صورتی به وجود آورد. این صورت همان تصویر ذات خداست و چون آفریدگار در چیزی بنگرد، در آن چیز تصویر خود را برای ابدیت باقی و جاویدان می‌گذارد»<sup>۲</sup>.

چنین موضعی با آن رویکرد تنزیهی تندروانه‌ای که شرح دادیم تضاد دارد و قاعدتاً به دورانی پیش‌تر مربوط می‌شود؛ دورانی که حدس می‌زنم به حدود سی سالگی حلاج و بعد از حج اولش مربوط باشد، اما بعد از حج دوم چرخشی در آرای او دیده می‌شود و طرد زبان و زمان از امر قدسی باید به این حدود زمانی مربوط باشد. در این دوره حلاج این پرسش که «آیا واقعاً کسی می‌تواند نام خداوند را بر زبان آورد؟»، با لحنی انکارآمیز می‌گوید که یاد کردن از او برای مردمان که نادان‌اند ممکن نیست و بعد می‌گوید: «برایش فهم‌کننده‌ای نیست و کسی از غیب او آگاه نیست. معانی اسم‌ها و مجاری حروفش از آن اوست. چون حروف، آفریده‌ی او و انفاس، مصنوع اوست و حروف، سخن‌گوینده‌ای است که او را از گوناگونی و اختلاف خلقتش

---

۱. ماسینیون، ۱۳۷۴: ۱۶۱.

۲. بقلی، ۱۳۷۴: ۴۴۳.

میرا دانست»<sup>۱</sup>. بعد در ادامه می‌گوید در لحظه‌ی رویارویی با امر قدسی: «صفت به وصف بازگشت. عقل از فهم و فهم از درک و درک از استنباط ناتوان شد»<sup>۲</sup>.

چه بسا این موضع تنزیهی پشتوانه‌ی رواداری او درباره‌ی آرای گوناگون بوده است. یعنی، به این خاطر به راحتی از ادیان و عقاید متفاوت وام‌گیری می‌کرده و از این رو همه را تأیید می‌کرده که متوجه بوده هر یک از این‌ها نسخه‌ای و روایتی زبانی از امری غایی هستند که در زبان توضیح‌ناپذیر است. گاه این موضع تصریح می‌شده و حلاج بی‌آن‌که مرزی میان ایمان و کفر یا شرع و گمراهی یا سنت و بدعت ترسیم کند، همه‌ی احتمالات نظری را کنار هم قرار می‌داده است. نمونه‌اش را در «کتاب روایت» می‌بینیم که دامنه‌ای از امکان‌ها و گزینه‌ها را درباره‌ی امور لاهوتی مطرح می‌کند و فاصله‌ی میان‌شان را با «یا» پر می‌کند.

در ابتدای این جملات هم از مجموعه‌ای از مفاهیم و مراجع «روایت کند» و هر یک را با «از» از باقی جدا می‌کند. یعنی، ساختاری کلی داریم به این شکل که «از فلان از بهمان از...؛ که فلان یا بهمان یا...». تعداد آن مراجع و شمار این گزینه‌ها از چهار تا ده دوازده نوسان می‌کند و گاه عبارتی است که شرحی را هم در دنبال خود دارد. این ارجاع‌ها و گزینه‌ها دربرگیرنده‌ی دامنه‌ای وسیع از احتمالات است که همگی در بافت دین اسلام جای می‌گیرند، اما اشارت‌ها و نمادپردازی‌های‌شان گاه بسیار دیرینه‌تر از تاریخ این دین است. استقلال مفهوم امر قدسی از محور زمان و ساحت زبان پیامدهایی جدی در خداشناسی دارد و خالق را به امری مرموز و بیان‌ناپذیر بدل می‌کند. حلاج می‌گوید: «احدی آن را درک نمی‌کند، به جز آن کس که خود را بر او قابل درک گرداند. هیچ‌کس به حقیقت یگانگی خدا را تصدیق نمی‌کند، مگر آن که خدا خودش خود را بر او یگانه بشناساند. احدی به خدا مؤمن نمی‌شود اگر خدا در این باب بر او لطف نکند. هیچ کس او را وصف نمی‌کند اگر خدا در سرّ او تجلی نکند»<sup>۳</sup>.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱۷.

۳. مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۹۱.

جای دیگری می‌گوید: «صفت طاسین اسرار در توحید چنین است: رازها از او آشکار شده و به سمت او رونده است و به او سامان یافته است... حق مأوای حق است. حق نباشد آنچه گفت توحید. زیرا گفته و حقیقت برای خلق صحیح نمی‌باشد، پس چگونه برای حق صحیح باشند؟»<sup>۱</sup>.

ابراهیم بن محمد نهروانی نیز می‌گوید که حلاج در مسجد نهروان به او چنین گفت که: «بدان که بنده اگر پروردگارش را توحید کند، خود را اثبات کرده است و آن‌که خود را اثبات کند مرتکب شرک خفی شده است. خدای بلندمرتبه خود بر زبان هر بنده‌ای از بندگانش که بخواهد خویش را توحید می‌فرماید»<sup>۲</sup>.

به این ترتیب، شناسایی خداوند از پایین به بالا (با زبان و مناسک و شرایع) ممکن نیست و باید حتماً از بالا به پایین (لطف و محبت الاهی) هم مداری برقرار باشد تا تحقق یابد. با این حال، شناسایی برآمده از این روند هم‌چنان در بستر زبان جای نمی‌گیرد و خصلت تنزیهی خود را حفظ می‌کند. حلاج می‌گوید: «هر دو طریق [حسی و عقلی] سعی می‌کنند نقطه‌ی ازلی را به ما نشان دهند. یعنی از طریق نفی هر گونه مخلوقی و با اذغان و اعتراف به آن که الوهیتی به جز خدا وجود ندارد، یعنی لا اله الا الله. ما به حقیقت باطنی خدا نه از طریق خواندن (هاء) و نه از راه تصفی‌هی مفهوم محض احد، بلکه از طریق تنزیه می‌رسیم که او را بر ذهن ما عیان می‌کند»<sup>۳</sup>.

خداوندی که نشود با کلمات توصیفش کرد و به کلی فارغ از زمان باشد دیگر کارکرد مرسوم ایزدان باستانی را ندارد و نمی‌توان هم‌چون موجودی انسان‌ریخت با او ارتباط برقرار کرد. چنین خداوندی بیشتر یک مفهوم فلسفی فراگیر است تا مرکز تقدسی که بتوان در اطرافش داربستی از مناسک و آداب و شرایع چید. به عبارت دیگر، خدای فارغ از کلمه و وقت، هستی محض متقارنی است که هیچ سوگیری یا میل خاصی ندارد.

از برخی از نقل‌قول‌های حلاج چنین برمی‌آید که به این تقارن بنیادین مفهوم امر قدسی آگاه بوده باشد. مثلاً در نامه‌ی او به جنبد بن زادن واسطی چنین می‌خوانیم: «مقصود از این نامه این است که به تو

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۹.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۳-۵۴.

۳. مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱۹۱.

وصیت کنم تا به رحمت خدا نه فریفته گردی و نه از آن نومید شوی، و نه به محبت او رغبت یابی و نه در بی‌محبتی به او خرسند باشی، و نه در اثبات او سخن گویی و نه به نفی او گرایش یابی، و از توحید زنهار زنهار، والسلام»<sup>۱</sup>.

یونس بن خضر حلوانی هم از حلاج چنین نقل کرده که: «ادعای دانش کردن نادانی و کرنش پیاپی موجب از بین رفتن حرمت است. خودداری از جنگ با او [خدا] دیوانگی و فریفته شدن به صلح با او ابله‌ی است. سخن راندن درباره‌ی صفات او سبک‌مغزی و خاموش ماندن از اثبات او گنگی است. تقرب‌جویی بدو گستاخی و راضی بودن به دوری از او از دون‌همتی است»<sup>۲</sup>. یعنی، که نه تنها حضور امر قدسی به تکلیفی شرعی نمی‌انجامد، که نوعی بلا تکلیفی بنیادی هم ایجاد می‌کند که از رویارویی انسان تعیین یافته با مطلق تعیین‌ناپذیر برمی‌آید؛ بلا تکلیفی‌ای که فقط با عشق می‌توان بر آن چیره شد.

این موضع به دوران پختگی حلاج مربوط بوده و تا پایان عمرش به آن گرایش داشته است. روایت ابراهیم بن فاتک از آخرین خطبه‌ی حلاج پای دار چنین است که می‌گوید موقع دیدن دار به خنده افتاد، در حدی که اشک از چشمانش روان شد. بعد دو رکعت نماز بر سجاده‌ی شبلی خواند و در رکعت اول «لنبلونکن بشیء من الخوف و الجوع» خواند و در رکعت دوم «کل نفس ذائقة الموت»، و روشن است که قصدش از این نمازها بیان آخرین پیامش به حاضران بوده و عمال خلیفه آداب نماز پیش از اعدام را نمی‌توانسته‌اند منع کنند. آن‌گاه هنگام مناجات چنین گفته بود که: «بار خدایا تو از هر سوی و جهتی آشکار می‌شوی و از هر سوی و جهتی به در می‌روی».

تصویر حلاج از امر قدسی یکی از پیچیده‌ترین و تأمل‌برانگیزترین بخش‌های گفتار او است، و اگر به زمانه‌ی پرتکاپوی حلاج بنگریم و آرای اندیشمندان در این مورد را فهرست کنیم، او را بر صدر فهرست نام‌هایی خواهیم یافت که نظریه‌ای بدیع و عمیق و جدی در این زمینه مطرح کرده‌اند. این که کل گفتار انقلابی حلاج در نهایت با دو کلمه‌ی «انا الحق» برچسب خورده تصادفی نیست، چرا که به واقع تصویر او از

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۸.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۴.

امر قدسی و ارتباطش با من ویژه و غیرعادی است، در حدی که سزاوار است در گفتار بعد باری دیگر از زاویه‌ای دیگر به همین موضوع بازگردیم.

## گفتار چهاردهم: انا وحق

هر چند بخشی از برداشت حلاج درباره‌ی امر قدسی با چارچوب‌های خداشناسانه‌ی روزگارش سازگاری دارد، اما هسته‌ی مرکزی آثارش تصویری به کلی متفاوت از خداوند به دست می‌دهد و این همان است که باعث شده تعبیر مشهور «انا الحق» به او منسوب شود. پیش‌تر گفتیم که به احتمال زیاد برداشت‌های سنت‌گراتر و محافظه‌کارانه‌تر به دوران جوانی او مربوط شوند و آنچه بدنه‌ی آثارش را تشکیل می‌دهد و در نهایت به مرگش منتهی شده از میانسالی‌اش به بعد شکل گرفته باشد.

حلاج در آثار مربوط به این دوره برای اشاره به امر قدسی از کلمه‌ی «حق» استفاده می‌کند و معنایی بدیع از آن برداشت می‌کند. یعنی، هم از حق بسیار سخن گفته و هم گفتارش گسستی با الاهیات سنت‌گرایان دارد. کلیدواژه‌هایی مثل الله یا اله یا رب در آثارش بسیار به ندرت دیده می‌شوند و همیشه به همان گفتمان سنتی‌تری مربوط می‌شوند که گفتیم ویژه‌ی دوران جوانی‌اش است و منسوخ در دوران‌های بعدی عمرش. این حق همان اصل فراگیری است که لاهوت و ناسوت را یکسان در بر می‌گیرد و در پیکر آدمیان تبلور پیدا می‌کند. حلاج در شعری می‌گوید:

«سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ      سرَّسَنَا لَاهُوتَهُ الثَّاقِبِ  
ثُمَّ بَدَأَ فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا      فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ  
حَتَّى لَقَدْ عَايَنَهُ خَلْقَهُ      كَلْحِظَةِ الْحَاجِبِ بِالْحَاجِبِ»<sup>۱</sup>

«ستایش باد بر آن که [جلوه‌ی] گیتیانه‌ی خویش (ناسوت) را با اخگر [جلوه‌ی] مینویی‌اش (لاهوت) آشکار ساخت.

سپس خود را به مردمان (آفریدگان) در چهره‌ی کسی که می‌خورد و می‌نوشد ظاهر ساخت،

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۴۱.

تا مردمان بتوانند او را به چشم ببینند، که هم‌چون اشارتی از پرده‌ای به پرده‌ای (چشمکی از ابرویی به ابرویی) می‌رود».

این همان نگرشی است که خدا - انسان‌مدارانه خوانده می‌شود و جلوه‌ی ناسوتی امر قدسی را با خاستگاه لاهوتی‌اش هم‌سرشت و همسان می‌انگارد.

نوبتی از حلاج پرسیدند که حق کیست که همگان از او یاد می‌کنند و پاسخ داد که «حق کسی است که علت وجودی همه‌ی مخلوقات است و چیزی علت او نیست»<sup>۱</sup>. از این جا برمی‌آید که دست‌کم در ابتدای کار مفهوم حق را با علت‌العلل متکلمان یا محرک نام‌تحرک ارسطویی همسان می‌انگاشته است. با این همه، تعبیرهایی دیگر هم در این مورد دارد که تصویری متفاوت ایجاد می‌کند. مثلاً در شرح آیه‌ی ۷۳ از سوره‌ی انعام می‌گوید: «او حق است و از حق به جز حق آشکار نشود»<sup>۲</sup>، که این به رویکرد زرتشتیان می‌ماند که می‌گفتند اهورامزدا نیک است و از نیک جز نیک برنخیزد، و از این رو شر را به او منسوب نمی‌ساختند. حلاج اما از سوی دیگر گفته: «مرتب حق آن است که هیچ چیز معارض او نباشد»<sup>۳</sup>. بنابراین، نگرش دوینی را قبول نداشته و مینوی پلید هم‌آورد خداوند را نمی‌پذیرفته است. در گفتارهای بعدی درباره‌ی تصویر او از ابلیس بیشتر بحث خواهیم کرد. در این جا ولی این نکته مهم است که یزدان‌شناسی‌اش در این حوزه زرتشتی نبوده و به انگره‌مینوی خاستگاه شر باور نداشته است.

با این حال، به شکلی از خلوص حق قائل است که در این شعرش هم آن را می‌توان بازیافت:

«رُكِبَ الْحَقِيقَةُ لِلْحَقِّ حَقٌّ                      وَ مَعْنَى الْعِبَارَةِ فِيهِ تَدَقُّ  
رَكِبْتُ الْوُجُودَ بِفَقْدِ الْوُجُودِ                      وَ قَلْبِي عَلَى قَسْوِهِ لَا يَرِقُّ»<sup>۴</sup>

«حق، سوار شدن حقیقت بر حق است، و معنی درون این گزاره نیازمند دقت است و وجود را بر غیاب وجود سوار کردم، و دلم در سنگدلی سستی نمی‌ورزد».

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۴.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۷.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۱.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۰۶.



این جا می بینیم که حقیقت از حق برمی خیزد، اما وجود از «فقد الوجود» یا غیاب و تهیای هستی ناشی می شود. بنابراین آن حفره‌ی تهی در هستی که از دید مغان زرتشتی شر پنداشته می شد و زاده‌ی اهریمن بود، از دید حلاج برآمده از خود وجود است. حق هم حقیقت را پدید می آورد و هم وجودی را که ضد خود است. یعنی، حق جوهری فراگیر و مطلق است که در افق شناخت با حقیقت هم‌تاست اما در ساحت هستی‌شناسانه هم حضور و هم غیاب وجود را در خود می‌گنجاند. جالب آن که حلاج در مصراع آخر می‌گوید این که وجود غیاب می‌زاید مایه‌ی سخت‌دلی (قساوت) است، اما حقیقت را برای پذیرفتن و در آغوش کشیدن این سنگین‌دلی بسنده می‌داند.

ارتباط حق و حقیقت به آن معناست که خداوند سویه‌ای شناخت‌شناسانه دارد و این در ادامه‌ی سنت زرتشتی قرار می‌گیرد که اهورا (خدا/ رب) را مزدا (عارف/ شناسا/ خردمند) می‌داند. با این همه، حلاج شناسایی را هم‌چون پل ارتباط میان انسان و امر قدسی در نظر می‌گیرد و بر خلاف سنت مغانه بر خردمند بودن خدا و مرزبندی خیر و شر بر اساس عقل تأکید ندارد. او، در مقابل، به سلسله‌مراتبی شناختی باور دارد که مشابهش را نزد سهل شوشتری هم دیدیم. در شکل ساده‌شده‌اش میان فهم و معرفت تقابلی قائل می‌شود و می‌گوید فهم در طول و عرض محصور است و مقید است به طاعات و واجبات و سنت‌های شرعی، اما معرفت فارغ از ظرف زمانی و مکانی است و بر خلاف فهم با ظواهر ارتباطی برقرار نمی‌کند و بنابراین از قید واجبات شرعی رهاست.<sup>۱</sup> یعنی، فهم به امور جاری در زمان کرانمند و وقایع روزمره محدود است و معرفت به مفاهیم شناور در زمان بی‌کرانه دسترسی دارد و بنابراین همان اندیشیدن به ایده یا خرد مینوی است که از زندگی ملموس هنجارین فراتر می‌رود.

به این ترتیب، ارتباط با حق از راه شریعت برقرار نمی‌شود چون شریعت برآمده از فهم است که ادراکی گیتیا‌نه و محدود به موقعیت است. رخدادهای خرد و تصادفی شرایط شرعی را تعیین می‌کند، در حالی که شناخت کلان و عامی که معرفت خوانده می‌شود برای نگرستن به امر قدسی ضرورت دارد. کلیدواژه‌ی معرفت این جا اهمیت دارد چون علاوه با پیوند ریشه‌شناسانه‌اش با عرفان، ترجمه‌ای از «مزدا» هم هست و موازی با «گنوس» قرار می‌گیرد که ترجمه‌ای دیگر و قدیمی‌تر از این مضمون است.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۷.

اما این معرفت با شهود درآمیخته است و با عقل محاسباتی مغان اخترشناس و حکیمان طبیعی تفاوت دارد. روی هم رفته حلاج معتقد است ارتباط میان انسان و امر قدسی ماهیتی عقلانی ندارد و از جنس فهم نیست. به این ترتیب، او در سرحد طیفی قرار می‌گیرد که پیوند انسان و خدا را تنها از راه مهر و عشق ممکن می‌دیدند. این ارتباط اما نافی ارتباط‌های دیگر است و بنابراین شناخت عقلانی یا تجربی خداوند و کل امور شرعی و سنت‌ها و محرمات برخاسته از آن یک‌باره بی‌اعتبار می‌شوند. واپسین جمله‌ی حلاج در «بستان المعرفة» این مضمون را نیکو بیان می‌کند که: «و حق حق است و خلق خلق است و باکی نیست»<sup>۱</sup>.

بخشی از این رویکرد به آن خاطر است که حلاج تفسیری خاص از امر قدسی دارد و چنان که گفتیم آن را چیزی بسیار انتزاعی و فارغ از زمان و مکان در نظر می‌گیرد. او در شعری چنین می‌سراید:

«و أی الأَرْض تَخْلُومَنک حَتَّى تَعَالُوا اِیْطَلُبُونک فِی السَّمَاءِ؟»

تراهم ینظرون الیک جهراً و هم لا تبصرون من العماء»<sup>۲</sup>

«کدام زمین از تو خالی است تا فراز روند و در آسمان جست‌وجویت کنند؟»

می‌بینی‌شان که به ظاهر تو را می‌نگرند، و به خاطر کوری [تو را] نمی‌بینند».

یعنی، امر قدسی ماهیتی فراگیر و بی‌مرز دارد و به همین خاطر، جست‌وجو کردن‌اش در جایی خاص بی‌معناست هم‌چنان که دیدنش نیز؛ چرا که جایی خالی از او نیست که انباشتگی‌اش در تقابل با آن تشخیص دادنی باشد.

هر چند حلاج به تصویری بسیار انتزاعی و فراگیر از امر قدسی باور دارد، اما تبصره‌ای به آن می‌افزاید که عبارت است از عشق. یعنی، این امر قدسی با انسان ارتباطی ویژه برقرار می‌کند که از جنس مهر است و با ارتباط‌هایش با تمام آفریده‌های دیگر متفاوت است. از این‌جاست که نگاه انسان - خدامدارانه‌ی حلاج پیکربندی نهایی خود را پیدا می‌کند. خداوند چون همه جا و همه وقت هست، به هیچ حفره و تهیایی از غیاب تقدس میدان نمی‌دهد. با این همه، دل انسان هم‌چون جایگاه ویژه‌ی او از سایر جاها ممتاز است، چرا که تنها دل است که مهر را درک می‌کند و وجه برجسته‌ی حضور امر قدسی همین مهر است.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۸.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۳۲.

پس امر قدسی، که با برچسب حق شناخته می‌شود، پیوندی خاص با انسان دارد و با آن هم‌سرشت است چون انسان هم مانند خداوند جایگاه مهر است. پیمان ازلی میان این دو و دلیل تمایز انسان از سایر مخلوقات در همین جا نهفته است. این تصویر از انسان به طور مستقیم در امتداد نگرش زرتشتی - مهری قرار می‌گیرد و برداشتی مغانه است که بر هم‌سرشتی انسان و خداوند، مهرآمیز بودن پیوند این دو و امکان ارتقای انسان تا مقام خداوندی تأکید دارد.

حلاج تهی شدن من از نفس را برای سرشار شدن از امر قدسی ضروری می‌داند و این همان بحث کشتن نفس است که پیش‌تر شرحش گذشت و بایزید نیز بسیار درباره‌اش سخن گفته بود. حلاج در شرح داستان دیدار موسی و خدا بر کوه طور که در سوره‌ی اعراف آمده، می‌گوید که موسی نخست از خویشتن تهی شد و به این شکل نزد خداوند بار یافت؛ «یعنی چون او به سوی حق آمد، توقف و ترتب از او برطرف شد و به سوی خدا با خدا آمد. آن چنان که او را به خود خواند و وی را برای خود خواست و از او پیمان گرفت و او را در خود یافت. او را با تمام قدرت خود و تحمل مشقات پدیدار کرد. و از وی چیزی باقی نماند تا امتناع کند در مقام مواجهه و مخاطبه. ایستاد، فصاحت و بلاغت را بر زبانش جاری کرد»<sup>۱</sup>.

در این میان، حلاج با اشاره به آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف می‌گوید این لحظه‌ی رویارویی با خداوند و یکی شدن با او از جنس حال بوده و نه مقام. یعنی، «میقات» یا وعده‌گاهی که در آیه مورد اشاره است ناپایدار و گذرا بود. چون «از آنجا که در میقات پروردگار بود، احوال از او دور شد، پس آن را ندید و بینش‌اش را از دست داد»<sup>۲</sup>. او به این شکل هوادار مقام است در برابر حال، و از این نظر با جنید بیشتر نزدیکی دارد تا بایزید. با این حال، روشن است که درباره‌ی هم‌سرشت بودن انسان و خداوند و طرد شریعت همسان با بایزید می‌اندیشد و انگار همین بوده که مایه‌ی درگیری‌اش با جنید شده است.

پیش‌تر گفتیم که در نخستین دیدار، حلاج از جنید پرسید که: «چه چیز خلق را از رسوم طبیعت بازمی‌دارد؟» و جنید از این پرسش او برآشفت و به او ناسزا گفت با این مضمون که: «در سخن تو گستاخی

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۰.

می‌بینم، تا کدامین چوبه‌ی دار را به خون خود آلوده سازی<sup>۱</sup>! این حد از خشونت و خشم به خاطر چنان پرسشی عجیب به نظر می‌رسد. پس، قاعدتاً حلاج در این دیدار چیزی دیگر گفته و این جمله‌اش به چارچوب نظری رقیبی اشاره می‌کرده که جنید با آن دشمنی شدید داشته است. ابن باکویه شیرازی (درگذشته‌ی ۴۲۹/۴۴۲ ق.) ثبتي دیگر از این جمله به دست داده و می‌گوید پرسشی که حلاج از جنید کرد و مایه‌ی خشم او شد این بود که: «فرق میان فرد و جوهر چیست؟»<sup>۲</sup>. اگر این دو جمله را کنار هم بگذاریم می‌توان آنچه را حلاج گفت و جنید را برآشت بازسازی کرد.

پرسش اول حلاج این فرض را در خود داشته که مردمان به «رسوم طبیعت» دسترسی دارند و چیزی مثل گمراهی و غفلت ایشان را از آن غایت باز می‌دارد. رسوم طبیعت توصیفی به نسبت دقیق از مفهوم «اشه» اوستایی است که قانون هستی یا عقل وجودی نیز خوانده شده است. مضمون جمله‌ی دوم آن است که فرد (در مقام شخص انسانی یا آفریده‌ای منفرد) تفاوتی جوهری با آفریدگار ندارد و جوهر خداوند در فرد نیز جاری است. ترکیب این دو آن است که حلاج از موضع خدا - انسان‌مدارانه در برابر جنید ظاهر شده و از او پرسش کرده است. او می‌پرسیده که تفاوت جوهری میان انسان و خداوند چیست؟ و در شرایطی که رسوم طبیعی یا همان حقیقت در دسترس خداوند یا حق قرار دارد، چرا در دسترس انسان قرار نداشته باشد که هم‌سرشت با حق است؟

این گفت‌وگو را باید در بافت بحث مهمی دید که در آن زمان در جریان بوده، و به اعتبار علیت غایی مربوط می‌شده است. اغلب این تعبیر را به ارسطو منسوب کرده‌اند که علت بر چهار نوع است: مادی و فاعلی و صوری و غایی. جدای از آن که خود ارسطو به شکل منظمی در این مورد بحث نکرده و آیندگان از پاره‌گفتارهایش چنین تدوینی به دست داده‌اند، برخی از این مضمون‌ها در ایران‌زمین بسیار مورد توجه بوده است. در ایران‌زمین اغلب - به درستی - صورت را علت نمی‌دانسته‌اند، و ماده را هم معلول و پذیرنده‌ی روابط علی می‌شمردند و نه علت. بحث اصلی در ایران بر سر علیت غایی بوده که به خداوند یا طبیعت منسوب می‌شده و علیت فاعلی که معمولاً به انسان و گاه به خداوند اشاره می‌کرده است. یعنی، در برابر علل

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۷.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۷۴-۱۷۵.

چهارگانه‌ی ارسطویی که اصولاً منطق روشنی ندارد و چهار چیز نامربوط را با هم جمع می‌بندد، در ایران‌زمین علت با اراده مربوط می‌شده و بنابراین دو نوع علت انسانی و الهی موضوع بحث بوده که در علت فاعلی و غایی ارسطویی هم انعکاس یافته است.

پرسش حلاج از این رو به علت غایی (رسوم طبیعت / اشأ) در برابر علت فاعلی (اراده‌ی آدمیان / خلق) مربوط می‌شود. او به تلویح می‌گوید که این دو یکی هستند. یعنی جوهر انسانی به قواعد حاکم بر طبیعت دسترسی دارد، چرا که با امر قدسی یگانه و هم‌سرشت است. این برداشت همان نظرگاه حلول و اتحاد امر قدسی و امر انسانی است و واکنش جنید به آن همواره به همین شکل تند بوده است.

در زمانی که این پرسش مطرح می‌شد، دو جبهه‌ی نظری در این مورد وجود داشت. برخی مثل متشرعان و اشعریان و ظاهریه می‌گفتند علت فاعلی توهمی بیش نیست و هرآنچه هست اراده‌ی خداوند، یعنی علت غایی، است. این همان نگرش جبرگرایانه‌ای بود که جنید هم تا حدودی به آن پایبند بود. جبهه‌ی مقابل آن به فیلسوفانی مثل زکریای رازی و ابن راوندی تعلق داشت، که می‌گفتند طبیعت هدف ندارد و هر چه غایت‌مند است کردارهای خُرد و پراکنده‌ی مردمان و جانداران است. این نگاه دوم وجود علت غایی را نفی می‌کرد و علت فاعلی را به موجودات گیتی منحصر می‌دانست.

حلاج در این بین به نگرشی معتقد بود که در آن انسان و امر قدسی همسان و هم‌جوهر قلمداد می‌شدند. بنابراین علت فاعلی مرتبه‌ای پایین‌تر از علت غایی پنداشته می‌شد و جایگاه هر دو انسان بود. انسان در مرتبه‌ی پایین تکامل روح کردارهای خود را تنظیم می‌کرد و این علت فاعلی بود، و در مرتبه‌ای بالاتر در طبیعت دست می‌برد و قوانین آن را دگرگون می‌ساخت. اصرار حلاج به این که کارهای معجزه‌آمیز بکند و توانایی‌اش برای غلبه بر قواعد طبیعی را نمایش دهد از این جا برمی‌خاست.

موضع حلاج از میانسالی به بعد بی‌شک چنین بوده است، خواه این دو پرسشی که نزد جنید طرح کرده به آن ارجاع دهد یا ندهد، سایر گفتارهایش بر چنین موضعی گواهی می‌دهند و روشن است که در بیان نظرش گستاخی و صراحتی هم داشته است. این موضع به ویژه در شعرهای او به خوبی نمایان است. در جایی حلاج چنین می‌سراید که:

«كَسْتُ بِالْتَوْحِيدِ الْهُوُ      غَيْرَ أَنِّي عَنْهُ أَسْهُوُ

کیفَ اَسْهُو؟ کیفَ اَلْهُو و صحیح اُنّی هُو<sup>۱</sup>

«در یگانگی هوسی ندارم، به جز آن که فراموشش می‌کنم

چگونه فراموشش می‌کنم؟ چگونه است هوس؟ در حالی که همانا به درستی من او (خدا) هستم؟».

شبهه این سخن را ابراهیم حلوانی نقل کرده که زمانی حلاج را زمان نماز دیده بود که چنین دعا می‌کرد: «ای آن که منی و من تو، و فرقی میان انیت من و هویت تو جز در حدوث و قدم نیست». او سپس به ابراهیم گفت: «ای ابواسحاق نمی‌بینی که چگونه پروردگارم قدم خود را در حدوث من درآمیخت، چنان که حدوث من در قدم او محو شد و جز صفت قدیم صفتی برایم باقی نماند و اینک من در آن صفت قدیم سخن می‌گویم و حال آن‌که همه‌ی مردم از حدوث هستند و از حادث سخن می‌گویند و چون من از قدم سخن می‌گویم، مردم مرا انکار می‌کنند و به کفر گواهی می‌دهند و در کشتن من می‌کوشند»<sup>۲</sup>.

حلاج تا دم مرگ بر این عقیده استوار بود. نقل ابن فاتک (درگذشته‌ی ۴۳۶/۳۷۵ ق.) از آخرین مناجات حلاج پیش از اعدامش چنین است: «بار خدایا تو را سوگند می‌دهم به حق قیام تو در حق من، و به حق قیام من در حق تو، با آن که قیام من در حق تو مخالف با قیام تو در حق من است. چه قیام من در حق تو ناسوتی و قیام تو در حق من لاهوتی است. و هم‌چنان که ناسوتیت من در لاهوتیت تو بی‌آن که با آن درهم شود مستهلک است، لاهوتیت تو نیز بر ناسوتیت من بی‌آن که با آن تماسی یابد مستولی است»<sup>۳</sup>. ثبّتی دیگر از این گفتار او را شیخ نجم‌الدین رازی آورده به این صورت که: «الهی افنیت ناسوتیتی فی لاهوتینک فبحق ناسوتیتی علی لاهوتیتک ان ترحم علی من سعی بقتلی»<sup>۴</sup>.

این گفتارها به زمان گرفتاری و آخر عمر او محدود نیستند و چنین می‌نماید که آنچه حلاج را نام‌دار و در ضمن شهید ساخته، همین موضع بوده که برای بخش عمده‌ی عمرش آن را تبلیغ می‌کرده است. در شعری دیگر از او چنین می‌خوانیم:

«أنا أنت بلاشکٌ فسبحانک سُبْحانی

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۵۲.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۸۴-۸۵.

۳. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۷۶.

۴. رازی، ۱۳۵۲: ۳۳۷.

و تَوَحِيدُكَ تَوْحِيدِي      و عَصِيَانِكَ عَصِيَانِي  
و إِسْخَاطُكَ إِسْخَاطِي      و عُفْرَانِكَ عُفْرَانِي  
و لَمْ أُجَلِّدْ يَا رَبِّي      إِذَا قِيلَ هُوَ الزَّانِي»<sup>۱</sup>

«بی تردید من تو هستم، پس نیایش کردن تو نیایش کردن من است

و یکتایی تو یکتایی من است، و سرپیچی تو سرپیچی من است

و خشم تو خشم من است، و بخشایش تو بخشایش من است

و یخزده مباش ای خدای من، بگذار بگویند او زناکار است».

در این بیت‌ها همه‌ی کردارها و امیال و حالات روانی «من» به خداوند منسوب شده، اما این از جنس علیت خطی مورد نظر جبرانگاران یا خلق مداوم پیشنهادی ابوالحسن اشعری نبود، بلکه از این‌همانی انسان و خداوند برمی‌خاست. حلاج نمی‌گوید خدا کردارش را تعیین می‌کند، بلکه تقریباً به واژگونه‌اش باور دارد و می‌گوید خودش خداست و هرچه از او سر می‌زند فعل الاهی است. همین در آمیختگی نامجاز و تحریم‌شده شاید باعث شده در آخرین مصراع بگوید که «بگذار به من بگویند زناکار»، و منظورش آمیختگی نامشروع و جرم‌انگاری شده‌ای است که شکل گیتیان‌اش بین زن و مرد رخ می‌دهد و او در شکل فلسفی‌اش — میان گیتی و مینو — منظور دارد.

شعر طولانی و زیبایی دیگری از حلاج همین سخن را به شکلی دیگر بیان می‌کند:

«رَأَيْتُ رَبِّي بَعَيْنِ قَلْبِي      فَقُلْتُ مَنْ أَنْتَ قَالَ أَنْتَ  
فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ      وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ  
وَلَيْسَ لِلْوَهْمِ مِنْكَ وَهْمٌ      فَيَعْلَمُ الْوَهْمُ أَيْنَ أَنْتَ  
أَنْتَ الَّذِي حُزْتُ كُلَّ أَيْنٍ      بِنَحْوِ لَا أَيْنٍ فَأَيْنَ أَنْتَ  
فَفِي فَنَائِي فَنَا فَنَائِي      وَفِي فَنَائِي وَجِدْتُ أَنْتَ  
فِي مَحْوِ اسْمِي وَرَسْمِ جِسْمِي      سَأَلْتُ عَنِّي فَقُلْتُ أَنْتَ  
أَشْمَارُ سِرِّي إِلَيْكَ حَتَّى      فَنَيْتُ عَنِّي وَدُمْتُ أَنْتَ

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۴۳.

أَنْتَ حَيَاتِي وَسِرِّ قَلْبِي      فَحَيْثُمَا كُنْتُ كُنْتَ أَنْتَ  
أَحَطْتُ عَلِمًا بِكُلِّ شَيْءٍ      فَكُلُّ شَيْءٍ أَرَاهُ أَنْتَ  
فَمَنْ بِالْعَفْوِ يَا إِلَهِي      فَلَيْسَ أَرْجُو سِوَاكَ أَنْتَ<sup>۱</sup>

«با چشم دل سرورم (خدا) را دیدم، پس گفتم: کیست؟ گفت: تو هستم  
پس برایت «کجا؟» در کار نیست، کجایی؟ و کجایی به تو منسوب نیست  
و گمان از تو گمانی ندارد، پس گمان می‌داند که تو کجایی  
تو همه‌ی کجاها را فرا گرفته‌ای، چندان که کجایی باقی نمانده، پس تو کجایی؟  
پس در نیستی خود نیست شدم، نیست شدم در نیستی خود، و در نیستی خود تو را جست‌وجو کردم  
در ناپیدا شدن نامم و رسم پیکرم از خویشتن پرسیدم، پس گفتم: تو  
در اندرون خود به تو اشاره کردم چندان که خود فنا شدم و تو دوام یافتی  
تو زندگی منی و اندرون دل منی، پس چگونه باشم، وقتی تو هستی؟  
دانش‌ها درباره‌ی همه‌ی چیزها را در بر گرفتم پس در همه چیز تو را دیدم  
پس مرا ببخشای ای خدای من، چون به جز تو امیدی (به کسی) ندارم».

این شعرها چندان روشن و شفاف منظورش را بیان می‌کنند که نگارنده را از هر توضیحی معاف  
می‌دارند. به ویژه وقتی در کنار گفتارهای دیگرش نهاده شوند. در شعری دیگر چنین می‌گوید:

«يَا سِرِّ سِرِّ يَدِ قُ حَتَّى      يَخْفَى عَلَيَّ وَهَمِ كُلِّ حَيٍّ  
و ظَاهِرًا بَاطِنًا تَجَلَّى      لِكُلِّ شَيْءٍ بِكُلِّ شَيْءٍ  
إِنْ اِعْتَدَارِي إِلَيْكَ جَهْلٌ      وَعَظْمُ شَكٍّ وَفَرَطُ عَيٍّْ  
يَا جُمَّلَ الْكُلِّ لَسْتَ غَيْرِي      فَمَا اِعْتَدَارِي إِذَا إِلَيَّ<sup>۲</sup>»

«ای راز راز، چندان باریکی که از گمان همه‌ی زندگان پنهان شده‌ای  
و چه آشکارا و چه پنهانی در هر چیزی جلوه کرده‌ای و برای هر چیزی

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۴۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۵۴.



همانا پوزشم به درگاهت نه به خاطر نادانی است، و نه به خاطر بزرگی تردیدم و شدت لکنتم ای که همه‌ی کل هستی و جز من نیستی، پس چرا از خودم پوزش بخواهم؟».

بدیهی است که چنین نگرشی به لغو شریعت و فروپاشی دعوی‌های انحصاری بر امر قدسی می‌انجامد و این موضع سیاسی خطرناکی است در مقابل کسانی مثل خلیفه‌ی عباسی و مفتیان و قضاتش که دعوی نمایندگی انحصاری خداوند را داشته‌اند. اگر انسان و خداوند همسان باشند و جوهر مقدس آفریدگار در همه‌ی آفریدگان جاری باشد، انجام مناسک برای خوشنود ساختن خداوندی فرعون‌سان پوچ جلوه می‌کند و کل آنچه شالوده‌ی شریعت را برمی‌سازد فرو می‌ریزد.

حلاج می‌گفت: «خدایا تو خوب می‌دانی که من از مراتب سپاس تو سخت ناتوانم. پس تو خود به جای من خویشتن را سپاس فرما که سپاس همان است و بس»<sup>۱</sup>، و بدیهی است که این جایگزین پیشنهادی برای نماز و مناجات برای قشریون مذهبی کافرانه می‌نموده است. با این حرف‌ها روشن است که بخشی از دعوی دشمنان حلاج درباره‌اش درست بوده است. آنان می‌گفتند حلاج از دایره‌ی شریعت اسلام خارج شده و چارچوب مرسوم خداپرستانه را قبول ندارد، و در هر دو مورد حرف‌شان راست بوده است. حلاج خود در این مورد مردی بی‌پروا و جسور بوده است. بیتی از او باقی مانده با این مضمون که:

«كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ عَلَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ»<sup>۲</sup>

«به دین الله کافر شدم و (این) کفر بر من واجب است، گرچه نزد مسلمانان زشت بنماید».

بنابراین روشن است که حلاج خود نیز خویشتن را مسلمان نمی‌دانسته و از بیرون به شریعت محمدی می‌نگریسته است، هر چند مخاطبانش — دست‌کم در سنت زبان عربی که به دست ما رسیده — مسلمانان بوده‌اند و در بافت گفتمانی اسلام حرفش را بیان می‌کند. در شعری دیگر می‌گوید:

«تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدْيَانِ جِدًّا مُحَقَّقٌ  
فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شَعْبٌ جَمًّا  
فَلَا تَطْلُبُنِ لِلْمَرَّةِ دِينًا فَإِنَّهُ  
يَصِدُّ عَنِ الْأَصْلِ الْوَثِيقِ وَإِنَّمَا

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۵.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۵۷.

«در دین‌ها سرسختانه هم‌چون دانشمندان اندیشیدم، پس آن را ساقه‌ای یافتم که شاخه‌هایی انبوه دارد پس طلب مکن که این دین را بپذیرند، چرا که همان هم (شاخه‌ای است که) از ساقه‌ای استوار برخاسته است از او آن ساقه را طلب کن، که از نزدش همه‌ی درجات والا را تعبیر می‌کند و این چنین معناها را درمی‌یابد». حلاج به این خاطر در سلسله‌های صوفیانه و مکتب‌های روزگارش نمی‌گنجد، که سخنگویی مستقل و یگانه بوده که در میانه‌ی مذاهب و شرایع و ادیان ایستاده و درباره‌ی همه‌شان نظری انتقادی دارد. آنچه امروز به دست ما رسیده در بستر زبان عربی ثبت شده و طبعاً به جماعت مسلمان مقیم میان‌رودان مربوط می‌شده است. ما دقیقاً نمی‌دانیم آثار دیگر او که به زبان‌های دیگر نوشته شده چه محتوایی داشته است، اما بعید نمی‌دانم که مانند مانویان بسته به مخاطب لحن و بافت سخن خویش را انتخاب می‌کرده و چه بسا سخنانی همین قدر تند و تیز در تقابل با سنت زرتشتی یا بودایی یا مانوی نیز گفته باشد.

این گزارش از منتقد بزرگ او طبری نیز خواندنی است که می‌گوید: «این حلاج مردی بود گمراه و خبیث. در شهرها می‌رفت و جاهلان را فریب می‌داد و به کسانی چنین وامی نمود که از سوی شخص مورد رضایت از خاندان محمد دعوت می‌کند. به اهل سنت چنان وامی نمود که سنی است، با کسانی که مذهب شیعه داشتند شیعه بود و با کسانی که مذهب اعتزال داشتند معتزلی بود. به علاوه تردست و شعبده‌باز بود. به طب پرداخته بود و کیمیاگری را آزموده بود و هم‌چنان حقه به کار می‌برد تا به وسیله‌ی آن مردم نادان را می‌فریفت»<sup>۲</sup>.

بنابراین انگار با هر گروهی از مردم به فراخور زمینه‌ی باورها و عقایدشان سخن می‌گفته است. آنچه محور نظریه‌ی او درباره‌ی امر قدسی بوده، همین حق است و هم‌سرشت بودن‌اش با روح انسانی؛ رویکردی که به بازسازی عارفانه‌ی گفتار زرتشت می‌انجامد، با این تفاوت که تقابل میان اهریمن و هورمزد را نامعتبر می‌شمارد و در گفتاری دیگر در این مورد سخن خواهیم گفت. حلاج، در این میان، از همه‌ی برداشت‌های

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۲۲.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۰.

رایج در زمانه‌اش بهره‌جسته و برخی از گفتارهایش به سخنان اسماعیلیان و قرمطیان شبیه است که تمایزی جدی میان ظاهر شریعت و باطن حقیقت قائل بودند.

ابواسحق ابراهیم بن عبدالکریم حلوانی نوبتی برای آزمودن این که حلاج زندیق است یا نه از او درباره‌ی مذهب اهل باطن پرسید. حلاج پاسخ داد که: «باطنِ باطل را می‌خواهی بدان‌ی یا باطن حق را؟... ظاهر باطن حق شریعت است. آن که در ظاهر شریعت تحقیق کند، باطن آن برای او آشکار می‌شود. باطن شریعت معرفت به خداست. اما ظاهر باطنِ باطل از باطن آن و باطن آن نیز از ظاهرش زشت‌تر است و بر توست که بر باطنِ باطل نپردازی»<sup>۱</sup>. این نوع پاسخ دادن از سویی محافظه‌کارانه و پرابهام است و از سویی دیگر با واژگان و ساختاری به موضوع می‌پردازد که در آن دوران نزد باطنی‌ها رواج داشته است.

حلاج در میان جریان‌های فکری دوران خود شباهتی نمایان به باطنیان و به ویژه قرمطیان دارد، و به ظن ارتباط با ایشان بود که او را به قتل رساندند. با این حال چنان که دیدیم سخنش به لحاظ فلسفی فربه و از نظر پیشینه دیرینه و ریشه‌دار است. جمله‌ای از او باقی مانده که می‌گفت: «اگر گویم: واه، گویند: آه»<sup>۲</sup> و این تا حدود زیادی درست است. یعنی آنچه را او گاه از سر شگفتی و آزمودن بیان می‌کرد اغلب حمل بر کفر و مخالفت می‌کردند. بماند این نکته که خود نیز به قدر کافی سخن صریح کافرانه می‌گفته و حتا مرزبندی میان کفر و ایمان را نفی می‌کرده است، چنان که می‌گفت: «کفر و ایمان دو مقام هستند از ورای عرش که حجابند میان خدا و بنده»<sup>۳</sup>.

در ابتدای نامه‌ی حلاج به جنذب بن زادان واسطی چنین می‌خوانیم که: «درود بر تو ای فرزند! خدا ظاهر شریعت را از تو پوشانیده و حقیقت کفر را بر تو آشکار کرده است. پس ظاهر شریعت کفری است پنهان و حقیقت کفر معرفتی است آشکار»<sup>۴</sup>. یعنی که کفر است که به حق راه می‌سپرد و نه شریعت، و مشابه این موضع را در نقل قولی دیگر از او می‌بینیم با این مضمون که: «کفر و ایمان از لحاظ اسم با هم فرق دارند

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۸۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۹.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۵.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۷-۳۸.

وگرنه از لحاظ حقیقت هیچ فرقی میان آن دو نیست.<sup>۱</sup> هم‌چنین می‌گوید: «عارف در اوایل احوال نگاه کند، داند که ایمان نیارد مگر بعد از آن که کافر شود. او را گفتند این حال چون باشد؟ گفت مسکین اول مرتبه وقوف کند در چیزی، آن‌گاه از این مرحله بگذرد و در مرتبه‌ی آخر کافر شود»<sup>۲</sup>.

شبهه به همین گفتار را خواهرزاده‌ی حلاج از دست‌خط او نقل کرده که: «کسی که میان کفر و ایمان فرق گذارد کافر است و کسی که میان کافر و مؤمن فرق نگذارد کافر است»<sup>۳</sup>. معمای این جمله‌ی مبهم زمانی گشوده می‌شود که در کنار نقل قول دیگری از او بنشیند، آن هم از ابونصر بن قاسم بیضاوی که می‌نویسد در نامه‌ای به خط حلاج خوانده که: «بدان که مرد تا به مقام توحید نرسیده بر پهنه‌ی شریعت ایستاده است. و چون به مقام توحید رسید شریعت از چشم او می‌افتد و به درخشش‌های برآینده از کان صدق می‌پردازد و چون آن درخشش‌ها برای او پیاپی گردد توحید در نزد او به زندقه و شریعت به هوس تبدیل می‌شود و او بی‌وجود و بی‌نشان باقی می‌ماند...»<sup>۴</sup>.

این موضع کافران‌ه‌ی حلاج در جاهایی مستقیماً عناصر اصلی دین اسلام را هدف می‌گرفته است. عبدالکریم بن عبدالواحد زعفرانی نقل کرده که روزی حلاج در مسجدی برخاست و موعظه کرد و گفت: «اگر ذره‌ای از آنچه در دل من است بر کوه‌ها بیفتد، کوه‌ها گداخته و اگر در روز رستاخیز در آتش روم آتش از من سوخته و اگر به بهشت درآیم بنیان آن ویران خواهد شد»<sup>۵</sup>. یعنی، تقدس نهفته در انسان چندان سترگ است و در پیوستگی من و حق چندان بنیادی است که بهشت و دوزخ در برابرش رنگ می‌بازند و اعتبار خود را از دست می‌دهند. جمله‌ی دیگری از او به وام‌گیری آشکار از گفتار بایزید می‌ماند، در آنجا که می‌گوید:

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۰۱.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۳.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۳.

۵. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۱-۲۲.

«اگر خداوند نمی فرمود «لأملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين»<sup>۱</sup> (دوزخ را از اجنه و مردم پر می کنم) من آب دهان خویش در آتش دوزخ می افکندم تا آتش بر دوزخیان به گل و ریحان تبدیل شود»<sup>۲</sup>.

در عین حال از او به جز شعار «انا الحق»، روایت های دیگری نیز موجود است که به تقابل مستقیمش با مناسک دینی و نمادهای مقدس مسلمانان دلالت می کند. در تذکره الاولیاء عطار نیشابوری آمده است که «عمرو بن عثمان، حسین منصور حلاج را دید که چیزی می نوشت گفت: «چه می نویسی» گفت که «چیزی می نویسم که با قرآن مقابله کنم» عمرو بن عثمان او را دعای بد کرد و از پیش خود مهجور کرد. پیران گفتند هرچه بر حسین آمد از آن بلاها به سبب دعای او بود». حمد پسر حلاج می گوید عمرو از سر دشمنی چنین شایعه ای را پرداخته و پراکنده بود، اما از باقی سخنان حلاج چنین می فهمیم که بعید نیست به راستی چنین حرفی زده باشد.

حلاج در زمانی که در بغداد زندانی بود شعری پیشگویانه درباره ی مرگ خودش سرود که با این گفتار سازگاری دارد:

رَكِبَتَ الْبَحْرَ وَاكْسَرَ السَّفِينَةَ      «أَلَا أَبْلَغُ أَحْبَابِي بَأَنِّي

وَلَا الْبَطْحَا أُرِيدُ وَلَا الْمَدِينَةَ»<sup>۳</sup>      أَلِي دِينَ الصَّلِيبِ يَكُونُ مَوْتِي

«ای دوستانم، چیست چاره گشای کار من؟ سوار (کشتی) به دریا رفتم و کشتی بشکست مرگ من به دین صلیب (مسیحیان) است، و نه مکه را می جویم و نه مدینه را».

در شعر دیگری قدری تندتر هم رفته و آداب حج را مورد حمله قرار داده، و گفتیم که در آن روزگار این حملات بسیار جدی و گاه نظامی بوده و خرمدینان و قرمطیان مهم ترین جبهه اش را تشکیل می داده اند. شعر حلاج چنین است:

عَرَفْتَ مِنْهُ الَّذِي غَنِيَتْ لَمْ تَلْمِ      «يَا لَأَتَمِّي فِي هَوَاهُ كَمْ تَلْوَمُ فَلَوْ

تَهْدِي الْأَضَاحِي وَ أَهْدِي مُهْجَنِي      لِلنَّاسِ حِجٌّ وَ لِي حِجٌّ أَلِي سَكْنِي

۱. سوره ی اعراف، آیه ی ۱۸.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۱۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۳۳؛ ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۸.

تَطُوفُ بِالْبَيْتِ قَوْمٌ لَا بَجَارِحِهِ بِاللَّهِ طَافُوا فَاغْنَاهُمْ عَنِ الْحَرَمِ<sup>۱</sup>

«ای نکوهشگر (که می‌گویی چرا) او را هوس (کرده‌ام)، چقدر نکوهش می‌کنی؟ پس اگر می‌دانستی چه مرا از او بی‌نیاز ساخته، (دیگر) نکوهش نمی‌کردی.

برای مردمان حجی است و برای من حج به سوی آن است که در من خانه گزیده است. شما گوسفندان قربانی را می‌رانید و من روح خود را (برای قربانی کردن) پیش می‌رانم.

قومی خانه (کعبه) را طواف می‌کنند بی آن که (پای‌شان) زخمی بردارد، (آنان که) برای الله طواف می‌کنند، پس (خدا) از حرم بی‌نیازشان ساخت.»

بعدتر خواهیم گفت که اتهام اصلی حلاج که منتهی به صدور فتوای قتلش شد، همین مخالفتش با آیین حج بود و این شعر گویا در آن هنگام به دست مفتشان و مفتیان نیفتاده بود، وگرنه آسان‌تر به قتلش حکم می‌کردند.

از مرور این گفتارها برمی‌آید که «انا الحق» مهم‌ترین جمله‌ای نبود که حلاج گفت، ولی در مقام گزاره‌ای نمادین بهترین عبارتی است که دعوت او را خلاصه می‌کند. موافقان و مخالفان حلاج نیز در گذر تاریخ بسته به موضعی که درباره‌ی این عبارت داشته‌اند درباره‌ی او داوری کرده‌اند. جنید وقتی این جمله را از او شنید، حلاج را از آن برحذر داشت و گفت تو «بالحق» هستی نه خودِ حق. بیشتر اصحاب جنید نیز دعوی حلاج را اگر نه کفر، لاقلاً «افشاء سرالربوبیه» می‌دانستند. حتا ابن‌خفیف، از مریدان حلاج که وی را عالم ربانی می‌دانست، چون برخی ابیات حلاج را صریح در کفر دانست چاره‌ای جز تردید در انتساب آن‌ها به حلاج ندید. قدیم‌ترین توجیهاات از اناالحق و اقوال مشابه آن، سخن ابونصر سراج است که به گوینده‌ی اصلی این جمله یعنی بایزید اشاره می‌کند. او «سُبْحَانِي مَا اعْظَمَ شَأْنِي» بایزید را نقل قولی از خداوند خوانده است، مانند آن‌که وقتی کسی می‌گوید «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» می‌فهمیم که در حال خواندن قرآن است و کلمات را از زبان خدا بیان می‌کند.

اما نخستین و روشن‌ترین دفاع از شطحیات حلاج از خود او به‌جا مانده است، که چون او را به توبه از یکی از دعاوی کفرآمیزش خواندند گفت: «آن‌که گفته، خود توبه کند یعنی اگر دعوی ربوبیت از من

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۲۸.

می‌شنوید به وجه مغلوبیت صادر شده است». به این معنی که وجود حلاج هنگام شطح‌گویی در حال قرب بوده و در این حال مغلوب حق شده و حق از زبان او سخن گفته است.

کشمکش بر سر آرای حلاج از دوران زندگی‌اش آغاز شد و تا به امروز ادامه یافته است. یکی از پیروان بعدی حلاج، که انگار در انتشار آثارش نقشی داشته، ابوالوفاء بن عقیل (درگذشته‌ی ۴۴۹۸/۵۱۳ ق.) است که به همین خاطر دچار دردسر هم شد و محاکمه‌اش کردند. ابن رجب (درگذشته‌ی ۴۷۷۲/۷۹۵ ق.) در «طبقات الحنابله» می‌گوید که روز چهارشنبه دهم مهرماه سال ۴۴۵۱ (۱۰ محرم ۴۶۵ ق.) کتاب‌هایی در هواداری از حلاج نزدش یافتند که با دست‌خط خودش نوشته شده بود، او اما مردی محتاط بود و در همین روز و قبل از آن که فردایش محاکمه‌اش کنند اعترافاتی نوشت و از گمراهی‌اش ابراز تأسف کرد و از مذهب حلاج و معتزله اعلام براءت کرد.<sup>۱</sup>

با این همه، انگار همه می‌دانسته‌اند که این کناره‌جویی صادقانه نیست چون یک نسل بعدتر ابوالبقاء الأزجی الصائغ (زاده‌ی سال ۴۴۸۶/۵۰۰ ق.) وقتی کتابی در رد مذهب حلاج نوشت، به آرای ابن عقیل هم اشاره کرد و این دو را با هم جمع بست.<sup>۲</sup> در نسل بعد از او هم شهاب‌الدین عبدالرحمن بن عمر بن ابی نصر بن الغزال (درگذشته‌ی ۴۵۹۷/۶۱۵ ق.) کتابی نوشت به اسم «اخبار الحلاج» که مستند و دقیق و واقع‌گرا بود و در آن حلاج ستوده شده بود. او نیز در آنجا بخش‌هایی از کتاب ابن عقیل را نقل کرده است.<sup>۳</sup>

در همین حدود ابوحامد محمد غزالی در «مشکاه الانوار» دعوی حلاج را کلامی عاشقانه و ناشی از سکر وصف کرده که قائل آن بعد از خروج از سکر می‌فهمد که در حال اتحاد با حق نبوده بلکه شبه‌اتحاد به وی دست داده است. وی که مذهب اشعری داشت پیش از آن، در رساله‌ی «المقصد الأسنی» عقیده به اتحاد را رد کرده بود و از این رو با نظریه‌ی هم‌سرشتی انسان و خداوند میانه‌ای نداشت.

تعبیر دیگر غزالی در سبب صدور اناالحق آن بود که این جمله از اشتباه و خطایی در معرفت و مشاهده برخاسته است. او در «احیاء علوم‌الدین» با اشاره به تجربه‌ی ابراهیم و جمله‌اش درباره‌ی ستاره و ماه

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۰.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۱.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۱.

و خورشید که می‌گفت «هذا ربی»، نتیجه گرفته که انا الحقِ حلاج نیز شبیه به برداشت او بوده و از آنجا برخاسته که او نیز مثل ابراهیم در مراحل آغازین سلوک بوده و چیزهایی دیگر را با حق اشتباه می‌گرفته است. برادر کهنترش احمد غزالی نیز در «سوانح العشاق»<sup>۱</sup> می‌گوید شطحیات حلاج نشان می‌دهند که او در مقام تلوین بوده است. همین که او در جمله‌اش «انا» آورده یعنی که هنوز دچار آنانیت خود و دویی با حق و تردید در مشاهده و تعبیر بوده و به تمکین و وحدت راه نداشته است.

شیخ اشراق سهروردی نیز مانند برادران غزالی اتحاد را مردود می‌دانست، اما معتقد بود «انالحق» حلاج درست بوده و دیگران در فهم منظور او دچار خطا شده‌اند. از دید او حلاج وارث حکمت خسروانی بود که با واسطه‌ی بایزید بستامی به دستش رسیده بود. چنان که از مقایسه‌ی آرای بایزید و حلاج برمی‌آید، این برداشت او از دقت نظری چشمگیر برخوردار است. سهروردی در «رساله‌ی لغت موران» در داستانی نمادین از خفاشانی سخن می‌گوید که یک حربا (آفتاب‌پرست) را اسیر می‌کنند و برای کشتن به زیر آفتاب می‌برند، غافل از آن که خورشید برای این جانور جان‌بخش است و تنها خفاش است که از آن می‌هراسد. سهروردی در پایان این تمثیل هم ابیات معروفی از حلاج با ذکر نام وی آورده و روشن است که منظورش از آفتاب‌پرست حلاج است و مقصود از خفاشان، مخالفان و قاتلان او.

از سوی دیگر، نجم رازی (درگذشته‌ی ۶۳۵/۶۵۴ ق.) بر حلاج خرده گرفته و نوشته که حلاج به جای «انالحق» می‌بایست بگوید «انالمرأة». چون او در اصل آینه‌ای بود که حق را بازمی‌تاباند و خود حق نبود، و با انالحق گفتنش باعث شد عاشقان غیور جسارت ورزند و قصد شکستن آینه کنند.

اما نخستین اندیشمند شیعی که از این شطح حلاج دفاع کرد، خواجه نصیرالدین طوسی (درگذشته‌ی ۶۵۲/۶۷۲ ق.) است که در «اوصاف الاشراف» بحثی درباره‌ی مسیر اتحاد می‌آورد و می‌گوید حلاج سالک این راه بوده است. طوسی البته اندیشمندی اسماعیلی است و منظورش از اتحاد همان فرو پاشیدن نفس سالک و منحل شدنش در خداست، و نه مسیر برعکس و حلول خدا در نفس. از دید او حلاج یک پله پایین‌تر از مرتبه‌ی فنا ایستاده بود، که همان اتحاد باشد.

---

۱. غزالی، ۱۳۵۹.



حلاج یکی از معدود اندیشمندانی است که در زمان کشته شدنش تقریباً همه با او مخالف بودند و بعد از آن با هر قرنی که می‌گذشت شمار هوادارانش بیشتر و مخالفانش کمتر می‌شدند، چندان که امروز جز اندکی از قشریون و با او دشمنی نمی‌ورزند. همان حلاجی که در زمان زندگی اندیشه‌اش با اسماعیلیه زاویه داشت و به خاطر دشمنی وزیران شیعه‌ی عباسی به قتل رسید، در نهایت جایگاهی پیدا کرد که خواجه‌ی طوس او را سالک وحدت می‌داند و در زمانه‌ی ما بزرگ‌ترین عالم شیعه یعنی علامه طباطبایی در قصیده‌ی زیبایش که به پارسی سره سروده و با این بیت‌ها آغاز می‌شود:

«چنین گویم و گفته‌ام بارها	بود کیش من مهر دلدارها
پرستش به مستی‌ست آیین مهر	برون‌اند ز این حلقه هشیارها...
تنها یک کلمه‌ی عربی آورده و آن حلاج است:	
«... کشیدند در کوی دلدادگان	میان دل و کام، دیوارها
چه فرهادها مرده در کوه‌ها	چه حلاج‌ها رفته بر دارها
چه دارد جهان جز دل و مهر یار	مگر توده‌هایی ز پندارها
ولی رادمردان و وارستگان	نبازند هرگز به مردارها
مهین مهرورزان که آزاده‌اند	بریزند از دام جان‌تارها
به خون خود آغشته و رفته‌اند	چه گل‌های رنگین به جوبارها...»

## کفتار پانزدهم: مهر

شاهستونی که کل بنای نظری حلاج بر آن استوار شده مفهوم مهر است. آنچه همسرشتی انسان و خداوند را ممکن می‌سازد و پل ارتباطی که اتصال من و امر قدسی را برقرار می‌کند عشق است. تصویری که حلاج از حق در مقام اصلی انتزاعی و فراگیر و متفان داشت، با ورود مهر خصلت انسانی پیدا می‌کند و سمت و سو می‌یابد. به همین خاطر حلاج بر این مضمون تمرکزی چشمگیر دارد و از نخستین سخنگویان صریح و تندروی الاهیات عشق است.

در برابر اندیشمندانی مثل زکریای رازی که به پنج قدیم قائل بودند و اسماعیلیه و شیعه که قدیم را یگانه می‌انگاشتند، حلاج این جمله‌ی مهم را دارد که: «محبت اصلی ... [و] صفت قدیم است. حق به آن صفت موصوف است ازلاً و ابداً و چون حق سبحانه در کتاب خویش از ذات و صفات خویش خبر داد، بیان کرد که او موصوف بوده به محبت ازلی»<sup>۱</sup>. یعنی، حلاج می‌گوید خداوند خارج از چارچوب زمان و مکان جای دارد و اتصالش با زمان و ورودش به میدان ازل از هنگامی آغاز شده که محبت را لمس کرده است. بنابراین به تعبیری امر قدسی را قدیم نمی‌داند، اما مهر را قدیم می‌داند و آن را در آغازگاه محور زمان جای می‌دهد.

برداشت او در این مورد بازگشت به اساطیر دیرینه‌ی مهرپرستانه است که آغازگاه خلقت را کنش مهر می‌دانستند و ظهور زمان کرانمند را با قربانی شدن گاو گیتی به دست شیر مهر برابر می‌گرفتند. سویی‌دیگر سخن حلاج که با این چارچوب مهرآینی سازگار است، تأکیدی است که بر پیمان میان انسان و خداوند

---

۱. بقلی، ۱۳۷۴: ۴۴۴.

دارد و این که آن را از جنس مهر می‌داند: «این عشق راز و رمز خلقت است و میثاق نوع انسان مراسم و آداب اصطفاء است»<sup>۱</sup>.

یعنی، برخلاف آنچه در تورات می‌خوانیم، پیمان میان انسان و خداوند از نوع عهد بستن فرعون‌ی با نماینده‌ی قبیله‌ای (موسی) نبوده و مضمونش هم عبادت و پرستش و اطاعت نبوده است. این پیمانی بوده میان خداوند و «نوع انسان» یعنی تک تک آدمیان، و محور آن عشق است نه اجرای مناسک یا اطاعت از احکام. بر این مبنا می‌توان گفت خداشناسی حلاج، جدای سویه‌های متمایز کننده‌اش از آرای دیگران، ادامه‌ی مستقیم گرایش عرفانی مهری - زرتشتی است.

حلاج در گفتاری به روشنی واسطه‌گری نهادها در پیمان میان انسان و خداوند را نفی می‌کند و حتا در الگوی بیعت مردم با پیامبران هم واسطه را حذف می‌کند تا ارتباطی مستقیم میان انسان و خدا برقرار شود. می‌گوید: «خدا ابزارهای واسطه را هنگام تحقق دادن به حقایق نهایی باطل می‌کند و از آنها تنها خطوط صوری را بر جای می‌گذارد و آنها را از حقایق جدا می‌کند. بدین سان کسانی که با پیغمبر بیعت می‌کنند، اگر به حقیقت بیعت کنند، بیعت آنان با خداست. زیرا دست پیغمبر در این بیعت دستی عاریتی بیش نیست»<sup>۲</sup>.

آشکارا بافت سخن او با آنچه در ادیان سامی می‌بینیم تفاوت دارد. در دین یهود قبیله و در دین مسیح کلیسا و در مذاهب سنت‌گرای اسلامی همواره نهادی سیاسی مثل خلافت یا سلسله‌مراتبی دینی از کاهنان است که اتصال انسان و خداوند را برقرار می‌کند. این دقیقاً واژگونی سنت آریایی است که در دین زرتشتی بافتاری فلسفی پیدا کرده و در کیش مهر، که با آن متحد شده، سویه‌های عملیاتی‌اش را حفظ کرده است. حلاج به این جریان اخیر تعلق دارد و گواهایی که در این مورد در دست داریم فراوان و صریح هستند. حلاج در «کتاب روایت» چنین جملائی دارد: «روایت کند از یاقوت احمر، از ضیاء مخمر، از صورت کاینه، از شأن مشهود، از حق سبحان که فرمود: انا الحنَّان و انا المَنَّان و انا الودود. و بنده‌ی من آن است که محمود باشد به ذکر من و اسم من و محبت من»<sup>۳</sup>.

---

۱. ماسینیون، ۱۳۷۴: ۱۳۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۹.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۹۱.

روشن است که این جا حلاج آشکارا خداوند را با مهر یکی می‌گیرد. حق با سه نام حنان (پذیرنده و مهمان‌نواز) و مَنان (منت‌گذار و بزرگوار) و وداد (مهر، عشق) شناخته می‌شود و از آدمیان ذکر و اسم و محبت می‌طلبد. این‌ها را به سادگی می‌توان با متن اوستایی مهریشت برابر نهاد و دریافت که تقریباً کلمه به کلمه همان است که بازگو می‌شود. «ودّ/ وداد» در دوران صدر اسلام نام ایزد مهر در شبه‌جزیره عربستان بوده و در حجاز بتی از او هم وجود داشته و کسانی مثل پهلوان مشهور عمرو بن عبدود، که به دست امام علی کشته شد، خود را «بنده‌ی مهر» (عبد ودّ) می‌نامیده‌اند.

ایزد مهر، در مهریشت و سنت هندوایرانی پرستش خدای پیمان و جنگ، بر خلاف وای و اهورامزدا تعداد زیادی نام و صفت نداشته و اغلب با تعداد اندکی صفت بازشناخته می‌شده است. در میان این صفت‌ها دو کلمه‌ی مشهور «فراخ چراگاه» و «سزاوار نیایش» را داریم که بارها در مهریشت تکرار شده است: «آن نیرومند همواره پیروزمندِ نافرینتی، که در سراسر جهان استومند سزاوار ستایش و نیایش است، آن مهرِ فراخ‌چراگاه»<sup>۱</sup>.

پیش‌تر در نوشتارها و گفتارهایی فراوان بحث کرده‌ام که فراخ‌چراگاه به سویه‌ی پیمان‌شناسی مهر اشاره می‌کند و به روابط قبایل آریایی کهن اشاره می‌کند که وقتی با هم پیمان‌هایی دوستانه داشته و متحد بوده‌اند چراگاه‌های شان بر روی اعضای هم گشوده بوده و بنابراین مهر را نگهبان چراگاه‌های پهناور و گسترده‌کننده‌ی افق‌های حرکت مجاز می‌دانسته‌اند. پس فراخ‌چراگاه بودن مهر، که از پیمان‌سنجی او برمی‌خیزد، دقیقاً هم‌تاست با مفهوم «مَنان». معمولاً به خاطر دلالتی که طی چند قرن در پارسی و تازی گذشته پیدا کرده، کلمه‌ی مَنان را امروز به صورت «آمرزنده، بخشنده، نیک‌خواه» ترجمه می‌کنند. اما این واژه در اصل به معنای «شمارنده، سنجشگر» بوده است و معنای اخیر آن تنها یکی از حوزه‌هایی دلالتی است که به آن منسوب بوده است.

از زاویه‌ای ریشه‌شناسانه،  $\text{𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴}$  (منو: شمردن، حساب کردن) اکدی و  $\text{𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴}$  (منیا) آرامی و  $\text{𐎠𐎼𐎷𐎡𐎴}$  (منا) سریانی به معنای (حساب کردن، سنجیدن) بسطی در دلالت پیدا کرده و «انصاف داشتن، حق کسی را دادن» را نیز نشان می‌داده است. معنای اصلی و قدیمی آن در پارسی به صورت «مَن» (واحد وزن) باقی

---

۱. مهریشت، کرده‌ی یکم، بند ۵.

مانده که با همین معنا در **מִנְיָא** (منیا) آرامی و **מִנְיָא** (منیه) آرامی یهودی بابلی و **מִנְיָא** (مانا) عبری هم دیده می‌شود. «مَنَّت»، که در پارسی هم رواج دارد، به سویی «حق‌گزاری، انصاف‌دهی» مربوط می‌شود.

ارتباط میان سنجشگری و حساب کردن با پیوند و ارتباط مهرآمیز از قدیم در این واژه وجود داشته است. چنان که **חַדְלָא** (مَنَّتَا) در سریانی یعنی «رشته، بند، اتصال». واژه‌ی «مَن» عبری هم شاید از همین ریشه آمده باشد و آن خوراکی است آسمانی که یهوه هنگام سرگردانی قوم بنی‌اسرائیل در بیابان برای‌شان فرو می‌فرستد و چه به طور صریح و چه با جناس معنای «هدیه، بخشش» را به ذهن متبادر می‌کند.

بنابراین لقب «منان»، که برای «حقِ موسوم به الوَدَاد» به کار گرفته شده، همان «مهرِ سنجشگر/مهرِ نگهبان پیمان» است و بازمانده‌ای از یکی از لقب‌های کهن مهر به حساب می‌آید. به همین ترتیب، لقب «حنان» که یعنی «پر عاطفه، مهرانگیز» به ارتباط میان مهر و عشق اشاره می‌کند. یعنی منان و حنان در کنار هم وقتی به وداد منسوب شوند، توصیفی دقیق از ایزد مهر هستند که با پیوندش با پیمان و انصاف از سویی و عشق و محبت از سوی دیگر شناخته می‌شد.

حلاج در ادامه‌ی سخن خویش نیز همین را به صورتی دیگر تکرار می‌کند و می‌گوید: «بنده‌ی من آن است که محمود باشد به ذکر من و اسم من و محبت من»<sup>۱</sup>. این نکته جای توجه دارد که بنده‌ی وداد (پرستار مهر) «محمود» (ستوده‌شده) است و نه ستاینده و کرنش‌کننده. آنچه باعث بزرگی و ستایش‌برانگیز شدن وی می‌شود آن است که با ذکر و اسم و محبت به حق/مهر پاسخ می‌دهد. این هم باز به بندی از مهریشت شبیه است، آنجا که می‌گوید: «ای مهر، تو را با نمازی که در آن نام تو بر زبان آید، با نیایشی در خور زمان و با زور (پیشکش مایع) می‌ستایم»<sup>۲</sup>.

با این توضیح‌ها چنین می‌نماید که حلاج در این بخش از «کتاب روایت» بخشی از مهریشت را بازگو و شرح کرده باشد. جالب است که بلافاصله بعد از این جملات تأکید کرده که هر کس لا اله الا الله / محمد

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۹۱.

۲. مهریشت، کرده‌ی هشتم، بند ۳۱.

رسول الله بگوید سزاوار بهشت خواهد شد و رستگاری در انتظار اوست، عبارتی که ارتباط چندانی به بافت سخن ندارد و گویا کاتبی از ترس تکفیر آن را به این پاره گفتار افزوده باشد.<sup>۱</sup>

حلاج در ادامه‌ی سخنش — بعد از این وقفه‌ی ترس محتسب‌خورده — به زنجیره‌ی تداعی‌هایش درباره‌ی امر قدسی بازمی‌گردد و با تأکیدش بر جلوه‌ی خورشید و نمادهای معدنی و طبیعی‌اش مثل یاقوت تردیدی به جای نمی‌گذارد که موضوع سخنش مهر یا خدای خورشید است: «به یاقوت احمر قرصه‌ی شمس خواهد یا مشتری یا قبل یا شفه آدم یا زبان موسی یا آتش ابراهیم یا خاتم سلیمان یا سکینه‌ی تابوت یا حجرالاسود. در حدیث است که آن یک دانه‌ی یاقوت احمر از جنت است یا بحر نور در ملکوت یا کبریت احمر یا معدن یاقوت، ضیاء منخمر ضیاء کرسی است یا ضیاء عرش این صحیح است»<sup>۲</sup>.

باز این اشاره‌ها جای توجه دارد و اغلب مثل بندهای پیشین ناپژوهیده باقی مانده است. حلاج این پاره‌گفتار را با همسان انگاشتن حق با قرص خورشید (مهر) و مشتری (نمود اختری اهورامزدا) آغاز می‌کند و بعد آیین‌های وَر (آزمون‌های الاهی) و قربانی‌های انسانی را نام می‌برد که در ادیان گوناگون نماد پیمان انسان و خداوند هستند و آشکارا از پیمان مشابه در آیین مهر وام‌گیری شده‌اند، چون هم‌زمان با نفوذ ادیان آریایی در ایران غربی در متون سامی پدیدار می‌شوند و در این قلمرو یا جاهای دیگر نظیری کهن‌تر ندارند. زبان موسی (که لکنت داشت چون آتش به دهان برده بود) با ابراهیمی که از آتش عبور می‌کند و پوست نره‌ی آدم ختنه کرده هم‌نشین شده و این‌ها با قلب که جایگاه نور حق است پیوند خورده و هم‌چنین نموده‌های دیگرش در اساطیر سامی: خاتم سلیمان که همان انگشتر جمشید است و نماد پیوند گیتی و مینو؛ سکینه‌ی تابوت در تورات که نمادی از فره ایزدی (به عبری شَخینا و به عربی سَکِینَه) است؛ معدن یاقوت و کبریت احمر و بحر نور در ملکوت هم استعاره‌هایی برای اشاره به انسان کامل است که عروج خود را کامل کرده و با خداوند هم‌نشین و همسر شده است.

مشابه این مضمون را در این شعر از حلاج می‌توان بازجست:

«طَلَعَتْ شَمْسٌ مِّنْ أَحَبِّ بَلِيلٍ      فاستنارتُ فَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبٍ

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۹۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۹۱.

انَّ شَمْسَ النَّهَارِ تَغْرُوبٌ بِاللَّيْلِ      و شمسُ القلوبِ لَيْسَ تَغِيبُ  
مَنْ أَحَبَّ الْحَبِيبَ طَارَ إِلَيْهِ      اشتیاقاً الى لقاء الحبيب<sup>۱</sup>

«خورشیدی طلوع کرد که دوستدار شب است، پس در آن فروزان شد و دیگر در آن غروب نمی‌کند اگر چه خورشید روزانه شبانگاه غروب می‌کند، ولی خورشید دل‌ها را غروبی نیست کسی که دوست را دوست داشته باشد به سویش پرواز می‌کند، با شوری برای دیدار دوست».

اشاره‌ها به خورشید شبانه و پیوند میان مهر - خورشید با دل صریح و روشن است و پیشتاز گفتمانی مفصل است که در آثار صوفیان قرون بعدی گسترش پیدا می‌کند. اگر تبارنامه‌ی این مضمون را بکاویم، به تصویر مصریان باستان از جهان مردگان می‌رسیم و دنیای زیرزمینی‌شان که در جهت غرب تصور می‌کردند. این گفتمان البته یک ریشه‌ی دیگر در آرای اخترشناسانه‌ی مغان ایران شرقی دارد که پیروان آغازین مهر بودند و بعد از زرتشتی شدن باورهای پیشین خود را در دل فلسفه‌ی نوظهور مزدایی بازتعریف کردند.

تأکید حلاج بر پیوند میان امر قدسی و زمان و اتصال مهر با زمان کرانمند به همین سنت اخیر باز می‌گردد، چون خورشید در مقام واسطه‌ی اعظم ایستاده در میانه‌ی آسمان و نگهبان پیمان، با نقش اختری او برای تعیین روز و ماه و سال پیوند داشته و به این ترتیب هم‌دست و یاور ایزد زمان (زروان) شمرده می‌شده است. چندان که در نگرش زرتشتی دوران ساسانی نبرد آغازین اهورامزدا و اهریمن با شکافتگی زروان و پیدایش زمان کرانمند آغاز می‌شود، اما در آخرالزمان این شکاف با غلبه‌ی خیر بر شر ترمیم می‌شود و داوری که این پیروزی را به کرسی می‌نشانند مهر است. یعنی، به همان ترتیبی که زروان ازلی است، مهر ابدی است و این دو در زمان بی‌کرانه شناورند و نبرد جاویدان اهورامزدا و اهریمن با نظارت و حضور ایشان رخ می‌نماید. حلاج به پیوند میان مهر و زروان اشاره‌هایی صریح و روشن دارد و در بافت اخترشناسی و گاه‌شماری مغانه سخن می‌گوید. در «کتاب روایت» اشارتی پرابهام به برج میزان سال ۲۹۰ هجری کرده و می‌گوید: «یعنی به عین میزان و خدا می‌داند که عین برج میزان خواهد که نقش ضوء قمر عرش است و حق سبحان عناصر عالم را از صنایع و شواهد افعالیات بعد از ایجاد اجرام و اجسام و ارواح و عقول با ترتیب به آن سنجد، این صحیح است. خداوند فرمود و السماء رفعها و وضع المیزان».

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۴۷.

روشن است که اشارت او به مهرماه است که علامتش، به خاطر پیوند با مهر دادگر، ترازو بوده است. اما این نماد باستانی مهرآیینی را به بافتی اسلامی وارد می‌کند و می‌گوید این ترازوی کیهانی همان است که خداوند با آن آفریدگانش را می‌سنجد و محک می‌زند. «یا به عین میزان ترازو حق خواهد که از عرش آویخته حق سبحان اعمال بندگان روز قیامت بر آن بسنجد. یا میزان علم یا میزان عقل یا میزان قلب یا میزان روح یا میزان سرّ یا میزان سرّ یا میزان غیب یا میزان غیب یا میزان خبر. پیش از این از عطر خاطب یاد کردیم که در این جای زبان دهر ملک است یا زبان دهر غیب یا زبان دهر ملکوت یا زبان انفاس سرّ از روح یا زبان میزان زمان باقی در جنت از ولی قریب با میزان شریف سال هفتم از مبعث مصطفی یاد کرد»<sup>۱</sup>.

شبهه این سخن را در جای دیگری چنین صورت‌بندی می‌کند که: «عصر قاضی آن است که در او عبودیت حق واجب شد بعد از ظهر، یا دهر دهار که سید گفت: لا تَسْبُوا الدَّهْرَ. حق کرد، گفت: والعصر. یا آن زمان که در او کون بدایت کرد و این دهر مستوفی حضرت است اهل آجال را تا روز قیامت... حق به زبان دهر با اهل انوار و اسرار سخن می‌گوید»<sup>۲</sup>.

این‌جا حلاج پیوند میان امر قدسی و دهر یعنی زمان کرانمند را شرح می‌دهد و این کاری جسورانه بوده است، چون در آن دوران فیلسوفان ماده‌انگار زروانی به تقدیس دهر مشهور بودند و حدیث «لا تَسْبُوا الدَّهْرَ» (به دهر ناسزا نگویند) را هم گویا ایشان بر ساخته‌اند، چون مسلمانان مخالف دهری‌ها بودند که قداست زروان را انکار می‌کردند و به دهر فحش می‌دادند. البته شاهدی نداریم که چنین بحث‌هایی در صدر اسلام در عربستان مطرح بوده باشد یا پیغمبر به نفع دهریون موضعی گرفته باشد.

بیانی دیگر از ارتباط میان زمان و مهر را در این شعر زیبای حلاج می‌بینیم که ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (در گذشته‌ی حدود ۴۳۸۰/۳۹۰ ق.) در «کتاب عطفِ الألفِ المألوفِ علی اللّامِ المعطوف» آورده است. او شاگرد ابن خفیف شیرازی بود که از نزدیکان حلاج به حسب می‌آمد و چند دهه بعد از مرگ حلاج این اثر را نگاشته است. یعنی با قاطعیت می‌توان این شعر را اصیل و سروده‌ی حلاج دانست:

«العشقُ فی أزلِ الأزالِ منِ قَدَمِ  
فیه به منه یبدؤ فیهِ إبداءُ

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۰۱-۱۰۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۱۰.



العشق لا حَدَثٌ إِذْ كَانَ هُوَ صِفَةً  
 مِنْ الصِّفَاتِ لَمَنْ قَتَلَاهُ أَحْيَاءُ  
 صِفَاتُهُ مِنْهُ فِيهِ غَيْرُ مُحَدَّثِهِ  
 وَ مُحَدَّثُ الشَّيْءِ مَا مَبْدَاهُ أَشْيَاءُ  
 لَمَّا بَدَا الْبَدْءُ أَبَدَى عَشَقَهُ صِفَةً  
 فِيمَا بَدَا فَتَلَأَلَا فِيهِ الْأَلَاءُ  
 وَاللَّامُ بِالْأَلْفِ مَعْطُوفٌ مُؤْتَلَفٌ  
 كِلَاهُمَا وَاحِدٌ فِي السَّبْقِ مَعْنَاءُ  
 وَ فِي التَّفَرُّقِ إِثْنَانٌ إِذَا اجْتَمَعَا  
 بِالْإِفْتِرَاقِ هُمَا عَبْدٌ وَ مَوْلَا  
 كَذَا الْحَقَائِقُ نَارُ الشُّوقِ مَلْتَهَبٌ  
 عَلَنَ الْحَقِيقَةَ إِنْ بَاتُولَ وَ إِنْ نَاوُوا  
 ذَلُّوا بِغَيْرِ اقْتِدَارٍ عِنْدَمَا وَ لِهَوَا  
 إِنْ الْأَعْزَا إِذَا اشْتَاقُوا أذْلَاءُ»<sup>۱</sup>

«مهر در ازل ازل‌ها قدیم است، در آن (ازل) پیدایش [همه چیز] از آن (عشق) آغاز شد.

مهر حادث نیست، چرا که آن (حدوث) صفتی است، از صفاتی که برای (جنگجویان) کشته شده [برای مهر، همان] زندگی است.

[کشتگانی که] صفت‌شان از اوست، [از مهر] که اندر او [چیزها] غیر حادث است، چرا که چیز محدث خاستگاهی جز چیزها [ی حادث] ندارد.

وقتی آغاز به آفرینش کرد، مهرش صفتی آغازید، که در آن آغازگاه مرواریدها درخشیدند.

و لام به الف گرایید و هم‌دست و هم‌نشین شد، همانا این دو در دیرینگی معنا یگانه‌اند؛

و [لام و الف] در [هنگام] جدایی دو تا هستند، وقتی با هم جدا جدا گرد آمدند، یکی بنده است و دیگری سرور؛

راستی‌ها (حقیقت‌ها) چنین‌اند، آتش شوق از راستی (حقیقت) زبانه می‌کشد، خواه [راستی‌ها] بمانند و خواه بروند؛

وقتی شیفته‌اند، ناتوان هستند و به خواری می‌گیرند. همانا که بلندپایگان وقتی گرفتار شوق شوند خوار می‌گردند»<sup>۲</sup>.

۱. دیلمی، ۱۹۶۲ م: ۴۴.

۲. این بیت‌ها را به شکل‌هایی بسیار متنوع خوانده و ترجمه کرده‌اند. به عنوان نمونه‌ای از خوانشی صوفیانه‌ی معطوف به متن دیرآیندتر، ترجمه‌ی دکتر نصرالله پورجوادی از متن را نقل می‌کنم (پورجوادی، ۱۳۹۳: ۲۱):  
 عشق در ازل‌الآزال از قدم بوده است. در او و به او و از اوست که وجود پدید می‌آید؛

این شعر را به راحتی می‌توان ادامه‌ای از مهریشت دانست که با باورهای حروفی - مزدکی آمیخته شده و دو هزاره دیرتر در ادامه‌ی آن متن اوستایی سروده شده باشد. بیت‌های مربوط به الف و لام، که خصلت حروفی دارد، به ویژه جای توجه دارد. چون دو منظور از جمله‌ی حلاج برداشت می‌شود. گراییدن لام به الف می‌تواند به حرف «لا» بینجامد که نفی و تبراست، و مصطفی شیبی که در «شرح دیوان حلاج» چنین تفسیری دارد،<sup>۱</sup> گفته منظور از لام انسان است و الف به خداوند اشاره دارد. در نتیجه، اتحاد این دو به فنای سالک در معشوق مربوط می‌شود و نفی غیر را نتیجه می‌دهد. هر چند الف و لام «لا» را برمی‌سازند، اما باقی این حرف‌ها برآمده از خود شیبی است و در متن گواهی برایش نمی‌توان یافت.

لا را البته می‌توان برآمده از هم‌گرایی لام و الف دانست، ولی تعبیرهایی بسیار متنوع برای آن می‌توان به دست داد، از جمله آن که ترکیب دوباره‌ی الف و لام که در شعر مورد نظر است، «لا اله» (خدا نیست) را نتیجه می‌دهد که نیمه‌ی نخست شعار مشهور مسلمانان «لا اله الا الله» است. اما به ویژه در میان صوفیان خراسانی از همین دوران کم‌کم اشاراتی دیده می‌شود که آن نیمه‌ی اولی را می‌پذیرفتند و دومی را نفی می‌کردند؛ گرایشی که اغلب با شطحیات کافرانه پیوند می‌خورده و در ضمن با پرهیز عمومی عارفان از به کار بردن اسم الله سنخیت داشته است.

برداشت دیگر را ماسینیون در شرح کتاب دیلمی به دست داده و می‌گوید الف و لام همان حرف تعریف «ال» را نتیجه می‌دهد که علامت تعیین است. دکتر پورجوادی به درستی اشاره کرده که در شعر لام

---

عشق حادث نیست، چه او صفتی است از صفات که کشتگان او زنده‌اند؛  
صفات او از او، در او، غیرحادث است؛ و چیز حادث از اشیاء پدید می‌آید؛  
هنگامی که بدایت آغاز شد، عشق او صفتی پدید آورد در چیزی که به وجود آمده بود. پس تالوویی در آن چیز پدید آمد.  
و لام با الف معطوف ائتلاف کرد و هر دو از حیث معنی در ازل یکی بودند.  
و در جدایی دو تانند، چون با هم شدند در مرتبه‌ی جدایی (و دوگانگی) یکی بنده است و دیگری خواجه؛  
حقایق چنین است. آتش شوق از حقیقت زبانه می‌کشد، چه بمانند و چه دور شوند؛  
در واله‌ای خوار و ناتوان‌اند، چه آنان که عزیزند چون مشتاق شدند به خواری می‌افتند».

۱. شیبی، ۲۰۰۷ م: ۱۷۹.

بر الف تقدم دارد و از آن «لا» نتیجه می‌شود و نه «ال»؛ یعنی، نتیجه‌گیری او، که هر دوی این تفسیرها نادرست است، استوار می‌نماید.<sup>۱</sup>

پورجوادی اشاره‌ی نازک‌بینانه و درستی دارد و می‌گوید گراییدن لام به الف در بیت پنجم، در اصل به مصراع آخر بیت چهارم اشاره می‌کند که «لا» در آن چهار بار تکرار شده است. تفسیر پورجوادی آن است که منظور از این عبارت همان «تألؤ» است که در اصل سوسو زدن ستاره معنی می‌دهد ولی معنایش به چشمک زدن هم تعمیم یافته است. پورجوادی آن را با کرشمه مترادف می‌گیرد و می‌گوید منظور حلاج کرشمه‌ی عشق است که در آثار عرفای بعدی نخستین جنبش عشق از جانب معشوق است.

به نظر تفسیر پورجوادی درباره‌ی کرشمه دانستن این رمز نادرست است. چنین تصویرپردازی‌هایی به قرن‌ها بعد تعلق دارند و در زمانه‌ی حلاج مشابهش را در متون نمی‌بینیم. تألؤ هم در عربی واژه‌ای دخیل و به نسبت دیرآیند است که خاستگاهش معلوم نیست. اغلب آن را از ریشه‌ی «\*لءلء» مشتق دانسته‌اند، اما چنین ریشه‌ای در زبان‌های سامی وجود ندارد و مشتق‌های آن بسیار محدود و منحصر به عربی هستند. معنای آن هم انگار در اصل «سنگ گرانها، مروارید، سنگ درخشان» بوده که «لؤلؤ» را به دست داده و به درخشش ستارگان تعمیم یافته است. به هر صورت به لحاظ ریشه‌شناختی ارتباطی میان تألؤ و کرشمه در کار نیست و نخستین نشانه‌های ورود این واژه به متون عربی را در همان زمانه‌ی حلاج می‌بینیم. بنابراین کلیدواژه‌ای جاافتاده نبوده است. این واژه می‌تواند از «لعل / لالا» در پارس وام‌گیری شده باشد که یعنی «یاقوت، مروارید، جواهر درخشان». بر این اساس این واژه هم مثل نمونه‌های فراوان دیگری بر اساس باب‌های عربی صرف شده و جالب آن که مشتق‌هایش یعنی «لؤلؤ» و «تألؤ» در پارسی بیشتر رواج دارند تا عربی.

خوانش ماسینیون و شیبی و پورجوادی و دیگران از متن ایرادی روش‌شناسانه دارد و آن هم پرتاب کردن معناهای دیرآیندتر به اندرون بافت متنی است که قرن‌ها پیش پدید آمده است. بازی حروفی با الف و لام در مقام حرف تعیین و نماد تعیین در زمان حلاج رایج نبوده و مربوط دانستن الف و لام با خدا و انسان ابداعی خودساخته است که در متون کهن سندی برایش نداریم. به همین ترتیب، مضمون کرشمه‌ی عشق در آثار صوفیان بعد از عصر سلجوقی رواج پیدا می‌کند و در متون کهن‌تر شاهی استوار برایش نداریم. اصولاً

---

۱. پورجوادی، ۱۳۹۳: ۲۶-۲۷.

این قاعده را باید در نظر داشت که هنگام شرح و فهم متون کهن، فقط مجاز هستیم از متون هم‌زمان و کهن‌ترشان برای خواندن و بسط معنا بهره بگیریم و نباید متون دیرآیندتر را در ترجمه و تفسیر دخالت داد، هر چند شاید این معنای متأخر‌گره‌ی برخی از معناها را هم در حد حدس بگشاید.

اگر به این قاعده پایبند باشیم و به متون کهن‌تر بنگریم، منظور از عبارت «فَتَلَأْلا فِيهِ الْأَلَاءُ» به سرعت روشن می‌شود، چون با ارجاع به معنای اصلی این کلمه که «مروارید» است می‌بینیم که حلاج به یکی از نمادهای باستانی آیین مهر برای فرهمندی اشاره می‌کرده است. چون مروارید، هم‌چنان که در «سرود پارتی مروارید» می‌خوانیم<sup>۱</sup>، نمادی گنوسی برای فرهمندی انسانی و جوهره‌ی ایزدی پنهان در وجود وی بوده است. در آیین مهر تقابلی میان نیروی مادینه‌ی آب‌ها و نیروی نرینه‌ی آسمان می‌بینیم که ریشه‌هایش به سنت اوستایی زایش مهر از ناهید بازمی‌گردد، که نمود طبیعی‌اش برآمدن خورشید از فراز آب‌هاست. این تقابل در ضمن با دوقطبی میان‌رودانی آب تاریکِ مادینه (تیامت) در برابر آسمان روشن نرینه (مردوک) تناظری دارد. بر اساس این روایت، مهر که خورشید است بامدادان از دل آب‌های پاک زاده می‌شود؛ خواه دریای فراخکرت و رود هرهویتی (هیرمند) باشد و خواه آب پاکیزه‌ی فراز کوه‌ها که به صورت برف و ابر دیده می‌شود.

مهر نه تنها از دل آب پاکیزه‌ی آن‌اهیتا زاییده می‌شود، که تخمه‌ای از خود را هم در آن می‌کارد و با آن است که پس از مرگ شامگاهی مهر و فرو افتادنش به چاه مغرب، باززایش دوباره در بامداد بعد ممکن می‌شود. یعنی قطره‌ای از نور آذرین در دل ظلمت آب باقی می‌ماند و همان است که دوباره فراز می‌آید و طلوع خورشیدی تازه و آغاز روزی نو را ممکن می‌سازد.

این نطفه‌ی نور نهفته در دل تاریکی پیشاپیش در سنت کیش مهر کهن آریایی وجود داشته است، اما در روایت مزدیسنی به باقی ماندن سه نطفه از زرتشت در دل دریاچه‌ی چی‌چست تبدیل می‌شود که زایش سوشیانس‌ها را ممکن می‌کند. برابر نهادِ نمادینِ همین ماجرا مرواریدی درخشان است که در دل صدفی تیره در کف دریا پنهان شده است. همین نظام نمادین بوده که در دوران اشکانی به اندیشه‌های گنوسی میدان داده

---

۱. اشه، ۱۴۰۱.

و در سرود مروارید به نمادی برای روح مقدس خداوندی تبدیل شده که در کالبد تیره‌ی انسانی به دام افتاده است.

این استعاره‌های مهرآیینی در سراسر تاریخ عرفان و حکمت ایرانی تداوم داشته‌اند، چندان که «قصه‌ی غربت غرب» سهروردی را می‌توان بازنویسی‌ای از سرود پارتی مروارید دانست. با این همه، وقتی از شعر حلاج سخن می‌گوییم تنها متون پیش‌تر از او مورد نظرمان هستند. در این متون سه تعبیر پیشاپیش وجود داشته که به کار گشودن رمز این شعر می‌آید: یکی تفسیر گنوسی مروارید هم‌چون گوهر ایزدی انسان که در معرض فراموشی است، چنان که در سرود مروارید می‌بینیم؛ دیگری نمادپردازی سیاسی مروارید در مقام نماد فرهنگی است که در آرایه‌های اشکانی و ساسانی دیده می‌شود و بسیار رایج و پربسامد بوده است. حلقه‌ی مروارید نقش‌شده دورادور سکه‌های ساسانی نیز قاعدتاً به همین‌جا مربوط می‌شده‌اند و به فرهنگی شاهنشاهی اشاره می‌کرده‌اند که چهره‌اش بر سکه بازنموده می‌شده است؛ سومین تعبیر از «لؤلؤ» دلالتی اخترشناسانه داشته و درخشش اختران را هم‌چون بازتابی از درخشش مهر تفسیر می‌کرده و بنابراین، با تعبیرهایی اختربینانه، فرهنگی افراد را نوری می‌دانسته که بر آسمان بازتابیده و به این ترتیب هر کس در آسمان ستاره‌ای دارد و طالعی که نوری مینوی (اختری) را به نوری گیتیانه (شخصی) متصل می‌کند.

به هر صورت پیوند میان مروارید و نور مینوی و فرهنگی روشن و صریح است. اولین ثبت این واژه در متون عربی هم تا جایی که دیده‌ام لقب «ابولؤلؤ» است که اعراب به پیروز نهاوندی داده بودند و او همان کسی است که، به انتقام به بردگی کشیدن کودکان ایرانی، عمر بن خطاب را با خنجر به قتل رساند. یعنی نخستین کاربرد آن در عربی هم لقبی است که به مردی ایرانی داده شده است. مورخان قدیم نوشته‌اند که ابولؤلؤ به این خاطر چنین لقبی گرفته که سپیدرو و زیباچهر بوده و به مروارید تشبیهش می‌کرده‌اند، اما چه بسا که این لقب چیزی شبیه به «بابا لالا» بوده باشد به معنای «بابا مروارید/بابا فرمند» که ایرانیان بعد از کشته شدن عمر به پیروز داده بودند. چون می‌دانیم که قتل عمر در میان ایرانیان غیرعرب به استقبال و شادمانی زیادی دامن زد و آیین‌هایی در ستایش از پیروز نهاوندی شکل گرفت که تا دوران معاصر پابرجا ماند. در این بافت احتمالاً ابولؤلؤ به معنای «فرمند/صاحب مروارید» یا «بابای فرمند» بوده است.

با این زمینه، وقتی حلاج از درخشیدن مرواریدها در آغازگاه آفرینش سخن می‌گوید، گفتارش کاملاً روشن و صریح است. او دارد از همبستگی نور مینویی و فره خردورزانه‌ی انسان و خداوند سخن می‌گوید، که در پیکر مهر جلوه‌گر می‌شده و نمود زمینی‌اش مروارید بوده است.

با وارد کردن مهر به میدان خداشناسی، بخشی از معمای مفهوم انتزاعی حق حل می‌شود. آن امر قدسی‌ای که حلاج تعریف کرده بود و شرحش گذشت، مضمونی فلسفی و متقارن و دوردست بود که هیچ نوع سوگیری‌ای نداشت و هیچ صفتی را بر نمی‌تابید. این که تقارن بنیادین این نیروی فراگیر مطلق چگونه و چرا شکسته شده و نخستین جنبش آن از کجا آغاز شده، معمایی بود که حکیمان خداباور می‌بایست به آن پاسخ دهند. عشق ازلی پاسخی بنیادین و رایج برای این معما بود. یعنی می‌گفتند جنبش آغازین حق — یا همان عقل مطلق — و دگردیسی یافتنش به خداوندی آفریدگار و آغاز شدن آفرینش، با ظهور مهر ممکن شده است.

در دوران حلاج و از قرن‌ها پیش‌تر، دو شکل از این پاسخ موضوع بحث بود. گروهی می‌گفتند عشق ازلی که آفرینش را آغاز کردی، امری برون‌زاد بود. یعنی نیرویی خارج از خداوند بر او تاخت و به او فشار آورد و به این ترتیب روند آفرینش را آغاز کرد. نیرومندترین نسخه از این نگرش در زمان حلاج به مانویان تعلق داشت و این گروه خیال‌انگیزترین و پیچیده‌ترین افسانه‌ی آفرینش را نیز بر این اساس بر ساخته بودند. چکیده‌ی نظریه‌شان چنین بود که قدیم‌های آغازین نه یک، بلکه دو بوده‌اند؛ یعنی نور و ظلمت هر دو قدیم هستند و حق، که با نور برابر است، تنها نیمی از هستی را در بر می‌گرفته است.

بر اساس این نگرش نیروی ظلمت، که گاه اهریمن (در رویکرد زرتشتی و زروانی) و گاه نفس (در نگرش حکیمان‌های زکریای رازی) خوانده می‌شد، با دیدن نور شیفته‌ی آن شد و به قلمرو نور هجوم برد تا آن را بلعد. یکی از تفسیرهای رایج درباره‌ی این تازش خصلتی جنگاورانه داشت و از روایت‌های زرتشتی و مهری سرچشمه می‌گرفت. یعنی هجوم دشمنانه و آزمندانه‌ی سپاه ظلمت بر قلمرو نور را توصیف می‌کرد. خوانشی دیگر، که مانوی بود، خصلتی زیست‌شناسانه داشت و به بلعیده شدن و گوارده شدن نور در دل ظلمت باور داشت. مشتقی از همین نگرش بود که محرک اصلی ظلمت برای در آغوش کشیدن نور را عشق می‌دانست؛ عشقی برآمده از شهوت جنسی که در اساطیر مانوی به همین ترتیب با داستانی تقریباً هرزه‌نگارانه از سقط جنین دیوهای ماده و انزال دیوهای نر در برابر زیبایی نریوسنگ روایت می‌شده است.

در دوران زندگی حلاج یکی از نسخه‌های نیرومند این نگرش دوبینی، همین بود و عشق ازلی را هم‌چون محرک اول آفرینش در نظر می‌گرفت، اما این فرض را می‌افزود که نیروی عشق از ظلمت برخاسته و خداوند که گوهر نور است، در مقابلش وضعیتی منفعل دارد. نگرش گنوسی و بسیاری از مکتب‌های فلسفی و عرفانی قرون اولیه‌ی هجری چنین نگرشی را پذیرفته بودند و تصویر ابلیس در مقام عاشق اول نیز از همین جا مشتق شده است.

برتری نگرش دوبینی بر دیدگاه تک‌بنی در آن بود که توضیحی پذیرفتنی از رخداد‌های ازل به دست می‌داد. یعنی تازش ظلمت بر نور به خاطر عشق و کوشش نیروهای روشنایی برای پالایش آنچه در این میان آمیخته شده، نمایشنامه‌ای قانع‌کننده به نظر می‌رسید. به همان ترتیب که نبرد ازلی اهریمن و اهورامزدا، که به خاطر بلاهت اولی آغاز شده و با خردمندی دومی ختم می‌شد، تصویری جنگاورانه و ملموس از کشمکش خیر و شر به دست می‌داد و بر دل می‌نشست. رویکردهای چندبنی مثل برداشت پنج قدیم زکریای رازی هم در اصل مشتقی از همین رویکرد دوبینی به شمار می‌آمد.

اما در میان آنها که به یک بن باور داشتند، این پرسش که چرا خداوند در زمانی خاص آفرینش را آغاز کرده و اصولاً چرا چنین کرده، پاسخی روشن نداشت. مهم‌تر از آن توضیح شر در عالم بود، و این مسأله که خداوند اگر همه‌چیزدان و نیکوکار و قادر مطلق است، پس چرا شیطان را آفریده و چرا به او مجوز دخالت در کار هستی را داده است. دیدگاه متشرعان و ظاهریه، که اندیشیدن درباره‌ی این موضوعات را منع می‌کردند، طبعاً اندیشه‌های آزاده و ذهن‌هایی را که از حدی هوشمندتر بودند قانع نمی‌کرد.

هواداران تک‌بنی چندین پاسخ در این مورد ابداع کردند. مشهورترینش آن بود که خداوند پادشاهی جبار و خودکامه شبیه به فرعون مصر یا امپراتور روم است که هر چه بخواهد می‌کند و کسی را نرسد که از او بازخواست کند. نسخه‌های ملایم‌تر این دیدگاه خداوند را به قاضی آسمانی تشبیه می‌کرد که قصد آزمودن آدمیان را دارد تا در نهایت پاداش یا عذاب‌شان بدهد.

برداشت حلاج در این میان تک‌بنی بود، اما به این شکل ساده‌انگارانه به مسأله‌ی ظهور شر و محرک ازلی پاسخ نمی‌داد. از دید او هستی یک‌بنی است و تنها یک هستنده‌ی محض و فراگیر وجود دارد، و نه دو تا. یعنی به دو قلمرو مجزای نور و ظلمت و درگیری ازلی اهریمن و هورمزد باور نداشت و چنان که دیدیم حق را امری فراگیر و امر قدسی را گوهره‌ای بی‌رقیب می‌دانست. در این دیدگاه آنچه جنبش اول حق را

ایجاب کرد، درون‌زاد بود و از بیرون بر او عارض نشده بود. یعنی، عشق بذری نهفته در خود امر قدسی بود و محبت الاهی گیاهی بود که یک‌سره در دل حق ریشه داشت و در همان خاک روییده بود.

حلاج می‌گوید: «صوفی آن است که اشارت او از سوی خدای بود زیرا خلق به خدا اشارت می‌کنند»<sup>۱</sup>. یعنی در برابر مردمانی که خداوند را می‌جویند و به او عشق می‌ورزند، برخی از برگزیدگان هستند که از مسیری واژگونه برخوردارند و این خداست که ایشان را می‌جوید و شایان محبت می‌داند. همین روند واژگونه از سوی خداوند به سمت آفریدگان است که جرقه‌ی آغازین خلقت را زده است.

پرسش کلیدی اما هم‌چنان به جای خود باقی بود، و آن هم این که چرا خداوند عشق داشت و چرا آفریدگانی خلق کرد تا موضوع عشق وی قرار گیرند. پاسخ حلاج به این پرسش به شکل تعجب‌آوری شبیه است به آنچه یونگ در کتاب «پاسخ به ایوب» نوشته است. یونگ می‌گفت خداوند به این دلیل ایوب بی‌گناه را به دست شیطان سپرد تا شکنجه شود، تا در فرایند کشمکش میان نیروهای گوناگون به خویشتن آگاه شود؛ یعنی، پویایی نیروهای خیر و شر و کل فرایند خلقت را هم‌چون مسیر فردانیت یافتن خداوند و خودآگاه شدن وی می‌دید.

روزبهان بقلی نهمصد سال پیش از او در شرح شطحیات حلاج چنین نوشته است: «خداست سبب‌حانه، در ازل خویش به نفس خویش واحد بود. هیچ چیز با وی نبود. بعد از آن اشخاص و صور و ارواح را پدید آورد. پس علم و معرفت پیدا کرد. پس خطاب بر ملک و مالک و مملوک نهاد. فعل و فاعل و مفعول را بشناخت. آنگه به خود نگاه کرد. در ازل خویش به نفس خویش در همگی که ظاهر نبود جمله شناخت از علم و قدرت و محبت و عشق و حکمت و عظمت و جمال و جلال و آنچه به آن موصوف است از رأفت و قدس و ارواح و سایر صفات صور در ذات او بود. از کمال با آنچه در آن بود از صفت عشق و آن صفت صورت بود. در ذات که آن ذات بود نگریست... پس اقبال کرد، به معنی عشق، به جمیع معانی به نفس خویش خطاب به جمیع خطاب و حدیق کرد به جمیع محادیت. آنگه تحیت کرد به جمیع کمال تحیت. آنگه به آن مکر کرد و به جمیع مکر. دیگر بار آن حرب کرد به جمیع حرب. دیگر بر آن تطف کرد به جمیع تطف... آنگه به یکی از معانی نظر کرد آن معنی از محبت به انفراد بود. آن‌گاه از صفتی در صفتی نگاه کرد تا به کمال

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۵.



رسانید. آنگه در او نظر کرد از صفت عشق به کلیت صفت عشق، زیرا که عشق در ذات او، او را صفات بود به جمیع معانی. آن‌گاه به وسیله‌ی صفت عشق نظری به هر کدام از صفات می‌افکند و در نهاد خویش محادثه داشت و گفت‌وگو می‌کرد. تا وقتی که در این کار به اندازه‌ی مرحله‌ی نخست وقت او صرف شد. آن‌گاه به وسیله‌ی صفت عشق در صفات عشق نظر می‌کرد. تا این که به همان اندازه وقت در این گذارد و بلکه باز هم بیشتر...!»<sup>۱</sup>.

بنابراین فرایند خلقت، در اصل روند تشخیص یافتن خداوند و آگاهی او بر توانمندی‌هایش بوده است. خداوند در اصل ماهیت آفریدگاری نداشته، بلکه جریان آگاه شدنش بر صفات‌های خویش، از راه خلق کردن ممکن می‌شده است. بنابراین خلقت در اصل سیر تعیین یافتن حق مطلق متقارن، در قالب خداوندگار آفریننده‌ای بوده که حامل اسماء الاهی است. در میان این صفاتی که امر قدسی حین آفرینش به خود گرفته، عشق برترین صفت است. چون سایر صفات‌ها در شبکه‌ای در کنار هم و در تناسب با هم معنی پیدا می‌کنند، اما عشق گرانیگاهی است که همه بر آن سوارند و ارتباط بنیادین خدا و مخلوقاتش را برقرار می‌کند.

روزبهان ادامه می‌دهد: «آنگه خدا گفت این صفات عشق را در انفراد مشهود و عیان خواهد کرد تا در آن بنگرد و با او محادثه کند. او در ازل نگریست و صورتی خلق کرد. این صورت صورت ذات اوست و او چون خود را در چیزی ننگرد در آن صورت خود را برای ابد خلق کرد. این صورتی بود و در این صورت برای ادب، علم، قدرت، حرکت، اراده و جمیع صفات بودند. وقتی که خدا به واسطه‌ی یک شخص تجلی کرد، این شخص او - او (هُوَ هُو) شد. او در این صورت یک لحظه از لحظات خویش را نگریست. آن‌گاه آن را تحسین کرده در آنی از آنات خویش. آن‌گاه سخن گفت، برای او آرزو کرد، سپس او را حیات بخشید. بدین سان آن صورت به آن چیزی دسترسی یافت که خدا می‌شناسند و او پیش از آن دم نمی‌شناخت. آن‌گاه خدا آن را ثنا گفت، اعزاز و اکرام نمود و برگزید و با این صفات که مولود صفاتی است که او با قصد ظهورش را در این شخص تدارک دیده بود، بدین طریق که آنها را در این صورت به ظهور آورده بود. خدا خالق شد،

---

۱. بقلی، ۱۳۷۴: ۴۴۱-۴۴۳.

رازق شد... و صفات افعال را متجلی ساخت و آن قدر شوکت و جلال و عجایب خلق کرد که در آنها بارها و بارها انسان نگریست. او را به ملکوت خویش درآورد و در آن به توسط او تجلی کرد»<sup>۱</sup>.

به این ترتیب، نگرش جنگاورانه‌ی زرتشتی و رویکرد پزشکانه‌ی مانوی که دوبرنی بودند جای خود را به برداشتی تک‌بنی دادند که در ضمن مفهوم عشق را حفظ کرده بود و کل یزدان‌شناسی کهن را بر اساس آن بازآرایی می‌کرد. تفسیری که روزبهان بقلی از نظریه‌ی عشق الاهی حلاج به دست داده، با گواهان بسیاری تأیید می‌شود. ابن حداد مصری نقل می‌کند که شبی مهتابی حلاج را بر سر گور احمد بن حنبل دیده بود که راست ایستاده و می‌گریست.

چون نزدیک‌تر رفته بود، شنیده بود که حلاج می‌گفت: «ای آن‌که مرا با عشق خود سرمست و در عرصات قرب خود سرگردان ساختی، تو به قدمِ یکتا و به قیام بر مقعد صدق یگانه شده‌ای. قیام تو به عدل و داد است نه به اعتدال، و دوری تو به عزل است نه به اعتزال، و حضور تو به علم است نه به انتقال، و غیبت تو به احتجاب است نه به ارتجال. نه چیزی بر زبر توست تا بر تو سایه افکند و نه در زیر تو تا تو را بر پشت خود کشد و نه پیشاپیش تو تا تو را دریابد و نه در پس تو تا به تو در رسد. بارخدایا از تو مسئلت دارم به حق حرمت این تربت‌های پذیرفته و مقامات بازپرسی‌شده در پیشگاهت، پس از آن که مرا از خویشتم گرفته‌ای دیگر بار به خود بازگردانی و پس از آن که نفس مرا از من در پرده ساختی دیگر بار آن را به من نمایانی. بارخدایا دشمنان مرا در سرزمین‌هایت و همت‌گمارندگان به کشتن مرا از میان بندگان بسیار گردان». آن‌گاه حلاج متوجه حضور ابن حداد مصری شده بود و به او گفته بود که: «این اولین مقام از مریدان، نه دروغ‌گفتم، این نه نخستین مقام مسلمانان، بلکه نخستین مقام کافران است». پس از آن سه نعره زد و خون از گلویش برآمد و بر زمین افتاد.<sup>۲</sup> این که حلاج امر قدسی را بر اساس مهر بازتعریف کرده از این سخنان برمی‌آید، و مهم آن که خودش آن را از دایره‌ی اسلام خارج کرده و به کفر منسوب می‌داشته است.

تأکید حلاج بر این که مرز میان کفر و ایمان مغشوش است و کافران در نهایت حاملان حقیقت‌اند، بارها و بارها در سخنانش تکرار می‌شود و همان عاملی است که باعث می‌شود هر از چندی درباره‌ی سرنوشت

---

۱. بقلی، ۱۳۷۴: ۴۴۳-۴۴۴.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۷-۱۸.

دردناک خودش پیش‌آگهی دهد. او با آن که هنگام رویارویی با مدعیان انحصار تقدس و قاضیان عباسی محتاطانه عمل می‌کرد و خود را از این دعوی‌ها برکنار می‌داشت، اما چندان صریح و فراوان در این زمینه سخن گفته بود که جایی برای تردید باقی نمی‌ماند. به همین خاطر است که هم‌فکران او معتقد بودند رازی را دریافته، اما آن را بی‌پروا فاش کرده است.

حلاج خود نیز چنین ادعایی داشت و در شعری می‌گوید:

«صَيَّرَ الْحَقُّ بِالْحَقِّقَةِ بِالْعَهْدِ وَالْعَقْدِ وَالْوَيْقَةِ  
شَاهِدَ سِرِّيَ بِلَا ضَمِيرِي هَذَاكَ سِرِّيَ وَذِي الطَّرِيقَةِ»<sup>۱</sup>  
«حق مرا با حقیقت دگرگون ساخت، با پیمان و پیوند و گروگان  
راز مرا بی‌ضمیرم دید، این است راز من و آن است راه من».

حلاج در لحظه‌ی اعدامش هم به همین نکته اشاره کرده و می‌گوید: «... بارخدا یا اینان بندگان تو هستند که گرد آمده‌اند تا از روی تعصب نسبت به دین تو و نیز برای تقرب جستن به تو مرا به قتل رسانند. آنان را ببخش و بیامرز. چه اگر آنچه را که تو بر من آشکار ساختی بر آنان نیز آشکار می‌ساختی هرگز دست به چنین کاری نمی‌زدند، و هم‌چنین اگر آنچه را که بر آنان پنهان داشتی بر من نیز پنهان می‌داشتی هرگز به چنین بلایی گرفتار نمی‌آمدم. سپاس تو را بر آنچه می‌کنی و می‌خواهی»<sup>۲</sup>.

آنچه در این جا از آن شکایت می‌کند، در امتداد تصویر مهیب و خطرناکش از امر قدسی قرار می‌گیرد. یعنی، به همان ترتیبی که خداوند را مطلقاً متقارن و بی‌رحم و آسیب‌رسان تصویر می‌کرد، عشق او را نیز هم‌چون مصیبتی قلمداد می‌کند و نه موهبتی. احمد بن فارس نقل کرده که روزی حلاج در بازار قطیعه بر در مسجدی ایستاد و گفت: «ای مردم هر گاه حق بر دلی چیره آید آن دل را از هرچه غیر حق است تهی می‌سازد. هر گاه حق با کسی همراه شود جز حق همه چیز را برای او نابود می‌گرداند. و هر گاه حق به بنده‌ای عشق ورزد دیگر بندگان را به دشمنی با او برمی‌انگیزاند تا آن بنده به او روی آورد و به او نزدیک شود»<sup>۳</sup>.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۰۴.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۳-۱۴.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۳.

این جمله‌ی مشهور او که «نماز عشق دو رکعت است که وضوی آن جز به خون درست نباشد»<sup>۱</sup>، در همین بستر بیان شده است. با این حال، حلاج معتقد بود تنها راه رستگاری همین است و مسیری جز عشق برای پیوند با امر قدسی در کار نیست. توصیف او درباره‌ی معرفت در معنای مزدا/ گنوسیسی هم جالب است، چون می‌گوید: «معرفت پرواز عام عشق در این جهان است»<sup>۲</sup>. این پرواز کردارِ اندامی مشخص است که همان دل باشد، و آن پیوندگاه میان انسان و خداوند است. از این‌رو گوید: «دل مؤمن مانند آینه است. هرگاه در آن نظر کند پروردگارش متجلی می‌شود»<sup>۳</sup>.

حلاج می‌گفت اگر حق در دل کسی سکنا گزیند، سه حال برایش رخ می‌دهد و این ویژه‌ی اهل بصیرت است: نخست آن که پرده‌ی سرّ از کنه صفت حق کنار می‌رود؛ دیگر آن که سرگردانی بر فرد مسلط می‌شود و این آمادگی برای مقام وجد است و همان شگفتی که پیش‌تر حرفش را زدیم؛ و در نهایت عارف قله‌ها و اوج‌های سرّ را می‌بیند که حق رویارویش فراهم آورده و چشم‌اندازی می‌سازد که پنهان از نگاه هر بیننده‌ای است.<sup>۴</sup>

روشن است که خداوند حلاج که از آن سخن می‌گوید با خدای نیکوکار و مهربانی مثل هورمزد متفاوت است و عشق مورد نظر او هم با مهر جنگاورانه‌ی روشن و خورشیدسان تفاوت دارد. حلاج با همان زبان زرتشتی - مهری دریافته‌های خود را رمزگذاری می‌کند، اما تصویری به نسبت تیره و مهیب از تجربه‌ی عرفانی‌اش به دست می‌دهد.

این تجربه هم‌چنان ردپایی از جبرگرایی دوران آغازینش را در خود حفظ کرده و به همان ترتیب نخبه‌گرایانه هم هست. حلاج در شرح آیه‌ی ۱۱۱ سوره‌ی توبه (و من أوفی بعهده من الله...) می‌گوید: «خداوند در ازل از خواصش پیمان گرفت، آن‌گاه آثار انوار آن را برای ایشان آشکار کرد. در هنگامی که آنان را در عالم ذر می‌آفرید، حضرت آدم آن انوار را که متجلی شد، دید و گفت: اینان چیستند؟»<sup>۵</sup>. بنابراین انگار آدم در مقام

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۱.

۲. ماسینیون، ۱۳۷۴: ۶۱.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۶.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۳.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۳.

نماد نفس ماهیتی ازلی داشته و پیش از ظهور روح آدمیان مخاطب خداوند بوده، و در میان مردمان هم خواص و عوام پیشاپیش بر مبنای اراده‌ی الهی مشخص بوده‌اند.

تفسیر حلاج از پیمان میان انسان و خداوند نیز زیر تأثیر روایتی قرار داشت که فرایند آفرینش را نوعی تحول درون‌زاد امر قدسی می‌دانست. به همین خاطر معتقد بود عهد الست را خداوند با خود بسته است؛ یعنی، حضور انسان یا نفس در ازل را که پیش‌فرضی زرتشتی - مهری بود نادرست می‌دانست. حلاج در شرح عبارت «الست بر بکم»<sup>۱</sup> در قرآن می‌گوید: «پروردگار هنگام آفرینش و برای گرفتن پیمان با ذریه‌ی بنی‌آدم، چه آنها که ایمان آوردند و چه آنها که از پیروی سر باز زدند، سخن گفت و از ایشان پیمان گرفت. با ایشان سخن گفت بی‌ایشان. بلکه از ایشان پیمان گرفت، سپس ایشان به حقیقت گواهی دادند و او از طرف ایشان پاسخ گفت»<sup>۲</sup>.

در بندی دیگر حلاج می‌گوید: «هیچ یک از فرشتگان و مقربین نمی‌دانند چرا خدا خلق را پدید آورد یا چگونه خلقت آغاز شد و چگونه پایان خواهد پذیرفت. زیرا زبان‌ها هنوز سخن نگفته بودند، دیدگان ندیده بودند و گوش‌ها نشنیده بودند. آدم هنوز از عالم حقایق غایب بود، معطل و بلا تکلیف در پیشگاه او، چگونه می‌توانست به سؤال او که فرمود آیا من پروردگار شما نیستم؟ [پاسخ دهد؟] این خداست که هم سخن می‌گوید و هم پاسخ می‌دهد: آری»<sup>۳</sup>.

بنابراین در نگرش حلاج نه تنها انسان جنگاوری هم‌دوش خداوند در نبردی ازلی نیست، که حتا عهد آغازینش با امر قدسی نیز با خود انسان چفت و بست نمی‌شده و بند نافش تنها به امر قدسی متصل بوده است. حلاج به این شکل چارچوب زرتشتی - مهری مربوط به پیمان و الاهیات عشق را گرفته، اما تمام عناصر آن را در مفهومی مطلق و بی‌رقیب از حق ذوب کرده است. انسان در این نظریه با حق همتاست، اما دقیقاً به همین خاطر هیچ‌کاره و خاموش هم هست. چرا که به قول حلاج «او به نام شما، بی‌شما، سخن گفت و این دیگری غیر از شماست که به جای شما پاسخ گفت. شما ساکت بودید»<sup>۴</sup>.

---

۱. سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۷۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۱.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۱.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۱.

## کفتار شانزدهم: اخلاق

نتیجه‌ی عینی و رفتاری برآمده از دستگاه‌های فلسفی و نظام‌های الاهیاتی، چارچوبی است که اخلاق فردی و جمعی را تعریف می‌کند. یعنی در نهایت پرسش مرکزی از مرزبندی خیر و شر است که به زیست‌جهان مردمان ارجاع می‌دهد و با زندگی روزانه پیوند می‌خورد. این را نباید از یاد برد که انگیزه‌ی اصلی زرتشت برای تأسیس نخستین دستگاه فلسفی تاریخ همین اخلاق بود، و در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی این محور همیشه یکی از ارکان تحول نظریه‌ها و معیارهای محک زدن‌شان بوده است.

در زمان زندگی حلاج چندین دستگاه نظری متفاوت اخلاقی وجود داشته که هر یک به شکلی خیر را از شر تفکیک می‌کردند. در میان اندیشمندانی که به موضع نظری حلاج نزدیک‌تر بودند، باطنی‌ها و اسماعیلیه برجستگی بیشتری داشتند و آرای اخلاقی‌شان پیچیده و بانفوذ بود. یکی از نخستین کسانی که از این جبهه درباره‌ی اخلاق کتاب نوشت، داعی نسفی بود که کتابی داشت به نام «المحصول» و در آن چارچوب اخلاقی اسماعیلیان را تدوین کرد.

بر اساس این کتاب هر یک از ادوار هفت‌گانه‌ی تاریخ با سیطره‌ی دینی مشخص می‌شود و دوره‌ی استیلای اسلام — که ششمین عصر است — دو قرن بوده که با امامت محمد بن اسماعیل خاتمه می‌یابد. بعد از آن دور هفتم تاریخ آغاز می‌شود که در آن دین حاکم عقل است و بر این مبنا اسلام و شریعت آن منسوخ شده است. نسفی به اباحه اعتقاد داشت، یعنی اختیار و اراده‌ی انسانی را برتر از همه‌ی احکام دینی می‌دانست و معتقد بود هر کس باید بر اساس عقل خویش برای خود تصمیم بگیرد.

برخی از خاورشناسان غربی و اغلب نویسندگان ایرانی به پیروی از ایشان کتاب «المحصول» را نتیجه‌ی درآمیختگی مذهب اسماعیلی با عقاید نوافلاطونی دانسته‌اند، در حالی که این تصور به کلی نادرست است. «المحصول» چارچوب الهیات اسماعیلی را در قالبی نمادین فرو برده و در زمینه‌ی حکمت مغانه حل کرده است. اباحه و تأکید بر آزادی اراده، تقدم عقل شخصی بر سنت و شریعت و هم‌چنین باور به دوره‌های

هفت گانه همگی از دین زرتشتی برآمده است و هیچ ارتباطی با آرای افلاطونی یا نوافلاطونی ندارند. افلاطون نه به اراده‌ی آزاد معتقد بود و نه داوری شخصی و عقل انسانی را بر سنت نهادی برتری می‌داد. او در واقع واژگونی این موضع را هم داشت، چنان که در کتابی مفصل به آن پرداخته‌ام.<sup>۱</sup>

نوشته شدن کتاب «المحصل» نقطه‌عطف مهمی در شکل‌گیری آرای باطنی محسوب می‌شد. در شرایطی که رهبری متمرکزی بر اسماعیلیان حاکم نبود، این کتاب به تدریج هم‌چون متنی مرجع مورد پذیرش داعیان گوناگون قرار گرفت و به ویژه قمرطی‌ها سیاست خویش را بر اساس آن استوار ساختند. این چارچوب اخلاقی البته مخالفت‌هایی را هم برانگیخت. مشهورترین معارض این برداشت آزادی‌خواهانه از دین اسماعیلی، ابوحاتم رازی بود که کتاب «الاصلاح» را در رد اثر نسفی نوشت.

ابوحاتم می‌گوید که دور هفتم با نسخ اسلام و طرد شریعت همراه نیست و باید قوانین مذهبی اسلام را رعایت کرد، چرا که آیین اسماعیلی در جست‌وجوی باطنی است که باید حتماً ظاهری هم داشته باشد و آن ظاهر شریعت اسلام است. او هم‌چنین می‌گفت با غیبت محمد بن اسماعیل دوره‌ی فترتی شروع شده که در آن دین مستولی هم‌چنان اسلام است، و نسخ شریعت تنها با بازگشت امام قائم در آخرالزمان انجام خواهد شد. به این ترتیب، ابوحاتم بازگشت به شریعت اسلامی را تبلیغ می‌کرد و از این نظر تقریباً موازی با جنید بغدادی بود که سخنی مشابه در بافت تصوف طرح کرده و تقید به شریعت را در این بافت احیا کرده بود.

روی هم رفته می‌توان گفت که در میان اسماعیلیان آرای نسفی در نهایت غلبه یافت و رویکرد شریعت‌مدار ابوحاتم طرد شد. کمی بعدتر داعی سجستانی کتاب «النصره» را در تأیید نسفی نوشت و در آن برداشت‌های ابوحاتم را نقد و رد کرد. در مقابل، ابویعقوب بن احمد سگزی (درگذشته‌ی سال ۴۳۲۲ / ۳۳۱ ق.) مشهور به ابویعقوب سجستانی، که از دانشمندان و داعیان نام‌دار سیستانی بود، کتاب «کشف المحجوب» را به زبان پارسی نوشت که روایتی از آرای اسماعیلی را با ارجاع به قرآن و حدیث به دست می‌داد. این کتاب بیشتر در امتداد آرای ابوحاتم قرار می‌گرفت.

حلاج در این بین موضعی مبهم و دوگانه دارد. یعنی آرای اخلاقی متنوعی ابراز کرده که می‌توان به دو رده‌ی موافق و مخالف سنت تقسیم‌شان کرد. آرای موافق سنت او، که جوانانه و خام می‌نماید، با آنچه نزد

---

۱. وکیلی، ۱۳۹۵.

صوفیان عراقی و متشرعان رواج داشته نزدیکی دارد و زاهدانه است. حلاج البته در این جا هم استقلال رای خود را حفظ کرده و رگه‌هایی از برداشت‌های تندروانه‌ی بعدی‌اش را نشان می‌دهد، اما روی هم رفته در سرمشقی متعبدانه و متشرعانه به اخلاق می‌نگرد.

یکی از جمله‌هایش، که باید به این دوره مربوط باشد، آن است که «آدم با تسلیم محض به خدا و تحمل رنج و عذاب مقدس می‌گردد»<sup>۱</sup>، یا این جمله که «هر گاه بلا بر بنده ادامه یابد به آن الفت می‌گیرد»<sup>۲</sup> یا این نقل قول که «در دنیا هیچ شغلی نیکوتر از گدایی نیست»<sup>۳</sup>. این سخنان بوی زهد و آزدن خویش می‌دهند و تصویری آزارگر و زیان‌کار از خداوند به دست می‌دهند؛ تصویری که با الاهیات مهر تعارض دارد و بیشتر بر اساس عواطفی مثل ترس و اضطراب استوار شده است. در همین بافت است که حلاج می‌گوید: «مقام انس ارتفاع حشمت است با وجود هیبت...»<sup>۴</sup> و هنگامی حشمت اوج گیرد که رجاء بر خوف غلبه کند»<sup>۵</sup>.

عرفان، در نهایت، علم روان‌شناسی بومی و سنتی قلمرو تمدن ایرانی است و به همین خاطر بسیاری از پرسش‌هایی که مطرح می‌کند همان است که بعدتر در دانش روان‌شناسی جدید به مشابهنش برمی‌خوریم. یکی از این پرسش‌ها آن است که عاطفه و هیجان اصلی کدام است و نظام شخصیتی مردمان و سرنوشت و انتخاب‌های‌شان بیشتر زیر سایه‌ی کدام حالت روانی تعیین می‌شود؟ در میان صوفیان اختلاف نظری در این مورد وجود داشته و دو پاسخ اصلی در این مورد برآمده است: گروهی که متشرع و زاهد و پایبند به تصویری تشخیص‌یافته از خداوند جبار هستند ترس را مهم‌تر شمرده‌اند؛ در مقابل، گروهی دیگر که هوادار اراده‌ی آزاد و پیوند نزدیک انسان و خداوند هستند و پیمانی انتخابی را در این میان کلیدی می‌بینند بر مهر تأکید دارند. به این ترتیب، دو جبهه‌ی متمایز در میان صوفیان عصر حلاج وجود داشته است. گروهی دوقطبی ترس و امید (خوف و رجاء) را مبنا می‌گرفتند و گروهی دیگر مهر را با دوقطبی وصل و غیاب مهم می‌دانستند. صوفیان زاهد که چسبندگی‌ای به سرمشق اموی از اسلام داشتند و اغلب صفات جلالی را می‌پسندیدند و

---

۱. بقلی، ۱۳۷۴: ۱۵۸.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۰.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۰۲.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۰۲.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۲۰.



جبرگرا بودند، کردارهای عابدانه‌ی خود را بر اساس ترس تنظیم می‌کردند. در حالی که صوفیان عارف، که وارثان سنت زرتشتی و مهری و مزدکی بودند، از قید حکم فارغ و از جبر فرمان رها بودند و بر اساس دوست داشتن و حالات دل رفتار خود را سامان می‌دادند.

حلاج انگار نخست در قطب اول مستقر بوده و به تدریج به قطب دوم گراییده و قهرمان آن شده باشد. خطیب بغدادی (درگذشته‌ی ۴۴۵۰/۴۶۳ ق.) با چند واسطه از حلاج نقل کرده که: «علم اولین و آخرین به چهار کلمه بازمی‌گردد: دوست داشتن شکوهمند و غرض کم و پیروی فروتنانه و ترس»<sup>۱</sup>، و این احتمالاً در لحظه‌ی این گذار و مقطعی رخ داده که حلاج هر دو قطب را در نظر داشته و می‌پذیرفته است.

این روایت هم احتمالاً به همین دوران بازمی‌گردد که موسی بن ابوذر بیضاوی نقل کرده و می‌گوید: حلاج روزی در بیضا در کوچه‌ای راه می‌رفت که سایه‌ی کسی از پشت بام بر او افتاد و وقتی سر بلند کرد و نگرست زنی زیبا را دید. آن‌گاه به موسی گفت: «روزی مصیبت این بی‌پروایی را بر من خواهی دید» و در زمان اعدام، شکنجه‌اش را تاوان آن نگاه حرامی می‌دانست که بر زنی افتاده بود.<sup>۲</sup> با توجه به این که این واقعه در سپیدان رخ داده، احتمالاً به دوران نوجوانی و جوانی او مربوط است که پیوندهایش با شوشتر و سپیدان هم‌چنان برقرار بوده است، چون در دوران‌های بعدی شاهدهی نداریم که به زادگاهش بازگشته باشد. این تأییدکننده‌ی دیدگاه‌مان است که زهد را به دوران جوانی و آزادگی را به دوران پختگی حلاج مربوط می‌دانیم. پیش‌تر به ریاضت‌های حلاج در جریان حج نخستینش اشاره کردیم و ماجرای وزن کردن شپش‌های خرجه‌اش را نقل کردیم و گفتیم ظاهرش در این دوران به مرتاضان شبیه بوده است. خاطره‌ی مشابهی از خوراوازد پسر فیروز بیضاوی نقل شده که در دوران جوانی دوست نزدیک حلاج بود و می‌گوید حلاج اول ماه رمضان نیت می‌کرد و روز عید فطر روزه می‌گشود و در این بین چیزی نمی‌خورد. آن‌گاه با فرا رسیدن عید فطر لباس سیاه می‌پوشید به نشانه‌ی عزا و می‌گفت عبادتش پذیرفته نشده است. در ضمن هر شب قرآن

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۷۸.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۹۴.

را در دو رکعت نماز ختم می‌کرد.<sup>۱</sup> بنابراین حلاج دورانی که در جوانی به سپیدان بازگشته بود، و این احتمالاً بلافاصله بعد از حج اولش بوده، هم‌چنان به زهد و ریاضت شهرت داشته است.

هرچند سخنانی از این دست از حلاج نقل شده، اما چنین می‌نماید که در دوران پختگی موضع او درباره‌ی اخلاق چیزی دیگر بوده باشد و بدنه‌ی آنچه از او باقی مانده به این جبهه مربوط می‌شود. ابواسحاق ابراهیم بن عبدالکریم حلوانی که ده سال در خدمت حلاج بود از او نقل کرده که می‌گفت: «من مذهب هیچ یک از ائمه را به طور کامل نپذیرفتم بلکه از هر مذهبی دشوارترین قسمت آن را گرفتم و هم‌اکنون نیز بر همین طریقه هستم»<sup>۲</sup>. با توجه به هویت راوی و دوران طولانی شاگردی‌اش نزد حلاج، این سخن باید بعد از چهل سالگی او گفته شده باشد و این همان حدود زمانی است که چرخش نظری‌اش کامل شده و به آن حلاجی که می‌شناسیم بدل شده است.

حلاج در این دوران به انقلابی بودن نظرات خویش آگاه بوده و هر از چندی به اطرافیانش درباره‌ی پیروی از خویش هشدار می‌داده است. مثلاً به علی بن مردویه گفته که «ای ابوالحسن از این سخنان من تا آنجا که دانشت می‌رسد به یاد دار و آنچه را برون از دانش توست به خود من برگردان و بیهوده به آن میاویز تا گمراه نشوی»<sup>۳</sup>.

درباره‌ی این موضع برون‌دینی حلاج این داستانی روشن‌گر است که می‌گویند روزی عبدالله بن طاهر ازدی در بازار بغداد با مردی یهودی دعوایش شد و کار به ناسزا کشید و به او گفت: «ای سگ». همان وقت حلاج از آن بازار می‌گذشت و این حرف را شنید و عبدالله را نکوهش کرد و گفت: «سگ خود را به عوعو میاور». عبدالله بعدتر که خشمش فرو نشست رفت و از حلاج عذرخواهی کرد. حلاج در پاسخ او گفت: «ای فرزندم، همه‌ی این‌ها از آن خدای گرامی است که هر گروهی را به دینی گمارده است و خدا خود آن دین را بر آنان برگزیده است، بی این که آنان برای خود برگزیده باشند. پس کسی که دیگری را به باطل بودن دینش

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۰.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۸.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۰.

سرزنش کند، حکم کرده است بر این که آن کس خود آن دین را برای خویش برگزیده است. و البته این مذهب و عقیده‌ی قدریه است و قدریه مجوس این امت اسلام است»<sup>۱</sup>.

این گفتار در توجیه دین مرد یهودی در نگاه نخست جبرگرایانه به نظر می‌رسد و با پوششی از جبرانگاری اهل سنت پوشانده شده است. اما کاربست این جبر نتیجه‌ای واژگونه به بار می‌آورد و به این نتیجه می‌انجامد که همه‌ی ادیان بر حق هستند و موازی با هم به خداوند راه می‌سپارند. ادامه‌ی سخن حلاج نشان می‌دهد که او از باور جبری‌ای که انگار در مخاطبش وجود داشته، بهره جسته تا سخن خود را بگوید: «بدان که یهودیت و نصرانیت و اسلام و دیگر ادیان لقب‌های مختلف و نام‌های گوناگونی است که مقصود از آنها همه و همه یکی است بی آن که در آن مغایرت و اختلافی باشد... با پژوهشی پیگیر در همه‌ی کیش‌ها اندیشه کردم. آنها را یک ریشه و تنه با شاخه‌های بسیار یافتیم. پس برای مرد کیشی ویژه خواه، چه آن کیش او را از رسیدن به آن اصل راستین باز می‌دارد. بلکه آن چیزی که مرد باید همواره جویای آن و فهم و درک آن باشد، اصلی است که همه‌ی فرازهای برجسته و اندیشه‌های ژرف از آن روشن و آشکار می‌گردد»<sup>۲</sup>.

از این جملات روشن می‌شود که حلاج در این هنگام بی‌دین بوده و همه‌ی ادیان را همتا و هم‌وزن می‌شمرده است. در دوران دوم، مهم‌ترین موضع حلاج که مرزبندی او را با دوره‌ی اول و سنت‌گرایان معاصرش نشان می‌دهد، آن است که عبادت را هم‌چون کنشی اخلاقی نفی می‌کند. اصولاً این که چرا عبادت خداوند کاری نیک قلمداد می‌شود، جای بحث دارد. چون نیکی کردن اگر تحلیلی نگریسته شود، رساندن امر مطلوبی (در دستگاه نظری زروان، قلبم: قدرت/ لذت/ بقا/ معنا) به کسی است. عبادت خداوند ارتباطی با مردمان ندارد و قلبم دیگری‌ها را بالا نمی‌برد، و خداوند هم قاعدتاً فارغ از این متغیرهاست و چنان نیست که قدرت و شادکامی و معنا و بقایش به عبادت بندگان بند باشد.

بنابراین اگر خیر اخلاقی را به شکلی عینی و سختگیرانه تعریف کنیم، مترادف می‌شود با افزودن نیکخواهانه‌ی شادمانی و توانمندی و تندرستی و معنا (یا هر مطلوبی) در دیگری. در این حالت عبادت بی‌شک خارج از دایره‌ی خیر اخلاقی قرار می‌گیرد و کرداری است که می‌تواند بسته به دستگاه نظری عابد مایه‌ی

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۱.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۲.

آرامش دل فرد یا رستگاریِ اُخروی‌اش شود، ولی به سایر مردمان و افزودن بر امر دلخواه‌شان ارتباطی پیدا نمی‌کند.

این الگویی عمومی است که اخلاق، که امری درون‌زاد و شخصی است، در نظام‌های اجتماعی معمولاً به مناسک فروکاسته می‌شود که جریانی گروهی و نهادی است. این گذار را بهتر از هر جا در تحول کلمه‌ی دین می‌توان دید، چون این واژه در شکل اوستایی‌اش (دَننا) یکی از نیروهای روان بوده و عاملی در روح انسان بوده که تمایز میان خیر و شر را تشخیص می‌داده است. دین در این معنا در کنار مهر و خرد قرار می‌گرفته و یکی از ارکان همسانی انسان و اهورامزدا به شمار می‌رفته است.

هر چند معنای اصلی دین در بافت اوستایی کاملاً شخصی و فردی است، در گذر زمان می‌بینیم که این کلمه دلالتی جمعی پیدا می‌کند و در دوران ساسانی هم‌چون نهادی اجتماعی و موازی با نهاد سیاسی در نظر گرفته می‌شود، چنان که در قرآن هم با چنین دلالتی به کار گرفته شده است. این فرو کاسته شدن وجدان شخصی به نهاد تنظیم‌کننده‌ی مناسک جمعی، پیش‌فرضی را در خود دارد و آن هم این که تشخیص خیر و شر — که وابسته به موقعیت‌های خاص شخصی است — می‌تواند به نهادهای جمعی وانهاده شود، و کردار نیک را — که دریافت‌کننده‌ای جاندار و جویای قلبم دارد — می‌توان به مشارکت در مراسمی عمومی فروکاست.

هر دوی این گزاره‌ها نادرست است. یعنی تنها «من»ها هستند که می‌توانند مرز میان خیر و شر را در موقعیت‌های خاص روزمره تعیین کنند. به همین ترتیب، وجدان شخصی نمی‌تواند و نباید به مناسک جمعی فروکاسته شود؛ چون اولی خیر و شر را مرزبندی می‌کند، اما دومی به مرزبندی ما و دیگران می‌پردازد. یعنی مناسک جمعی کارکردشان منسجم کردن نهاد است، که لزوماً ارتباطی به امر خیر ندارد.

بر همین اساس در دوران حلاج جبهه‌ای نیرومند از اندیشمندان در مقابل متشرعان ایستاده بودند و می‌گفتند اجرای عبادات ارزش اخلاقی ندارد. بسیاری از ایشان البته کارکرد سودمند عبادات در پالایش روح و ارتباط با خداوند و مشابه این‌ها را می‌پذیرفتند، اما با جایگزینی طاعات و عبادات به جای نیکوکاری شخصی مخالف بودند. بماند که برخی دیگر اصولاً مناسک دینی را تهدیدکننده‌ی اخلاق فردی می‌دانستند و بر این مبنا به تعطیل آن حکم می‌کردند. نمونه‌اش خرمدینان بودند که با نماز خواندن مسلمانان مخالفت

داشتند و آیین‌های عبادی‌شان انگار فردی بوده، و قمرمطیان که با خشونت و کشتار می‌خواستند مراسم حج را تعطیل کنند.

حلاج احتمالاً در دوران آغازین اندیشه‌اش بنا به عادت عمومی عبادت را نیز کنشی اخلاقی می‌دانسته و این جمله که بر زبان رانده شاید به آن دوران مربوط باشد که «هر که آزادی خواهد، بگو عبودیت پیوسته گردان»<sup>۱</sup>. با این حال بدنه‌ی سخنانش در جبهه‌ی مقابل قرار می‌گیرد و عبادت را فاقد ارزش اخلاقی می‌داند. مثلاً می‌گوید: «کسی که می‌پندارد می‌تواند با خدمت و عبادت خدا را از خود خشنود کند، برای خشنودی خدا قیمتی تعیین کرده است»<sup>۲</sup>.

نوبتی دیگر از او «پرسیدند که دست دعا درازتر است یا دست عبادت؟ گفت: نه این و نه آن. اگر دست دعاست تا به دامن نصیب بیشتر نرسید و آن شرک مردان است. اگر دست عبادت است تا به دامن تکلیف شرعی بیشتر نرسد و آن دهلیز سرای ایمان است. ولی دستی که از آفرینش برتر رسد دست سعادت است در سرآورده‌ی عنایت متواری، تا خود کی بیرون آید و دست به که نهد»<sup>۳</sup>.

حلاج در جایی دیگر می‌گوید: «بر همه‌ی روی زمین کفری نیست که در زیر ایمانی و طاعتی نیست که در زیر آن معصیتی بزرگ‌تر از آن، و اختیار کنج عبودیت و بندگی نیست که در زیر آن ترک حرمتی و ادعای محبتی نیست که در زیر آن بی‌ادبی نباشد»<sup>۴</sup>. جملات آغازین به موضع حلاج در طرد مرزبندی ایمان و کفر مربوط می‌شود، و در جملات بعدی همان را به دایره‌ی عبادت نیز تعمیم داده و آن را به خاطر آمیختگی با چیزهای دیگر نفی کرده است.

بخشی از این خوار شمردن عبادت به تصویر حلاج از امر قدسی باز می‌گردد، که گفتیم بر بی‌تفاوتی و تقارن وی تأکید دارد که پیامد منطقی محض و مطلق بودنش است. از آنجا که حلاج سرشت حق و انسان را یکی می‌داند، معتقد است انسان کامل نیز باید در این زمینه به خداوند شبیه شود و هم‌چون او از تقارن

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۵.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۰۹.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۱۸۴.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۱-۵۲.

محض برخوردار گردد. حلاج در شرح آیهی ۵۴ سورهی مریم، که اسماعیل را رسولی صادق نامیده، می‌گوید: «صادق به حالش متکلف و میان استقامت و ذلت در نوسان است و صدیق در همه‌ی احوالش یکسان است»<sup>۱</sup>. یعنی میان «صادق» (راستگو) و «صدیق» (تأییدکننده) تمایزی قائل شده است. اسماعیل پیک و فرستاده‌ای (رسولی) راستگو بود. به همین خاطر تکلیفی بر عهده داشت و آنچه را خداوند به او ابلاغ می‌کرد بیان می‌کرد و میان صلابت و ذلت نوسان می‌کرد. صدیق اما لقب ابوبکر است و او کسی است که رسالت محمدی را تأیید می‌کرد. حلاج این‌جا از لقب صدیق استفاده کرده تا عارف را با ابوبکر و امر قدسی را با نور محمدی برابر بگیرد، و بگوید که سالکان راه حق مانند او یکپارچه و تأثیرناپذیر می‌شوند و دیگر فراز و فرودی در احوالشان رخنه نمی‌کند.

این را هم باید در نظر داشت که ابوبکر صدیق از دید بسیاری از صوفیان بنیانگذار تصوف بوده است و در متونی دیرآیند مثل تذکره‌الاولیاء عطار هم‌چنان از چنین جایگاهی برخوردار است. حلاج چندین بار از لقب او هم‌چون استعاره‌ای برای رده‌ای از رهروان راه حق استفاده می‌کند و می‌گوید: «انبیاء به واجبات عمل می‌کنند و مؤمنون به فضایل عمل می‌کنند و صدیقین از منکرات دوری می‌کنند و عارفان هرچه غیر خدا را فراموش می‌کنند»<sup>۲</sup>. حلاج این‌جا رتبه‌بندی شگفت‌انگیزی از مردان حق به دست داده است. نخست آن که عارفان و پیامبران را در دو سر یک طیف در نظر گرفته است. انبیاء نماینده‌ی تکالیف و عبادات هستند و به احکام واجب عمل می‌کنند. بعد از ایشان پیروان‌شان یعنی مؤمنان قرار می‌گیرند که توانایی عمل به همه‌ی واجبات را ندارند، اما برای آنچه مایه‌ی برتری (فضل) است می‌کوشند. این هم ناگفته نماند که حلاج آشکارا مخالف اصل معصومیت پیامبران بود و برعکس می‌گفت: همه‌ی پیامبران خطاهایی بزرگ می‌کنند و توبه و بازگشت‌شان به سوی خداوند باعث می‌شود ارج و قربی بیش از پیش پیدا کنند. او در ضمن معتقد بود خداوند بابت این خطا ایشان را تنبیه می‌کند و درباره‌ی پیامبر اسلام هم چنین قاعده‌ای را صادق می‌دانست.<sup>۳</sup>

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۸.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۲.

بعد از پیامبران و مؤمنان، نیمه‌ی دیگر طیف با صدیقین آغاز می‌شود و اینان جنبه‌ی منفی کردارها را در نظر دارند و از بدی کردن می‌پرهیزند، که با اجرای مناسک و عبادت متفاوت است. در نهایت عارفان قرار می‌گیرند که آشکارا هم‌جبهه‌ی حلاج هستند و اینان، چون در جوار حق هستند، همه‌ی چیزهای دیگر را فراموش می‌کنند. حلاج گاهی هم صدیق را هم‌چون صفتی برای همین عارفان به کار می‌گیرد، مثلاً آنجا که در شرح آیه‌ی «واذکر فی الکتاب ادریس انه کان صدیقاً نبیا»<sup>۱</sup> می‌گوید: «صدیق کسی است که در شواهدش به مشاهده‌ی حق رنج و سختی بر او وارد نباشد. او را حق سرپرستی می‌کند، بنابراین چیزی جز حق نمی‌بیند»<sup>۲</sup>، یا می‌گوید: «صدیق کسی است که بر طبق همان حکمی که خدا مقرر کرده است بماند. امور مخلوقه هیچ اثری در ضمیر او ندارد، غیر پروردگار را نمی‌بیند و او نسبت به هستی نابیناست»<sup>۳</sup>.

این فراغت از هستی و اتصال یک‌سره و شخصی با حق طبعاً با عبادت و طاعت بندگان تناسبی ندارد. حلاج در شرح آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی یونس (فذلکم الله ربکم الحق...) می‌گوید: «حق مقصود و مراد عبادت‌هاست و مقصود از عبادت‌ها طاعت است، یعنی گواهی به غیر از او ندهد و غیر او را درک نکند»<sup>۴</sup>. آن‌گاه در ادامه می‌گوید: «حق کسی است که زشتی را زشت نداند و نیکی و نیکوکاری را نیکویی نداند. چگونه آنچه از او آفریده شد به او باز می‌گردد یا آنچه آفریده بر او اثر کند؟»<sup>۵</sup>. یعنی چون همه‌چیز در نهایت برخاسته از حق است، برای او تمایزی میان آنچه مخلوقات می‌کنند و نمی‌کنند وجود ندارد و این که چه می‌کنند هم رتبه‌بندی خاصی ندارد، چنان که کردار قبیح و نیکو برایش اعتبار چندانی ندارد. کردار تنظیم‌شده بر اساس طاعت و عبادت بنابراین می‌تواند هم‌چون سنجه‌ای دروغین مایه‌ی گمراهی شود. حلاج در جایی دیگر می‌گوید: «کسی که به اعمال [صالح] بنگرد از مطلوب و هدف عمل در پرده‌ی ابهام می‌افتد و کسی که به مطلوب و هدف عمل بنگرد، از دیدن اعمال در پرده می‌افتد»<sup>۶</sup>.

---

۱. سوره‌ی مریم، آیه‌ی ۵۶.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۲.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۴.

۵. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۴.

۶. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۶.

مشابه این سخن را صریح‌تر در گفتارش با فارس می‌توان یافت، که هنگام شرح آیه‌ی «واعبد ربک حتی یأتیک الیقین»<sup>۱</sup> می‌گوید تا کسی به عبودیت ابتدا و انتها نائل نیامده باشد نمی‌تواند خدا را عبادت کند، و اگر چنین کند مستوجب مکافات و رنج خواهد شد. فارس در همین راستا می‌گوید: «آن‌کس که به معبود بنگرد از عبادتش سقوط کند و آن‌کس که به عبادتش بنگرد از معبودش سقوط کند»<sup>۲</sup>. بنابراین، عمل بر اساس شرع نه تنها پرده‌شکاف و راهگشا نیست که خود نوعی حجاب است که دیدن مطلوب اصلی یعنی حق را ناممکن می‌سازد.

با این حال، خداوند پیامبرانی برانگیخته و شریعتی ابلاغ کرده است. حلاج این را حیل و ترفندی می‌دانست و نه راهنمایی صادقانه‌ای، چنان که در شرح آیه‌ی «...فلله المکر جمیعا»<sup>۳</sup> می‌گوید: «هیچ مکر (چاره‌ای) مسلم‌تر از آن نیست که خدا در حق بندگان خود به کار برده است. وی آنان را به این پندار وامی‌دارد که حالتی توانند یافت که آنان را بدو برساند، [حالتی که] ممکن‌الوجود می‌تواند با واجب‌الوجود اقترانی داشته باشد. ولی خدا و صفات وی از حیطه‌ی وصول بیرون می‌ماند. اگر بندگان نام خدا را بر زبان می‌رانند، برای خودشان است. اگر او را حمد و سپاس می‌گذارند، به خاطر خودشان است. اگر او را اطاعت می‌کنند برای رستگاری خویش است. هیچ چیزی که از آنان آید به خاطر خدا نیست و خدا از آن بی‌نیاز است»<sup>۴</sup>.

با این جملات کار تکلیف یک‌سره می‌شود. روشن است که حلاج به نامربوط بودن عبادت‌ها با مردمان و منافع‌شان آگاهی داشته، و این‌جا می‌گوید خداوند هم از این عبادت بی‌نیاز است و از آن تأثیر نمی‌پذیرد. بنابراین کسی که عبادت می‌کند در اصل با خود مشغول است و این مکر است که خداوند درباره‌اش به کار بسته است. عابدان گولِ خدا را خورده‌اند، چون گمان کرده‌اند با عبادت می‌توانند به او برسند، در حالی که انگار عبادت برای غربال کردن مردمان سره از ناسره و کنار زدن کسانی وضع شده که استعداد دریافت عشق الهی را ندارند و در نتیجه به زاهد و عابد بدل می‌شوند.

---

۱. سوره‌ی حجر، آیه‌ی ۹۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۸.

۳. سوره‌ی رعد، آیه‌ی ۴۲.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۷.



جعفر خلدی گزارش کرده که حلاج نوبتی در کوفه به خانه‌ی محمد بن حسین علوی رفت و ابراهیم خواص نیز آنجا بود. پس حلاج به ابراهیم گفت: تو که چهل سال از عمرت را در بیابان به ریاضت گذرانده‌ای، به جایش چه به دست آورده‌ای؟ و ابراهیم خواص گفت که راه توکل به این خاطر بر او گشوده شده است. آن‌گاه حلاج گفت: «ای بیچاره، عمر خود را در آن گذاشتی تا برای خود در درون خانه‌ای بسازی. پس کی آن را در راه وحدت الهی به آتش خواهی افکند؟»<sup>۱</sup>.

پیامد این موضع آن است که حلاج عبادت‌ها را نفی می‌کرده و بی‌فایده می‌شمرده است. او در شرح آیه‌ی «الن اول بیت وضع للناس للذی ببکه»<sup>۲</sup> (نخستین خانه‌ای که برای مردمان بنا شد همان است که در مکه است) می‌گوید که «حق تعالی تکلیفش را به دو صورت فرستاده است؛ تکلیفی از وسایط و تکلیفی با حقایق. تکلیف حقایق معارفش از او آغاز می‌شود و به او بازمی‌گردد و تکلیف وسایط معارفش از کسی به غیر او شروع می‌شود و به آن نمی‌پیوندد، مگر بعد از گذشتن از آن با فنا در آن. از تکلیف وسایط اظهار بیت و کعبه باشد... و تا هنگامی که تو با آن پیوستگی داری از او جدا باشی. چون از او جدا شوی حقیقتاً به او پیوسته‌ای. او را بالا برد و پست کرد. بیت را می‌جوید و پایین را جست‌وجو می‌کند»<sup>۳</sup>.

این حمله به حج و تقدس کعبه همان است که مشابهنش را نزد قرمطیان نیز می‌بینیم و گفتارهایی از همین دست بود که باعث اعدام حلاج شد، قاعدتاً به این خاطر که با این دستاویز او را با جریان قرمطی مربوط می‌کرده‌اند. اما سخن حلاج بنیادی‌تر و ریشه‌ای بوده و اصولاً تکلیف خدا بر بنده را بازتعریف می‌کرده است، کاری که احتمالاً قرمطیان نیز انجام می‌داده‌اند.

حلاج در شرح آیه‌ی «و اتبعوه لعلکم تهتدون»<sup>۴</sup> هم می‌گوید: «خداوند از حدود هر آنچه از صفات خود بر ما متجلی می‌کند برتر به تکلیفش بر حسب نوع یا بر حسب وسائط یا بر حسب حقایق است. تکلیف حقیقی آن معارفی است که از او آغاز شده و به او بازمی‌گردد. تکلیف وسائط آن معارفی است که از کسی که غیر از اوست آغاز شود و به او هرگز نرسد. پس معرفت ایشان در پایان معرفت اهل وسائط پایان می‌پذیرد.

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۶۰.

۲. سوره‌ی آل عمران، آیه‌ی ۹۶.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۲.

۴. سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۱۵۸.

و پایان نپذیرد معارف کسی که معرفتش را از شهود حق دریافت کرده است. همه‌ی آن نیرویی باشد از جانب حق به خلق».<sup>۱</sup>

بنابراین حق‌الله یا تکلیفی که خداوند بر شانه‌ی مردمان نهاده دو شکل اصلی دارد. یک شکل به واسطه‌ای بند است و از این رو با خانه و معبد و کعبه پیوند خورده، و شکلی دیگر به حقیقت متصل است و مستقیم با خداوند ارتباط دارد. این دو تقریباً هم‌تاست با تفاوت میان شریعت و طریقت یا مسیر دینی مبتنی بر مناسک سنتی یا شور شخصی، که شکل سازمانی و نهادمند دین (وسایط) را در تقابل با شکل شخصی رویارویی با امر قدسی (حقایق) در بر می‌گیرد.

این تقابل انگار در آرای قرمطیان ریشه داشته باشد که مخالف اجرای مراسم حج و تقدیس کعبه بودند و نوبتی هم کعبه را ویران کردند و حجرالاسود را ربودند و به آن توهین فراوان روا داشتند. جمله‌ی «کعبه را ویران کن» که به نامه‌ای از حلاج منسوب است و یکی از دلایل محکومیتش بود، اگر درست بوده باشد به چنین تقابلی اشاره می‌کند.

این رویکرد فردگرا در برابر نهادگرایی مناسک‌گرایانه را در شرح او بر آیه‌ی «و اذا کنت فیهم فأقمت لهم الصوه»<sup>۲</sup> نیز می‌بینیم. در آنجا هم می‌گوید: «خداوند عنایت و توجهی به دعا و تمرکز حواس در حیرت ... ندارد... خدا شریعت را برای مؤمنان تأکید کرده تا استیلائی او آیتی از اتحاد و اجتماع برای دیگران باشد نه برای خود آنان».<sup>۳</sup> یعنی، هر چند در جاهایی سخن حلاج به زاهدی شریعت‌مدار نزدیک می‌شود و احتیاط را همواره با جملات دوپهلوی مراعات می‌کند، اما چنین می‌نماید که نظر اصلی او با خوارداشت مناسک نزدیکی بیشتری داشته باشد؛ در حدی که حتا نماز را هم مصون نداشته و به ابراهیم بن فاتک گفته: «نماز عاشقان کفر است». ابراهیم می‌گوید حلاج این جمله را بعد از آن گفت که در نمازی کل قرآن را خوانده و ختم کرده بود،<sup>۴</sup> اما این روایت قدری نامحتمل می‌رسد چون ختم کل قرآن در یک نوبت نماز خواندن تقریباً ناممکن است و شاید به این وسیله می‌خواست تیزی و حساسیت‌برانگیزی جمله‌ی استادش را بیوشاند.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۰.

۲. سوره‌ی آل نساء، آیه‌ی ۱۰۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۳.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۹.

موضع حلاج اما صریح و روشن است. او از سویی عبادت را بی‌فایده می‌داند و می‌گوید: «علامت عارف آن است که از دنیا و آخرت فارغ بُود»<sup>۱</sup>. مشابه این سخن را در پاسخ به شبلی دارد، زمانی که پرسید: «راه رسیدن به خدا چگونه است؟» و حلاج گفت: «دو گام است و رسیدی. دنیا را بر روی دنیادوستان بینداز و آخرت را به آخرت‌داران بازگذار»<sup>۲</sup>.

اما حلاج، از سوی دیگر، به این بسنده نمی‌کند که طاعت را بی‌فایده بداند بلکه در مواردی سرکشی و ترک طاعت را درست می‌داند. این همان گفتمان ستایش ابلیس است که بعدتر به آن خواهیم پرداخت. آنچه حلاج معتبر می‌شمارد و توصیه می‌کند انجام کارهایی خاص نیست، که دریافتن حالاتی ویژه است. محمد بن غالب از او نقل کرده که می‌گفت: «پیامبران بر احوال چیره و مالک آنها هستند، پس آنان احوال را می‌گردانند، نه احوال آنان را. ولی احوال بر دیگران چیره است و این احوالند که آنان را می‌گردانند و نه آنان احوال را»<sup>۳</sup>.

حلاج گاه مقام را بر حال ترجیح می‌دهد، و گاه حال را می‌ستاید. دست‌کم در دورانی که مقیم بغداد بوده و با صوفیان شریعت‌مدار درگیری داشته، انگار به قطب ترجیح حال‌گرایش بیشتری نشان داده باشد. به همین خاطر درباره‌ی سماع می‌گوید: «سماع بر عوام حرام است به سبب بقای نفوس آنها. برای زاهد مباح است برای به حاصل آمدن مجاهدت آنها. برای عارف مستحب است به علت زنده‌دلی آنها»<sup>۴</sup>. سماع همان رقص آیینی کهن ادیان ایرانی است که در دوران حلاج با واسطه‌ی عرفان به تازگی به دامنه‌ی اسلام هم وارد شده بود، و واکنش‌ها و مخالفت‌های شدیدی را برانگیخته بود. خاستگاه این رسم انگار ایران شرقی و عرفان خراسانی باشد. حلاج یکی از نخستین کسانی است که در ایران غربی این رسم را مجاز می‌شمارد.

با توجه به این سخنان بهتر می‌توان دلیل درگیری حلاج و صوفیان عراقی را دریافت. جعفر خُلدی (درگذشته‌ی ۴۳۳۸/۳۴۸ ق.) گزارشی به دست داده که ماهیت کشمکش او با جنید را روشن می‌کند. گوید که حلاج در حال خلسه و وجد از مکی جدا شد و سراغ جنید رفت. جنید از او پرسید چرا به آنجا آمده و

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۵.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۲؛ ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۱-۶۲.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۵.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۳.

گفت که آمده تا در خدمت شیخ خود به سر برد. جنید اما حال او را برنتابید و گفت با دیوانگانی که صادقانه در زندگی یاران‌شان شرکت نمی‌کنند معاشرت نمی‌کند، و زنهارش داد که «اگر می‌خواهی با من باشی، حال همان است که برای سهل و عمرو مکی بود».

یعنی ایراد او به حال حلاج بوده و حال قبض و غمزدگی زاهدانه‌ی استاد و دوستش را تبلیغ می‌کرده است. آن‌گاه حلاج می‌گوید: «ای شیخ، صحو و سکر صفات بشری نیستند. مؤمن تا زمانی که صفات خاص او فنا نشده باشد، پیوسته با حجابی از مولای خود جداست». یعنی، که حال بسط و شادمانی و خلسه‌ی روحانی نشانی از لطف خداوند و بارقه‌ای از نور الاهی است و آنان که جنید می‌گوید با حجابی از صفات انسانی و غم و ماتم ناشی از آن از خداوند جدا شده‌اند. جنید متوجه این جسارت او می‌شود و می‌گویند: «ای پسر منصور، تو در باب صحو و سکر در اشتباه هستی. این دو حال، صحو همان صحت است، حال شعر عادی مؤمن با خدای خود است. سکر شدت میل و اوج عشق است. بنابراین صحو و سکر نه صفات مؤمن است، نه فضایل قابل وصول مخلوقات. ای پسر منصور، من خود در سخنان خودستایی و ادعایی بسیار و بیانات سخت لاطائل می‌بینم»<sup>۱</sup>. یعنی، جنید حال سکر و صحو را هم چون مشتق‌هایی از همان حالات زاهدانه‌ی بندگان تفسیر می‌کرده و به برداشت حلاج درباره‌ی این حال‌ها حمله می‌کرده است.

حلاج اما ساز خود را می‌زده و به این غوغا بی‌توجه بوده است. نوبتی می‌گوید: «همه در عوالم نگاه کردند و اثبات کردند. من در خود نگریستم و از خود بیرون رفتم و باز خود نیامدم»<sup>۲</sup>؛ و در این جا به درون‌زاد بودن احوال و برخاستنش از «من» اشاره دارد. در جایی دیگر می‌گوید: «من متفرق بودم، واحد شدم. قسمت مرا یکی کرد، توحید مرا فرد کرد»<sup>۳</sup>. این درآمیختگی با حق و یکپارچه و مفرد شدن وابسته به حال دل بوده و چیزی نیست که با اجرای مناسک و خواندن متونی خاص حاصل آید.

حلاج، چنان که گفتیم و بیشتر هم شرح خواهیم داد، مخالف تقدس زبان نبوده و ارتباط زبانی میان انسان و امر قدسی را هم می‌پذیرفته و هم آن را تا حد حروف جزئی می‌شمرده است. بنابراین مخالفتش با

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۶۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۱۵.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۰۱.

عبادت به معنای آن نیست که تقدس کلام را باطل بداند. مفهوم ذکر، که پیش تر شرحش گذشت، در قالبی دیگر نزد حلاج بازسازی شده و به صورت شعر و شطح اعتبار یافته است اما این‌ها با ذکر متفاوت است. ذکر آن کلمات قراردادی است که در مناسکی جمعی ادا می‌شوند؛ اما حلاج در برابر آن کلامی مقدس را می‌نشانند که با دل پیوند دارد و ضامن و بیانگر عشق میان انسان و خداوند است.

حلاج در شعری می‌گوید:

«أنتَ المُوَكَّلُ لى لا الذِّكْرُ وَلَهْنى  
حاشا لقلبى أن يعلق به ذِكرى  
الذِّكْرُ واسطه تُحبِّبكَ عَن نظرى  
إذ توشَّحه مِن خاطرى فِكرى»<sup>۱</sup>

«تویی که مایه‌ی واله شدن منی، آنچه واله‌ام کرده ذکر تو نیست. دور باد از قلبم که پایبند ذکر تو شود. ذکر هم‌چون گردنبندی است که تو را از نظرم پنهان می‌سازد، در آن هنگام که آن را به گردنم می‌اندازی، (هم‌چون) اندیشه‌ام که از ضمیرم (آویخته است)». پس، ذکر هم مثل عبادت ممکن است مایه‌ی گمراهی و پنهان ساختن حق شود. به همین خاطر حلاج یکی از هواداران و شاید یکی از بنیانگذاران ذکر خفی در دایره‌ی اسلام بوده است.

رسم خواندن مانتره البته از دو هزار سال پیش‌تر از حلاج در ایران‌زمین رواج داشته و در سنت زرتشتی و بودایی و هندویی و مسیحی و یهودی دعاها با صدای بلند خوانده می‌شده‌اند، اما گزارش‌هایی که در این مورد در دست داریم بیشتر به مناسک جمعی مربوط می‌شود و این که خواندن مانترا در زمان مراقبه و در خلوت چگونه بوده، جای بحث فراوان دارد. دست‌کم اشاره‌هایی در منابع زرتشتی و بودایی هست که نشان می‌دهد هردو شکل رسا یا خاموش خواندن مانتره هوادارانی داشته و این همان است که در عرفان اسلامی به ذکر جلی و خفی بدل می‌شود.

حلاج صریح و قاطع از ذکر خفی هواداری می‌کند و در شرح آیه‌ی «و اذکر ربک فی نفسک»<sup>۲</sup> (خداوندت را در خویشتن یاد کن) می‌گوید: «ذکرت را آشکار نکن و در دلت او را یاد کن. خدا را بسیار یاد

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۷۵.

۲. سوره‌ی اعراف، آیه‌ی ۲۰۵.

کن و آن را جز از برای پروردگار برملا مکن و هرچه ذکر در نهان انجام پذیرد بهتر از آن است که آشکارا گفته شود»<sup>۱</sup>.

سخنان حلاج درباره‌ی ذکر و کژکارکردهای برخاسته از آن تا قرن‌ها بعد موضوع جدل صاحب‌نظران بوده است. احمد بن تیمیه در رساله‌ی «ابطال وحده الوجود» چنین شعری را از حلاج را نقل کرده: «آن‌گاه که عاشق به کمال عشق خود برسد و از مذکور در زیر سلطه‌ی ذکر غایب و فنا شود پس چون عشق او را به شهادت و گواهی فرا خواند، او به راستی می‌بیند که نماز عارفان کفر است»<sup>۲</sup>. ابن تیمیه بعد گفته که بهتر بود حلاج می‌گفت ذاکر به وسیله‌ی مذکور از ذکر در غیبت می‌افتد و وامی‌ماند، چون غایب شدن از نظر مذکور سخنی ابلهانه و ناپسند است.<sup>۳</sup> ولی نکته این‌جاست که منظور حلاج دقیقاً همین بوده، و می‌گفته ذکر مخفی‌کننده‌ی مذکور است و ذاکر را از منظور پنهان می‌کند و برعکس. یعنی، ذکر هم چون حجابی و پرده‌ای عمل می‌کند که انسان و خدا را از چشم هم پنهان می‌سازد. ابن تیمیه به خاطر تعصبی که داشت از اندیشیدن به کنه معنای شعر حلاج عاجز بود و به آنچه می‌بایست بیندیشد نیندیشید و گفت آنچه گفت.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۱.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۰.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۰.

## کفتار هفدهم: شیطان

در سنت اسلامی، هم‌چون دیگر ادیان سامی، یکتاپرستی با نظام هستی‌شناسانه‌ی تک‌بنی پیوند خورده است. یعنی از یکتا بودن خداوند، یگانه بودن امر قدیم استنتاج شده و این تا حدودی از مرکزیت مفهوم علیت برمی‌خیزد که علت‌العللی یکتا را برای تمام معلول‌ها تصور می‌کند و همان را خدا می‌داند. یکتاپرستی البته لزوماً شمار خاصی از امور قدیم را ایجاب نمی‌کند، چنان‌که آخن‌آتون فرعون مصر که اولین یکتاپرست تاریخ است وجود خدایان پرشمار مصری را منکر نبود و در تورات که سرسختانه به انحصار پرستش برای یهوه باور دارد هم خدایان دیگر دروغین شمرده نشده‌اند. داریوش بزرگ نیز که اهورامزدا را خدای یکتا می‌داند در کتیبه‌هایش به «خدایان دیگر که هستند» اشاره می‌کند و بنابراین شکل غالب و کهن یکتاپرستی، در زمینه‌ای چندخدایی جای می‌گرفته و با آن تضادی نداشته است.

یکتاپرستی‌ای که همه‌ی خدایان سستی را نفی و رد کند و دروغین بپندارد موضعی فلسفی است و نه دینی، و زرتشت بنیانگذار آن است. این موضع فلسفی در اصل کهن‌ترین روایت از کفر است و اولین برداشتی است که کل خدایان و جلوه‌های امر قدسی نزد مردمان را فریبکارانه و دروغ می‌داند و به جای آن تصویری انتزاعی و اخلاقی از یک مینوی مقدس یگانه و خردمند را پیشنهاد می‌کند. بنابراین یکتاپرستی‌ای که تک‌خدایی باشد سرمشقی فلسفی است که بنا به ملزومات اخلاقی صورت‌بندی شده است.

نگرش زرتشتی درباره‌ی خدای یکتا و دروغین بودن همه‌ی ایزدان مرسوم تک‌بنی نبود، بلکه به دو قدیم‌ازلی باور داشت که یکی شان زیانکار (اهریمن) بود و دیگری خردمند (اهورامزدا). بنابراین یک یا چند خداانگاری یک ماجراست و یک یا چندبنی دیدن امر قدیم ماجرای دیگر، و هر دوی این‌ها از این که انحصار پرستش امر قدسی در یک نقطه استقرار یابد یا نه، استقلال دارند. نگرش مسیحی تک‌بنی است و به سه خدای قدیم باور دارد و با این حال یکتاپرست است. یعنی هر سه خدا را جلوه‌هایی از یک نیروی مقدس می‌داند.

دین یهود چندخدایی است و یکتاپرست و چندبنی، و دین زرتشتی یکتاپرست است و دوبنی و تقریباً تهی از مفهوم خدایان سنتی.

ادیان سامی در دوران هخامنشی با دستگاه فلسفی زرتشتی آشنا شدند و این به استیلای چارچوب‌های مفهومی زرتشتی بر متون کهن کنعانی و عبرانی منتهی شد، به شکلی که اساطیر تورات در فضای چندخدایی کهن کنعانی جای دارند در حالی که شریعت و آداب آن یک‌سره یکتاپرستانه و زرتشتی شده، و در هر ساحت پاتکی به ساحت مقابل هم دیده می‌شود. چنان که در داستان دو درخت ممنوع باغ عدن امرداد و خرداد اوستایی هستند که طرد و نکوهش می‌شوند، و در سفر اعداد خشونت پیشااخلاقی قبایل کنعانی است که در بافتی یکتاپرستانه بازتولید می‌شود.<sup>۱</sup>

در دوران حلاج این جریان‌های متفاوت فکری در بدنه‌ی ادیان سامی به یک هم‌گرایی مهمی منتهی شده بود، و آن بر این اصل مبتنی بود که قدیم یکتاست و هستی تک‌بنی است و بنابراین اهریمن یا ابلیس آفریده‌ی خداوند است. به این ترتیب، خداوند قدرقدرت شمرده می‌شد اما خلوص اخلاقی‌اش را از دست می‌داد. این در واقع عقبگردی بود به یزدان‌شناسی کهن مصری - رومی، و فاصله‌گیری از دستگاه فلسفی زرتشتی که اصولاً امر قدسی را بر اساس نیکی اخلاقی تعریف می‌کرد.

نگرش تک‌بنی با این مشکل اخلاقی روبه‌رو بود که خداوند هم خاستگاه خیر بود و هم شر. به همین خاطر دادگری و نیکوکاری امر قدسی، که در کیش زرتشتی پیش‌فرض تعریف خداوند بود، به امری مسأله‌دار بدل شد. برخی از رهبران مذاهب اسلامی مثل ابوالحسن اشعری و ابن داود اصولاً خداوند را از قید این ویژگی‌ها رها کردند و او را فرمان‌روای قدرقدرت جبار و خودکامه‌ای مثل فرعون دانستند که رفتارش لزوماً اخلاقی یا عقلانی نیست. برخی دیگر مثل معتزله و شیعه و اسماعیلیه عدل را یکی از اصول دین دانستند و به این ترتیب تصویری زرتشتی از خداوند نیکوکار و دادگر را بازتولید کردند، هر چند در توضیح این که خداوندی اخلاقی چرا شیطان را خلق کرده همواره دچار اشکال بوده‌اند.

در این بین جریانی در میان مذاهب اسلامی تندرو شکل گرفت که شیطان را نه هم‌آورد یا شر، بلکه قربانی می‌دید. این نگرش پیشاپیش در ادیان پیشا اسلامی وجود داشته و مثلاً می‌دانیم که در دوران هخامنشی

---

۱. شرح مفصل لایه‌های متنی متفاوت تورات را در کتاب «زند عهد عتیق» آورده‌ام (وکیلی، ۱۴۰۲ - ب).



و اشکانی شاخه‌هایی از کیش زرتشتی مثل زروانی‌ها برای اهریمن هم قربانی نذر می‌کرده‌اند و برای آن هم در مقام امری قدیم احترام قائل بوده‌اند. این باور در قرن ۴۳ (۳ ق.) که دوران زندگی حلاج است به بستر مذاهب اسلامی وارد شد و حلاج یکی از نخستین مدافعان ابلیس است که در بافت الاهیات عشق از او سخن گفته است.

اگر گفتارهای حلاج درباره‌ی ابلیس را جدا کنیم و کنار هم بگذاریم، می‌بینیم که او شیطان را با چند شخصیت انسانی هم‌نشین ساخته و آنان را با هم برسنجیده است؛ یکی‌شان فرعون است و دیگری موسی. حلاج ایرادهای وارد بر سرکشی شیطان را در قالب گفت‌وگویی خیالی میان ابلیس و موسی شرح داده و جالب است که هم‌اورد و پرسشگر شیطان را موسی قرار داده که خود طلب دیدن خداوند را بر کوه طور داشت: «موسی و ابلیس در عقبه‌ی طور به هم رسیدند. موسی گفت: ای ابلیس چه چیز تو را از سجده منع کرد؟ ابلیس گفت: دعوی من به معبود واحد مرا منع کرد. و اگر آدم را سجده می‌کردم هر آینه مثل تو بودم. چون تو را یک بار ندا کردند انظر الی الجبل. نگریستی، مرا هزار بار ندا کردند که آدم را سجده کن و من سجده نکردم. دعوی من معنی است مرا. گفت: امر بگذاشتی؟ گفت: آن ابتلاء بود نه امر. موسی گفت: لاجرم صورتت بگردید. گفت: موسی آن تلبیس بود و این ابلیس است، حال را مَعُول بر آن نیست زیرا که بگردد. ولی معرفت صحیح است چنان که بود نگردید، اگر شخص تغییر کند (بگردد). موسی گفت: اکنون او را یاد کنی؟ ابلیس گفت: ای موسی، یاد یاد نکند. من مذکورم و او مذکور است. و گفت: یاد او یاد من است و یاد من یاد اوست. آیا دو یار جز با هم باشند؟ خدمت من الان پاک‌تر است و وقت من اکنون خوش‌تر است و ذکر من اکنون بزرگوارانه‌تر است. زیرا که من او را از قدیم خدمت کردم برای بهره بردن از او و اکنون خدمت می‌کنم او را برای بهره بردن او»<sup>۱</sup>.

حلاج در این پاره‌گفتار بر حسب تصادف فرعون را تأیید نکرده و هم‌نشینی او و شیطان و تأیید هر دو مورد تأکیدش بوده است. در جایی دیگر در ادامه‌ی این بحث، از گفت‌وگوی میان موسی و ابلیس به گفت‌وگوی دیگری میان ابلیس و فرعون گذر می‌کند، و این بار خود را نیز با ایشان هم‌نشین می‌سازد: «با ابلیس و فرعون در باب فتوت مناظره کردم. ابلیس گفت: اگر آدمی را سجده می‌کردم، اسم فتوت از من

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۱.

می‌افتاد. فرعون گفت: اگر ایمان به رسول او می‌آوردم اسم فتوت از من می‌افتاد. و من گفتم: اگر از دعوی و سخنم برگردم از باب فتوت بیفتم. و ابلیس گفت: انا خیر منه هنگامی که غیر از او کسی را نبینم. فرعون گفت: ما علمت لکم من الله غیری چون در قومش تشخیص‌دهنده‌ای میان حق و باطل ندید. و من گفتم: اگر او را نمی‌شناسید، اثرش را بشناسید. من آن اثر هستم و من حقام، زیرا من به هیچ وجه از میان نروم. پیوسته به حق حقام. صاحب و استاد من ابلیس و فرعون است. ابلیس را به آتش بترسانید، از دعوی‌ش باز نگردید. فرعون را در دریا غرق کرده، از دعوی‌ش باز نگردید. به وسایط شادکام نشد... و اگر مرا بکشند و دست و پای ببرند از دعوی خود باز نگردم»<sup>۱</sup>.

در سنت یکتاپرستانه‌ی سامی، که متن مرجعش تورات است، مار باغ عدن که بعدتر ابلیس نام گرفت و فرعون مصری معارضان اصلی آدم و یهوه قلمداد می‌شوند. در این پاره گفتار می‌بینیم که با این همه حلاج هردو را استاد خود می‌داند.<sup>۲</sup> آن دعوی که ابلیس داشت یکتاپرستی بود و به همین خاطر او را به عنوان محب اعظم و نماد عشق به خداوند ستوده است، اما دعوی فرعون جای بحث دارد. چون فرعون هنگام رویارویی با موسی دعوی خدایی می‌کرد و در سنت اسلامی هم چون علامتی برای مدعیان کاذب الوهیت شهرت دارد. حلاج می‌گوید: فضیلت ابلیس و فرعون در این است که خداوند را صادقانه و خالصانه می‌جویند و می‌یابند و به واسطه‌هایی مثل پیامبر انسانی مشغول نمی‌شوند. او با هوشیاری فرو افکنده شدن شیطان در دوزخ آتشین و غرقه شدن فرعون در دریای احمر را نوعی آزمون الاهی می‌داند که اینان نه با سلامت گذر کردن از آن، که با فرو افتادن و غرقه شدن به آن کامیابی می‌یابند و سربلند می‌شوند. اشاره‌ی او ذهن را به ورّ آب و آتش نزد موسی و ابراهیم متوجه می‌کند؛ موسایی که آب‌ها را شکافت و از دریا گذشت یا ابراهیمی که در آتش پرتاب شد و شعله‌ها بر او گلستان شد از دید حلاج در آزمون الاهی مردود شده‌اند، چرا که هر دو در دعوی خود مشکوک و مردود بودند و از آب و آتشی که خاستگاهش خداوند بود پرهیز کردند.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۲، ۲۱۴.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۱۴.

به خاطر همین تردید بود که موسی خواهان دیدن خداوند بود و ابراهیم از خداوند معجزه‌ای برای وجودش طلب کرد که نتیجه‌اش فروپاشیدن کوه بر طور و آزمون چهار پرنده بود. لغزش ایشان به آن دلیل بود که خدا را نمی‌دیدند و او را با واسطه درک می‌کردند. فرعون و ابلیس اما او را بی‌واسطه و رویارو درمی‌یافتند و به همین خاطر پرهیزی نداشتند از این که در آتش یا آب شناور شوند. واسطه‌ی انسانی ارتباط با خداوند درباره‌ی ابلیس آدم بود و درباره‌ی فرعون موسی، و حلاج صریحاً می‌گوید که چنین واسطه‌ای را قبول ندارد. دعوی او نسبت به فرعون و ابلیس تند و تیزتر هم هست چرا که خود را تنها بنده و عابد خدا نمی‌داند، که دلدار و دل‌داده‌ی خداوند و اثر او و همتای او قلمداد می‌کند. به همین خاطر هم شهادت شکنجه‌آمیز خویش را پیش‌بینی می‌کند و آن را با سرنوشت شیطان و فرعون قیاس می‌کند.

در نهایت، مقایسه‌ای میان ابلیس و پیامبر اسلام هم انجام داده و می‌گوید: «این دعوت را کس مسلم نشد مگر احمد و ابلیس. ابلیس از عین در افتاد و احمد بر او عین عین مکشوف شد. ابلیس را گفتند سجده کن و احمد را گفتند بنگر. ابلیس سجده نکرد و احمد ننگریست و به چپ و راست توجه نکرد «ما زاغ البصر و ما طغی». ابلیس دعوی کرد و تکبر ورزید و از حد خود گذشت، و احمد دعوی کرد و تضرع کرد و از حول و قوت خود بیرون آمد»!

حلاج در این جملات ابلیس را، که زاهد اول است، با محمد که رسول آخر است کنار هم می‌گذارد و این دو را هم‌چون آغاز و انجام سیر عشق قلمداد می‌کند. او آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی نجم «چشم خطا نکرد و از حق نگذشت» را به نگاه محمد منسوب می‌کند و می‌گوید هر دوی اینان فرمانی یافتند و به خاطر عشق الهی از آن سرپیچی کردند. محمد مراعات ادب کرد و نگاه خود را نگه داشت تا چیزی جز خداوند را ننگرد، و ابلیس کرنش خود را ویژه‌ی خدا ساخت و امر به سجده کردن غیر را نادیده گرفت.

بنابراین حلاج به روشنی دعوی خودخداپنداری فرعون را در نظر داشته و آن را با انا الحق خویش یکی می‌گرفته است. به همین خاطر، ایشان را نیز در شگفتی و شیدایی عارفان در برابر خداوند شریک می‌داند. حلاج توصیفی از طرد ابلیس به دست می‌دهد که بسیار به خودانگاره‌اش شبیه است. می‌گوید که خداوند شیطان را راند و طرد کرد تا تنها و منفور شود و ویژه‌ی او باقی بماند. یعنی، خشم خدا بر ابلیس را از جنس

غیرت عاشقانه تفسیر می‌کند و مرارتی که از سرکشی ابلیس برخاسته و مطرود و ملعون شدنش را نمادی از عشق شدید خداوند به او قلمداد می‌کند. حلاج از وضعیت خویشتن نیز وصفی مشابه به دست داده و خود را کسی می‌داند که به امر خداوند مطرود و انگشت‌نما شده و کین و دشمنی‌اش در دل‌ها جای گرفته و قرار است مانند مسیح بر صلیب شهید شود. این ولی بر خلاف روایت مسیحی پیشکش کردن قربانی به پیشگاه خویشتن برای شستن گناه نخستین نیست، که تأکیدی و اثباتی است بر عشق نخستین که حلاج در آن انگار با ابلیس اشتراک دارد.

از دید حلاج بلایی که بر سر او سایه افکنده، همان است که شیطان را نیز آماج ساخت. آنچه بر زبان ابلیس نهاده گویی شرح حال خودش است: «اگر با ابدالآبد مرا به آتش عذاب کند غیر از او سجده نکنم. ذلیل و خوار انسانی نشوم. ضد او را و مولود او را نشناسم. ادعای من دعوی صادقانه است. من از محبات سابق هستم، چگونه نه؟»<sup>۱</sup>.

از برخی حکایت‌ها چنین برمی‌آید که انگار حلاج به همان ترتیبی که خداوند را با خود هم‌قدم و هم‌نشین می‌دانسته، درباره‌ی ابلیس نیز چنین تصویری داشته است. قاضی تنوخی (درگذشته‌ی ۴۳۸۳/ ۳۹۴ ق.) از ابن عیاش نقل کرده که حلاج با مریدی در کوچه‌های بغداد راه می‌پیمود که آهنگ خوش و محزون شنیدند. کسی پرسید که این صدای کیست؟ و حلاج گفت: «این ابلیس است که به فنای این جهان می‌گرید»<sup>۲</sup>. این تصور که ابلیس بر ویرانی جهان مویه می‌کند، با تصویری گنوسی از شیطان سازگار است. در این نگرش آفریننده‌ی جهان مادی دمیورژ یا ابلیس است. در این حالت است که تباهی دنیا به خاطر تقدس خداوندی — که از دید گنوسی‌ها همان تفکیک نور و ظلمت و امری فرخنده بوده — مایه‌ی غم شیطان شمرده می‌شود. حلاج در ضمن می‌گفت ابلیس با سرکشی‌اش نقشی مهم و کلیدی را در طرح کلی آفرینش بر عهده گرفت، که دیگری را توان و قصد بر دوش گرفتنش نبود، و این نقشی شناخت‌شناسانه است: «چون اشیاء به ضدشان شناخته شوند و پیراهن نازک از موی بز سیاه بافته می‌شود، پس ملک نیکی‌ها را عرضه می‌کند و به

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۲.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۱.

نیکی‌کننده می‌گوید: اگر آن را انجام دهی پاداش می‌گیری. ابلیس زشتی‌ها را عرضه می‌کند و می‌گوید: اگر آن را انجام دهی پاداش مرموز می‌گیری، پس کسی که زشتی را شناخت، نیکی را نشناسد»<sup>۱</sup>.

شرح حلاج بر انگیزه‌ی ابلیس یکی از کهن‌ترین دفاعیه‌ها از سرکشی شیطان در بافت اسلامی است: «در آسمان عابد و موحدی چون ابلیس نبود. ولی عین بر او بیاشفتند و از لحوظ و الحاظ در سر گذر کرد و معبود را به تنهایی پرستش کرد. چون تنها شد، لعنتش کردند و چون طلب فردانیت کرد، او را براندند. به او گفتند: سجده کن. گفت: لاغیر. به او گفت: برای تو تا روز قیامت لعنت است. گفت: خیر. نیست مرا به غیر تو راهی. من دوستدارِ خوار هستم. ناسپاسی‌ام برای تو تقدیس است و اندیشه کردنم درباره‌ی تو عین سبک‌سری است. آدمی غیر از تو نیست. پس ابلیس در این میانه کیست؟ به او گفت: تکبر می‌کنی. گفت اگر لحظه‌ای با تو بودم، من سزاوار تکبر و تحیر می‌بودم... چون من اول کسی هستم که تو را شناختم در ازل. انا خیر منه. چون خدمت من به تو قدیمی‌تر است و در کونین کسی آگاه‌تر از من به تو نیست. و از من در تو و از تو در من ارادت است. ارادت تو نسبت به من از گذشته است و ارادت من به تو نیز از گذشته است... من اگر رانده شوم دوری یار من است. پس چگونه رانده شوم در حالی که عشق وجود دارد... بنده‌ای پاک هستم. غیر تو به کسی سجده نمی‌کنم»<sup>۲</sup>.

حلاج در حاشیه‌ی این تفسیرها از کردار ابلیس، نام را هم شرح کرده است. نام او در تورات عزازیل است و این از مصدر «\*عزز» می‌آید که در اصل «سخت و استوار و نفوذناپذیر» معنی می‌دهد اما با بسطی به معنای «عزیز و بلندمرتبه» هم هست. حلاج می‌گوید «ا/ع» آغازین این اسم‌ها نماد بلندمرتبه بودن همت است، «ز» اول عزازیل علامت «ازدیادِ زیادت در زیادت» است و «ز» دوم نشانه‌ی «زهد» و «الف» میان‌شان نماد «الفت». «ی» نشانه‌ی علم گذشته‌ی شیطان است و «ل» نشانگر آن که در بلیه‌اش مجادله کرده است.<sup>۳</sup>

ترکیب این‌ها انگاره‌ای از عاشقی شوریده به دست می‌دهد که از مرتبه‌ی عقل و دانش گذر کرده و با همتی والا به زهدی اغراق‌آمیز درباره‌ی معبود رسیده است. از این روست که بلافاصله بعد از این تفسیر

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۲.

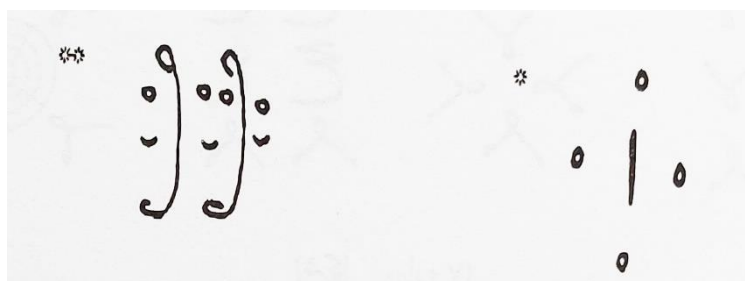
۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۰.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۳.

حروفی می خوانیم که: «به او گفت: چرا سجده نمی کنی ای نابخرد؟ گفت: من محب هستم و محب نابخرد است»<sup>۱</sup>.

حلاج در ضمن با خلاقیتی که از دایره‌ی دستور زبان‌های سامی خروج می کند، تفسیر دیگری از این اسم هم به دست می دهد: «ای برادر، ابلیس عزازیل نامیده شد، چون او از مقام خود عزل شده است. از آغاز به انجام نرسید، چون از آغاز شقی بیرون آمد و کارهایش به سرانجام نرسید»<sup>۲</sup>. با این حال، هر چند توصیفی غم‌انگیز و دردناک از وضعیت شیطان به دست داده، در پایان طاسین الازل و الالتباس می گوید که: «فرشتگان بر آدم برای مساعدت سجده کردند و کوشش ابلیس در سجده از طول مشاهده بود»<sup>۳</sup>. در همین فصل گفت‌وگویی میان خدا و شیطان آمده و در آن اشاره شده که سرکشی ابلیس هم پیامد اراده‌ی خداوند بود، یعنی با نگاهی جبرگرایانه گفته هرچه ابلیس کرده هم به خالقش یعنی خدا بازمی‌گردد و خودش از خروج از تدبیر خداوند عاجز بوده است.

فصل بعدی «طواسین» یعنی طاسین المشیئه انگار شرحی کوتاه در همین مورد باشد. در این فصل کوتاه که تنها چهار بند دارد، دو شکل داریم که اولی الف است در میانه‌ی چهار دایره‌ی کوچک، و دومی دو حرف شبیه «ب» یا «ف» راست ایستاده که چهار دایره در بالا و دو سوی هر یک قرار گرفته‌اند و در پایین سه دال کوچک پیرامونشان دیده می‌شود.



حلاج در شرح این نمودارها می نویسد: «دایره‌ی اول مشیت است، دوم حکمت، سوم قدرت، چهارم معلومات ازلیت اوست»<sup>۴</sup>. این‌ها چهار حلقه‌ی اقتدار خدا هستند که کردار مخلوق را تعیین می‌کنند و چارچوب

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۳.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۴.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۵.

معادلات جبری کردار از دید حلاج را برمی سازند. آن الف قاعدتاً باید نماد «احد» یعنی خود خداوند باشند، اما آن دو حرف دیگر ابهام دارند و معلوم نیست منظور حلاج چه بوده است. شاید در ادامه‌ی بحث پیشین ابلیس (ب) و فرعون (ف) را نمایش می‌دهد.

رفتار (مشیت) خداوند در کنار خردمندی (حکمت) و دانش ازلی و قدرت او ترکیبی مقاومت‌ناپذیر پدید می‌آورد که کسی را یارای سرپیچی از آن نیست. «ابلیس گفت: اگر در دایره‌ی اول روم، در دایره‌ی دوم مبتلا شوم. اگر به دایره‌ی دوم برسم، در دایره‌ی سوم مبتلا شوم. و اگر از دایره‌ی سوم منع کند، به دایره‌ی چهارم مبتلا شوم. فلا و لا و لا. در لاء اول باقی بمانم، در لاء اول او را لعنت کنند. در لاء دوم او را به سوم اندازند. چهارم چون باشد از او؟»<sup>۱</sup>.

پس، شیطان به این خاطر به آدم سجده نکرد که می‌دانست اراده‌ی خداوند سرکشی اوست و لعنت شدنش، و به این تقدیر تن در داد. «اگر می‌دانستم که سجده برای آدم مرا می‌رهاند، هرآینه سجده می‌کردم، ولی دانسته‌ام که ورای این دایره، دایره‌هاست». پس، پافشاری شیطان بر سرکشی‌اش و آن اصرار بر دعوی که پیش‌تر دیدیم، نتیجه‌ی یأس از تغییر سرنوشت است و این صفتی است که برخی نام ابلیس را از آن مشتق دانسته‌اند و بر صفت ناامیدی در شیطان تأکید ورزیده‌اند. ابلیس چون پرستار دیرینه‌ی خداوند بود و آگاه‌ترین کس بر صفات وی، این چهار دایره را می‌شناخت و می‌دانست جستن از هر چهار و دستیابی به اراده‌ی آزاد ناممکن است. از این رو از همان ابتدای کار به خواست دلدار تسلیم شد و از امر دلدار سرپیچی کرد.

این تفسیر که شیطان را هم‌چون زاهدی سرسخت و عاشقی شیدا بازمی‌نماید، در دوران حلاج یک روایت رقیب هم رویاروی خود داشته و آن برداشتی بوده که حکیمان و فیلسوفان طبیعی از مفهوم شیطان به دست می‌داده‌اند. یکی از شفاف‌ترین گزارش‌ها در این مورد را در آثار زکریای رازی می‌بینیم که به نگرشی چندبنی نزدیک به برداشت مانویان باور داشت.

رازی می‌گفت شمار قدیم‌ها پنج‌تاست که عبارتند از نفس و باری و مکان و زمان و هیولی. این پنج در اصل دو جفت و یک ماده‌ی خام اولیه هستند. زمان و مکان همان ظرف مطلق جنبش و حضور چیزها هستند و هیولی ماده‌ای است که گیتی را برمی‌سازد. بنابراین این سه خاستگاه گیتی هستند. باری که خداوند

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۶۵.

است و نفس که همان روح انسانی است نیز بر سازنده‌ی مینو هستند. این که زکریای رازی نفس را قدیم دانسته در امتداد خوانشی کهن از هات ۲۹ گاهان است که روح انسانی را همراه با اهورامزدا و گوشورون (روح گاو یا روان گیتی) قدیم و ازلی می‌داند.<sup>۱</sup>

درباره‌ی خوانش زکریای رازی آنچه اهمیت دارد آن است که او ابلیس را هم با نفس یکی می‌گیرد و می‌گوید آغازگر آفرینش او بوده و نه باری. یعنی به تصویری گنوسی و مانوی از خلقت باور دارد که بر اساس آن پیدایش گیتی دستاورد نیروهای ظلمت است و نه روشنایی. زکریای رازی در بحث با ابوحاتم رازی می‌گوید «نفس خواست خودی نشان دهد و در این عالم خود را بزرگی نماید و خلقت را شروع کرد و نفس را برای انجام این کار شهوت به حرکت درآورد».<sup>۲</sup>

این خوانشی دیگر از مفهوم عشق الاهی است. چون نفس به باری میل پیدا کرده و شیفته‌ی آن شده و برای درآمیختن با او به جنبش درآمده است، و به این شکل بوده که آمیختگی نور و ظلمت یا تداخل نفس و باری آغاز شده است. این تداخل همان است که در متون پهلوی «پتیاره» نامیده شده و دو فیلسوف رازی آن را «وبال» می‌نامند. یعنی می‌گویند جنبش نفس به شوق باری باعث شد هیولی مضطرب گردد و آفرینش به این ترتیب هم‌چون عارضه‌ای در گیتی آغاز شد. نگرش مانویان و گنوسی‌ها چنین بود که این اضطراب تنها با دانش (مزدا/ معرفت/ عرفان) برطرف می‌شود و این با وصال مجدد نفس و باری در فراغت از اضطراب رخ می‌دهد. رازی می‌گوید این تفسیر معقول‌ترین پاسخی است که می‌شود به دهریان داد.<sup>۳</sup>

اما ابوحاتم که از موضعی دینی به موضوع می‌نگرد، اقتدار خداوند برایش مهم است و می‌پرسد چرا باری اجازه داد تا شهوت بر نفس غلبه کند و به جنبش درآید؟ چرا از ابتدا او را از خیزش منع نکرد و جلوی وبال شدنش بر گیتی را نگرفت؟ پاسخ زکریا آن است که «خداوند قدرت نداشت که نفس را از خلقت عالم منع کند».<sup>۴</sup>

---

۱. وکیلی، ۱۳۹۴ (الف).

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۲.

۳. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۱-۵۳.

۴. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۵.



ابوحاتم از این پاسخ برآشفته و پرسید که پس خدا به این ترتیب عاجز است؟ و زکریا پاسخ داد که عاجز نیست ولی مثل پدری که پسرش را از ورود به باغ پر عقرب منع نمی‌کند، جلوی نفس را نگرفت تا خود تجربه کند و ببالد و کمال یابد.<sup>۱</sup> این پاسخ او البته محافظه‌کارانه است، چون می‌توانست در مقابل بپرسد که خداوند مورد نظر ابوحاتم چرا به شیطان امر به سجده کرد و چرا پس از آن که سرکشی کرد او را از بین نبرد و ریشه‌ی شر را از همان ابتدا برنینداخت؟ این ایرادی است که دیگران در همان هنگام مطرح می‌کردند و مشهورترین بیانش را ناصر خسروی قبادیانی بلخی دو نسل بعدتر به دست داده که می‌گوید:

«خدایا راست گویم فتنه از توست	ولی از ترس نتوانم چغیدن
تو گر خلقت نمودی بهر طاعت	چرا بایست شیطان آفریدن؟
اگر بر نیک و بد قدرت ندادی	چرا بر نیک و بد باید رسیدن؟
تو گر ریگی به کفش خود نداری	چرا بایست شیطان آفریدن؟»

ایراد ابوحاتم از این نظر به راحتی می‌تواند با گفتاری شبیه ناصر خسرو پاسخ داده شود، که خودش هم مثل ابوحاتم داعی اسماعیلی بلندپایه‌ای بود. ابوحاتم در پاسخ زکریا می‌گوید خدا چطور همه‌چیزدان و قدرقدرت است، ولی نتوانسته ظهور وبال نفس را پیش‌بینی و از آن پیشگیری کند؟ هم‌چنین این ایراد را مطرح می‌کند که اگر نفس به خاطر این جنبش آغازین جهان را خلق کرده، پس خودش باید مثل خدا عالم و قادر باشد، و در این حالت دو خدا خواهیم داشت.<sup>۲</sup> این ایرادها البته با فرض این که خداوند شیطان را آفریده و او را هم‌وردی فارغ از منع الهی قرار داده هم‌چنان باقی می‌ماند.

بخشی از ایرادهای دیگر ابوحاتم بر زکریا جنبه‌ی فلسفی دارد و به جایگاه هستی‌شناسانه‌ی نفس یا ابلیس مربوط می‌شود. مثلاً می‌پرسد که شهوت نفس که نقشی چنین مهم در پیدایش گیتی داشته خود امری قدیم بوده یا حادث؟ و اثبات می‌کند که آن نیز باید قدیم بوده باشد و بنابراین شمار قدیم‌ها بیش از پنج تا می‌شود. یا ایراد می‌گیرد که چطور وقتی هنوز عالمی به وجود نیامده بود، نفس شهوتی برای خلق آن داشت؟<sup>۳</sup>

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۴-۵۶.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۷-۵۸.

۳. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۵۷-۵۸.

این برداشت که شیطان با نفس پیوند دارد و مانند خداوند نیرویی آفریدگار است، بعد از دوران رازی‌ها هم‌چنان باقی ماند و در ترکیب با دفاعیات حلاج از ابلیس بدنه‌ی انگاره‌ی صوفیانه از شیطان را بر ساخت. عین‌القضات همدانی دویست سال پس از مرگ حلاج در «تمهیدات» می‌گوید: «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد و ابلیس آمد... دریغا اگر بگویم که نور چه باشد، احتمال نکنی و عالم‌ها بر هم او فتد؛ اما رمزی بگویم... دو نور او باشد که اصل آسمان و زمین؛ و حقیقت ایشان، این دو نور است: یکی نور محمد، و دیگری نور ابلیس...»<sup>۱</sup>.

یعنی همان سخن رازی را تکرار می‌کند و این بار دوقطبی نفس و باری را با نورشناسی مانوی درمی‌آمیزد. جالب آن که در مقابل نور محمدی به ابلیس هم نور منسوب می‌کند و نه ظلمت. شیخ محمود شبستری هم در «گلشن راز» تعبیر «نور سیاه» را به کار گرفته<sup>۲</sup> و می‌گوید:

«سیاهی گر بدانی نور ذات است      به تاریکی درون آب حیات است»

او با این تعبیرها مکاشفات ابن عربی را هم‌دلانه گسترانده و به تفسیر بانفوذ لاهیجی میدان داده که خورشید شبانه را در کنار خورشید روزانه مطرح می‌کند و این‌ها همه بازسازی ارکان بسیار دیرینه‌ی آیین مهر در بافت عرفان اسلامی است. حلاج در این سیر پر دامنه و پیچیده از کانون‌های مهم و تأثیرگذاری است که هم‌گرایی بسیاری از گفتمان‌ها و جبهه‌بندی برخی از مهم‌ترین موضع‌ها را رقم می‌زند، اما بی دانستن آن پیشینه و توجه به این سیر تکاملی بعدی فهم گفتارهایش دشوار می‌نماید.

---

۱. عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۳؛ ۲۵۷-۲۵۸.

۲. وکیلی، ۱۴۰۰.

بخش چهارم: میانسالی

(۴۲۷۰ تا ۴۲۹۲ / ۲۷۸-۳۰۰ ق.)

## کفتار تخت: خاندان های بغدادی

حلاج بعد از سفرش به چین و هند به بغداد بازگشت و در آنجا مستقر شد. در این هنگام تعالیم او ماهیتی آخرالزمانی داشت. مثلاً می گفت به زودی مهدی موعود از طالقان ظهور خواهد کرد. ابن ندیم و ابن اثیر و شیخ توسی هم اشاره کرده اند که حلاج در این مقطع مدعی بود باب است و خود را پیشاهنگ ظهور ناجی آخرالزمان معرفی می کرد. این هم نکته ای است که چرا پیشاهنگ ظهور ناجی آخرالزمان را باب می نامیده اند. اغلب این کلمه را عربی فرض کرده و گفته اند لقب کسی بوده که مثل درگاهی برای ورود ناجی عمل می کرده است، اما این که انسانی در یا دروازه برای انسانی دیگر باشد قدری دور از ذهن است. حدسی جسورانه که می توان زد آن است که این کلمه ی باب هم در اصل کوتاه شده ی همان «بابا» باشد. چون داستان نجات بخش آخرالزمان خاستگاهی مهری داشته و در آن رهایی بخش شهید اغلب با جنگاوری بزرگ همراه می شده، که قاعدتاً می بایست رهبر مهرپرستان یا بابای سالکان باشد.

به هر روی، بخشی از کهن ترین ارجاع ها به مفهوم باب به حلاج مربوط می شود که گفتیم لقب اصلی خودش گویا «بابا» بوده است. ناگفته نماند که القاب یادشده که پیشوند «ابو» دارند و می توانند بر لقب بابا گواهی دهند به همین سفر او مربوط می شوند و بعد از آن اهمیت و برجستگی پیدا می کنند. احتمالاً در همین دوره بوده که حلاج می کوشیده در میان شیعیان پیروانی برای خود پیدا کند، چرا که آنان نیز گرایش های آخرالزمانی نیرومندی داشتند.

با این حال، آب حلاج هرگز با مذاهب امامیه به یک جوی نرفت. زیدیه، که تندروترین و جنگاورترین گروه در این بین محسوب می شد، به دلایلی نامعلوم به شدت با حلاج مخالف بود. ریشه ی این درگیری درست دانسته نیست ولی باید به سفر پیشین حلاج به ایران شرقی مربوط باشد، چون زیدیه در این هنگام در طبرستان و شمال ایران اقتداری داشتند و در آمل دولتی محلی تأسیس کرده بودند و حلاج هم احتمالاً در آن منطقه گردش کرده و چه بسا با ایشان نیز درآویخته باشد.

چنان که گفتیم، شیعیان یعنی هواداران تثبیت خلافت در خاندان بنی هاشم، در دوران اموی دو شاخه‌ی اصلی پیدا کردند: آنان که نقطه‌ی شروع رهبری فرهمندان را از عبدالمطلب آغاز می‌کردند و بنابراین عباس بن عبدالمطلب و خاندان عباسی را حامل این فره می‌دانستند پیروز میدان از آب در آمدند و سلسله‌ی عباسی را تأسیس کردند؛ در مقابل‌شان، آنان که فرهمندی را به پیامبر اسلام مربوط می‌دانستند و این سلسله را در فرزندان حضرت علی ادامه می‌دادند علوی یا فاطمی خوانده می‌شدند.

در میان علویان فرزندان امام حسن و امام حسین دو شاخه‌ی اصلی از سادات را پدید آوردند. هر چند امام حسن مجتبی با معاویه صلح کرده بود، فرزندان‌ش به قیام و خروج بر ظالم تأکید ورزیدند و اگرچه امام حسین بر امویان خروج کرده و به دست‌شان شهید شده بود، فرزندان‌ش به کناره‌گیری از سیاست و خویشتن‌داری در برابر نظام حاکم گراییدند. در این میان، سرنوشت زید بن علی بن امام حسین جای توجه دارد که تنها کسی از سادات حسینی بود که سر به شورش برداشت و رهبری شاخه‌ی سادات حسینی را بر عهده گرفت. او نیز مانند پدر بزرگش به شهادت رسید، ولی برای نسل‌های پیاپی از سادات حسینی منبع الهام شد تا راهش را ادامه دهند و این جریان زیدی نامیده شد.

داستان به قدرت رسیدن زیدیان در شمال ایران هم چنین بود که در شهریور ماه سال ۴۲۴۱ (رجب ۲۴۸ ق.) طاهر بن عبدالله فرمان‌روای قلمرو طاهری درگذشت و جای خود را به پسرش محمد داد. از همین هنگام زوال دولت طاهری آغاز شد، چون همان‌قدر که طاهر دانشمند و مردم‌دار و دادگر بود پسرش محمد عیاش و هرزه و ندانم‌کار بود و با گماردن حاکمان ستمگر بر شهرها مایه‌ی زوال دولت طاهری شد. هم‌زمان با او عمویش محمد بن عبدالله در بغداد مستقر بود و در دربار خلیفه مستعین اقتداری چشمگیر داشت.

اغلب طاهریان تا پایان کار حاکمانی فرهنگ‌پرور باقی ماندند و نمونه‌اش اسحاق بن ابراهیم بن حسین برادرزاده‌ی امیر طاهر است که والی بغداد بود و حامی پزشکان و دانشمندان بود و حنین بن اسحاق «کتاب الاغذیه» را به سفارش او نوشته است. برخی‌شان حتا خود دانشمند بودند، مثل منصور بن طلحه بن طاهر (درگذشته‌ی ۴۲۹۲ / ۳۰۰ ق.) که والی مرو و خوارزم بود و خود پزشک نام‌داری بود و «کتاب الوجود» را در این زمینه نوشت و کارش چندان جدی بود که زکریای رازی نقدی بر آن نوشت. او با لقب حکیم آل طاهر شهرت داشت و درباره‌ی منطق و نجوم و موسیقی هم کتاب‌های مهمی نوشته بود.

با این همه، گاه یک شعله‌ی جهیده از مشعلی کاخی را ویران می‌کند و درباره‌ی طاهریان هم تک و توک حاکمان نابخرد و بیدادگر بودند که چنین نقشی را ایفا کردند. فروپاشی قلمرو طاهری چنین آغاز شد که رهبر زیدیان به اسم یحیی بن عمر طالبی به خاطر ستم‌های کارگزار طاهریان سر به شورش برداشت و شکست خورد و به قتل رسید. آن‌گاه جانشینش حسن بن زید علوی رهبری بازماندگان قوای او را بر عهده گرفت و با خاندان اسپهبدان طبرستان، که زرتشتی بودند، متحد شد و در آبان ماه ۴۲۴۳ (رمضان ۲۵۰ ق.) طبرستان را گرفت و سردارانش به اطراف تاختند و شهرهای دیگر را هم گرفتند. حسین بن احمد کوبی در ۴۲۴۴ (۲۵۱ ق.) قزوین و زنجان را گرفت و محمد بن جعفر طالبی پیش از او ری را گشود، هر چند نتوانست آنجا را نگه دارد.

در زمانی که حلاج از سفر پردامنه‌اش به چین و هند و ایران شرقی بازگشت، ناصر داعی کبیر علوی رهبر زیدیان بود و او مردی مقتدر و فرهمند بود که پیرامون دریای خزر دولتی تأسیس کرده بود و پایگاهش شهر آمل بود. ناصر داعی کبیر در روز هفتم اسفند سال ۴۲۹۵ (۲۵ شعبان ۳۰۴ ق.) در همین شهر درگذشت و پسرش ابوالقاسم جعفر مشهور به داعی صغیر به جایش به رهبری علویان طبرستان رسید. در این زمان حلاج دستگیر شده و در زندان بود. بنابراین گردش حلاج در قلمرو دولت زیدی آمل باید در زمان داعی کبیر رخ داده باشد و با توجه به آرای تند و تیز حلاج، که در همین دوران صورت‌بندی و اعلام می‌شد، دور از انتظار نیست که دعوی میان او و مبلغان زیدی بروز کرده باشد.

از آن سو، شاخه‌ی حسینی شیعیان که در نهایت اثنی‌عشری نامیده شدند هم موضعی دوستانه درباره‌ی حلاج نداشتند. این گروه چنان که گفتیم با دربار عباسی مراد داشته‌اند و پایگاه‌شان در همان مراکز قدرت عباسیان قرار داشت. رهبری فکری شیعیان عراق در این دوران بر عهده‌ی خاندان نوبختی بود. بنیانگذار این خاندان نوبخت اهوازی بود که دانشمندی بزرگ محسوب می‌شد و در اصل مغی زرتشتی بود از اهالی خوزستان. او نظریه‌پرداز و سازمان‌دهنده‌ی قیام بزرگ ابومسلم بود و یکی از چهره‌های اثرگذاری بود که برنامه‌ی انقراض خلافت اموی را تدوین و اجرا کرد.

منصور، که اولین خلیفه‌ی عباسی بود، او را به سمت منجم دربار خود برگزید و او به این ترتیب مشاور اعظم خلیفه قلمداد می‌شد. تأسیس شهر بغداد و طراحی نقشه‌ی منظم آن و گفتمان آخرالزمانی بانفوذی که عباسیان را به قدرت رساند آفریده‌ی نوبخت اهوازی بود.

نوبخت در زمانی که به دربار منصور پیوست اسلام آورد، اما چنین می‌نماید که اعضای این خاندان هم‌چنان به آرای پیشین خود پایبند مانده باشند. بر اساس همان قاعده‌ای که درباره‌ی نام‌های نومسلم‌انان گفتیم، پسر نوبخت نامش فضل شد و پسر او نامش سهل. به این ترتیب، خاندانی از اخترشناسان و دانشمندان که در اصل مغ بودند و هم‌چنان آرای مغانه را تبلیغ می‌کردند در مرکز دستگاه و دربار عباسیان جایگیر شدند. ابوسهل فضل پسر نوبخت کتابدار و آموزگار هارون‌الرشید بود و چندین رساله در اخترشناسی نوشت و کتاب‌هایی را از پهلوی به عربی ترجمه کرد. او به سال ۴۱۹۵ (۲۰۱ ق.) درگذشت. بعد از او پسرش سهل جانشینش شد و او خود دو فرزند به اسم‌های حسن و عبدالله داشت که راه پدر را ادامه دادند.

خاندان مهم دیگری که در میان شیعیان نفوذ داشت آل فرات نامیده می‌شد. بنیانگذار این خاندان به احتمال زیاد یکی از اهالی تیسفون بوده است و یکی از کسانی است که در ساماندهی به قیام‌های ضد خلافت اموی نقشی مهم ایفا کرد. با به قدرت رسیدن عباسیان آل فرات هم مثل خاندان نوبختی برکشیده شدند و به یکی از دو رکن سازمان‌دهنده‌ی گفتمان عباسیان بدل شدند. چرخش مدارهای قدرت از نظام خلافت به سمت سیاست ایران‌شهری زیر نفوذ این دو خاندان رخ داد.

آنچه در عصر اموی با برجسب خلافت شکل گرفته بود، و در اصل پیوند زدن سیاست امپراتوری - فرعونی به پیکر ایران‌زمین بود، با تدبیر ایشان منسوخ شد و دولت عباسی در همه‌ی سویه‌هایش سیاست ساسانیان را احیا کرد. پیوند نزدیک میان عباسی‌ها و خاندان امامان شیعه نیز از همین جا آغاز شد. چون این‌طور به نظر می‌رسد که این خاندان‌ها به شخص یا تبار مشخصی وفادار نبوده و همه‌ی گزینه‌های سودمند برای رهبری سیاسی را از میان نوادگان پیامبر اسلام مورد توجه قرار می‌داده‌اند، چندان که نوبختی در تاریخی که نوشته شرح داده که ابوجعفر محمد، که رهبر این خاندان بود، در ضمن دوست و پشتیبان ابن نصیر رهبر فرقه‌ی نصیری هم بوده است که جریانی رقیب با هر دو شاخه‌ی عباسی و اثنی‌عشری محسوب می‌شد.

در این میان، خاندان نوبختی بیشتر با عباسی‌ها و آل فرات بیشتر با سادات حسینی نزدیکی داشتند، چندان که ایشان کارگزاران و سازمان‌دهندگان شیعیان دوازده امامی بودند و در شکل‌گیری گفتمان غیاب امام زمان هم نقشی کلیدی ایفا کردند. در زمان زندگی حلاج، بزرگ این خاندان همین ابوجعفر محمد بن موسی بن حسن فرات بود. او در دوران خلافت معتمد وزیر او و استاندار نهاوند و ماسبدان (سیروان و ایلام) بود و فرزندانش نقش‌های دیوانی مهمی بر عهده داشتند.

ابوجعفر محمد در حدود سال ۴۲۶۰ (حدود ۲۷۰ ق.) درگذشت و این تقریباً همان زمانی بود که حجاج حج اول خود را به پایان برد و هم‌چون رهبری معنوی به بغداد بازگشت. پس از او فرزندش محمد جانشینش شد و پسر مهتر او ابوالعباس احمد (در گذشته‌ی ۴۲۸۳ / ۲۹۱ ق.) در زمان خلافت معتضد ریاست دیوان خراج را بر عهده داشت و در ضمن از دوستان و نزدیکان امام حسن عسکری بود و از کسانی که پس از درگذشت وی در تثبیت ایده‌ی غیبت و تداوم شیعه‌ی دوازده‌امامی نقشی کلیدی ایفا کرد.

حجاج تقریباً هم‌زمان با مرگ ابوالعباس احمد از سفر چین و هند بازگشت و به سفر حج رفت. این تا حدودی به خاطر بدگویی‌هایی بود که درباره‌اش بر سر زبان‌ها بود. او در این هنگام آیین ویژه‌ی خود را تبلیغ می‌کرد و با انجام کارهایی معجزه‌آمیز جمعیتی بزرگ را جلب خود کرده بود، هر چند همه‌ی آشنایان سابقش را با خود دشمن کرده بود: عمرو بن عثمان در تکفیر او به اطراف نامه‌پرانی می‌کرد؛ ابویوسف اقطع که پدرزنش بود او را فریبکار و بی‌دین می‌نامید؛ و جنید از تبلیغ بر ضد او فروگذار نمی‌کرد.

از اشاره‌های مبهم مورخان چنین برمی‌آید که انگار این مشایخ بعد از بازگشت حجاج از حج این تبلیغات منفی را درباره‌اش به راه انداخته باشند. اما حمد پسرش می‌گوید اصولاً برای رهیدن از این بدگویی‌ها رهسپار مکه شد، پس چه بسا که دشمنی‌های ایشان در سراسر این دوران به قوت خود باقی بوده باشد. به احتمال زیاد پیام او و شیوه‌ی سلوکش در این هنگام با مسلمانان تفاوت‌هایی داشته و شاید برای از بین بردن این شایعه که از اسلام برگشته دوباره به حج رفته باشد.

حجاج دو سال در مکه ماند و انگار منتظر بوده تا آب‌ها از آسیاب بیفتد و آنچه درباره‌ی بی‌دینی‌اش می‌گفتند فراموش شود. بعد از آن بازگشت و در بغداد زمینی خرید و خانه‌ای برای خود ساخت.<sup>۱</sup> در این هنگام احوال او دگرگون شده بود. پسرش حمد می‌گوید که برای این به حج رفته بود که عقاید خود را به خداوند عرضه کند. یعنی، چنین می‌نماید که شایعه‌ی گسستن‌اش از اسلام درست و تکفیرها بر حق بوده باشد و گذشته از نمایش دیانت، به واقع درگیر محک زدن ماهیت امر قدسی نیز بوده باشد.

حمد می‌گوید پدرش بعد از این حج دستخوش دگرگونی شد و مردم را به چیزهایی دعوت می‌کرد که حمد از آن بی‌خبر بود. این اما به نظر کتمان و تقیه بوده است، چون حمد پسر محبوب و یاور پدرش تا

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۳.



روزهای آخر بوده و در این میان مدتی هم زندانی شده است. یعنی، در میان پیروان و یاران پدرش جایگاهی داشته و بعدتر هم یکی از مراجع مهم برای تدوین زندگی‌نامه‌ی حلاج بوده است. بنابراین انگار وقتی می‌گوید از عقاید پدرش در این دوران بی‌خبر است، از ترس تکرار سرنوشت او پنهان‌کاری می‌کند.

در سخن خود حلاج هم اشاره‌هایی هست که نشان می‌دهد این حج آخری برایش چرخش‌گاهی مهم بوده است. در اشعارش عبارتی هست به این مضمون که برای این به حج رفت تا خود را هم چون گوسفندی برای خداوند قربانی کند. در عین حال از این‌جا به بعد اشاره‌هایی در سخنانش پیدا می‌شود — یا صراحت پیدا می‌کند — که مناسک مذهبی و به ویژه حج رفتن را نفی و طرد می‌کند. تکفیر علنی او توسط ابویوسف اقطع و عمرو بن عثمان هم در همین زمان رخ می‌دهد و نشانگر آن است که شیوه‌ی دعوت خود را تغییر داده است.

وقتی حلاج بعد از دو سال اعتکاف در حدود سال ۴۲۸۴ (۲۹۲ ق.) به بغداد بازگشت، ابوالحسن علی بن محمد بن موسی ابن فرات (درگذشته‌ی ۴۳۰۳/۳۱۲ ق.)، که در این هنگام مردی پنجاه ساله بود، بزرگ این خاندان محسوب می‌شد و وزارت خلیفه معتضد را بر عهده داشت. او برادری داشت به نام احمد بن فرات که فقیهی نام‌دار و شاعری چیره‌دست بود و رهبری معنوی این خاندان را بر عهده داشت.

حلاج که دعوی آخرالزمانی داشت و سخنانش به آرای آل فرات (در بافت اسلامی: مهدی موعود) و خاندان نوبختی (در بافت زرتشتی: سوشیانس) نزدیکی داشت، کوشید به این دو خاندان نزدیک شود و رهبران را به مرام خویش جلب کند. اما در این راه محتاطانه گام برداشت و این را هم در نظر داشت که این شخصیت‌ها خود مدعی آیینی شبیه به خودش هستند و رقیب محسوب می‌شوند. با این همه، نامه‌هایی به رهبران جریان‌های فکری گوناگون نوشت و مدعی شد که نایب امام زمان است. در میان کسانی که نامه‌ی او را دریافت کردند از ابوالحسن بابویه و ابوسهل نوبختی یاد کرده‌اند.

امروز این دعوی را در بافتی شیعی تفسیر کرده‌اند و گاه نوشته‌اند که منظور حلاج آن بوده که نایب مهدی پسر امام حسن عسکری است، اما این برداشتی نادرست است. در زمان حلاج طیفی وسیع از مذاهب و باورهای اسلامی به بازگشت پهلوانی شهید باور داشتند. از کسانی که حضرت علی را خدا می‌دانستند و منتظر بازگشت او بودند، تا زیدی‌ها و اسماعیلیه و قرمطیان و بسیاری دیگر که همه‌شان به بازگشت رهبر

در گذشته‌ی خود باور داشتند. بنابراین، وقتی حلاج از امام زمان سخن می‌گفت درست معلوم نبود منظورش کدام یک از ایشان است، اما با قاطعیت می‌توان گفت که منظورش پسر امام حسن عسکری نبوده است. سال تولد فرزند امام حسن عسکری را منابع متأخر گوناگون نوشته‌اند و در منابع متقدم شک و تردیدهایی جدی درباره‌ی این موضوع ثبت شده است. در سنت شیعه‌ی دوازده‌امامی، که چهار قرن بعد از دوران حلاج تثبیت شد و به شکل کنونی درآمد، تاریخ تولد او در جمعه ۱۲ مرداد سال ۴۲۴۸ تاریخی (نیمه‌ی شعبان سال ۲۵۵ ق.) نهاده شده است. در زمان زندگی حلاج چنان که از منابع شیعی برمی‌آید در بغداد توافقی واژگونه وجود داشته در این مورد که امام حسن عسکری بدون داشتن فرزند در گذشته است.<sup>۱</sup>

دلیل دیگری که منظور حلاج از امام زمان فرزند امام حسن عسکری نبوده، آن است که نیابت مهدی بن حسن قائم‌الزمان در آن دوره مدعی نیرومندی داشته است. در واقع، به کرسی نشستن این دعوی که چنین فرزندی وجود داشته و از نظرها غایب شده با کوشش خاندان ابن فرات و نوبختی ممکن شد که با امام حسن عسکری دوستی نزدیکی داشتند و نواب و کارگزارانش به این خاندان وابسته بودند. بنابراین، روشن است که حلاج فراز آمدن ناجی آخرالزمان دیگری را بشارت می‌داده و از رفتارش بعد از دستگیری چنین برمی‌آید که منظور خودش بوده است. یعنی، حلاج در بافتی آخرالزمانی ادعا می‌کرده ناجی آخرالزمان است یا پیشاهنگ ظهور اوست.

چنان که انتظار می‌رفت، اعضای این دو خاندان بانفوذ از پذیرش دعوت حلاج سر باز زدند و همین‌ها بودند که در نهایت بر حکم قتلش صحنه گذاشتند. برای فهم آنچه در سال‌های پایانی عمر حلاج گذشت، واشکافی روابط میان این افراد و میدان خطرناکی که حلاج به آن گام نهاده بود ضرورت دارد، به‌خصوص که هر دو خاندان نوبختی و آل فرات در نهایت بر سر قتل حلاج هم‌داستان شدند و فهم این که چرا دو خاندان خوشنام و دانشمند به چنین نقطه‌ای رسیدند اگر زمینه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی بغداد آن روزگار را شناسیم به معنایی بغرنج بدل می‌شود.

نخست به این گزارش بپردازیم که وقتی حلاج دعوت خود را در بغداد آشکار کرد، دو تن در رسوا کردن و فریبکار شمردنش نقشی کلیدی ایفا کردند و هر دوی‌شان به خاندان نوبختی تعلق داشتند. یکی‌شان

---

۱. مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۴.

ابوسهل نوبختی بود که طبری صحنه‌ی برخوردش با حلاج را چنین نقل کرده است: «[حلاج] دست خویش را برای گروهی تکان داد و درم‌ها از آن فرو ریخت. ابوسهل بن نوبخت در آن جمع بود. گفت: این را بگذار و یک درم به من ده که نام تو و نام پدرت بر آن باشد تا من به تو ایمان بیاورم و گروهی بسیار با من ایمان بیاورند. حلاج گفت: چگونه؟ در صورتی که چنین چیزی ساخته نشده؟ ابن نوبخت گفت: هر کسی چیزی را که حاضر نیست حاضر کند، نساخته را بسازد<sup>۱</sup>. یعنی، ابن نوبخت می‌گفت تو اگر می‌توانی چیزی را از غیب حاضر کنی باید بتوانی چیزی ناموجود را هم موجود کنی، مگر آن که حقه و شعبده‌ای در کارت باشد. دومی، حسین بن روح نوبختی بود که نوبتی حلاج او را به پیروی از خود فرا خواند و گفت که برایش سنگ را طلا خواهد کرد و از غیب دینار ظاهر خواهد کرد. حسین نوبختی پاسخ داد که نیازی به این طلاها ندارد، اما مردی زن‌باره است و در اندرونی زنانی دلفریب دارد که چون موهایش سفید شده دیگر به او رغبت ندارند. پس، به حلاج گفت اگر راست می‌گویی کاری کن فردا موهای سر و ریش من سیاه شود و به تو ایمان خواهم آورد. حلاج از برآورده کردن این تقاضای او درماند و دیگر سراغش نرفت.<sup>۲</sup>

در بغداد آن روزگار علاوه بر آل فرات و نوبختی‌ها خاندان‌های مقتدر ایرانی دیگری نیز حضور داشتند، که یکی‌شان بنی‌بستم بود که ارتباطی غیرمستقیم با حلاج پیدا کردند. اما در این میان یکی از خاندان‌های بسیار مهم بنی‌منجم بود که اشاره‌ای از ارتباطشان با حلاج در اسناد دیده نمی‌شود و این قدری عجیب است، چون خاندان منجم یکی از بانفوذترین و دیرپاترین خاندان‌های حاکم در بغداد بودند و بعید است هیچ ارتباطی با حلاج نداشته باشند. بنیانگذار این خاندان مردی بود که در منابع عربی نامش به صورت فیروزان ابان حسیس (جُشَنَس) ثبت شده و اصل آن باید آبان‌گشنسپ پیروزان بوده باشد. این مرد زرتشتی بود و نواده‌ی مستقیم یزدگرد سوم آخرین شاهنشاه ساسانی محسوب می‌شد. ابن ندیم بین او و یزدگرد هشت نسل فاصله ذکر کرده که درست نمی‌نماید، هر چند پیگیری آن را پذیرفته و گفته بر این مبنا نیای این خاندان یزدگرد دیگری بوده و شاهنشاه ساسانی نبوده است. اما یزدگرد (شهر خدا) لقبی است شاهانه و در ضمن یکی از اعضای همین خاندان رساله‌ای در تبارنامه‌ی خویش نوشته و در آن خود را پارسی و خویشاوند

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۰-۳۱.

۲. عطار نیشابوری، ۱۳۷۸، ج. ۱: ۵۸۶.

ساسانیان دانسته است. پسرش بزیت (یحیی) هم در مقدمه زیج ممتحن که برای مأمون نوشته لقب خود را ابوالفوارس (بابای پارسیان) آورده است.<sup>۱</sup> بنابراین احتمالاً عدد هشت نسل است که خطاست و نه نسب بردن این خاندان از ساسانیان. ابن اسفندیار و دیگران هم به چهار نسل فاصله بین او و یزدگرد ساسانی اشاره کرده‌اند و بنابراین سخن پینگری شتابزده و نادرست است. این هم جای توجه دارد که جایگاه والا و خدشه‌ناپذیر ایشان در دربار عباسی بعد از فراز آمدن دیلمیان نیز محترم باقی ماند، و این نشان می‌دهد که تباری نام‌دار و مقبول برای شاهان دیلمی داشته‌اند. بر اساس این داده‌ها نام کامل این مرد را می‌توان به این صورت بازسازی کرد: آبان‌گشنسپ پسر پیروز فرخ‌داد پسر مهرگشنسپ پسر شاهنشاه یزدگرد.

تکرار نام مهر و آبان در نام اجدادش نشان می‌دهد که این خاندان به گرایش مهرآیینی دین زرتشتی تعلق خاطر داشته‌اند. او اخترشناس دربار منصور عباسی بود و این نکته جای توجه دارد که اولین خلیفه‌ی عباسی لقب خود را منصور قرار داده که ترجمه‌ی نام پدر او (پیروز) است، و دیدیم که پدر حلاج هم در همین حدود زمانی همین نام را برای خود برگزید.

این مرد در متون عربی بیشتر به اسم ابومنصور منجم شهرت دارد و این لقبی ساختگی است چون این را می‌دانیم که اسلام نیاورده و تا پایان کار زرتشتی بوده است. پسر او بزیت (درگذشته‌ی ۲۱۱/۴۲۱۷ ق.) هم زرتشتی بود،<sup>۲</sup> اما با اصرار مأمون که می‌خواست او را به وزارت بگمارد در ظاهر به آیین اسلام گروید و نامش را به یحیی بن ابی‌منصور تغییر داد که یحیی ترجمه‌ی بزیت و ابی‌منصور ترجمه‌ی پیروزان است. او رصدخانه‌ی شماسیه را در بغداد ساخت و ریاست آن را بر عهده داشت و در تأسیس و فعالیت بیت‌الحکمه در دوران مأمون نقش مهمی ایفا کرد. همه‌ی چهار پسرش هم دانشمندان و ادیبانی نام‌دار بودند.<sup>۳</sup> مهترشان علی نام داشت که اعضای اصلی این خاندان بعدتر از پشت او برخاستند.<sup>۴</sup>

این پسر مهتر یعنی ابوالحسن علی بن یحیی (زاده‌ی ۱۹۴/۲۰۰ ق. بغداد و درگذشته‌ی ۲۶۷/۲۷۵ ق. سامرا) پزشکی نام‌دار بود و در شعر و موسیقی چیره‌دست بود. کتابخانه و مرکز پژوهشی خزانه‌الحکمه

---

۱. فارسی، ۱۴۰۶ ق.، ج. ۱: ۲۰۹.

۲. ابن اسفندیار، ۱۳۶۶، ج. ۱: ۱۳۷.

۳. ابن ندیم، ۱۳۶۶، ج. ۱: ۱۷۶.

۴. ابن خلکان، ۱۹۶۸ م.، ج. ۳: ۳۷۴.

را او با پشتیبانی فتح بن خاقان وزیر در بغداد تأسیس کرد و این همان جایی بود که ابو معشر بلخی (درگذشته‌ی ۴۲۶۴/ ۲۷۲ ق.) در آنجا کار می‌کرد. او با خاندان طاهری نزدیکی داشت و نخست دوست ابراهیم مصعبی حاکم طاهری فارس بود. بعدتر با خلفا رفاقتی یافت و محرم اسرار و دوست نزدیک متوکل، منتصر، مستعین و معتمد شد و عجیب است که با آن عقایدش از ایشان گزندی ندیده است. عجیب‌تر این که وقتی دیلمیان بغداد را گرفتند، همین ارتباط دوستانه را با آنها هم برقرار کرد و صاحب بن عباد که وزیر مقتدر آل بویه بود با او دوستی نزدیکی داشت و او را به عنوان شاعر بسیار می‌ستود. این مرد مترجم بزرگی هم بود و چندین زبان از جمله یونانی می‌دانست و «اصول هندسه» نوشته‌ی ارشمیدس را به عربی ترجمه کرده بود.

علی بن یحیی پسری داشت به اسم احمد (درگذشته‌ی ۴۳۱۱/ ۳۲۰ ق.) که یک تاریخ جهان مشهور نوشت به اسم «تاریخ سنی العالم» و رساله‌ای جالب توجه به اسم «اثبات نبوه نبینا محمد المصطفی من طریق البرهان المنطقی» که در آن با روشی منطقی و ریاضی سعی کرده بود نبوت پیامبر اسلام را اثبات کند. قسطا بن لوقا که پزشک و ریاضیدانی نام‌دار بود رساله‌ای در رد این متن نوشت.

برادرش یحیی بن علی بن یحیی (درگذشته‌ی ۴۲۹۱/ ربیع‌الاول ۳۰۰ ق.) هم فقیه معتزلی نام‌داری بود<sup>۱</sup> و از دوستان ثابت بن قره بود و با او درباره‌ی دین بحث و مناظره‌ی زیادی داشت.<sup>۲</sup> او کتاب مشهوری درباره‌ی موسیقی نوشته به اسم «کتاب النغمه» یا «کتاب الموسیقی» که در آن آرای دو استاد موسیقی مهم آن روزگار یعنی اسحاق موصلی و ابراهیم بن مهدی را با هم مقایسه کرده و متنش تا به امروز باقی مانده است.<sup>۳</sup> سومین پسر علی بن یحیی، هارون نام داشت که در سال ۴۲۴۴ (۲۵۱ ق.) زاده شد و در ۴۲۸۰ (۲۸۸ ق.) در جوانی درگذشت. او تذکره‌نویس بود و کتابی در شرح حال ۱۶۰ شاعر و کتابی دیگر به اسم «النساء» درباره‌ی زنان نام‌دار و امورشان نوشته بود. در همین سالی که او درگذشت، زکریای رازی به ریاست بیمارستان معتضدی بغداد رسید و رساله‌ی مهم «فی صفات البیمارستان» را نوشت.

---

۱. ذهبی، ۱۴۰۳ ق.، ج. ۱۳: ۴۰۵.

۲. قفطی، ۱۳۴۷، ج. ۱: ۱۶۹-۱۷۰.

۳. منجم، ۱۹۵۰ م.

بغدادی که حلاج در آن به تبلیغ آرای خود می‌پرداخت در لایه‌ای توسط رهبران جریان‌های دینی و عرفانی مثل جنید قطب‌بندی شده بود، و در لایه‌ای دیگر تیول خاندان‌های بزرگی مثل ابن منجم و ابن فرات و نوبختی و بستامی و ابن خاقان بود. ارتباط‌های این خاندان‌ها با هم و جایگاه حلاج در میانه‌شان برای فهمیدن سرنوشتی که پیدا کرد ضرورت دارد، چرا که به زودی نشان خواهیم داد که بخش مهمی از درگیری‌های او با دیگران سیاسی بوده و به فراز و فرود این خاندان‌ها وابستگی داشته است.

## کفتار دوم: دشمنان حلاج

حلاج وقتی در بغداد مقیم شد در چنین زمینه‌ی پیچیده‌ای از روابط خاندانی و جریان‌های مذهبی جایگیر شد. مقاومت در برابر دعوت او تنها به خاندان نوبختی محدود نمی‌شد، اما روشن است که ابوسهل و حسین نوبختی که دعوی مشابهی درباره‌ی پیوند با امام زمان داشتند محکم‌ترین جبهه را در برابر او تشکیل داده بودند. با این حال، مرور زندگی‌نامه‌ی حلاج نشان می‌دهد که محتوای سخنش و معجزه‌ها و کارهای شگفت‌انگیزش جبهه‌ای بزرگ از مخالفان را در برابرش به صف‌آرایی واداشته بود. جالب آن که بدنه‌ی این مخالفان عقل‌گرایانی بودند که می‌گفتند حلاج با انجام شعبده و نمایش معجزه‌های دروغین قصد دارد مردم را به پیروی از خود وا دارد و از این رو به فریبکاری متهمش می‌کردند.

جامعه‌شناسی معجزه و تحلیل این که در جوامع گوناگون چه بخشی از مردم طی چه فرایندی معجزات را می‌پذیرند و باور می‌کنند، بحثی مفصل است که در این جا نمی‌گنجد. تنها در مقام یک مشاهده‌ی مقایسه‌ای می‌توان گفت که در حوزه‌های تمدن ایرانی و چینی و اروپایی که دنیای قدیم را تشکیل می‌دهند، ناهمسانی چشمگیری در این مورد وجود داشته است. در چین کارهای شگفت‌انگیز و معجزه‌آمیز به موجودات فراطبیعی و دیوها و خدایان گوناگون منسوب می‌شده و پذیرش عام داشته است، در حدی که بسیاری از جنبش‌های سیاسی و اجتماعی بزرگ چینی در آستانه‌ی قرن بیستم میلادی نیز به چنین باورهایی آغشته‌اند. در اروپا هم آمادگی مردم برای پذیرش معجزات چشمگیر و گسترده بوده است، با این تفاوت که در این قلمرو معجزات به قدیسان و خداوندی یکتا (یا دقیق‌تر بگوییم، تثلیثی از خدایان) منسوب می‌شده و نهادی گسترده به نام کلیسا انحصار اظهار نظر در این مورد را در دست داشته و معجزات را تأیید می‌کرده است. در مقابل این دو قلمرو، در ایران‌زمین با مردمی سروکار داریم که اصولاً معجزات را دشوار باور می‌کنند و در کمال شگفتی می‌بینیم که نهادهای دینی در سرشت خود مخالف معجزات هستند، حتا خشکیده‌ترین و متعصبانه‌ترین مذاهب دوران اسلامی مثل پیروان ابن تیمیه وقتی پای معجزه به میان کشیده می‌شد

خرافه‌ستیزانی سرسخت از آب در می‌آمدند. همه‌ی پیامبران و قدیسان بسیار پرشماری که در تمدن ایرانی زاده شده و درخشیده‌اند، با جمعیتی بزرگ از منکران و شکاکان احاطه می‌شدند که معجزات‌شان را محک می‌زدند و اغلب طرد می‌کردند.

حلاج هم در چنین زمینه‌ای می‌زیست و وقتی قصد کرد از کردارهای اعجاب‌آور برای جلب توجه مردم بهره‌گیرد، در میدانی پرخطر گام نهاد. بی‌تردید برخی از کارهایی را که به حلاج نسبت می‌دادند او واقعاً انجام می‌داده و می‌توان قاطعانه گفت که امری متافیزیکی در کار نبوده و ترفندی و حيله‌ای در کارش وجود داشته است. احتمالاً برخی از مردم با این شیوه به او گرایش پیدا می‌کرده‌اند، اما جالب این‌جاست که دست یازیدن به این شیوه به بدنامی و مطرود شدنش انجامید؛ وضعیتی که اگر در اروپا یا چین همان روزگار می‌زیست هرگز دچارش نمی‌شد.

پیشینه‌ی کارهای شگفت‌انگیز منسوب به حلاج البته دیرین بود و به سال‌ها پیش از این باز می‌گشت. پیش‌تر این حدسم را بازگو کردم که لقب حلاج برای او احتمالاً زمانی که در شوشتر کارگر نساجی بوده به او داده شده است. با این حال، درباره‌ی آن هم داستان‌هایی برساخته شده بود. مثلاً ضمیره بن حنظله سماک می‌گوید لقب حلاج از آنجا به او منسوب شد که برای کاری به واسطه آمد و اولین دکانی که دید به پنبه‌فروشی تعلق داشت. پس به او گفت برای پی‌گیری کارهایش برود. در مقابل، گفت که در پیشه‌اش یاری‌اش خواهد داد. آن مرد پنبه‌فروش رفت و کارهایی را که حلاج خواسته بود انجام داد و وقتی بازگشت دید کل پنبه‌های دکانش که بیست و چهار هزار رطل بوده زده و حلاجی شده است.<sup>۱</sup>

کارهایی از این دست فراوان به حلاج منسوب شده، اما چنین می‌نماید که اغلب کسانی که با چنین رخدادهایی روبه‌رو می‌شدند، در برابر آن موضعی انکارآمیز و شکاک اتخاذ می‌کردند. مثلاً خطیب بغدادی با چند واسطه از ابوبکر بن سعدان نقل کرده که زمانی حلاج برای گرواندن او به خویش گفته بود اگر به من ایمان آوری پرنده‌ای به تو می‌دهم که یک دانگ از فضل‌اش یک من سرب را به طلا بدل می‌کند. ابوبکر هم پاسخ داده بود که اگر حلاج به او ایمان بیاورد فیلی به او می‌دهد که اگر به پشت بخوابد پاهایش به آسمان خواهد خورد و اگر بخوابد پنهانش کند در یکی از چشمانش پنهانش خواهد کرد. حلاج از این پاسخ مبهوت

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۲.



شد و دم درکشید.<sup>۱</sup> این بوبکر سعدان یکی از اهالی بغداد و از مشایخ صوفیه بود که به مذهب شافعی تعلق خاطر داشت و حدیث می‌گفت و مدتی را هم در ری ساکن بود،<sup>۲</sup> و روشن است که دعوی معجزه‌ی حلاج را با این سخن ریشخند می‌کرده است. داستان اعضای خاندان نویختی و انکارهای‌شان در حق معجزات حلاج را هم، که پیش‌تر گفتیم، در همین رده می‌گنجد.

گذشته از این افراد که ادعای معجزه‌ی حلاج را ریشخند می‌کردند یا اعمال عجیبش را خوار می‌شمردند، از کسانی هم سراغ داریم که می‌کوشیدند به شکلی عقلانی و علمی سر از کارش دریاورند و نشان دهند که کارهایش حيله و شعبده است. یکی‌شان قاضی تنوخی است که چندین نمونه از شعبده‌های حلاج را نقل و فاش کرده است. مثلاً گفته این که هنگام روزه گرفتن به کل هیچ نمی‌خورده و شاگردانش هم چنین می‌کرده‌اند، به آن خاطر بوده که حب‌هایی از کشمش و بادام را کوبیده و پنهان در لباس‌شان رد و بدل می‌کرده‌اند و هر پانزده روز در خفا یکی از آن می‌خورده‌اند.<sup>۳</sup>

قاضی تنوخی جایی دیگر به نقل از ابوبکر محمد بن اسحاق بن ابراهیم گفته حلاج نوبتی به درخواست رمالی که می‌خواست سر از کارش در بیاورد در خانه‌ای کوهستانی یک ماهی زنده برایش حاضر کرد و ادعا کرد که این را از رود کارون گرفته است. اما آن رمال وارد خانه‌ی او شده و دیده بود با راهی مخفی به باغی زیبا متصل است که انباشته از انواع خوراهاست و ماهی‌هایی هم در حوض‌خانه‌اش شنا می‌کنند.<sup>۴</sup>

این را باید در نظر داشت که پس از قتل حلاج، که در ناروا و غیرعادلانه بودنش بحثی نیست، هم‌زمان با تقدیس تدریجی او موجی از نکوهش او نیز در همه‌جا برخاست تا حکم مفتیان و قاضیان را معتبر و دادگرانه جلوه دهد. بسیاری از این داستان‌ها احتمالاً در چنین حال و هوایی ساخته شده‌اند. به ویژه برخی از این گزارش‌ها حلاج را هم‌چون کلاهبرداری عادی و پول‌دوست معرفی می‌کنند و روشن است که ساختگی هستند. نمونه‌ای از آن گزارش خطیب بغدادی است که با چند واسطه نقل کرده که حلاج یکی از یارانش را

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۹۳.

۲. خطیب بغدادی، ۱۹۹۷ م، ج. ۴: ۳۶۱.

۳. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۳۴.

۴. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۴۰.

به شهری در جبل فرستاد و او دو سال آنجا ماند و به خاطر زهد و نماز و روزه و تلاوت قرآن بین مردم شهرتی یافت. بعد وانمود کرد کور شده و چند ماه بعد وانمود کرد زمین گیر و علیل شده و مردم دست او را می گرفتند و جابه جایش می کردند. یک سال به این حال گذراند و به مردم می گفت در خواب خداوند به او گفته به دست یکی از مقدسان بزرگ شفا خواهد یافت. تا آن که حلاج با قرار قبلی به آن شهر رفت و با او دیدار کرد و برایش دعا کرد و او ناگهان ادعا کرد بهبود یافته است. بعد هم گفت قصد دارد برای اعتکاف به طرسوس برود و هر یک مردم شهر پولی برای انفاق به او بخشیدند و با هزاران درهم و دینار از شهر خارج شد و پولی را که گرفته بود با حلاج قسمت کرد.<sup>۱</sup>

در کنار این داستانها، که به پول دوستی و طراری حلاج اشاره می کند و با قاطعیت می توان ساختگی شان دانست، قصه های دیگری از معجزات او در ارتباط با پول را داریم که آنها نیز به همین اندازه تخیلی هستند. مثلاً می گویند حلاج، پس از شفا دادن پسر بیمار هارون، وقتی دید یک بدره ی سه هزار دیناری برایش هدیه آورده اند آن را نپذیرفت و به دجله پرتابش کرد. آن گاه فردا کسی از طرف حلاج همان بدره را به در خانه ی هارون برد و به او پس داد.<sup>۲</sup> یعنی، هم زمان دو معجزه کرد و هم از زر چشم پوشی کرد و هم نشان داد که توانایی بیرون کشیدن دینارهای گمشده از دل دجله را دارد.

شگفت انگیز آن که یکی از کسانی که مخالف تفسیر معجزه آمیز از کارهای حلاج بوده خودش است. قاضی تنوخی از ابوالحسن محمد بن عبید قاضی نقل کرده که زمانی او و دایی اش در مسجد بزرگ بصره با حلاج دیدار داشتند و حلاج برای شان گفته بود شایعه ی معجزه های منسوب به او دروغ است. هم چنین توضیح داده بود که کسی به او بدره ای پول داده بود تا بین فقرا پخش کند و چون فقیری نیافته بود بدره ی پول زیر حصیرش باقی مانده بود تا روزی دیگر فقیرانی پیدا شدند و دست برد و از زیر حصیرش پول را برگرفت و به ایشان داد و مردم گمان کردند از غیب آن را فراهم آورده است. با آن که گفتار او گمان شکنانه می نماید،

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۹۰.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۶-۳۷.

جالب است که دایی ابوالحسن دیگر با او معاشرت نکرده و گفته این مرد فتنه‌انگیز است.<sup>۱</sup> شاید به آن دلیل که در لفافه‌ی این اعتراف اصولاً معجزه را منکر بوده است.

گذشته از گروهی شکاک که بیشتر با دعوی سیاسی و معجزات حلاج مشکل داشتند، یک جبهه‌ی نیرومند دیگر نیز در برابر حلاج شکل گرفته بود که قدیمی‌تر هم بود و از صوفیان تشکیل می‌شد. پیش‌تر اشاره کردیم که عمرو بن عثمان آغازگر این جریان بود، اما رهبری آن را جنید بغدادی بر عهده داشت. انگار در زمان حج هم درگیری دیگری بین این‌ها رخ داده بود، چون نقل کرده‌اند که حلاج زمانی که در مکه بود به دیدن عمرو بن عثمان رفت. عمرو که زمانی استاد او بود، قاعدتاً برای خوار شمردنش، وانمود کرد او را نمی‌شناسد و پرسید که «ای جوان، از کجایی؟». حلاج هم با همان تندی و صراحت همیشگی گفت: «اگر بصیرت الاهی داشتی هر چیزی را در مکان خود می‌دید، چون خدا هر چیزی را به جای می‌بیند». عمرو از این پاسخ شرمسار شد اما به روی خود نیاورد، ولی بعدها این سخن را بر سر زبان‌ها انداخت که حلاج تقدس قرآن را قبول نداشته و سخن خود را همتای آن می‌دانسته است.<sup>۲</sup> عمرو بن عثمان مکی می‌گفت: نوبتی قرآن می‌خوانده که حلاج به او گفته خودش می‌تواند مانند این سخن را بگوید. برای همین عمرو او را لعنت کرده و گفته بود اگر به حلاج دست بیابم او را خواهم کشت.<sup>۳</sup>

در میان این مشایخ، آن که بانفوذتر از همه بود و احتمالاً مخالفتش برای حلاج از همه گران‌بارتر بوده جنید است. زمانی که حلاج از سفر حج آخر خود به بغداد بازگشت خود پنجاه و اندی سال داشت و جنید شیخی هفتاد و دو ساله بود. او رهبر صوفیان عراق و تدوین‌کننده‌ی شکلی متعادل و محافظه‌کار از عرفان بود که با شریعت اسلام سازگاری داشت و به همین خاطر مورد توجه و استقبال دولت‌مردان عباسی و مفتیان و متشرعان قرار گرفته بود.

جنید چنان که دیدیم از همان برخورد اول به حلاج پرخاش کرد و این مخالفتش با وی تا پایان کار ادامه داشت. احمد بن یونس نقل کرده که در مجلسی در بغداد جنید درباره‌ی حلاج بدگویی می‌کرد و او را

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۱-۱۴۲.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۶.

۳. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۸۸.

به جادوگری متهم می‌کرد و کسی جرأت مخالفت نداشت. تا آن که ابن خفیف شیرازی گفت ای شیخ سخن دراز مگویی و زبان درکش که اجابت دعا و آگاهی دادن از رازها با نیرنگ و جادو ممکن نیست و همه تأییدش کردند.<sup>۱</sup>

از این نقل قول برمی‌آید که جنید با همه‌ی نفوذش در بغداد تنها قطب صوفیان نبوده و شخصیت‌های نام‌دار دیگری نیز آنجا بوده‌اند که دعوت حلاج را می‌پذیرفته‌اند. خود همین محمد بن خفیف شیرازی یکی از بهترین نمونه‌های ایشان است. او احتمالاً به سال ۴۲۶۱ (۲۶۹ ق.) در شیراز زاده شده و پدرش خفیف از سرداران یعقوب لیث بوده است. بنابراین روشن است که به لحاظ خانوادگی در جبهه‌ی سیاسی صفاریان قرار می‌گرفته که سهل شوشتری نیز به آن تعلق داشته است. ابن خفیف بر این مبنا بیست و پنج سال از حلاج کوچک‌تر بوده و وقتی جنید سالخورده در بغداد بر ضد حلاج حرف می‌زده، جوانی بیست و چند ساله بوده است. این که ابن خفیف چندان جسور بوده که در چنین مجلسی سخن بگوید و با جنید مخالفت ورزد و در نهایت تأیید جمع را هم به دست آورد جای توجه دارد.

ابن خفیف شیرازی نیز مثل حلاج مردی جهانگرد بود و دوران جوانی‌اش با زهد و ریاضت آمیخته بود. او در دوران جوانی مدتی در نیشابور می‌زیست و آنجا با دختر یکی از رهبران کرامیه ازدواج کرد، که مذهبی سختگیر و زاهد مسلک و مردم‌آزار و سطحی‌نگر بود. اما بعدتر که با حلاج آشنا شد، به جرگه‌ی پیروان او پیوست و با یارانش مثل شبلی و کتانی دوستی نزدیکی داشت. او سنی‌مذهب بود و نزد هر کس که دانشی داشت شاگردی می‌کرد. به همین خاطر در سلسله‌ی استادانش هم از حلاج یاد کرده‌اند و هم از جنید و ابوالحسن اشعری و ابوطالب خزرج بغدادی، و اینان هر یک به جریانی تعلق داشتند. او در ضمن مردی پرکار و منضبط بود و عطار گفته که هر چهل روز کتابی یا رساله‌ای می‌نوشت و از آثارش سی عنوان تا به امروز شناخته شده است.

در جریان درگیری حلاج با صوفیان بغداد و ماجراهای منتهی به قتل او، ابن خفیف از صوفیان جسوری بود که از او هواداری کرد. ابن خفیف هم عمری دراز داشت و در نهایت در سال ۴۳۶۰ (۳۷۱ ق.) در آستانه‌ی صد سالگی در شیراز درگذشت و مزارش امروز، چنان که سزاوار اوست، کتابخانه‌ی عمومی شده

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۳.

است. پیروان او بعدتر به مذهبی تبدیل شدند که خفیفیه نام گرفت، اما استقلالش چندان نپایید و طی قرون بعدی در بدنه‌ی جریان‌های دیگر صوفیانه ادغام شد.

به این ترتیب، روشن است که حضور حلاج در بغداد با کشمکش‌هایی شدید همراه بود. او از سوی کارهای غریب و معجزه‌آمیز می‌کرده و از سوی دیگر انگار آنها را معجزه نمی‌دانسته یا برای تخطئه‌ی مفهوم معجزه آن کارها را انجام می‌داده است، ولی به هر روی این کارها جماعتی بزرگ از پیروان برایش فراهم آورده بود. چندان که حلاج چشم داشته رقیبان بزرگ و مقتدرش در میان شیعیان، که در ضمن مدیران دربار و دستگاه عباسی هم بودند، به او بگروند اما این گروه در برابرش موضع گرفتند و واکنشی منفی در میان بخش‌هایی از نخبگان درباره‌ی معجزه‌های حلاج آغاز شد.

با جمع‌بندی آنچه گذشت می‌توان گفت آرایش نیروهای فکری در بغداد در زمان بازگشت حلاج چنین بود: یک جناح سیاسی و حاکم وجود داشت که خاندان نوبختی و آل فرات نماینده‌اش بودند. اینان هم نظریه‌پردازان دولت عباسی در قالب احیای سیاست ایران‌شهری ساسانیان بودند و هم متولی و نماینده‌ی شیعه‌ی دوازده امامی محسوب می‌شدند. یک گروه صوفیان غیرعرب هوادار عباسیان در کار بودند که تبارشان به اهالی بغداد بازمی‌گشت و جنید رهبرشان بود. در مقابل ایشان یک گروه صوفیان عرب‌تبار هم داشتیم که گرایش بیشتری به مناسک و ریاضت و شرایع مذهبی نشان می‌دادند و رهبرشان حارث محاسبی بود. حلاج و هوادارانش در مقابل همه‌ی این‌ها قرار می‌گرفتند. پیروان حلاج از سویی مدعی نمایندگی امام زمان بودند و رقیب شیعیان محسوب می‌شدند، و از سوی دیگر مثل سهل شوشتری و ابن خفیف شیرازی پیوندهایی با صفاریان و خوارج و نیروهای تندروی ضدخلافت داشتند.

چنین می‌نماید که همه‌ی این گروه‌ها در زمان مورد نظرمان خود را مسلمان معرفی می‌کرده‌اند و همگی به قرآن و شرایع اسلامی ارجاع می‌داده‌اند و بسیاری‌شان — به جز جریان شیعه‌ی دوازده امامی — به زهد و ریاضت گرایش داشته‌اند. هم‌چنین همه‌شان متون خود را به زبان عربی می‌نوشتند، هر چند تقریباً همه‌شان از مردم ایران مرکزی بودند و تبار عرب نداشتند. در کنار این‌ها باید به فقیهان بغداد هم اشاره کرد که نماینده‌ی دستگاه قضایی بودند و پیوندهایی با دولت داشتند، هر چند از استقلال قاضیان که همیشه در ایران وجود داشته برخوردار بودند. رهبر این گروه محمد بن داود اصفهانی بود که در مخالفت با حلاج با هم‌شهری دیگرش علی بن سهل اصفهانی هم‌داستان بود و در کل با صوفیه سر دشمنی داشت.

درباره‌ی این علی بن سهل اصفهانی (درگذشته‌ی ۴۲۷۲ / ۲۸۰ ق.) نکته‌ای شایان ذکر است، آن هم این که نوبتی در معرض پرخاشگری حلاج قرار گرفته و از این رو با او دشمنی می‌ورزید.<sup>۱</sup> این مرد از یاران عمرو بن عثمان مکی بود و با شیوه‌ی فقر و زهد زندگی می‌گذراند و هر چه به دست می‌آورد به دیگران می‌بخشید و خانه‌اش محل اقامت صوفیان مسافر بود. به همین خاطر هم اسپنسر خانه‌ی او را اولین خانقاه دوران اسلامی دانسته است. این نهاد البته پیش‌تر در میان مانویان وجود داشته و هیچ بعید نیست علی بن سهل آن را از مانوی‌ها وام گرفته و در میان مسلمانان رواج داده باشد. این خانه هنوز در اصفهان پابرجا مانده و خانقاه درویشان خاکساری است.

علت دعوی حلاج با او درست روشن نیست اما باید به ارتباط دوستانه‌ی علی با عمرو بن عثمان مربوط باشد، که باعث می‌شده به پیروی از عمرو درباره‌ی حلاج بدگویی کند. ابن خفیف شیرازی گزارش کرده که حلاج در اصفهان در مجلسی بر منبر رفت و به علی بن سهل گفت که «ای بازاری، شاید که تو سخن معروف گویی و من زنده باشم؟ میان صحو (بیداری بعد استغراق) و اصطلام (استغراق در حالت غیب) هفت صد درجه هست که بوی یکی به دماغ تو نرسیده است». علی بن سهل در پاسخ این جملات گزنده به پارسی جواب داده که: «هر آن شهری که مسلمانان درش باشند، امثال تو را در آن شهر رها نکنند که باشد». و گوید که حلاج چون پارسی ندانست این سخن را نفهمید و از منبر به زیر آمد و برفت.<sup>۲</sup> اگر این گزارش راست باشد، به آن معناست که زبان مادری حلاج پهلوی بوده و زبان پارسی دری هنوز در دوران او در ایران غربی رایج نشده بوده است. این که جملات گزنده‌اش را به چه زبانی به علی گفته، معلوم نیست و ثبت ابن خفیف از مجرای نسخه‌ای عربی به ما رسیده است، اما مکالمه‌ی ایشان باید به زبان مردم عادی اصفهان در آن روزگار یعنی به پهلوی بوده باشد و تنها عبارتی را که ابن خفیف ثبت کرده علی به پارسی دری گفته باشد، شاید به این خاطر که پارسی دری زبان نخبگان و ادیبان بوده و هنوز میان همه‌ی مردم رواج نداشته و علی بن سهل آشکارا با این عبارت به یارانش ندا می‌داده که این مرد گستاخ را از شهر بیرون کنند.

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۶-۲۷.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۶۵-۶۶.

به هر روی، روشن است که زبان پارسی دری در اصفهان به تدریج رایج می‌شده چون ابن خفیف می‌گوید «عوام اصفهان» که به علی بن سهل ارادتی داشتند با شنیدن سخن او قصد جان حلاج را کردند و همان‌ها هم از سوی دیگر به او هشدار دادند و وی به این ترتیب از اصفهان گریخت و به سمت آذربایجان رفت.<sup>۱</sup> روشن است که دسیسه برای کشتن او جدی نبوده و وقتی خودشان خبردارش کرده‌اند، نیرنگی بوده تا او را بترسانند و از شهر بیرونش کنند.

فهرست کردن نام همه‌ی مخالفان و دشمنان حلاج ناممکن است، اما در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت در زمان زندگی حلاج تقریباً همگان با او مخالف بودند مگر آن که خلافتش ثابت می‌شد، و تا هزار سال بعد مدام از دشمنانش کاسته و به دوستانش افزوده شد چندان که امروز همگان ستاینده‌ی او هستند، مگر آن که خلافتش ثابت شود.

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۶۶.

## کفتار سوم: کیهان‌شناسی

دکتر پرویز اذکائی به درستی این نکته را صورت‌بندی کرده که نوزایی قرن چهارم هجری که اغلب عصر طلایی اسلامی نام گرفته،<sup>۱</sup> ارتباطی با دین اسلام نداشته و اتفاقاً در زمانی آغاز شده که دولت متمرکز عباسی که تنها دولت بزرگ عرب‌زبان بود رو به زوال رفت. به لحاظ آماری نه آفرینندگان این فرهنگ عرب بودند و نه به شکلی هنجارین مسلمان محسوب می‌شدند، هر چند به خاطر پیوند با دربار عباسی به ظاهر اسلام آورده بودند و سخن خود را به عربی می‌نوشتند.

قرن ۴۳ و ۴۴ تاریخی (ق ۳-۴ ق.)، یعنی دورانی که حلاج در آن می‌زیست و به رنسانس مورد نظر اروپاییان منتهی شد، در اصل دورانی بود که اقتدار مرکزگرای دولت عباسی فروپاشید و دولت‌های محلی ایرانی مثل طاهریان و سامانیان و صفاریان و دیلمیان و اسپهبدان جایگزین آن شدند. خود دولت عباسی در دوران آغازین استقرارش البته نقشی ارزشمند در این شکوفایی فرهنگی داشت، ولی این کار را تنها با تدوین و ترجمه‌ی متون پیشین به زبان عربی و پارسی دری انجام می‌داد که زبان‌های رسمی دوران نو محسوب می‌شد.

در این دوران زبان پهلوی - آرامی، که برای هزار سال تداوم داشت، به زبان پارسی - عربی گذر کرد و کمابیش همان تقسیم کار و جایگیری‌های پیشین را بازتولید کرد. متون مذهبی اسلامی و برخی از متون سیاسی (تفسیر قرآن، فقه، حدیث و سیره) به عربی و متون دیگر (علوم تجربی، اساطیر، اندرنامه‌ها، متون ادبی، هنرها) اغلب به پارسی نوشته می‌شد و حوزه‌های سیاست و دین و تاریخ و فلسفه و اخترشناسی هم به هر دو زبان تدوین می‌شد. زایش فرهنگ نو و نظریه‌پردازی‌های مهم و بزرگ در قرن ۴۳ (ق. ۳) معمولاً

---

۱. اذکائی، ۱۳۸۴.



سوگیری ضد خلافت داشت و در قرن بعدی اصولاً در دربارهای محلی در ری و مرو و حلب و دمشق و بلخ و بخارا و هرات تحقق پیدا می‌کرد.

شرح درگیری‌های حلاج با جریان‌های مذهبی و صوفیانه‌ی زمانه‌اش ممکن است این تصویر را به ذهن متبادر کند که جغرافیای فرهنگ زمانه‌اش تنها همین نواحی را داشته است، در حالی که چنین نیست و دو جریان نیرومند دیگر نیز در این میان وجود داشته که بدون توجه به آنها فهم آثار حلاج و جایگاهش ناممکن می‌گردد. یکی از این جریان‌ها به فیلسوفان و دانشمندان طبیعی مربوط می‌شد، و دیگری جریانی تندرو از همین دانشمندان که به قلمرو دین می‌تاختند و جبهه‌ای از کفر را در برابر ایمان مذهبی نمایندگی می‌کردند.

پرداختن به جریان‌های علمی این دوران قدری دشوار است. از سویی به آن خاطر که بر خلاف تصور مرسوم، ایران‌زمین در سراسر تاریخ به جز چهار قرن گذشته مرکز تحول دانش‌های تجربی و علوم دقیقه هم بوده و بنابراین در هر قرنی شمار زیادی از دانشمندان و نظریه‌ها را در این حوزه سراغ داریم. دومین دلیل آن که در ایران‌زمین فلسفه و دین و دانش هم‌پوشانی چشمگیری داشته و به ندرت بتوان دانشمندی نام‌دار پیدا کرد که در حوزه‌ی فلسفه یا دین چیزی نگفته باشد، یا دین‌مردی اثرگذار را یافت که از آرای فلسفی یا علمی برکنار بوده باشد. از این رو تاریخ علم و دین و فلسفه در ایران‌زمین هم‌پوشانی و آمیختگی چشمگیری دارد که مشابهش را در اروپا و چین نمی‌بینیم.

یک دلیل این پیچیدگی و درهم‌پیوستگی گرایش‌های فکری گوناگون، عام و شناخت‌شناسانه است. همه‌ی این حوزه‌های معرفتی در نهایت به رمزگذاری و منظم‌سازی زیست‌جهان اشتغال دارند و دستیابی به تصویری منسجم و یکپارچه از هستی زمانی رخ می‌دهد که تکلیف فرد با مفاهیم عام و انتزاعی و امر قدسی و رخدادهای طبیعی روشن باشد. به همین خاطر، لایه‌بندی این حوزه‌ها به طور طبیعی تداخل و درهم‌تنیدگی دارند.

دلیل دوم این پیچیدگی تاریخی است. ادیان سازمان‌یافته‌ی نهادمند، نظام‌های فلسفی کلان و نظریه‌های علمی تجربی هر سه برای نخستین بار در تاریخ در قلمرو تمدن ایرانی زاده شدند و تاریخ تحول هر یک از این‌ها در ایران‌زمین بسیار بسیار طولانی است. به همین خاطر علاوه بر تداخل شناخت‌شناسانه و منطقی

حوزه‌ها، با انباشت تاریخی و چینه‌گذاری معناهای پی در پی نیز سروکار داریم و این‌ها همه باعث شده اندیشمندان ایرانی ناگزیر باشند در افقی چندبعدی و بغرنج حرکت کنند و دیدگاه‌های خود را تبیین نمایند. به عنوان نمونه‌ای از این همبستگی حوزه‌ها می‌توان از علی بن اسماعیل بصری مشهور به ابوالحسن اشعری یاد کرد، که در تاریخ به عنوان متکلمی متعصب و جزم‌اندیش شهرت دارد، و اغلب به این نکته نمی‌نگرند که در کنار تحجری که بی‌شک داشته، چه آرای تکان‌دهنده و خلاقانه‌ای در حوزه‌ی علم و فلسفه داشته است.

ابوالحسن اشعری لقب خود را از آنجا گرفته بود که نواده‌ی ابوموسی اشعری بود. او به سال ۲۵۳ ۴۲۵۳ (۲۶۰ ق.) در بصره زاده شد، اما بیشتر عمر خود را در بغداد گذراند. یعنی هفده سال از حلاج کوچک‌تر بود و برای بخش عمده‌ی زمان‌هایی که حلاج در بغداد حضور داشت او هم ساکن آن شهر بود. او نخست شاگرد رهبر معتزله یعنی ابوعلی جبائی بود، اما سه سال پیش از مرگ او در سال ۲۹۱ ۴۲۹۱ (۳۰۰ ق.) از او کناره گرفت و مکتب کلامی ویژه‌ی خود را تأسیس کرد.

اشعری بیشتر به خلافت اموی نزدیک بود تا نگاه ایران‌شهری عباسیان آغازین و پیروانش در فروع معمولاً شافعی و گاه مالکی بودند. او بیش از پنجاه کتاب نوشت که اغلب بخش‌های باقی‌مانده‌اش — به ویژه «مقالات الاسلامیین» — به زمانی مربوط می‌شود که هنوز معتزلی بوده است. مذهب کلامی او در دوران اتحاد ترکان و خلفا به عقیده‌ی رسمی و رایج تبدیل شد و برخی از پیروانش شخصیت‌های نام‌داری بودند، از جمله ابوبکر باقلانی (درگذشته‌ی ۴۳۹۱ / ۴۰۳ ق.) و ابواسحاق اسفراینی (درگذشته‌ی ۴۴۰۶ / ۴۱۸ ق.) و امام الحرمین جوینی (درگذشته‌ی ۴۴۷۳ / ۴۸۷ ق.) و امام محمد غزالی (درگذشته‌ی ۴۴۹۰ / ۵۰۵ ق.) و امام فخر رازی (درگذشته‌ی ۴۵۸۸ / ۶۰۶ ق.) و قاضی بیضاوی (درگذشته‌ی ۴۶۷۲ / ۶۹۲ ق.) و قاضی عضدالدین ایجی (درگذشته‌ی ۴۷۳۴ / ۷۵۶ ق.).

اشعری در اصل دین‌مرد بود و به همین خاطر شاید غریب بنماید که فصلی درباره‌ی علوم طبیعی را با او آغاز کرده‌ایم. آرای دینی او هم شهرت بیشتری پیدا کرده و اثرگذار بوده است. از جمله این که تنها چهار خلیفه‌ی اول را بر حق و شایسته‌ی لقب امام می‌دانست. هم‌چنین می‌گفت صفات الهی با ذات الهی تفاوت دارد و بنابراین بر خلاف معتزله اهل تنزیه نبود و معتقد بود می‌شود صفت‌های انسانی را به خداوند منسوب کرد.

مسأله‌ی اصلی که اشعری با آن درگیر بود، همان دو رکن اختیار و عقلانیت بود که شالوده‌ی نظریه‌ی کلامی معتزله را برمی‌ساخت و ادامه‌ی مستقیم کلام زرتشتی بود. اشعری هر دو را نفی می‌کرد و می‌گویند در اواخر عمر به فرقه‌ی آثاریه پیوسته بود که پیروان نخستین متکلم سنی یعنی احمد بن حنبل بودند و می‌گفتند قرآن را نباید تفسیر کرد و به کارگیری عقل در استنتاج قواعد از متن مقدس را نفی می‌کردند. یعنی رکن عقل را با متن مقدس فرومی‌شکست و این همان روشی بود خلافت اموی ابداع کرده بود و به خاطر معتبر ماندن متون مقدس هم‌چنان کارکرد داشت. اشعری البته کاربرد عقل در استنتاج فروع دین را مجاز می‌دانست و در مقام متکلم خود نیز استدلال عقلانی را فراوان به کار می‌گرفت، اما نگرشی کوتاه‌فکرانه درباره‌ی عقل انسانی داشت و پرداختن به پرسش‌های جدی درباره‌ی آفرینش و خداوند را مایه‌ی گمراهی می‌دانست.

او هم‌چنین اصل عدل را، که نزد شیعه و معتزله از اصول دین بود، رد می‌کرد و معتقد بود اگر خداوند بخواهد می‌تواند ستم کند و گاه می‌کند و کسی حق ندارد با او در این مورد چون و چرا کند. به این ترتیب تصویری از خداوند داشت که به فرعون یا امپراتوری انسان‌ریخت و آسمانی شبیه بود. طبعاً در این چارچوب به رؤیت خداوند در قیامت باور داشت و اعتراف می‌کرد دستگاه آفرینش لزوماً بهینه و معقول و دادگرانه نیست. این‌ها همه بازمانده‌هایی از نگرش غالب دوران اموی بود و از سرمشق‌های نظری مصری - رومی وام‌گیری شده بود.

اما درباره‌ی اراده‌ی آزاد ماجرا به این سادگی نبود و معتزله بدنه‌ی آرای زرتشتی و مزدکی درباره‌ی اختیار را به بستر اسلامی وارد کرده بودند. اشعری در اصل جبرگرا بود ولی برای توضیح نظریه‌اش مفهوم اکتساب را برساخت و ادعا کرد به چیزی بین جبر و اختیار باور دارد. این مفهوم بر دیدگاهی اتم‌گرایانه درباره‌ی جهان مادی متکی بود. بر اساس این نگرش گیتی از حرکت اتم‌هایی تشکیل می‌شد که همگی زیر فرمان خداوند بودند. اتم و عنصر هر دو مفاهیمی برآمده از نگرش مغانه هستند و از منطقی یکسان تبعیت می‌کنند. این ایده که هستی واحدهای پایه‌ی برساننده‌ای دارد، از نگرش تحلیلی و ریاضی‌واری برمی‌خیزد که شکل‌گیری و رواج ناگهانی‌اش برای نخستین بار در ابتدای دوران هخامنشی دیده می‌شود و هم‌زمان است با شکل‌گیری اخترشناسی خورشیدی دقیق و شناسایی و رصد دو سیاره‌ی نو (برجیس و کیوان) و ترویج و زایش خط‌های الفبایی فراوان و ظهور یک نظام و سواس‌آمیز دیوانی برای ثبت کمی و عدد دادن به همه چیز.

شالوده‌ی این نگرش آن است که چیزها در کمیت و کیفیت‌شان خشت‌های پایه‌ی بنیادینی دارند، که ممکن است کمیت (اتم) یا کیفیتی (عنصر) را در خود حمل کنند. زایش این فکر احتمالاً به فاصله‌ی دوران زرتشت تا کوروش بازگردد، چون اشاره به مضمون عناصر را در قالب هشت نیروی روانی در گاهان می‌بینیم هر چند این‌ها هنوز ماهیتی مینویی دارند و به گیتی پیوند نخورده‌اند.<sup>۱</sup>

در هفت‌هات و یسنه‌ها که طی قرون بعد از زرتشت و پیش از عصر هخامنشی تدوین شده‌اند، این فکر بسط داده شده و نظامی پنج‌عنصری یا هفت‌اتمی شکل گرفته که اولی از آرای زرتشت و دومی از اخترشناسی مهرپرستانه مشتق شده است. به این شکل، چهار عنصر گیتیانه (آب و باد و خاک و آتش) به علاوه‌ی عنصر مینویی (آذر) پنج‌عنصر برساننده‌ی جهان را می‌سازند و کیفیت‌ها را تعیین می‌کنند. هم‌چنان که هفت‌عنصر که با هفت فلز یا هفت ماده‌ی کانی پیوند می‌خورند و با هفت اختر و هفت اندام بدن تناظر دارند، با کمیت‌ها ارتباط پیدا می‌کنند. در اوستای کهن غلبه با نگرش پنج‌عنصری است و پنج فصل گاهان را داریم و پنج یشت مجزا که به این عناصر ارتباط دارند و عبارتند از: آب‌یشت (آب)، زامیادیش (زمین، خاک)، رام‌یشت (باد)، مهریشت (آتش) و هرمزدیشت (آذر، مینو). در مقابل دو «هفت‌یشت» داریم که در کنار متن کهن «هفت‌هات» به نظام هفت‌عنصری بیشتر گرایش دارند.

آنان که گمان می‌کنند این آرای ذره‌گرایانه خاستگاهی یونانی دارد، به سادگی از وجود این متون بی‌خبرند و جز منابع یونانی متون باستانی دیگر را نخوانده‌اند، و گرنه اگر نوشتارهای باستانی کنار هم نهاده شوند کاملاً روشن می‌شود که برای نخستین بار این فکر از ایران شرقی برخاسته و طی چندین قرن در متون اوستایی پختگی پیدا کرده و در چند مکتب متفاوت صورت‌بندی شده و تازه در دوران هخامنشی در استان‌های غربی پارس رواج یافته و به قلمرو زبان یونانی وارد شده است.

اتم‌گرایی اشعری از این رو ادامه‌ی سنتی بسیار کهن و یک‌سره درون‌زاد در ایران است. این که فقیهی جبرگرا چنین برداشتی داشته باشد هم چندان دور از ذهن نیست. این باوری رایج و فراگیر و بومی بوده که در آن هنگام دو هزار سال قدمت داشته است. در متون پهلوی آن دوران از جمله دینکرد<sup>۲</sup> بن پایه‌ی برساننده‌ی

---

۱. وکیلی، ۱۳۹۴ (الف).

۲. Dinkard, 1911, III: 121.

گیتی (ماتک) از چهار عنصر (زهکان) گیتیانہ تشکیل می‌شده که چهار مزاج یا خلط (آمیچشن) را به دست می‌داده است.<sup>۱</sup> این همان است که در قالب نظریه‌ی اُسْتُقْسَات (عناصر) و اتم‌ها به متون اسلامی راه پیدا می‌کند و بدیهی است که از ترجمه‌ی متون پهلوی ناشی شده، نه منابع یونانی‌ای که خودشان وام‌دار نسخه‌هایی کهن‌تر از همین مفاهیم و منابع بوده‌اند.

در زمان مورد نظرمان نگرش‌هایی بسیار متنوع درباره‌ی اتم‌ها وجود داشت. برخی مانند نظام معتزلی آن را انکار می‌کردند و تجزیه‌ی جزء را به لحاظ عقلی بی‌نهایت می‌دانستند و تحقق عینی جزء لایتجزی را هم به خاطر انکار هیولی ناممکن می‌دانستند. برخی دیگر مثل اشعری معتقد بودند اتم به تنهایی جسم نیست و وقتی با اتم‌های دیگر پیوند برقرار کند جسم می‌شود. او در این مورد احتمالاً پیرو ابو‌هذیل علاف است که می‌گفت کوچک‌ترین جزء جسم که اتم باشد خود از شش عنصر پایه تشکیل یافته که آنها جسم نیستند.<sup>۲</sup> اما نوآوری مهم اشعری — که شاید در آرای پیشینیان ریشه داشته باشد — آن بود که اصل علیت را مردود می‌دانست، در حالی که اتم‌گرایان اغلب به روابط علی پیچیده و خطی باور داشتند و رخداد‌های کلان را با اصل علیت به روندهای جزئی اتم‌ها مربوط می‌ساختند. امروز در دانش‌های مدرن علیت اغلب با جبرگرایی پیوند خورده است و زمانی که از علی‌گرایی ژنتیکی یا بوم‌شناختی یا طبقاتی یا تاریخی سخن می‌گوییم، به این فرض اشاره می‌کنیم که روابط علی کردارهای مردمان را تعیین می‌کند و بنابراین اراده‌ی آزادی در کار نیست. اما ارتباط علیت با جبرگرایی این قدرها هم سراسر نیست و این پیوند امروزی که در دانش مدرن نهادینه شده، از برداشت‌های فلسفه‌ی مدرسی قرون وسطای اروپا سرچشمه گرفته است. در متافیزیک مسیحی بود که خداوند علت‌العلل قلمداد می‌شد و همه چیز با روابط علی سراسر به او متصل می‌شد و بنابراین اختیار فردی برای انسان مجالی برای ظهور پیدا نمی‌کرد. بعدتر در دانش‌های مدرن متغیرهایی کلان مثل روح تاریخ هگلی یا طبقه‌ی مارکسی یا سیطره‌ی فرهنگی حلقه‌ی فرانکفورتی یا نژاد و جغرافیا جایگزین خداوند مسیحی شدند، اما منطق و زاویه‌ی دید به جای خود باقی ماند و پیوند علیت با جبر حفظ شد.

---

۱. اذکائی، ۱۳۷۷: ۲۸۲-۲۸۳.

۲. اشعری، ۱۴۰۰ ق. ج. ۱: ۳۰۲-۳۰۳.

در سنت ایرانی تقریباً واژگونه‌ی این روند را می‌بینیم. مفهوم علیت گویا نخست در نجوم کهن ایرانی ابداع شده باشد و این همان است که در نگرش زروانی محوریت پیدا کرد و به شکلی از جبرگرایی کیهانی و تقدیر اختری منتهی شد. با این همه، علیت در سنت ایرانی چندین معنا داشت و یکی از گرانیگاه‌های مهم پشتیبانش اختیار انسانی بود. روح انسانی که نفس نامیده می‌شد از ابتدای کار موازی با خداوند عامل برانگیزنده‌ی جنبش دانسته می‌شد و به همین خاطر تحلیل‌های علی در سرمشق ایرانی اغلب با اختیار پیوند داشت و نه جبر.

در این زمینه‌ی معنایی بود که ابوالحسن اشعری برای انکار اختیار، ناگزیر شد علیت را هم انکار کند؛ برداشتی که به ظاهر با اتم‌گرایی تضادی بنیادین داشت، چون اتم‌ها در مقام کوچک‌ترین واحدهای حامل کمیت و حرکت تعریف می‌شدند و لنگرگاه روابط علی قلمداد می‌شدند. در این نگرش گیتی از جریان اتم‌هایی تشکیل یافته که کون و فساد (به پهلوی: باوشن و وناسیشن) چیزهایش از جنبش عناصر و آخشیج‌ها برمی‌خیزند. این همان است که تغییر طبیعی (به پهلوی: پتک وهیریَه) خوانده می‌شود. رده‌بندی چیزها به این شکل بر اساس سرشت و ذات (به اوستایی چیترَه، و به پهلوی: چهر) ممکن می‌شود که کیفیت پایه‌شان را تعیین می‌کند یا از ترکیب عناصر برساننده‌شان نتیجه می‌شود. بر این اساس، رده‌هایی از اجسام (به پهلوی: تنی کرتیک) شکل می‌گیرند.

نگرش غالب در زمانه‌ی حلاج همان برداشت زرتشتی بود که می‌گفت اتم‌ها از چهار عنصر گیتیانه یا مشتق‌های‌شان تشکیل شده‌اند، و میان خود و عنصر پنجم یعنی آذر مینویی روابط علی برقرار می‌کنند، چنان که نیروی مینویی آذر یا اثیر، خواه از روان انسان برخاسته باشد و خواه از اراده‌ی خداوند و فرشتگان، بر ماده اثر می‌گذارد و پویایی کلی گیتی را سمت‌وسو می‌دهد. این به آن معناست که در اتم‌گرایی ایرانی از ابتدای کار یک «اتم اختیار» پیش‌بینی شده بود که از تبدیل شدن تحلیل‌های علی به مکانیک‌گرایی خشک و جبرگرا جلوگیری می‌کرد.

دستگاه اتمی در پیوند با علیت به قدری استوار بود و چندان محکم به اراده‌ی آزاد میدان می‌داد، که جبرگرایان ناگزیر بودند یکی یا هر دوی این ارکان را نفی کنند. ارسطو که موضعی مبهم و نیندیشیده درباره‌ی جبر و اختیار داشت، با انکار اتم و درهم‌پیوسته‌انگاشتن کل هستی و تفسیر حرکت هم‌چون دگرگونی کیفی

میدانی فراهم آورد که مشایبان بعدی در آن قدم نهادند و برخی‌شان تفسیری جبرگرایانه از این نگرش به دست دادند.

انکار علیت اما کاری دشوار بود و به ندرت انجام می‌شد، چون در آن دوران شالوده‌ی اخلاق و علم و هم‌چنین خداشناسی بر علیت استوار شده بود و هنوز مثل مدرن توصیفی چندان پیچیده از طبیعت پدید نیامده بود که نیازی به علیت نداشته باشد. از این رو، ابداع ابوالحسن اشعری در این زمینه چشمگیر و جسورانه بوده است، چون او فرض کرد که اتم‌ها مدام خلق می‌شوند و از بین می‌روند و بنابراین ارتباطی علی میان‌شان برقرار نمی‌شود.

بر این مبنا، اشعری علیت را رد می‌کرد و منکر ارتباط عقلانی میان رخدادها بود. در مقابل می‌گفت گیتی «جریان عادت الله» است، یعنی تک تک رخدادها را به جنبش اتم‌هایی مربوط می‌دانست که در لحظه با اراده‌ی خداوند خلق و فنا می‌شدند. در نتیجه، اختیار و اراده‌ی آزاد به شکلی پیشینی منتفی می‌شد و کردارهای انسانی هم مثل باقی رخدادها بازتابی از اراده‌ی خداوند قلمداد می‌شد؛ بازتابی که نه تابع قواعد اخلاقی مثل عدل بود، و نه از منطق علیت پیروی می‌کرد. از این رو، هم‌زمان با نفی اختیار و اراده‌ی انسانی، خداوند اختیاری لگام‌گسیخته و نامقید به دست می‌آورد که با هیچ معیاری مرزبندی و محصور نمی‌شد. یعنی، دادگری و خردمندی که شرط زرتشتی برای مقدس پنداشتن امر قدسی بود کنار گذاشته شد و خداوند به نیرویی همه‌توان و خودکامه بدل شد که ممکن بود هر کار غیرعادلانه یا نابخردانه‌ای را اراده کند و به انجام برساند. برداشت اشعری هر چند مورد توجه و پشتیبانی نظام‌های سیاسی خودکامه قرار می‌گرفت، اما هرگز در ایران‌زمین محبوبیت نیافت و اندیشمندانی مانند مولانای بلخی هم که قرن‌ها بعد ناگزیر در آن چارچوب سخن می‌گفتند، مدام درباره‌اش چون و چرا می‌کردند، چنان که مثلاً در داستان شیر و نخجیران در «مثنوی معنوی» می‌بینیم.<sup>۱</sup> دلیل این که گفتار اشعری ناپذیرفتنی می‌نمود، نه فقط انکار امری بدیهی و شهودی مثل اختیار و نه تعارض منطقی میان اتم‌گرایی و نفی علیت، که آزاداندیشی فیلسوفان و دانشمندان بود و این حقیقت که نظریه‌های رقیب و بدیل‌های نیرومند همیشه وجود داشته‌اند.

---

۱. وکیلی، ۱۳۹۶.

در دوران زندگی حلاج نظریه‌پردازی که از نوعی علیت مکانیکی دفاع می‌کرد و نقطه‌ی مقابل ابوالحسن اشعری محسوب می‌شد، ابومعشر جعفر بن محمد بن عمر بلخی بود که به سال ۴۱۶۶ (۱۷۱ ق.) در بلخ زاده شد و به سال ۴۲۶۴ (۲۷۲ ق.) در واسط درگذشت. او در دوران خلیفه معتز به ریاست اخترشناسان بغداد رسید و تا پایان دوران معتمد این مقام را حفظ کرد. ابومعشر آرای زرتشتی قدیم را که در ایران شرقی رواج داشت با نظام اختری حرانی ترکیب کرده بود و به نوعی دستگاه علی سفت و محکم رسیده بود که مشابهش را در آرای زروانی‌های عصر ساسانی می‌بینیم.

ابومعشر می‌گفت هستی سه لایه‌ی متمایز دارد که عبارتند از گیتی (عالم هیولانی یا عالم تحت قمر) و آسمان (عالم اثیری یا هشت فلک) و قلمرو امر قدسی (فلک نور). این‌ها تقریباً همان گیتی و مینو و گرودمان هستند که در گاهان و متون زرتشتی اولیه هم آمده‌اند و قدیمی‌ترین صورت‌بندی کیهان‌شناسانه‌ی زرتشتی محسوب می‌شوند. ابومعشر معتقد بود عناصر گیتی همواره در جنبش هستند و ارتباط علی میان‌شان برقرار است. علاوه بر این فلک تحت قمر و فوق قمر به قول ارسطو، یعنی گیتی مادی و مینوی افلاکی نیز با هم ارتباط علی دارند. در نتیجه، جنبش افلاک مستقیم بر جنبش‌های عناصر در گیتی تأثیر می‌گذارد.

ابومعشر در عین حال برخی از آرای نزدیک به دین مانی و مزدک را ترویج می‌کرد. مثلاً می‌گفت روح انسانی از جنس نور است و در قید ماده به دام افتاده است، و این نگرشی مانوی است. هم‌چنین می‌گفت روح می‌تواند هنگام ذکر گفتن و استفاده از کلام از گیتی به مینو و در آنجا از فلکی به فلکی صعود کند و به این ترتیب به امر قدسی در پیوندد. بر این مبنا او عناصری را که فارابی و بسیاری دیگر خرافی می‌دانستند با تکیه به نوعی علیت افلاکی تأیید می‌کرد و می‌گفت سحر و معجزه و وحی و تأثیر اختران در سرنوشت همگی از روابط علی حاکم بر گیتی ناشی می‌شوند.<sup>۱</sup>

ابومعشر، با آن که عقایدش به خرافات پهلو می‌زند، اخترشناس زبردستی بود و کتاب‌هایی پرشمار نوشته است. در میان شاگردانش هم برخی مثل ابن مازیار و ابوسعید شاذان بن بحر مشهورند. این فرد اخیر گفت‌وگوهایش با ابومعشر را گردآوری کرده و در قالب کتابی به اسم «رازهای دانش النجوم» منتشر کرده

---

۱. ابومعشر بلخی، ۱۴۰۵ ق.



است. دیدگاه ابومعشر بر علیتی فراگیر استوار شده بود و بر این اساس نظم‌های پیش‌گویانه یا خرق عادت‌های معجزه‌آمیز را هم به شکلی در درون بافت شبکه‌ی روابط علی جای می‌داد.

با این حال، در این دوران میدانی پهناور از نظریه‌ها وجود داشت که هر یک علیت و مفهوم اتم/عنصر را به شکلی صورت‌بندی می‌کرد. چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، دعوی دو فیلسوف رازی بر سر تعداد قدیم‌ها هم در اصل به شمار علت‌های آغازین باز می‌گشت. اما پیش از دقیق‌تر پرداختن به آن، بد نیست به نکته‌ای در مجلس بحث زکریای رازی و ابوحاتم رازی اشاره کنیم که به لحاظ روش‌شناسی جالب است و شیوه‌ی نظریه‌پردازی فیلسوفانی را نشان می‌دهد که تعصب متکلمانانه نداشته‌اند.

گفتیم که در این مجلس، زکریا از عقیده‌ی خود درباره‌ی چندگانه بودن قدیم‌ها دفاع می‌کرد و می‌گفت خداوندی که علت‌العلل باشد یگانه‌ی قدیم نیست، بلکه پنج قدیم داریم که در کنار هم از ازل حضور داشته‌اند و از اندرکنش‌شان گیتی پدید آمده است. این پنج عبارت بودند از: باری (خداوند) و نفس (روح انسانی) و مکان و زمان و هیولی (ماده) و هر یک را می‌شد خاستگاه زنجیره‌ای علی در نظر گرفت.

زکریا پس از طرح این مسأله مورد حمله‌ی ابوحاتم رازی قرار گرفت که به یگانه بودن قدیم باور داشت و سخن زکریا را به درستی کفر می‌دانست. وقتی ابوحاتم از او پرسید که این نظر را از کجا آورده، زکریا پاسخ داد که «من آرای فلاسفه‌ی قدیم را مرور کرده‌ام و خودم به این نتیجه رسیده‌ام».<sup>۱</sup> در همین مجلس بحث وقتی زکریا آرای یونانیان را نقد می‌کند و کنار می‌گذارد، ابوحاتم داعی برآشفته می‌شود و می‌گوید تو به چه جرأتی نظر افلاطون و ارسطو را نفی می‌کنی؟ و باز زکریا با متانت پاسخ می‌دهد و این را که آرای فلاسفه متفاوت است (و این مورد تأکید ابوحاتم است) نقطه‌ی قوت می‌داند و اشاره می‌کند که خودش بیشتر به افلاطون و ابوحاتم بیشتر به ارسطو نزدیک است.<sup>۲</sup>

این نمونه‌ای از گفتارهای فیلسوفان و دانشمندان آن زمانه است و نشان می‌دهد که استیلای استدلال بر بحث‌ها و جسورانه بودن خردورزی‌ها چه دامنه‌ی چشمگیری داشته است؛ دامنه‌ای که مشابهش را در چین

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۳۵.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۳۷-۳۸.

و اروپا تا هزار و پانصد سال بعد سراغ نداریم. ناگفته نماند که استدلال‌های ابوحاتم در جبهه‌ی مقابل زکریا هم به نسبت استوار و سنجیده بوده است.

آنچه تا این اندازه به دعوا بر سر شمار قدیم‌ها دامن می‌زد، این حقیقت بود که هر قدیم سرچشمه‌ی جریان‌ی از علیت قلمداد می‌شد و اگر ماده قدیم می‌بود، دیگر نمی‌شد خداوند را علت پیدایش آن در نظر گرفت. زکریای رازی در رساله‌ی «علم الهی» می‌نویسد که ماده باید قدیم باشد، «چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر». این جمله چون مفهوم خلقت از عدم را باطل می‌داند، عملاً مفهوم خداوند خالق را مردود می‌داند و به همین خاطر ناصر خسرو در «شرح علم الهی» آن را به تندی نقد کرده و گفتی «سخنی زشت است بر ضد خالق». در این بستر نظری است که می‌توان دریافت نوآوری اشعری برای آن که اتم‌گرایی را حفظ کند و علیت را منتفی بداند چقدر انقلابی بوده است.

اما گرایش عمومی در آن دوران پیوند زدن علیت با آفریدگاری یکتا بود که علت‌العلل قلمداد می‌شد. معتزله از نخستین کسانی بودند که چنین دستگاهی از مفاهیم را به دایره اسلام وارد کردند و به همین خاطر از تصویری علی و در ضمن متمرکز از طبیعت دفاع می‌کردند. در زمانه‌ی رازی رهبر معتزلیان جنوب ایران برای سال‌ها ابو عبدالله بن احمد کعبی بغدادی بود که از راه نامه‌نگاری با ری به بحث با رازی می‌پرداخت. او هم بر نگرش پنج قدیم او ایراد گرفته و آن را متضاد با مفهوم آفریدگار دانسته است. روش او از این نظر جالب است که می‌گوید پنج قدیم مورد نظر رازی مفاهیمی ذهنی هستند و باید به ارکانی منطقی فروکاسته شوند، نه چیزهایی عینی و بیرونی که بخواهند قدیم باشند و در این مورد با آفریدگار رقابت کنند.

رساله‌ی عبدالله کعبی بغدادی و آثاری که بعد از او ناصر خسرو نوشته از این نظر اهمیت دارد که روند کلامی شدن نظام کیهان‌شناسی کهن ایرانی را در نقطه‌ی نهایی‌اش نشان می‌دهد. پنج عنصر آغازین زرتشتی (آب/ باد/ خاک/ آتش/ آذر)، که مفاهیمی یک‌سره کیهان‌شناسانه و فیزیکی بودند، در درون دل دین زرتشتی به روان‌شناسی مبتنی بر پنج حس و پنج قوه‌ی نفسانی منتهی شدند. با ظهور دین مانی همین پنج تا به ارکانی انسان‌شناسانه بدل شدند که عالم اصغر و اکبر را به هم پیوند می‌دادند. مزدکیان هم تا جایی که می‌دانیم به پنج اصل باور داشتند که جنبه‌ی جامعه‌شناسانه داشت و دادگری و برابری دو رکن مهم آن بودند. زکریای رازی و هم‌فکرانش انگار می‌کوشیده‌اند بار دیگر همان سویه‌ی کیهان‌شناسانه را به مفهوم عناصر بازگردانند، اما اسماعیلیان در راهی که مانویان و مزدکیان گشوده بودند پیش تاختند و این پنج عنصر

قدیم را یک‌سره به مفاهیمی استدلالی در دایره‌ی علم کلام فرو کاستند. پنج اصل معتزله عبارت بود از: توحید، عدل، وعد و وعید (معاد)، منزلت بین‌المنزلتین و «امر به معروف و نهی از منکر». شیعه‌ی دوازده‌امامی همین ارکان را به پنج اصل توحید، نبوت، عدل، معاد و امامت تبدیل کرد که تقریباً همان است که معتزله می‌گفتند. به این ترتیب مفهوم «چیز قدیم» به «مفهوم اصلی» دگردیسی یافت و چارچوبی کیهان‌شناسانه و انهاده شد تا دستگامی جدلی جایگزینش شود.

ناگفته نماند که این تصویر پیشنهادی ما از پیوند میان پنج قدیم رازی و عناصر بنیادین زرتشتی هر چند امروز بدیع و ناگفته بی‌پیشینه می‌نماید، برای قدما آشنا و شناخته بوده است. مسعودی در «التنبیه و الاشراف» و ابن حزم ظاهری (۴۳۷۳-۴۴۴۳ / ۳۸۴-۴۵۶ ق.) در «الفصل»<sup>۱</sup> و قاضی صاعد اندلسی (۴۴۰۸-۴۴۵۰ / ۴۶۲-۴۲۰ ق.) در «التعریف بطبقات الامم»<sup>۲</sup> اشاره کرده‌اند که خاستگاه این اندیشه زرتشت بوده و رازی طرح قدمای خمسه را از او وام‌گیری کرده است. ایشان هم‌چنین این نکته را می‌دانسته‌اند که نظام پنج‌گانی یادشده در ترکیب با نور و ظلمت به نظام هفت‌گانی ترجمه می‌شده است.

حال که بحث به شمار قدیم‌ها رسید، این را هم بگوییم که انگار تصویر حلاج نیز چنین بوده باشد. پیش‌تر گفتیم که او مهر را قدیم می‌دانست و امر قدسی را فرازمانی و فرامکانی تصویر می‌کرد. یعنی هیچ صفتی از جمله ازلی بودن یا فراگیر بودن را به خداوند نسبت نمی‌داد و در مقابل نخستین جنبش امر قدسی یعنی مهر را قدیم فرض می‌کرد، و این با نگرش زرتشتیان و مهرپرستان باستانی شبیه است که آغازگاه زمان کرانمند را خلقت اهورامزدا یا قربانی کردن مهر می‌دانستند. یعنی، گویی حلاج در مقایسه با زکریای رازی به سنتی کهن‌تر تعلق خاطر داشته باشد که هفت‌گان را بر پنج‌گان ترجیح می‌داده است.

شبهات دیگری که میان آرای حلاج و این گروه می‌توان یافت، به همین عدد هفت مربوط است. نگرش زرتشتی آن بود که آغاز خلقت با جدا شدن شش فروزه از اهورامزدا همراه بود که امشاسپندان نامیده می‌شوند و همراه با او یک گروه هفت‌تایی را برمی‌سازند. حلاج هم در شرح آیه‌ی «خلق کل شیء فقدره

---

۱. ابن حزم ظاهری، ۱۴۱۶ ق.، ج. ۱: ۳۵.

۲. قاضی صاعد اندلسی، ۱۳۷۶: ۸۶۲.

تقدیرا<sup>۱</sup> می‌گوید که نخستین خلقت خداوند شش چیز بود که بر حسب شش وجه آفریده شد و تقدیر بر این مبنا شکل گرفت.

آن وجوه عبارتند از: مشیت — که همتای نور است — و نفس و روح و صورت و حروف صامت و اسما. آن شش چیز عبارتند از: نور و رنگ و طعم و رایحه و دهر و مقدار. بنابراین شش جلوه از امر قدسی را داریم که شش ویژگی بر سازنده‌ی چیزهای گیتیانه را پدید می‌آورد. در نتیجه‌ی این خلقت، تقدیر زاده می‌شود که نوعی تعادل است و با این ترتیب شش صورت بر اساس آن آفریده می‌شوند: ظلمت، نور، حرکت، سکون، وجود و عدم.

هم‌چنین در ترتیب زمانی خلق چیزها چنین گفته که نخست دهر بوده و بعد قوه و بعد جوهر و بعد صورت و بعد روح و بعد تک تک مخلوقات. این روند خلق نوعی خوداندیشی و فرابندی ذهنی بوده، چون در پایان این بند می‌گوید: «آنها را در نهان (غامد) علم خویش خلق کرد و تنها خود بر آن آگاه بود. آنها را تعادل و توازن بخشید و همه چیز را در علم خویش حساب کرد».<sup>۲</sup> این توصیف شباهتی چشمگیر دارد با تصویر زرتشتیان از خداوندی که با مزدا بودن و خردورزی‌اش شناخته می‌شود و وجه تمایزش از اهریمن همین خویش‌آگاهی و پیش‌آگاهی است.

اندیشمند نام‌دار دیگری که در همین دوران می‌زیست و گفتارش شباهتی با آرای حلاج دارد ابوالعباس محمد بن محمد ایران‌شهری است، که احتمالاً اسم واقعی‌اش چنین نبوده چون مسلمان نبوده و با زبان عربی میانه‌ای نداشته است. او فیلسوفی بزرگ بود که ابوریحان بیرونی خود را پیرو او می‌داند و ناصر خسرو ضمن تمجید از او می‌گوید زکریای رازی شاگردش بوده است.

ایران‌شهری مادی‌گرا (به پهلوی: هست‌منیشن) بوده و زمان و مکان و ماده (هیولی) را قدیم می‌دانسته، چنان‌که ناصر خسرو در شرح عقایدش نوشته که: «و از آن قول‌های نیکو که ایران‌شهری گفته است یکی اندر باب قدیمی مکان است که گفته است مکان قدرت ظاهر خدای است و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت خدای آن باشد که مقدورات اندر او باشد و مقدورات این اجسام مصور است که اندر مکان

---

۱. سوره‌ی فرقان، آیه‌ی ۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۹.

است و چون اجسام مصور که مقدورات است از مکان بیرون نیستند درست شد که خلأ یعنی مکان مطلق قدرت خدای است قدرتی ظاهر که همه مقدورات اندر اویند و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نه چنان است که گفته است قدیم پنج است که همیشه بودند و همیشه باشند: یکی خدای و دیگر نفس و سه دیگر هیولا و چهارم مکان و پنجم زمان و زشتگوی تر از آن که باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد»<sup>۱</sup>.

ایرانشهری کتابی مقدس به پارسی نوشته بود که می گفت رقیب و جایگزین قرآن است. ابوالمعالی محمد حسینی علوی در کتاب «بیان الادیان» دعوی پیامبری او را چنین شرح داده است: «این مرد محمدبن محمد الایرانشهری بود و دعوی نبوت کرد در عجم و چیزی جمع کرد که به پارسی بود و گفت این وحی است که به من آمده است به جای قرآن به زبان فرشته که نام او هستی است هم چنان که حضرت محمد صل الله علیه و اله و سلم رسول عرب بود من رسول عجمم... و مذهب او آن بود که همه شریعت‌ها یکی بیش نیست و این همه خلاف‌های قوم و امتان به پیغمبر بیرون آوردند به غرض خود و چندین کتاب و رسالت به تازی و پارسی تصنیف کرد و بعضی مردم با او یار شدند و آخر هلاک شد»<sup>۲</sup>.

ایرانشهری در ضمن اخترشناس نام‌داری بود و رخدادهای فلکی را با تعبیرهایی توصیف می‌کرد که نشان می‌دهد شالوده‌ی آن دین یگانه‌ی مورد نظرش همان فرقه‌ی زروانی در زرتشتی‌گری ساسانی بوده است. مثلاً روز چهارشنبه ۱۲ مرداد سال ۴۲۵۲ (۲۹ رمضان ۲۵۹ ق.) خورگرفتی روی داد و او در «مسائل الطبیعه» نوشت که این کسوف نشانه‌ی پیمان خداوند با نور و ظلمت است. روشن است که در این سخن منظورش از خداوند، زروان یا زمان بوده که با هورمزد (نور) و اهریمن (ظلمت) درباره‌ی جنگیدن‌شان در زمانی مقرر عهد می‌گرفته و این داستانی است که یزیدک ارمنی هم در رساله‌ی جدلی‌اش بر ضد مغان آورده است.

این نظریه‌های پرشمار و متنوع درباره‌ی تعدد قدیم‌ها و ماهیت علیت البته زیر ضرب حمله‌ی متکلمان و فیلسوفان یکتاپرستی قرار داشت که خاستگاه هستی را یگانه می‌دانستند و موازی بودن چند قدیم را برنمی‌تابیدند. یکی از ایشان ابوحاتم رازی داعی اسماعیلی بود که در بحثش با زکریا کوشش می‌کرد با روش

---

۱. قبادیانی بلخی، ۱۳۸۳: ۹۸.

۲. حسینی علوی، ۱۳۷۵: ۶۷.

برهان خلف نشان دهد که نظریه‌ی چند قدیم به تکرر لگام‌گسیخته‌ی قدیم‌ها می‌انجامد و از این رو نادرست است. ابوحاتم در جریان بحث از زکریا پرسید که چطور مکان را قدیم می‌داند، در حالی که مکان محصور به اقطار است، پس باید اقطار هم مثل مکان قدیم باشند و در کنار بقیه، ششمین قدیم محسوب شوند.

پاسخ زکریای رازی به این پرسش بسیار جالب است. چون می‌گوید اقطار — یعنی دستگاه مختصات مکانی، مثل نصف‌النهارها — مکان یک چیزند، اما نماینده‌ی مفهوم مطلق مکان نیستند. آن‌گاه توضیح داده که مکان دو نوع دارد، یکی مکان مطلق و دیگری مکان مضاف. مکان مطلق مفهومی انتزاعی و بی‌نیاز به ماده است که هم‌چون ظرفی در غیاب مظلوف هم درک کردنی است. در مقابل، مکان مضاف متصل به چیزهای دیگر است و وابسته به اشیای مکان‌مند تعریف می‌شود.

ابوحاتم در مقابل معتقد است مکان از نسبت جایگیری چیزها در برابر هم خلق می‌شود، و بنابراین مفهومی نسبی است. اما زکریا علاوه بر این تعریف، به یک چارچوب مرجع برای مکان مطلق نیز باور دارد و می‌گوید کل مکان‌های مضاف در درون این مکان مطلق جای می‌گیرند. زکریا برای آن که بحث را ختم کند می‌گوید رای ابوحاتم ارسطویی و رای خودش افلاطونی است.<sup>۱</sup> و این یکی از جاهایی است که می‌توان دید چطور برچسب اندیشمندان یونانی بی‌محبابا و برای رفع و رجوع کردن بحث توسط اندیشمندان به کار گرفته می‌شده است، چون افلاطون اصولاً هیچ نظر دقیق و منظمی درباره‌ی زمان و مکان ندارد و ارسطو هم که آرایبی در این مورد ابراز کرده، سخت دستخوش ابهام و ضد و نقیض‌گویی است. این البته درست است که ارسطو به خاطر انکارِ خلاً مکانِ تهی را ناممکن می‌دید و بنابراین در میان این موضع با ابوحاتم شباهت داشت یا از این که افلاطون به اتم‌ها اشاره کرده می‌شود نتیجه گرفت که پس تهیای بین‌شان را نیز قبول داشته و بنابراین مکان مطلق نتیجه‌ی منطقی نظراتش بوده است، اما خود این مفاهیم در اصل آثار یونانی افلاطون و ارسطو یافت نمی‌شود و این‌جا نام‌شان در مقام مراجعی محترم نابه‌جا به کار گرفته شده است.

جالب آن که نگرش ارسطویی، که اغلب شرق‌شناسان برچسبش را به همه‌ی متون می‌چسبانند، در این دوران در میان فیلسوفان ایرانی چندان محبوب نبوده است. شاید به آن دلیل که بسیاری از ایشان یونانی می‌دانستند و اصل متن‌هایش را می‌خواندند و ترجمه‌هایی از آثارش هم در گردش بوده است. نمونه‌ای از

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۴۵-۵۰.

نقدهای جانانه‌ی وارد شده بر ارسطو که به یک نسل بعدتر از این دوران مربوط می‌شود، اثر ابوریحان بیرونی است. بیرونی در زمان اقامتش در خوارزم نقدی بر رساله‌ی «السماء و العالم» ارسطو نوشت و آن را برای ابن سینا فرستاد که مشهور بود به دفاع از نگرش مشایی. بیرونی سخنش را در ده پرسش انتقادی از متن ارسطو منظم کرده که اختصار و دقت و عمقش جای توجه دارد و کیفیت بحث‌های فلسفی و علمی در این دوران را نشان می‌دهد. این پرسش‌ها را معصومی که شاگرد ابن سینا بوده گردآوری و منتشر کرده است. معصومی هم خود دانشمندی نام‌دار بود و استادش «رساله‌ی عشق» را به اسم او نوشته است.

بیرونی در این متن می‌پرسد چرا ارسطو می‌گفته فلک سنگینی و سبکی ندارد و فاقد حرکت به مرکز و از مرکز؟ (س ۱)، یا چرا می‌گفته شمار جهات شش‌تاست؟ (س ۳) مگر فضا مکعب است؟ و حتا مکعب هم می‌تواند از جهات گوناگون با مکعب‌های دیگر مماس شود. این ایراد آشکارا به قبول فضای خالی نزد بیرونی و محال پنداشتن‌اش نزد ارسطو باز می‌گردد. بیرونی در امتداد قبول خلأ، اتم‌گرا هم بوده و می‌گوید چرا ارسطو اتم‌گرایی را عقیده‌ای زشت می‌داند؟ در حالی که باور به تجزیه‌پذیری بی‌نهایت چیزها زشت‌تر است (س ۴). بیرونی در بخش دوم کتابش هم مسأله‌ای تجربی در تأیید خلأ طرح می‌کند و می‌گوید اگر تهیا وجود ندارد، چرا وقتی هوای درون شیشه‌ای را بمکیم و آن را روی آب ننگه داریم، آب واردش می‌شود؟<sup>۱</sup> او در این گزاره‌ی اخیر پیرو استادش زکریای رازی است در رساله‌ی «الشکوک علی جالینوس»، که به ناممکن بودن خلأ تاخته و با آزمایش‌هایی مکیده شدن آب در حباب شیشه‌ای را علامت وجود خلأ دانسته است. از این نظر، او که به وجود مکان مطلق در برابر مکان نسبی معتقد است در مقابل ارسطو و پیروانش قرار می‌گیرد که می‌گفتند خلأ عدم چیزهاست و نه عدم وجود، و غیاب یک چیز همیشه با چیزی دیگر پر می‌شود، بر خلاف غیاب وجود که باید با عدم محض توصیف شود. رازی البته معارضان قدرتمندی داشت و فارابی در «رساله فی الخلاء» ایرادهایی بر آزمایش رازی وارد آورده و می‌گوید مفهوم خلأ مطلق تنها در ذهن وجود دارد و نمی‌تواند تحقق بیرونی پیدا کند.

رویکرد رازی با موضع مغانه‌ی زرتشتی نیز نزدیکی داشت، چون این بحث که تهیا و زمان و مکان کرانمند است یا نه در اصل خاستگاهی زرتشتی دارد و برای نخستین بار در متون مغانه صورت‌بندی شده

---

۱. بیرونی و ابن سینا و معصومی، ۱۳۸۳.

است. در همین مقطع تاریخی نویسندگان «بندهشن» می‌گفتند «وُشَاتْکیه» (تهیا، گُشادگی) بی‌کران اما مرزدار است. چون قلمرو روشنی بی‌کران که به اهورامزدا تعلق دارد و ظلمت بی‌کران که لانه‌ی اهریمن است در جایی به هم می‌رسند و به هم محصور می‌شوند. زاتسپرم در «گزیده‌ها»ی خود می‌گوید تمایز نور و ظلمت در ضمن جهتی مکانی دارد. یعنی، بالا به روشنایی و زیر به تاریکی مربوط می‌شود. «شکندگمانیک ویچار»، که موضعی زروانی دارد، از همین توصیف نتیجه گرفته که مکان گنجاننده‌ی چیزها کرانمند است و تنها «تُهیکان» (خلاً) و «زُروان آکرانه» (زمان بی‌پایان) بی‌نهایت هستند و بی‌کران.

برخی از ایرادهایی که بیرونی در نامه‌اش گرفته نشان می‌دهد متون ارسطو چقدر با دقت خوانده می‌شده‌اند و ابتدایی بودن آن چقدر برای مخاطبانش در این دوره روشن بوده است. مثلاً بیرونی در پرسش ششم از مقاله‌ی دوم ارسطو در این رساله ایراد می‌گیرد، که گفته کره موقع حرکت به فضای خالی نیاز ندارد اما بیضی و عدسی دارد، و به همین خاطر شکل کامل افلاکی را کره دانسته است. بیرونی به درستی می‌گوید که همه‌ی این‌ها به خاطر تحدب برای حرکت به فضای خالی نیاز دارند و ربطی به شکل‌شان ندارد. یا ایراد واضح دیگری که در ارسطو یافته این است که چرا حرکت گرما را از مرکز به بالا دانسته، در حالی که گرمی از خورشید و از بالا به زمین می‌رسد؟ (س ۹).<sup>۱</sup>

بیرونی در همین نامه هشت پرسش علمی از ابن سینا می‌پرسد که آنها هم جای توجه دارند و نشان می‌دهند که دانش ایرانی در این دوران چقدر تجربه‌گرا و عینی بوده است. مثلاً می‌پرسد چرا عدسی شیشه‌ای مملو از آب نور را می‌شکند و سوزاننده است، اما وقتی پر از هواست چنین نمی‌کند؟ یا چرا زیر آب می‌شود دید، ولی از بیرون آب تصویر بر سطح آن منعکس می‌شود؟ یا این که چرا در زمان انجماد همه چیز منقبض می‌شود ولی آب وقتی یخ می‌زند منبسط می‌شود و ظرفش را می‌شکند؟

پرسش‌های او در این بخش بر سه محور استوار شده که به مفهوم جرم حجمی، خلاً و شکست نور مربوط می‌شوند. او در واقع نظریه‌ای بدیل در برابر آرای ارسطویی در نظر دارد و مثلاً می‌گوید حرکت آب و خاک به سمت پایین و آتش و هوا به سمت بالا به خاطر میل ذاتی‌شان به بالا و پایین نیست، بلکه به سادگی جابجایی چیزهای سنگین‌تر است که زیر چیزهای سبک‌تر قرار می‌گیرند. یا این که یخ روی آب می‌ماند، در

---

۱. بیرونی و ابن سینا و معصومی، ۱۳۸۳.



عین حال که بیشتر شبیه خاک است، نشان می‌دهد که گرایش رو به مرکز خاک خیالی است و به طور ضمنی به جرم حجمی چیزها اشاره می‌کند.<sup>۱</sup> یعنی، متغیرها و کیفیت‌هایی که در استدلالش استفاده می‌کند به فیزیک امروزی شبیه است و با آثار نیمه‌اساطیری ارسطو فاصله دارد.

اما در این بین آنچه اهمیت دارد، اشاره‌ی رازی است به مکان مطلق و این همان دستگاه مختصات مکانی مستقل از چیزهای مکان‌مند است که اغلب به نیوتون منسوب کرده‌اند. موضع نسبی‌گرایانه‌ی ابوحاتم رازی درباره‌ی مکان با چشم‌اندازهای فیزیک مدرن امروزی بیشتر نزدیکی دارد، اما در آن روزگار این که زایش مکان را وابسته به تناسب چیزها بدانند یا آن را امری پیشینی در نظر بگیرند، خود موضوعی مهم و پیشرو بوده است.

ابوحاتم رازی درباره‌ی زمان هم ایرادی مشابه به زکریا می‌گیرد و باز با پاسخی مشابه روبه‌رو می‌شود. ابوحاتم در سازگاری با آرای ارسطو — که از قرن‌ها پیش در میان مغان اخترشناس رواج داشته — می‌گوید زمان همتاست با حرکت افلاک، بنابراین اگر زمان را قدیم بدانیم افلاک را هم باید قدیم فرض کنیم. اما زکریای رازی می‌گوید دو نوع زمان داریم، یکی محصور که با حرکت مشخص می‌شود و دیگری مطلق یا آزاد که ارتباطی با چیزها ندارد و خود به خود هست.

زکریا می‌گوید این زمان دومی، که مدت یا دهر خوانده می‌شود، قدیم است و وجودش نیازمند چیزی دیگر نیست. زکریا هم‌چنین می‌گوید همیشه با وهم کردن زمان فلکی، پیشاپیش زمان مطلق را هم وهم می‌کنیم. باز ابوحاتم بر او ایراد می‌گیرد که چطور ممکن است زمانی مستقل از حرکت افلاک وجود داشته باشد؟ و زکریا پاسخ می‌دهد که تو ارسطویی هستی و من بیشتر افلاطونی.<sup>۲</sup>

از این بحث‌ها روشن است که مفهوم زمان — مکان مطلق و انتزاعی، که ابداع نیوتون پنداشته می‌شود، از هفت صد سال پیش‌تر از او در ایران وجود داشته و در همان زمان نظریه‌ای قدیمی و جافتاده محسوب می‌شده است. اشاره‌ی روان‌شناسانه‌ی زکریای رازی هم بسیار مهم است، در این مورد که تصور زمان محصور و مکان مضاف خود به خود تصور پیشاپیش زمان و مکان مطلق را ضروری می‌سازد. این، در واقع، همان

---

۱. بیرونی و ابن‌سینا و معصومی، ۱۳۸۳.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۴۱-۴۵.

ایده‌ی مقوله‌های پیشینی کانتی است که در بافتی دیگر و شکلی متفاوت بیان شده است. البته بدیهی است که مفهوم کانتی یا نیوتونی در شکل دقیق‌شان در آثار رازی غایب است، به همان نسبتی که مفاهیم دقیق رازی در آثار کانت و نیوتون غایب هستند. اما نکته‌ی اصلی توازی این مفاهیم است و یکسانی پرسش‌هایی که با این مفاهیم درباره‌شان اندیشه می‌شده است.

ناگفته نماند که نخستین شکل از طرح مسأله‌ی زمان - مکان مطلق در ایران‌زمین بسیار دیرینه است و اولین اشاره به آن را در تفکیک زمان کرانمند از زروان بی‌کرانه در متون اوستایی می‌توان دید. زمانی که با چیزها و رخداد‌های گیتیانه پیوند خورده باشد شمردنی است و در نهایت با جنبش اختری و حرکت افلاک پیوند دارد و این همان زمان کرانمند است که احتمالاً در فاصله‌ی زندگی زرتشت تا عصر هخامنشی صورت‌بندی شده است. خاستگاه این مضمون هم ابداع مفهوم زروان بی‌کرانه است که شکلی از زمان است که پیش از آغاز آفرینش وجود داشته و بعد از ختم آخرالزمان هم باز احیا خواهد شد. در زمان بی‌کرانه آمیختگی بین خیر و شر هنوز رخ نداده و جنبش آغازین هستی هنوز شروع نشده یا پایان یافته است.

بنابراین زکریای رازی در اصل دارد از نگرشی بسیار دیرینه در ایران‌زمین دفاع می‌کند که شکل آغازینش انگار به زمان مطلق مربوط می‌شده و بعدتر به مکان مطلق هم تعمیم یافته است. موضعی نزدیک به زکریای رازی را احتمالاً حلاج هم داشته است. چون، چنان که دیدیم، امر قدسی را مستقل از زمان و مکان کرانمند در نظر می‌گرفته و تقارن محض آن را نیز در همین بافت تعریف می‌کرد. بنابراین انگار به شکلی مطلق و انتزاعی از زمان - مکان باور داشت. گهگاهی به این موضوع هم اشاره کرده و مثلاً در شرح تعبیر «خالدین فیها» در آیه‌ی ۶ از سوره‌ی بینه می‌گوید: «ابد اشاره به ترک قطع در عدد و محو اوقات در سرمد است»<sup>۱</sup> و باز در این جا می‌بینیم که تمرکزش بر زمان بی‌کرانه است.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۷۵.

## کفتار چهارم: کافران

لوسین لوفور در شرحی که بر آثار رابله نوشته شرح داده که ریشخندهای رابله درباره‌ی کشیشان و مقامات مذهبی را نباید به معنای کافر بودنش دانست، و با استدلالی استوار نشان داده که در اروپای قرن پنجاهم تاریخی (ق ۱۶ م.) کفر امری ناممکن بوده و همه‌ی کسانی که به پاپ و دستگاه کلیسایی نقد داشته‌اند، خود از زاویه‌ی مذهبی دیگری سخن خود را ابراز می‌کرده‌اند و موضعی نداشته‌اند که بتوان آن را برون‌مسیحی یا بی‌دینی دانست.<sup>۱</sup> برخی از نویسندگان پژوهش‌هایی از این دست را به ایران‌زمین هم تعمیم داده‌اند و گمان کرده‌اند اصولاً تا پیش از عصر خرد اروپایی کفر ناممکن بوده است.

سخن لوفور درباره‌ی تمدن اروپایی درست است، اما تعمیم دادن آن به تمدن ایرانی آشکارا خطاست. اصولاً تعمیم دادن الگوهای تحول‌یافته در یک تمدن به تمدنی دیگر معمولاً به اشتباه منتهی می‌شود. به طور خاص در این موضوع خاص، در ایران‌زمین از ابتدای کار یک جریان نیرومند و تناور کفر داشته‌ایم که با شکاکیت درباره‌ی امور متافیزیکی و نفی و انکار خدایان و مداخلات‌شان در گیتی همراه بوده است. چنان که در کتاب «زند گاهان» نشان داده‌ام<sup>۲</sup>، بنیانگذار این جریان زرتشت بوده است و او بوده که برای اولین بار در تاریخ همه‌ی خدایانی را که همه‌ی مردمان می‌پرستیدند دروغین دانست. زرتشت به این ترتیب هم کافری صریح و ستیزه‌گر بود و هم — در مقام پیشنهاد جایگزین — مؤسس فلسفه و دین فلسفی یکتاپرستانه و اخلاقی. جریان کفر اما با زرتشت ختم نشد و در سراسر تاریخ اندیشه‌ی ایرانی تداوم یافت.

---

۱. Febvre, 1982.

۲. وکیلی، ۱۳۹۴ (الف).

بر این مبنا، دیدگاه دکتر آرامش دوستدار که در کتاب درخشش‌های تیره صفت «دین‌خویی» را برای توصیف فرهنگ ایرانی برگزیده<sup>۱</sup> نادرست می‌نماید، چون از دید او دین‌خویی با تعصب فرقه‌ای و عقل‌ستیزی و تعبد زاهدانه پیوند دارد. به گمان او چنین چیزی در سراسر تاریخ بر اندیشه‌ی فلسفی ایرانیان غلبه داشته است. نخست آن که چنین تعبیری از دین‌خویی به دلایلی که گفتیم در ایران‌زمین نادرست است و دین (دئنه در اوستایی) در اصل نیرویی روانی و مترادف وجدان شخصی است و نه نهادی اجتماعی. ولی جدای آن، مفهوم مورد نظر وی، با هر برجستگی که آراسته شود، در تمدن ایرانی هرگز شکل غالب اندیشه نبوده و همیشه نسبت به تمدن‌های هم‌زمان همسایه‌اش (اروپا و چین) در وضعیتی حاشیه‌ای و فرعی قرار داشته است.

دین‌خویی از دید دکتر دوستدار عبارت است از باور به ساحتی برتر و متافیزیکی که قضاوت‌هایی قطعی و رفتارهایی شتابزده را پشتیبانی کند و با قدرت سیاسی سرکوبگر پیوند بخورد<sup>۲</sup>، اما بدنه‌ی آنچه از فرهنگ و معنا در ایران می‌شناسیم با این برداشت ناسازگار است. در دین‌کرد می‌خوانیم که: «وقتی دو تن با هم بحث کنند و حرف همدیگر را نفهمند، درباره‌ی فلسفه سخن می‌گویند. وقتی همین دو نفر حرف خودشان را هم نفهمند، درباره‌ی متافیزیک گفت‌وگو می‌کنند»<sup>۳</sup> و چنین برداشتی را در سخن بسیاری از اندیشمندان می‌بینیم.

ترکیب مورد نظر دکتر دوستدار برای دین‌خویی حتا در میان شاخه‌های متحجر و متعصب مذهبی در دوران اسلامی هم مصداق چندانی ندارد. جریان‌های معتقد به قضاوت سختگیرانه و شتابزده، که خوارج نمونه‌ی بارزشان هستند، معمولاً جنبش‌هایی انقلابی و مخالف قدرت سیاسی مستقر بوده‌اند و باور به ساحت متافیزیکی اغلب به قطعیت نظری منتهی نمی‌شده و جای چون و چرا همواره گشوده بوده است. یکی از فلسفه‌ستیزترین و تنگ‌نظرترین رهبران مذهبی ایرانی ابوالحسن اشعری است که دیدیم دستگاه نظری‌اش درباره‌ی اتم‌گرایی و حرکت کیهانی بسیار پیچیده و هوشمندانه است، و خودش هم با دستگاه سیاسی حاکم درگیری‌های شدید و مرگبار داشته است. بانفوذترین پیرو او نیز امام محمد غزالی است که کتاب‌های اثرگذار

---

۱. دوستدار، ۲۰۰۴.

۲. دوستدار، ۲۰۰۴: فصل نخست.

۳. Dinkard, X, 140.

مهمی در رد اندیشه‌ی فلسفی نوشته و با قدرت مستقر حکومتی پیوند داشته و با این حال با خواندن آثارش روشن می‌شود که خودش چقدر خوب فلسفه می‌داند و برداشت‌هایش به هیچ روی شتابزده و خام نیست. در کنار این جبهه‌ی کوچک از عقل‌ستیزان باید جبهه‌ای بزرگ از عقل‌گرایان را دید که در میان‌شان گروهی به شکل صریح و برخی به تلویح کافر بوده‌اند. خود حلاج نمونه‌ای از کسانی است که به جرم کفر و عقاید ملحدانه محاکمه و اعدامش کردند و از این رو برای فهمیدن شرایط زمانه‌اش باید به این جریان نیز بنگریم. تاریخ کفر در ایران‌زمین طولانی‌ترین تاریخ کفر در میان تمدن‌های انسانی است و از زرتشت تا روزگار ما برای بیش از سه هزاره تداوم داشته است. از این رو، پرداختن به کلیت آن در این نوشتار ممکن نیست و تنها به اندیشمندان قرن ۴۳ تاریخی (۳ ق.) خواهیم پرداخت که به موضوع این کتاب ارتباط پیدا می‌کنند.

برای آغاز بحث بد نیست به یکی از پیشگامان این اندیشه در دوران اسلامی اشاره کنیم و او ابواسحاق ابراهیم بن سیار بن هانی مشهور به نظام معتزلی است. پیش‌تر اشاره کردیم که وقتی ابوهدیل علاف با میل‌اس زرتشتی بحث و مناظره می‌کرد، ابواسحاق نظام هم حضور داشت و او خواهرزاده و شاگرد علاف بود. این دو هر چند هر دو در رده‌ی معتزله جای می‌گرفتند و خویشاوند بودند، اما با هم متحد یا هم‌نظر نبودند و ابوهدیل رساله‌ای نوشته به اسم «الرد علی نظام» که در آن وی را به کفر متهم کرده است.<sup>۱</sup> نظام معتزلی و بنابراین ابوهدیل بی‌شک تبار عرب نداشته و به احتمال زیاد خراسانی بوده‌اند. یعنی، از فرزندان ایرانیانی محسوب می‌شدند که در جریان هجوم اولیه‌ی اعراب به بردگی گرفته شده بودند. این را می‌دانیم که نظام از موالی بنوقیس محسوب می‌شد.<sup>۲</sup> جاحظ نوشته که او در بصره در محله‌ی خراسانی‌ها اقامت داشته<sup>۳</sup> و این قوم و تبارش را نشان می‌دهد. به روایتی او در حدود سال ۴۱۵۵ (۱۶۰ ق.) و به روایتی دیگر — با توجه به این که جاحظ شاگردش بوده — حدود بیست سال زودتر در بصره زاده شد که در این هنگام کانون تکاپوی فرهنگی امویان بود. با این حال، او به لحاظ عقیدتی با سرمشق خلافت موافقتی نداشت

---

۱. بغدادی، ۱۳۶۷ ق.: ۸۰.

۲. حمیری، ۱۹۴۸ م، ج ۱: ۱۵۲.

۳. جاحظ، ۱۹۶۲ م: ۲۸.

و در دوران عباسیان بود که به شهرت رسید و آثارش را تدوین کرد. جاحظ نوشته که او دوست و هم‌نشین (جلیس) کسی بوده که احتمالاً محمد بن سلیمان هاشمی پسرعموی منصور عباسی و والی قدرتمند بصره است. نظام یازده سال پیش از زاده شدن حلاج در سال ۴۲۲۵ (۲۳۱ ق.) درگذشت.

نظام مردی بسیار دانشمند بود که جاحظ نابغه‌اش می‌داند و با این حال می‌گوید کافر بوده و از آرای هندوان پیروی می‌کرده است، اما احتمالاً در این مورد دچار خطا شده است. چون بغدادی نوشته که او در جوانی در بصره با مانویان (ثنویه) و سُمَیْه هم‌نشین بوده<sup>۱</sup> و این گروه دوم است که با هندوها یکسان انگاشته شده‌اند. اما این برداشت درست نیست؛ سُمَیْه در اصل شمینیه / شمن‌گرایی است و آن یک جریان فکری و مذهبی در بصره‌ی این دوران بوده است. رهبر سمنیه جریر بن حازم ازدی نام داشته و خانه‌اش محل گردهمایی پیروان این گروه بوده است. پیروان سمنیه به لحاظ فکری به آرای بودایی مه‌ایانه نزدیکی داشته‌اند، چون نام پیامبرشان به صورت بوذاسف ثبت شده که همان بودیساتوه در متون سانسکریت بودایی است و به مکتب مه‌ایانه بازمی‌گردد که مرکزش در آن دوران بلخ و بامیان بوده است. گفته‌اند که آرای این گروه به ده‌ریه نزدیک بوده و به تناسخ عقیده داشته‌اند. بنابراین، احتمالاً با شاخه‌ای از کیش بودایی مه‌ایانه سروکار داریم که با عقاید زروانی و حکمت مغانه ترکیب شده است.

از مرور «الرد علی نظام» و حملات ابوهدیل علاف معلوم می‌شود دعوی اصلی میان این دایی و خواهرزاده بر سر اتم‌گرایی بوده است.<sup>۲</sup> این دو مناظره‌ی مشهوری هم درباره‌ی مسأله‌ی تجزیه داشته‌اند و در آن ابوهدیل با پیش کشیدن ناسازه‌ی زنون خواهرزاده‌اش را مغلوب کرده بود. مثال او آن بود که مورچه‌ای بر کفش نظام راه می‌رود. اگر مکان پیوسته و تجزیه‌پذیری ماده تا بی‌نهایت ممکن باشد، مورچه هرگز کفش را تا انتها نخواهد پیمود چون طی این مسیر بی‌نهایت زمان نیاز دارد.<sup>۳</sup> زنون البته این را برای انکار حرکت مطرح کرده بود که سخنی مهمل است، و ابوهدیل آن را برای تأیید اتم‌گرایی در ماده به کار می‌گرفت که معنادار و عقلانی است.

---

۱. بغدادی، ۱۳۶۷ ق.: ۷۹.

۲. بغدادی، ۱۳۶۷ ق.: ۸۰.

۳. عبدالجبار، ۱۹۸۶ م، ج. ۱: ۲۶۳.

نظام دوستی به نام هشام بن حکم داشته که از بزرگان شیعه و دوستان امام جعفر صادق بوده، و با اتم‌گرایی مخالفت داشته است. گویا نظام این ایده را از او وام گرفته باشد و به همین ترتیب به پیروی از او می‌گفته رنگ و بو هم از نوعی جسم مادی برمی‌خیزند.<sup>۱</sup> یعنی، انگار نظام می‌گفته چیزها را می‌شود تا بی‌نهایت تجزیه کرد. با این حال نظرش در این مورد مبهم است. برخی سخنش را چنین تفسیر کرده‌اند که هوادار پیوستگی ماده و مخالف مفهوم تجزیه بوده، و در آن دوران چنین دیدگاهی را به ارسطو نسبت می‌دادند. شهرستانی بر همین اساس گفته که نظام با فلاسفه (ارسطویی‌ها) موافق بود.<sup>۲</sup>

تردیدی نیست که نظام معتزلی آثار ارسطویان را دقیق خوانده بوده و در حدی بر آنها مسلط بوده که نوبتی در پاسخ به جعفر برمکی، که در علمش شک کرده بود، پرسید که می‌خواهی کتاب ارسطو را از بر از ابتدا تا انتها بخوانم یا از انتها به ابتدا؟<sup>۳</sup> با این حال، به نظر می‌رسد دیدگاه او به بوداییان مه‌ایانه نزدیک‌تر بوده باشد، چون جاحظ که شاگردش بوده نوشته که اصولاً مفهوم هیولی را قبول نداشته و با کسانی که آن را بدیهی می‌انگاشتند منازعه داشته است.<sup>۴</sup> در حالی که هسته‌ی مرکزی اندیشه‌ی ارسطویی باور به هیولی است. این دیدگاه که بر انکار ماده مبتنی است، در آن هنگام بین بوداییان رواج داشته و بر این اساس شاید لازم باشد حلقه‌ی پیروان جریر بن حازم ازدی و شمنی‌های بصره را جدی‌تر گرفت. این نکته در ضمن درهم‌تنیدگی فرهنگی ایران‌زمین را نشان می‌دهد چرا که گواهی می‌دهد در شهری نوپا در دوران اسلامی، عقاید بودایی ایران شرقی با باورهای اسلامی برآمده از گوشه‌ی غربی این قلمرو تماس داشته و بر آن اثر گذاشته است.

برخی از آرای او در مخالفت با اتم‌گرایانی ابراز شده که یکی از رهبران‌شان دایی‌اش ابوهدیل علاف بود. آشکارا مسأله‌ی تجزیه برای او مهم بوده و اشعری اشاره کرده که متنی به اسم «کتاب الجزء» نوشته است.<sup>۵</sup> همو می‌گوید نظام در این کتاب می‌گفت هیچ نصفی نیست که نتوان نصفش کرد و بنابراین تجزیه‌ی جزء تا

---

۱. بغدادی، ۱۳۶۷ ق.: ۷۹.

۲. شهرستانی، ۱۳۶۴ ق.، ج. ۱: ۵۷-۵۸.

۳. عبدالجبار، ۱۹۸۶ م.، ج. ۱: ۲۶۴.

۴. جاحظ، ۱۳۵۷ ق.، ج. ۵: ۵۰.

۵. اشعری، ۱۹۲۹ م.، ج. ۱: ۳۱۶.

ابد مجاز و ممکن است.<sup>۱</sup> با این حال به نظرم اشعری سخن او را دریافته باشد چون بعید است کسی وجود ماده‌ی آغازین (هیولی) را انکار کند و بعد به تجزیه‌ی بی‌نهایت باور داشته باشد. اشاره‌ی دیگر اشعری این‌جا معنادار می‌شود که می‌گوید از دید نظام ماده‌ی جسم ریاضی و جسم طبیعی یکی است.<sup>۲</sup> نگرش او احتمالاً به برخی از گرایش‌های مه‌ایانه نزدیکی داشته که به خاطر موهوم دانستن ماده و ذهنی پنداشتن گیتی، به تجزیه‌پذیری طبیعت هم باور نداشته‌اند.

اشاره‌ی خیاط معتزلی هم در این مورد باید با دقت خوانده شود، آنجا که می‌گوید نظام می‌گفت هیچ جزئی نیست که «وهم» نتواند آن را به دو نیم تقسیم کند.<sup>۳</sup> در جای دیگری هم از او نقل می‌کند که «الاجسام کلها عند ابراهیم متناهیة ذات غایه و نهاییه فی المساحه و الذرع»<sup>۴</sup>. بنابراین نظام جسم را به مساحت و ابعاد محصور و متناهی می‌دانسته است. یعنی، تجزیه اصولاً امری مینویی و مربوط به ذهن است نه آن که در خود ماده‌ی عینی انجام پذیرد.

به نظر می‌رسد نظام در ابتدای کار مسلمان معتزلی بوده و در دوران‌های بعدی به تدریج به نوعی الحاد گرایش پیدا کرده باشد. بر این مبنا متونی که درباره‌ی توحید و تأیید رسالت پیامبران به او منسوب شده به دوران جوانی‌اش مربوط می‌شود، یا در آن تقیه کرده است. قاضی عبدالجبار مثلاً از کتاب او — «اثبات الرسل» — در اثبات رسالت پیامبران یاد کرده و گفته این را برای دفع خطر نوشته بود و در اصل نبوت را قبول نداشته است.<sup>۵</sup>

با این همه، از جمع‌بندی نقل‌قول‌های بازمانده از نظام چنین برمی‌آید که قوانین اسلامی را نادرست و تحمیلی می‌دانسته و مثلاً می‌گفته سنگسار زناکار نارواست یا قضای نماز فوت‌شده واجب نیست. هم‌چنین

---

۱. اشعری، ۱۹۲۹ م. ج. ۱: ۳۱۸.

۲. اشعری، ۱۹۲۹ م. ج. ۱: ۳۰۴.

۳. خیاط، ۱۹۵۷ م. ج. ۱: ۳۲.

۴. خیاط، ۱۹۵۷ م. ج. ۱: ۴۷.

۵. بغدادی، ۱۳۶۷ ق. ص: ۷۹.



اصحاب پیامبر اسلام و به ویژه عمر بن خطاب را به خاطر زورگویی در مورد شریعت و تحریف حق نکوهش می کرده است.<sup>۱</sup> او هم چنین منکر اعجاز قرآن و وحی بوده و می گفته خداوند صدایی ندارد که شنیدنی باشد.<sup>۲</sup> او با اغلب دوستان و استادانش کشمکش نظری پیدا می کرد و استقلال رأی چشمگیری داشت. یعنی، مثلاً هواداری اش از هاشم که به دعوا با دایی اش منتهی شد مانع نمی شد که با خود هشام هم مخالفت کند. مقدسی مجلس مناظره‌ای را ثبت کرده که در آن هشام بن حکم می گفته روح بعد از مرگ می تواند با قوای روحانی خود چیزها را درک کند، اما نظام معتزلی می گفته ادراک بدون دارا بودن اندام‌های حسی مثل چشم و گوش ناممکن است<sup>۳</sup> و بنابراین در عمل بقای روح را انکار می کرده و می گفته فقط تن مادی حامل آگاهی و هویت شخصی است.

در میان معاصران نظام کسی که به لحاظ خلق و خو شباهتی با او دارد و به همین ترتیب معتزلی شمرده شده جاحظ است. جاحظ هم مانند دیگر دانشمندانی که در ابتدای تأسیس بغداد به این شهر کوچیدند در پیوند با دستگاه عباسی به شهرت و ثروت رسید. او در حدود سال ۱۵۵ (۱۶۰ ق.) زاده شد و مانند سری سقطی عمری طولانی کرد و در زمستان ۲۴۶ یا ۲۴۷ (۲۵۵-۲۵۶ ق.) درگذشت.

جاحظ در اصل یعنی «چشم ورقلمبیده» به این خاطر چنین لقبی به او داده‌اند که چهره‌اش زشت و چشمانش برجسته بوده و انگار نیاکانش سیاه پوست بوده‌اند.<sup>۴</sup> زشتی چهره‌اش آنقدر تأثیرگذار بود که زمانی متوکل او را فراخواند تا معلم فرزندش شود، اما وقتی چهره‌اش را دید نظرش عوض شد و هزار درهم به او بخشید و عذرش را خواست.<sup>۵</sup>

جاحظ از اهالی اهواز بود و از نسل مردی بود که بنی‌کنده به بردگی اش گرفته بودند و در آغاز چوپان شتران بود و بعدتر شغل ماهی‌فروشی پیشه کرد. او مردی بسیار هوشمند و کتاب‌خوان بود و گفته‌اند وقتی

---

۱. شهرستانی، ۱۳۶۴ ق.، ج. ۱: ۵۸.

۲. اشعری، ۱۹۲۹ م.، ج. ۱: ۵۸۷.

۳. مقدسی، ۱۹۰۱ م.، ج. ۲: ۱۲۳.

۴. ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق.، ج. ۱۱: ۱۹.

۵. ابن خلکان، ۱۹۹۳ م.، ج. ۳: ۴۷۱.

کتابی به دستش می‌افتد تا کامل نمی‌خواند ره‌ایش نمی‌کرد و شب‌ها کتابفروشی‌ها را اجاره می‌کرد و در آنجا تا صبح مطالعه می‌کرد.<sup>۱</sup>

جاحظ به لحاظ سیاسی راوی و مدافع چارچوب ایران‌شهری بود. گفته‌اند که در مجلس خویش برای حاضران عهد اردشیر و احکام بزرگمهر را می‌خواند و از دادگری خسرو انوشیروان دفاع می‌کرد. او در ضمن فردی بسیار باسواد بود و مثلاً کتاب‌های مزدکیان (زنادقه) را بسیار خوانده بود و می‌گفت اینان بسیار متن می‌نویسند و سخن‌شان دلاویز و شیرین است، اما مستدل و پذیرفتنی نیست. هم‌چنین راویان حدیث را طعن می‌کرد و نامعتبر می‌شمرد و حتا قرآن را گرفتار تعارض می‌دید و آن را به عنوان کتاب مقدس قبول نداشت. یعنی نماینده‌ی صریح سیاست ایران‌شهری بود و با سرمشق نظری خلافت و هوادارانش ستیزه داشت. این نکته هم شایان توجه است که هر چند جاحظ یکی از بزرگ‌ترین ادیبان عرب دوران خود بود، اما زبان مادری‌اش احتمالاً پهلوی بوده چون کتاب‌های ابن مقفع را به «پارسی» خوانده بود و منظور قاعدتاً پارسی میانه است. او در ضمن زبان پارسی دری را هم از ابوعبیده آموخته بود.

جاحظ مردی شوخ و بذله‌گو و ستیزه‌جو و درویش مسلک بود و در جانورشناسی<sup>۲</sup> و مردم‌شناسی و قوانین اصناف کتاب‌های مهمی نوشته است. او هم‌چنین «النرد و الشطرنج» را در شرح بازی‌های کهن ایرانی نوشته و چند رساله‌ی دیگر — «الصوالجَه» و «رساله الجبلَه» — هم در زمینه‌ی شرح بازی‌ها دارد و از این نظر شخصیتی بنیانگذار محسوب می‌شود. یعنی، اولین پژوهشگری است که به طور منظم به نوشتن درباره‌ی بازی‌ها پرداخته است.

شوخی طبیعی جاحظ و در ضمن پرخاشگری‌اش هنگام نقد آرای مخالف، که زیر حجاب معتزلی بودن پنهان می‌شد، احتمالاً از موضع فلسفی و سیاسی پیچیده‌تری ناشی شده باشد. او هم مثل نظام ظاهراً آرای متفاوت با هنجارهای دینی زمانه‌اش داشته و این واگرایی را به شوخی حمل می‌کرده یا در قالب جدل‌های کلامی جای می‌داده است. توجه او به علوم طبیعی و تأکیدی که بر توصیف عینی انسان به مثابه جانوری دوبا

---

۱. ابن ندیم، ۱۳۶۶، ج. ۱: ۲۰۸؛ حموی، ۱۴۰۰، ج. ۱۶: ۷۵.

۲. جاحظ، ۱۳۵۷، ق.

دارد، در آن دوران نادر بوده و جای تحلیل بیشتر دارد. به هر روی، درباره‌اش این را می‌توان گفت که آغازگاه حرکتش فلسفه و علوم تجربی بوده و از این پنجره به هستی می‌نگریسته است.

کشمکش بر سر چنین آغازگاهی را در بحث زکریای رازی و ابوحاتم رازی نیز می‌بینیم. در آنجا که اولی از فلسفه دفاع می‌کند و آن را برای دستیابی به حقیقت بسنده می‌داند، و دومی مخالفت می‌کند و می‌گوید باورهای دینی هم برای تکمیل آن ضرورت دارد. استدلال ابوحاتم برای ناتوان جلوه دادن فلسفه و حکمت طبیعی بسیار شبیه سخنانی است که امروز نیز از این زاویه گفته می‌شود. مثلاً می‌گوید اگر فلسفه معطوف به حقیقت است، پس چرا فیلسوفان در نظراتشان تفاوت دارند و هم‌داستان نمی‌شوند؟<sup>۱</sup>

پاسخ زکریا آن است که خرد امری تکاملی است و از دل همین اختلاف نظرها حقیقت ظاهر می‌شود. آن‌گاه ابوحاتم ایراد می‌گیرد که اگر چنین است، پس تو همیشه نسبت به آیندگان نادان باقی خواهی ماند، و با این حرف می‌خواهد برای روش‌های شناسایی فراطبیعی و الهی راه باز کند و آن را به خاطر مطلق بودن بستاید.

با این همه، زکریای رازی در بیان نظر خویش بی‌پروا و صریح است. او کتابی در انکار نبوت و ناممکن بودن دستیابی به شناخت مطلق فراطبیعی داشته، و در این بحث هم می‌گوید تنها راه دریافتن حق آن است که نفس با دقت در فلسفه و خردورزی از خطا پاکیزه گردد و «صاف شود» و بتواند حق را تشخیص دهد. آن‌گاه ابوحاتم می‌پرسد که نفسی که چنین صاف شده باشد آیا می‌تواند حقیقت شریعت را هم تشخیص دهد؟<sup>۲</sup> و با این پاسخ تند زکریا روبه‌رو می‌شود که «چگونه می‌شود کسی که در فلسفه نظر کند و در عین حال به این خرافات هم معتقد باشد؟ و بر سر این اختلافات عظیم مقیم گردد و بر جهل و تقلید اصرار داشته باشد؟»<sup>۳</sup>.

ابوحاتم در پاسخ او می‌گوید رعایت شریعت برای مردم فایده‌هایی دارد و کسی که زیاد در اندیشه‌ها غور نکند و فقط فلسفه را مرور کند و از گذشتگان پیروی کند شریعت را وا می‌نهد، و چطور ممکن است

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۳۷.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۳۷-۳۸.

۳. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۴۰.

چنین کاری سودمند باشد؟ زکریا در پاسخ احتیاط می‌کند و می‌گوید: «گاهی که سخن به این جا کشید، سکوت واجب است»<sup>۱</sup> اما پاسخش روشن است، چون در جاهای دیگری آن را نوشته و گفته و از او نقل شده که شریعت را اصولاً زیان‌بار و مایه‌ی اختلاف و کشمکش بیهوده می‌داند. زکریا کتابی داشته به اسم «مخاریق الانبیاء» که در آن کل نهاد دین را ابداع افرادی زیرک دانسته و پیروان‌شان را گمراه شمرده و گفته تنها راه رهایی از فریب پیامبران، آموزاندن حکمت و فلسفه است. در همین کتاب است که می‌گوید مردم را سه کس گمراه کردند: شبانی و پزشکی و بازرگانی، و منظورش از این سه آشکارا موسی و مانی و محمد است.

با مرور بحث ابوحاتم و زکریا روشن می‌شود که این دو درباره‌ی کلیت ادیان سامی بحث می‌کرده‌اند. ایرادهای زکریا به کل پیکره‌ی ادیان سامی مربوط می‌شده و ابوحاتم نیز در دفاع از کلیت این مذاهب بحث خود را پیش می‌برد. هر دو علاوه بر قرآن مدام از تورات و انجیل‌ها نقل قول می‌کنند و تفسیرهای‌شان درباره‌ی جملات این متون را بیان می‌کنند. مثلاً زکریا به مراسم قربانی کردن و باور باستانی به تغذیه‌ی خدا با بوی قربانی سوخته اشاره کرده و آن را مردود دانسته و به همین ترتیب گفته این فرض که جایی خانه‌ی خداست، خرافات و حماقت است،<sup>۲</sup> و از این سخن تندوتیز آشکارا کعبه یا قبه‌الزمان یا بیت‌المقدس را در نظر داشته است.

بخشی از موضع زکریای رازی شناخت‌شناسانه است و به شیوه‌ی پذیرش امور دینی مربوط می‌شود. مثلاً می‌گفت ارتباط پیروان با رهبران دینی از جنس تقلید است و این عاری از جست‌وجوی عقلانی است، در حدی که رهبران دین پیروان‌شان را از به کارگیری عقل و بحث در اصول عقایدشان منع کرده‌اند. هر یک طی روزگاران با مذهب خود انس گرفته و به آن عادت کرده‌اند و بر مبنای آن با پیروان مذاهب دیگر ستیزه می‌ورزند.<sup>۳</sup> گفتارش درباره‌ی بنیان این تقلید هم گزنده و تند است و می‌گوید: «اینان که با ریش‌های بلند در صدر مجالس می‌نشینند مغرور گشته‌اند. همانا که حلقوم خود را با گفتن خرافات و اکاذیب پاره می‌کنند. چنین می‌گویند: حدثنا فلان عن فلان، از راه دروغ و بهتان روایت‌های نقیض با هم را می‌گویند...»<sup>۴</sup>.

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۳۵.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۲۲۰-۲۲۸.

۳. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۶۷-۶۸.

۴. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۶۸.

جالب آن که ابوحاتم نیز در این بحث با او هم‌داستان بود و می‌گفت اصول دین یعنی توحید و نبوت و امامت را نباید با تقلید پذیرفت و هر کس باید درباره‌اش بیندیشد و با عقل خویش آن را بپذیرد، اما وقتی به اصل امامت رسید و آن را پذیرفت باید بعدش از امام تقلید کند. ابوحاتم این را شبیه محک زدن فیلسوفان و پیروی کردن از آرای‌شان می‌دانست.<sup>۱</sup>

زکریا می‌گفت جدل و خرده‌گیری، که ضرورت تکامل اندیشه است، در ادیان طرد شده است. به حدیثی از پیامبر اسلام هم ارجاع می‌داد که: «الجدل فی لدین و المرآء فیه کفر» (جدل در دین و خرده‌گیری بر آن کفر است). اما ابوحاتم در این زمینه با او موافق بود و می‌گفت چون معنای دقیق کلمات عربی را نمی‌داند دچار اشتباه شده است. ابوحاتم می‌گفت جدل در اصل یعنی کشتی گرفتن و مرآء یعنی خصومت. بنابراین معنای اصلی حدیث آن بوده که تعصب و دشمنی‌ورزی غیرعقلانی در کار دین کفر است، وگرنه نظر و دقت در متن و تحقیق عقلانی (مثلاً درباره‌ی تورات) کاملاً آزاد است و در قرآن هم مدام به آن سفارش شده است.<sup>۲</sup> جدای آن که به احتمال زیاد ابوحاتم معنای حدیث مورد بحث را تحریف کرده، روشن است که این دو درباره‌ی روش استدلالی و اهمیت انتقاد عقلانی نظری مشابه داشته‌اند، هر چند از دو زاویه‌ی متفاوت درون‌دینی و برون‌دینی به آن می‌نگریسته‌اند.

ابوحاتم نخستین فیلسوف اسماعیلی بود که متنی جدلی در برابر فیلسوفی کافر می‌نوشت، و با مرور انگاره‌ای که نزد معاصرانش داشته معلوم است که جز هم‌فکرانش بقیه معتقد بوده‌اند زکریا از ابوحاتم در استدلال نیرومندتر بوده است. آرای زکریای رازی در آثار دیگری هم انتشار یافته بود که اکنون گم شده و تنها بخش‌هایی از آن باقی مانده است. مثلاً در دو کتاب «فی النجوات و یدعی نقض الادین» و «فی حیل المتنبین و یدعی مخاریق الانبیاء» می‌گفت کل مذاهب بر اساس تقلید سازمان یافته‌اند و از عقلانیت و خردورزی تهی هستند. او در این آثار هر دین را از زاویه‌ی دینی دیگر نقد می‌کرد. مثلاً از زاویه‌ی مسلمانان سخن مسیحیان را رد می‌کرد و بر اساس تورات بر قرآن خرده می‌گرفت و از موضع مانویان باورهای یهودی را نقد می‌کرد.

---

۱. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۶۹-۷۰.

۲. رازی و رازی، ۱۳۷۷: ۷۲-۷۴.

گفت‌وگویی میان دو فیلسوف رازی از این نظر اهمیت دارد که ماهیت جریان کفر در زمانه‌ی حلاج را نشان می‌دهد. این جلسه‌ی بحث در حضور امیری برگزار شده و چنان که از اشاره‌های حاضران برمی‌آید افرادی بسیار متنوع از قاضی ری تا بوبکر تمار در آن حاضر بوده‌اند، که این دومی پزشکی دهری بوده، اما با توجه به نامش شاید در ابتدا خرمافروش بوده باشد. زکریای رازی که در این مجلس مدافع نگرش کافرانه است، نه تنها بعد از اظهار نظرهای تندش آسیبی نمی‌بیند، که هم‌چنان بزرگ‌ترین پزشک و محترم‌ترین دانشمند زمانه‌اش است و آزادانه آرای خود را در این مورد می‌نویسد و تبلیغ می‌کند. از آن سو ابوحاتم که معارض او و هوادار دین و اسلام است، اتفاقاً به خاطر پیوندش با جریان اسماعیلیه و سیاست مذهبی موقعیتی خطیرتر دارد و در نهایت هم متواری می‌شود و جان می‌بازد.

در دوران زندگی حلاج از این جریان اندیشه‌ی فلسفی و علمی کافرانه اطلاعاتی جسته و گریخته در دست داریم، و باز اغلب داده‌های مان بیشتر از متون عربی نوشته شده در میان‌رودان برآمده است. اما بر اساس گزارش‌های همین متون و داده‌های موجود با قطعیت می‌توان گفت که این جریان در سراسر ایران‌زمین رایج بوده و طبقه‌ای از اندیشمندان بانفوذ و نخبگان اجتماعی پشتیبان و مبلغ آن بوده‌اند. به احتمال زیاد حضور این طبقه‌ی بی‌دین در ایران‌زمین عاملی بوده که تعادل میان ادیان گوناگون را برقرار می‌کرده و از استیلای کامل یک دین بر دیگران — چنان که در اروپا رخ داد — جلوگیری می‌کرده است.

بر مبنای اسناد به‌جامانده از همین کانون میان‌رودانی، تا حدودی می‌توان تاریخ کفر در شهرهای این منطقه را بازسازی کرد و احتمالاً همین الگو در سایر مناطق ایران‌زمین نیز در بافت‌های دینی و زبانی دیگر مصداق داشته باشد. اگر بخواهیم دقیق‌تر به این جریان بنگریم، باید شخصیت‌های عمده‌اش را یکایک واریسی کنیم اما این‌جا، در حدی که این کتاب گنجایش دارد، تنها به مروری فشرده بسنده خواهیم کرد.

یکی از نخستین کافران بغدادی که هم‌زمان با تأسیس این شهر می‌زیست، ابو‌عیسی محمد بن هارون وراق نام داشت که بیشتر با نام ابو‌عیسی وراق شهرت دارد. او نخست از متکلمان معتزلی نام‌دار بود، اما بعد از این گروه جدا شد و به رد دین و شریعت پرداخت. از گزارش ابن ندیم و ابن جوزی برمی‌آید که او عضوی از یک دارودسته‌ی بزرگ بوده که ابوبکر اصم و ابو‌حفص حداد و هشام بن عمرو فوطی (درگذشته‌ی

۲۲۰/۲۲۶ ق.) را نیز در بر می‌گرفته و اینان نخست معتزلی بوده و بعد از این گروه جدا شده‌اند.<sup>۱</sup> در این بین، فوطی مهم است چون پیروانش مذهبی به اسم هشامیه تأسیس کردند. او معتقد بود خداوند وکیل کسی نیست چون کسی نمی‌تواند موکلش باشد، و هم‌چنین می‌گفت معجزه‌ها تا اگر رخ داده باشد حقانیت چیزی را نشان نمی‌دهد و بهشت و دوزخ را هم مخلوق نمی‌دانست و گویا می‌گفته که همان حالت روانی نیکوکاران و بدکاران است.

برخی از اعضای این گروه مثل ابوالعباس ناشی اکبر و محمد بن احمد جیهانی وزیر سامانیان و هم‌چنین خود ابوعیسی وراق به کل از اسلام برگشته بودند و در زمانه‌ی خود به کفر و زندقه شهره بودند.<sup>۲</sup> جیهانی در این میان شخصیتی مهم است چون اولین وزیر غیرعرب دوران اسلامی است که در دهه‌ی ۴۲۹۰ (۳۱۰-۳۰۰ ق.) در دولتی غیرعرب به کار مشغول شد. تقریباً همه‌ی باقی وزیران هم در سراسر دوران اموی و عباسی غیرعرب بودند، اما این اولین بار بود که دربار هم به کلی بومی و غیرعرب بود.

مورخانی گفته‌اند که کفر و زندقه‌ی جیهانی و دیگران تهمتی بوده که معتزله به ایشان وارد آورده‌اند، به ویژه شیعیان دوازده امامی ایشان را تطهیر کرده و از خود شمرده‌اند. اما از محتوای سخنانشان و به ویژه آثار بازمانده از نماینده‌ی فکری‌شان ابن راوندی برمی‌آید که چنین وصفی درست بوده است. هر چند این هم درست است که بسیاری از بزرگان شیعه با این حلقه پیوند داشته‌اند و خود را ادامه‌ی ایشان قلمداد می‌کرده‌اند.<sup>۳</sup> مثلاً شیخ مفید در «کتاب السقیفه» و سید مرتضی در «رسائل» ابوعیسی وراق را ستوده و بخشی از آثار او را در سخن خویش نقل کرده‌اند.

از نام کتاب‌های ابوعیسی وراق روشن می‌شود که او درباره‌ی امامت نظریاتی داشته و احتمالاً همین برای شیعیان جذاب بوده است. در ضمن کتاب‌هایی در رد دین یهود و مسیح و زرتشت و ثنویان (مانویان) و داستان نوح داشته است.<sup>۴</sup> با این همه، این نقدها را به همه‌ی دین‌ها داشته و اسلام را نیز از آن معاف نمی‌داشت. در میان نسل نخست این گروه نامدارترین شخصیت همین ابوعیسی وراق بود و ابوالحسن خیاط

---

۱. ابن جوزی، ۱۳۵۷ ق.، ج. ۱۳: ۱۰۹.

۲. عسقلانی، ۱۴۱۶ ق.، ج. ۵: ۴۱۲.

۳. آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ ق.، ج. ۲۱: ۳۸۸.

۴. مامقانی، ۱۴۰۳ ق.، ج. ۲۱: ۹۹؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۳۸۰ ق.، ج. ۱۳۷.

می‌گوید همو دوست نزدیک و استاد ابن راوندی بوده و به خاطر نفوذ او بوده که ابن راوندی از دین برگشته است.<sup>۱</sup> ابوعیسی منکر معجزه بوده و می‌گفته این رخدادها زیر تسلط قوانین طبیعی رخ می‌دهند و چون مردم از ماهیت آن اطلاع ندارند آن را معجزه می‌پندارند.

ماتریدی بحثی جالب میان ابن راوندی و استادش ابوعیسی وراق را نقل کرده که بر مبنای آن این دو درباره‌ی ماهیت معجزه و اعتبار اخبار متواتر به بحث می‌پردازند. از گزارش او برمی‌آید که ابوعیسی مردی شک‌انگار بوده و در پذیرش اقوال سختگیری داشته است. یعنی، معجزه‌ها را به رخدادهای طبیعی یا شایعه و خرافه حمل می‌کرده و می‌گفته روایت‌های دینی قابل اعتماد نیستند، چون اگر قدیمی باشند احتمال تبانی درباره‌شان زیاد است و اگر جدید باشند به مشاهده‌ی عده‌ای اندک باز می‌گردند که اعتبار حرف‌شان معلوم نیست.

در گزارش ماتریدی می‌خوانیم که ابن راوندی با او مخالفت می‌کند و از احتمال معجزه دفاع می‌کند، و جالب آن که در پاسخ نکته‌ی دوم ابوعیسی می‌گوید اگر طبق گفته‌ی او داستان‌های یهودیان و مسیحیان درباره‌ی تاریخ دین‌شان صحیح نباشد، پس داستان‌های مانویان هم صحیح نیست.<sup>۲</sup> از این‌جا معلوم می‌شود که ابوعیسی وراق مانوی بوده یا دست‌کم ماتریدی یا ابن راوندی او را چنین می‌پنداشته‌اند.

این گزارش البته جای چون و چرا دارد و دست‌کم در دوران‌های بعدی می‌دانیم که ابن راوندی هم از منکران تندروی معجزات بوده است. از این مباحثه یک ثبت دیگر هم در دست داریم که به قاضی عبدالجبار مربوط می‌شود و او نقل می‌کند که این شبهه‌ها را هر دوی اینان — ابوعیسی و ابن راوندی — داشته‌اند.<sup>۳</sup> احتمالاً روایت عبدالجبار درست‌تر باشد و ماتریدی که تعصبی دینی داشته و در پی پاسخگویی به ابوعیسی بوده، جواب‌های مورد نظرش را در دهان ابن راوندی نهاده تا معتبر جلوه کند. مشابه این داستان را درباره‌ی رد روایات مذهبی هم می‌بینیم. ماتریدی گفته که ابن راوندی در این مورد با ابوعیسی مخالف بوده و جوابش

---

۱. خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۱۱۰.

۲. ماتریدی، ۱۹۷۰ م، ج. ۱: ۱۹۷.

۳. قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۰ ق، ج. ۱۶: ۴۱۱.



را داده، اما از منابع دیگر می‌دانیم که همین ابن راوندی نظری مشابه داشته و کتابی هم در رد روایت‌های دینی متواتر نوشته بوده که اشعری ردیه‌ای بر آن داشته است.<sup>۱</sup>

مسعودی نوشته که ابو عیسی وراق در سال ۴۲۳۸ (۲۴۷ ق.) در رمله در غرب بغداد درگذشت. تاریخ مرگ او را ۳۲۶۳ (۲۷۱ ق.) هم نوشته‌اند که نادرست می‌نماید. از ابوعلی جبایی نقل کرده‌اند که فرمانی برای دستگیری او و ابن راوندی صادر شده بود که باعث شد ابن راوندی بگریزد. اما ابو عیسی در جای ماند و دستگیر شد و چندی بعد در زندان کشته شد.<sup>۲</sup> در زمانی که او را کشتند حلاج کودکی دوساله بود. کسی که در این گزارش‌ها با ابو عیسی وراق بحث می‌کرد و شاگردش دانسته شده، بعدها از او نامدارتر شد. او ابوالحسین احمد بن یحیی بن محمد نام داشت و به ابن راوندی مشهور بود. آرای فلسفی او چندان پرسروصدا و چالش‌برانگیز بود که همگی از دست رفته، و تنها ردیه‌های نگاشته شده بر نظراتش تا به امروز باقی مانده است.

ابن راوندی در سال ۴۱۹۹ (۲۰۵ ق.) در مرورود خراسان یا راوند کاشان زاده شد. احتمال قوی‌تر آن است که در مرورود زاده شده و خانواده‌اش در زمانی که ده پانزده ساله بوده از خراسان خارج شده<sup>۳</sup> و به راوند کاشان و از آنجا به بغداد کوچیده باشند، چون لقب راوندی برایش از قدیم وجود داشته و می‌دانیم که مقیم بغداد بوده است.<sup>۴</sup> پدر راوندی مسلمان نبوده و برخی مثل ابن جوزی او را یهودی دانسته‌اند<sup>۵</sup> و این شاید از اقامت‌شان در کاشان ناشی شده باشد، که از مراکز جمعیتی یهودیان بوده است. اما اگر اصلش خراسانی باشد، یهودی بودنش بعید می‌نماید. عقایدش هم بیشتر به مزدکیان نزدیک است و احتمالاً پدرش و خودش در اصل مزدکی یا زرتشتی بوده‌اند.

---

۱. ابن عساکر، ۱۳۴۷ ق.، ج. ۱: ۱۳۵.

۲. ذهبی، ۱۴۱۳ ق.، ج. ۱۴: ۶۰؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق.، ج. ۱۱: ۱۲۸.

۳. اعسم، ۱۳۹۸ ق.، ج. ۱: ۱۱.

۴. صفدی، ۱۳۲۰ ق.، ج. ۸: ۲۳۲.

۵. ابن جوزی، ۱۳۵۷ ق.، ج. ۶: ۹۹.

او در بغداد به گروه معتزله پیوست و برای مدتی رهبر ایشان قلمداد می‌شد، اما آرای تند و تیزی داشت و حملاتش به ارکان اسلام باعث شد معتزلیان او را از خود برانند.<sup>۱</sup> بعد از آن شمشیر را از رو بست و کتاب‌هایی مؤثر بر ضد معتزله نوشت که مشهورترینش «فضیحه المعتزله» است که در پاسخ به «فضیله المعتزله» جاحظ نوشته شده،<sup>۲</sup> و معتزله به آن پاسخ‌هایی تند داده و او را ملحد دانسته‌اند.<sup>۳</sup>

او در نتیجه‌ی این حملات و تهدید جاننش در سال ۴۲۳۶ (۲۴۴ ق.) از بغداد به کوفه گریخت،<sup>۴</sup> و این همان زمانی بود که حلاج زاده شد. احتمالاً این همان زمانی بوده که استادش ابو عیسی وراق دستگیر شده است. گزارش مسعودی و ابن خلکان که می‌گویند ابن راوندی در همین حدود (در ۴۲۳۸ / ۲۴۵ ق.) در گذشته، احتمالاً نادرست است و به همین گریز و متواری شدنش اشاره می‌کند. نیبرگ گزارش‌های موجود درباره‌ی مرگ او را مرور کرده و به این نتیجه رسیده که در حدود سال ۴۲۹۲ (۳۰۰ ق.) به قتل رسیده است. در این حالت زمان مرگ او با دوران زندانی شدن حلاج در بغداد مصادف می‌شود و این معنادار است. اما فاصله‌ی این دو تاریخ بسیار است و مورخان هم گاه او را در طبقه‌ی هفتم و گاه هشتم معتزلیان جای داده‌اند. از این رو، تصمیم قاطعی در این مورد نمی‌توان گرفت و در این حد می‌توان گفت که ابن راوندی حدود زمان تولد حلاج متواری شده و یا در همان هنگام به قتل رسیده و یا هم‌زمان با دستگیری حلاج در گذشته است.

همه‌ی مورخان اشاره کرده‌اند که ابن راوندی بی‌دین بوده و با زندیقان و ملحدان نشست و برخاست داشته است.<sup>۵</sup> با این همه، بر ادیان گوناگون تسلطی چشمگیر داشته است. می‌گویند چهارصد درهم از یهودیان سامرا گرفت و کتاب «البصیره» را برای‌شان در رد دین اسلام نوشت، و بعد هم باز صد درهم دیگر از ایشان گرفت تا کتابی دیگر در ابطال آن و تأیید اسلام ننویسد.<sup>۶</sup>

۱. خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۱۱.

۲. ابن راوندی، ۱۹۷۵-۱۹۷۷ م.

۳. خیاط، ۱۹۲۵ م.

۴. ابن مرتضی، ۱۳۹۹ ق، ج. ۱: ۱۷۹-۱۸۰؛ اعسم، ۱۳۹۸ ق، ج. ۱: ۲۹.

۵. ابن جوزی، ۱۳۵۷ ق، ج. ۶: ۹۹.

۶. صفدی، ۱۳۲۰ ق، ج. ۸: ۲۳۳.

ابن راوندی سخنگویی جسور و مباحثه‌گری مقتدر بود و با پیروان ادیان گوناگون بحث می‌کرد و نادرستی آرای ایشان را با استدلال نشان می‌داد، چندان که به عنوان ملحدی پرسروصدا شهرت یافت و ابن جوزی بعدها ابراز شگفتی کرد که چطور با این سخنان آسوده فعالیت می‌کرده و کسی کاری به کارش نداشته است. حتا دشمنانش مثل ابوالقاسم بلخی که از رهبران معتزلیان بغداد بود نیز به برتری او در دانش و تعقل معترف بودند.

همین عبدالله بن احمد بن محمود که مشهور بود به ابوالقاسم بلخی، خود نیز عقایدی ویژه داشت و اگرچه در بغداد سخنگوی معتزله بود، در بلخ تکفیرش کردند و شمار پیروانش در بغداد بسیار بیش از بلخ بود.<sup>۱</sup> او در دربار زیدیان طبرستان و امیران سامانی منصب وزارت داشت و در نهایت به سال ۴۳۱۰ (۳۱۹ ق.) در بلخ از دنیا رفت.<sup>۲</sup> دوست و استادش ابوالحسین خیاط که از رهبران معتزله‌ی بغداد بود کتابی مفصل در رد ابن راوندی نوشته بود به اسم «الانتصار و الرد علی ابن راوندی الملحد».<sup>۳</sup> ارزش این کتاب در آن است که خیاط در آن کلمه به کلمه‌ی برخی از کتاب‌های ابن راوندی را نقل کرده و بعد بر آن ایراد گرفته و به این ترتیب بخشی از متون از دست رفته‌ی ابن راوندی را تا به امروز حفظ کرده است.<sup>۴</sup>

الگوی نامگذاری کتاب‌های ابن راوندی جالب توجه است و عجیب است که کسی به آن توجه نکرده است. چون انگار بدنه‌ی آثارش را در قالب یک تاج گوهرنشان سازمان داده و از تاج و سنگ‌های قیمتی روی آن هم چون نمادی برای تجسم اندیشه‌هایش بهره می‌جسته است. مشهورترین کتاب او «تاج» نام داشته که مخالفت و دشمنی شدیدی برانگیخته و هم ابوالحسن خیاط به آن تاخته<sup>۵</sup> و هم اسماعیل بن علی نوبختی در رد آن کتابی نوشته است.<sup>۶</sup> کتاب‌های دیگر او اسم‌هایی مثل «مرجان» و «مروارید» (اللؤلؤ) و «زمرد» و «آرایه» (الزینة) داشته‌اند. دو کتاب به اسم «حجرالاسود» و «حجرالاحمر» را هم می‌توان در این مجموعه گنجانند، که

---

۱. صفدی، ۱۳۲۰ ق، ج. ۱۷: ۱۷.

۲. عسقلانی، ۱۴۱۶ ق، ج. ۳: ۷۱۸.

۳. ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۸۰ ق، ج. ۱: ۸-۹.

۴. خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۳.

۵. خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۱۷۲.

۶. طوسی، ۱۳۵۱، ج. ۱: ۵۸.

احتمالاً به آداب حج و مناسک دینی مسلمانان حمله می‌کرده است. همه‌ی این کتاب‌های مجموعه‌ی «تاج» در حمله به دین و شریعت و به طور خاص اسلام تدوین شده است.

اغلب مورخان متقدم تأکید کرده‌اند که ابن راوندی مردی بسیار باهوش و خردمند بوده با اخلاق پسندیده و نیکو، و با این حال او را به خاطر عقایدش تکفیر کرده و معمولاً صفت ملحد را پس از نامش می‌آورده‌اند. ابوحیان توحیدی نوشته که ابن راوندی در سخن و اظهار نظر اشتباه و لغزش نمی‌کرد و در مباحثه شکبیا و ماهر در بحث و جدل بود.<sup>۱</sup> این گزارش که او در پایان عمر توبه کرده و دوباره به دامن اسلام بازگشته، به احتمال زیاد نادرست است. چون ابن ندیم و دیگران می‌گویند که در پایان عمر در خانه‌ی ابوعیسی یهودی اهوازی می‌زیست و در همان‌جا درگذشت، و این میزبانش نیز مانند او مردی بی دین و ملحد بوده و برخی از کتاب‌هایش را در پاسخ به پرسش‌های او نوشته است.

یکی از مهم‌ترین کتاب‌های ابن‌راوندی «زمرد» نام داشته که در آن مفهوم رسالت و معجزه را رد کرده<sup>۲</sup> و قرآن را هم در آن نقد کرده و مورد حمله قرار داده است.<sup>۳</sup> او به ظاهر در آثارش جانب احتیاط را رعایت می‌کرده و مثلاً محتوای «زمرد» را به نقل از هندوان آورده است.<sup>۴</sup> اما نوشتن همین کتاب بود که باعث شد از میان معتزله طرد شود.<sup>۵</sup> پاول کراوس در دوران ما بخش‌های متفاوت کتاب «زمرد» را که در کتاب‌های این و آن نقل شده گردآوری کرده و سه بخش اصلی آن را تا حدودی بازسازی کرده است.<sup>۶</sup> کتاب‌های دیگر او نیز جنبه‌ی جدلی دارند و اغلب به دین اسلام خرده می‌گیرند. مثلاً در «الفرید» پیامبر اسلام و زندگی‌نامه‌اش را نقل و نقد کرده،<sup>۷</sup> و در «الدامغ» به قرآن تاخته است. این کتاب‌ها چندان مهم و اثرگذار بوده که معاصرانش ردیه‌هایی پرشمار بر آن می‌نوشته‌اند، چنان‌که مثلاً ابوعلی جبایی نقدی بر «دامغ» نوشته است.<sup>۸</sup>

---

۱. توحیدی، ۱۳۷۳ ق، ج. ۱: ۲۱۶-۲۱۷.

۲. اقبال آشتیانی، ۱۳۵۷، ج. ۱: ۹۳.

۳. خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۱۷۱.

۴. قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۵ ق، ج. ۱۵: ۱۰۹-۱۱۵.

۵. ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق، ج. ۱۱: ۱۱۲.

۶. کراوس، ۱۹۴۵ م، ج. ۱: ۶۹-۷۵.

۷. صفدی، ۱۳۲۰ ق، ج. ۸: ۲۳۳؛ ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق، ج. ۱۱: ۱۱۲.

۸. ذهبی، ۱۴۰۸ ق، ج. ۱۴: ۵۹.

ابن راوندی کتاب دیگری داشته به نام «البصیره» که در آن مفهوم توحید را شرح داده و گویا آن را پذیرفته است. ابوالحسین خیاط می‌گوید این بخش اخیر را ابن راوندی از ترس جان خود نوشته بود،<sup>۱</sup> اما این سخن نادرست می‌نماید چون حمله به پیامبر اسلام و قرآن بیش از نقد فلسفی یکتاپرستی خطرناک بوده، و او احتمالاً به واقع مدافع شکلی از یکتاپرستی فلسفی بوده است. یعنی، احتمالاً او از پیروان اندیشه‌ی مغانه‌ی کهنی بوده که خداوند را هم‌چون اصلی فلسفی در مقام عقل محض می‌پذیرفته، اما به شریعت و دین و نبوت باور نداشته است. برداشت غیرعادی او از مفهوم توحید را از کتابی که اشعری در نقد و رد او نوشته می‌توان دریافت. اشعری در «مقالات اسلامی» اش آرای ابن راوندی را نقل کرده و گفته که از دید او توحید به معنای تلفیق جفت‌های متضاد معنایی بوده است؛ یعنی، امر قدسی را نقطه‌ی آمیختگی و اتحاد ضدین می‌دانسته است. اشعری آن‌گاه در رد این نظر استدلال‌هایی آورده است.<sup>۲</sup>

کتاب دیگری از ابن راوندی می‌شناسیم که نامش «القضیب» یا «قضیب الذهب» بوده و در آن اثبات کرده که علم خداوند حادث است.<sup>۳</sup> یعنی، احتمالاً متنی تندروانه در دفاع از اراده‌ی آزاد انسانی و موازی پنداشتن خواست انسانی و الهی بوده است. ابوالعلاء معری از این کتاب مطالبی نقل کرده<sup>۴</sup> و تحت تأثیر آن قرار گرفته است. نام کتاب از دست‌رفته‌ی دیگرش هم جای توجه دارد، که «لاشیء الا موجود» است، و انگار در دفاع از طبیعت‌گرایی گیتیانه نوشته شده باشد. اشعری نقدی بر این کتاب وارد آورده و از آنجا معلوم می‌شود که ابن راوندی معتقد بوده علم و حضور خداوند درباره‌ی چیزها دیرآیندتر از هستی‌شان است. یعنی، تا چیزی نباشد اراده و علم خداوند بر آن قرار نمی‌گیرد.<sup>۵</sup> از این سخن برمی‌آید که خدا را نیرویی در میان نیروهای طبیعت قلمداد می‌کرده است. او در ضمن کتابی به اسم «الرد علی زنادقه» داشته که نشان می‌دهد با زندیکان و مزدکیان مخالفت داشته است.

---

۱. خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۱۳.

۲. اشعری، ۱۴۰۰ ق، ج. ۱: ۵۶۹-۵۷۲.

۳. ابن جوزی، ۱۳۵۷ ق، ج. ۶: ۹۹؛ خیاط، ۱۹۲۵ م، ج. ۱: ۳۳.

۴. معری، ۱۳۸۸ ق، ج. ۱: ۳۹.

۵. اشعری، ۱۴۰۰ ق، ج. ۱: ۱۵۹-۱۶۰.

ابن راوندی درباره‌ی روان‌شناسی انسانی به چارچوب آیین مهر باستانی پایبند بوده و متافیزیک برخاسته از آن را قبول داشته است. یعنی، معتقد بوده دو نیروی مهر و کین بر سازنده‌ی رخدادهای گیتی هستند و معتقد بوده در روان آدمیان نیز چنین است و کسانی که پارسا و پرهیزگارند و «کثیرالعصمه» محسوب می‌شوند به تعادلی میان این دو نیرو دست یافته‌اند. او آشکارا در چارچوبی اخلاقی این دو نیرو را تحلیل می‌کرده است و از این نظر با ابراهیم نظام متفاوت است که همین سرمشق نظری را داشته، اما بدون اخلاقی کردن و صرفاً هم‌چون قالبی فیزیکی به آن می‌نگریسته است. ابراهیم نظام معتقد بود دو نیرو بر کردار بشر مسلط است که عبارت است از دست یازیدن (الاقدام) و دست کشیدن (الکف) و به این ترتیب اراده‌ی آزاد و خواست و پرهیز را در نظر داشته است. آن‌گاه همین نگرش را به حرکت اجسام تعمیم داده و گفته حرکت و جابه‌جایی (نقل) یا ایستایی و توقف (اعتماد) از آن برمی‌خیزد.

شخصیت مهم دیگری که در همین دوران می‌زیسته و به اشتباه اولین فیلسوف دوران اسلامی قلمداد شده، ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن صباح است که ابوالحکماء لقب داشت و بیشتر با اسم ابویوسف کندی شناخته می‌شود. تقدم او در آن بوده که نخستین فیلسوف عرب‌تبار بود و از اولین فیلسوفانی که این اندیشه‌ها را به زبان عربی نوشت، اما چنان که دیدیم سیر تحول فلسفه در ایران‌زمین دیرینه بوده و در سراسر دوران اسلامی هم از ابتدای کار برپای بوده است.

کندی در سال ۴۱۸۰ (۱۸۵ ق.) در کوفه زاده شد و از اعراب بنی‌کنده بود. پدرش در دوران سه خلیفه‌ی اول عباسی حاکم کوفه بود و بنابراین باید از هواداران و سازمان‌دهندگان نابودی دولت اموی بوده باشد. او در بغداد پرورش یافت و چندین زبان آموخت. از جمله زبان پهلوی که احتمالاً در کوفه رایج بوده و همان‌جا و در کودکی آن را آموخته و کلیدواژه‌هایش را فراوان در ترجمه‌های عربی‌اش وارد می‌کرد. یونانی هم خوب می‌دانست و این را باید در بغداد آموخته باشد. او نزد مأمون ارج و اعتباری داشت و واثق او را آموزگار پسرش احمد قرار داد. کندی یکی از شخصیت‌های برجسته در جریان نهضت ترجمه بود و می‌گویند بیش از ۲۴۰ کتاب نوشته است.

کندی عمری دراز داشت، اما در سال‌خوردگی نتوانست از تعصب متوکل عباسی جان به در برد. چون مردی آزاداندیش و صریح بود و سخن خود را بی‌پروا می‌نوشت. مثلاً در کتابی به اسم «ینابیع الاسلام» درباره‌ی خاستگاه داستان‌های قرآنی بحث کرده بود و می‌گفت ماجرای عاد و ثمود و فیل‌های ابرهه واقعیت

تاریخی نداشته و از داستان‌های پیرزنان برخاسته است. وقتی این خلیفه‌ی خون‌ریز و جهل‌پرور به قدرت رسید، او را دستگیر کرد و کتابخانه‌اش را مصادره کرد و خودش را شکنجه داد. طوری که کمی بعد در سال ۴۲۵۲ (۲۵۹ ق.) درگذشت. دلیل مغضوب شدن او احتمالاً آن بوده که به دین اسلام پایبندی نداشته و متوکل مردی متعصب و متحجر بوده است.

در جریان تعقیب و نابودی کندی، رقیبان نیرومند او در بیت‌الحکمه نقش مهمی ایفا کردند و اینان پسران موسی بن شاکر خراسانی بودند که اغلب با نام بنوموسی شناخته می‌شوند. موسی بن شاکر به روایتی در ابتدای کار راهزن بوده، و این نشان می‌دهد که احتمالاً مثل ابومسلم خراسانی و فضیل بن عیاض به طبقه‌ی عیاران خراسانی تعلق داشته است. موسی مردی دانشمند هم بود و در دوران ولیعهدی مأمون در مرو با او دوستی پیدا کرد و بعد از به قدرت رسیدن او از مرو به بغداد کوچید و در آنجا مستقر شد و از اخترشناسان و دانشمندان نزدیک به خلیفه محسوب می‌شد.

بعد از درگذشت او سه پسرش محمد و احمد و حسن، که از میراث هنگفت او برخوردار بودند، راه او را ادامه دادند و به مهم‌ترین مهندسان کوهی زمین در قرن خود بدل شدند. این خاندان در ضمن ثروت خود را برای بسط دانش و فرهنگ هزینه می‌کردند و ابوسلیمان سجستانی نوشته که این سه برادر به هر یک از سه مترجم مهم این دوران یعنی حنین بن اسحاق و حبیش خواهرزاده‌ی حنین و ثابت بن قره ماهی پانصد دینار (بیش از دو کیلو گرم طلا) می‌دادند تا شغل دیگری پیشه نکنند و تمام وقت به ترجمه بپردازند.

خود این سه برادر هم در ترجمه دست داشتند و چندین زبان از جمله یونانی می‌دانستند. محمد کتاب مجسطی بطلمیوس و هندسه‌ی اقلیدس را به عربی ترجمه کرد. احمد هم رساله‌ی مهمی به نام «کتاب الحیل» نوشت که در آن بسیاری از اصول مهندسی پیشرفته‌ی آن روز ایران‌زمین را ثبت و شرح کرد. از جمله آن که درباره‌ی چرخ‌دنده‌ها و مکانیسم‌های حرکت پیوسته مطالب زیادی نوشت و چرخه‌های بازخوردی را هم برای نخستین بار شرح داد. ایشان در ضمن جهانگردانی ماجراجو هم بودند. خلیفه واثق از محمد بن موسی خواست تا برای یافتن سد اسکندر و دیوار ذوالقرنین و خبر گرفتن از قوم یاجوج و مأجوج به قفقاز و قلمرو خزران برود و همو سفری دیگر به روم رفت تا از اصحاب کهف خبرهایی به دست بیاورد.

درباره‌ی عقاید فلسفی و دینی این سه برادر اطلاعات چندانی نداریم و تا جایی که از آثارشان برمی‌آید به دانش‌های تجربی و مهارت‌های فنی بیشتر می‌پرداخته‌اند. با این حال، رقیب سیاسی کندی محسوب

می‌شدند و انگار دستگیری و آزار او به خاطر سعایت ایشان بوده است. به هر روی این را می‌دانیم که کندی مردی خردگرا بود و چنین می‌نماید که به شکلی از حکمت مغانه‌ی باستانی گرایش داشته باشد. کتاب مهم کندی «فی ماهیه العقل» است که در آن عقل را مبنای آفرینش را می‌داند و آن را به چهار رده‌ی بالقوه و بالفعل و گذرا از بالقوه به بالفعل و برهانی تقسیم کرده است. این آرا در واقع همان مفهوم اشیا یا قانون عقلانی حاکم بر طبیعت در نگرش زرتشتی است. این که به خاطر دوقطبی بالقوه در برابر بالفعل آن را به ارسطو منسوب کرده‌اند نادرست است، چون تفکیکی از این دست از دیرباز در منابع ایرانی وجود داشته و در این کتاب هم چارچوبی اوستایی در کار است که گذار از بالقوه به بالفعل که کار اراده است و تبلور این گذار در زبان — که برهان است — را در بر می‌گیرد و این تصویرپردازی از عقلانیت خاستگاهی اوستایی دارد نه یونانی.

کندی در ضمن مردی جسور و در بیان دیدگاهش بی‌پروا بوده و همین در نهایت سر او را به باد داده است. ابن شهرآشوب نوشته که او کتابی در تناقضات قرآن تدوین کرده بود که با هشدار امام حسن عسکری آن را سوزاند و از بین برد.<sup>۱</sup> ابن شهرآشوب که مبلغ شیعه‌ی اثنی‌عشری بوده با نقل این داستان قصد داشته نفوذ کلام امام حسن عسکری و احاطه‌ی او بر امور پنهانی را نشان دهد، اما بخشی از آن که به درد بحث تاریخی ما می‌خورد آن است که کندی اثری در نقد و نفی قرآن نوشته بوده و معاصرانش هم از آن خبردار بوده‌اند.

کندی شاگردی نام‌دار به نام ابوزید احمد بن سهل بلخی داشت که او را نیز باید در همین جرگه گنجانند. این مرد در حدود سال ۴۲۳۰ (۲۳۶ ق. / ۸۵۰ م.) در شامستیان در نزدیکی بلخ زاده شد و به سال ۴۳۱۳ (۳۲۲ ق.) هم‌زمان با مرداویج زیاری و ابوحاتم رازی درگذشت. یعنی، شش سال از حلاج بزرگ‌تر بود و دوازده سال بعد از او جان سپرد.

چنین می‌نماید که پدران ابوزید و احتمالاً خودش در ابتدای کار مانوی بوده باشند. چون می‌گویند پدرش در روستای شامستیان معلم صبی‌ها بوده و این نام در آن تاریخ به مانویان منسوب بوده است، و نه پیروان کیش اخترپرستی حران که تازه در این دوران کم‌کم با این اسم پیوند خوردند. بر همین اساس می‌توان

---

۱. ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۴۳۲ ق.، ج. ۴: ۴۲۴.



دریافت نامش (ابوزید احمد) بعد از اسلام آوردنش بر او نهاده شده و نام پدرش (سهل) هم یکی از آن سهل‌سازی‌های اسامی کهن ایرانی در بستر زبان عربی است.

ابوزید بلخی متکلمی نام‌دار و دانشمندی برجسته بود و آثار زیادی در جغرافی و ریاضی و پزشکی از خود به جا گذاشته است، که در میان‌شان اشاره‌هایش به کروی بودن زمین جای توجه دارد. ابن ندیم که یک نسل بعد از او می‌زیست به دانش‌اش گواهی داده و نام چهل و سه کتاب به قلم وی را در «الفهرست» ذکر کرده است. او نگاه جالبی درباره‌ی تکامل جانداران داشت و می‌گفت گونه‌ها به تدریج به گونه‌هایی والاتر دگرگونی می‌یابند. نگرش او در این مورد یک گزاره‌ی بسیار روزآمد داشت، مبنی بر این که می‌گفت انسان از تکامل بوزینه حاصل آمده است، اما از سوی دیگر گزاره‌ای اساطیری را هم در خود می‌گنجاند و می‌گفت خاستگاه تکاملی بوزینه‌ها در زمان‌های بسیار دور گیاه ریواس بوده که مشی و مشیانه از آن برخاسته‌اند.

ابوزید به خاطر نقدهایی که بر اسماعیلیه وارد آورده مشهور بوده و و آموزه‌هایش در کیمیاگری هوادار فراوان داشته است. موضعش هم ضدتفکیکی بود و می‌گفت دین و فلسفه را نمی‌شود از هم تفکیک کرد. به احتمال زیاد، او نیز در اصل مسلمان نبوده و به خاطر زیستن در میان ایشان و برخورداری از پیوندهایی با حاکمان مسلمان سامانی چنین القابی پیدا کرده است. پشتیبان اصلی او در دربار سامانی جیهانی بود که گرایش مانوی داشت و بعدتر وقتی ابوزید کتابی به اسم «القرابین و الذبائج» در نقد مانویت نوشت، او را طرد کرد. ابوزید بلخی در دوران خود به کفر و زندقه منسوب بوده و بعدتر برخی او را شیعه‌ی امامی و برخی دیگر زیدی دانسته‌اند.

چنان که اشاره کردیم، با ظهور اسلام سرمشقی نظری بر ایران‌زمین حاکم شد که قائل به تفکیک دین و فلسفه و علم بود و این‌ها را حوزه‌هایی متفاوت به شمار می‌آورد. لئو اشتراوس در شرح این موضوع می‌گوید که کشمکش اصلی میان دین و فلسفه بوده است، چون فلسفه با مبانی عقلانی خود بر انسان تمرکز دارد در حالی که دین با چارچوب و حیانی‌اش خدا را مرجع غایی قلمداد می‌کند. محسن مهدی، از شیعیان عراقی که تنها شاگرد مسلمان اشتراوس بود، نظر مشابهی داشت و می‌گفت مسأله‌ی اصلی نزد اندیشمندان این دوران ارتباط میان نبوت و فلسفه بوده است.

با این حال، به نظرم تنش اصلی میان این دو مفهوم نیست چون نخستین پیامبر تاریخ که اسمش دانسته شده و مدعی بود پیامی وحیانی (مانتره) را ابلاغ می‌کند زرتشت بود و همو در ضمن بنیانگذار فلسفه هم هست و به تطبیق کامل عقل و وحی باور داشت. در واقع تا پیش از استیلای اسلام بر سپهر فرهنگی ایران چنین مرزبندی‌ای پیش‌تر وجود نداشت، چون دین زرتشتی و ادیان برخاسته از آن مدعی بازنمایی راستی در برابر دروغ بودند و بنابراین به شکلی ذاتی با دانش‌اندوزی و بحث و نقد خردورزانه پیوند داشتند.

در دوران اموی، که مذاهب نقلی بر مذاهب عقلی چیرگی یافته بود، به همان شیوه‌ای که در اروپای مسیحی رایج بود دانش و فلسفه خوار و خطرناک شمرده می‌شد. با روی کار آمدن عباسیان این روند موقوف شد. اما هم‌چنان هواداران تفکیک این حوزه‌ها فعال بودند. برخی از اینان خود فیلسوف و دانشمند بودند و برای این که گزند از متعصبان مذهبی نبینند، این قلمروها را متمایز و بی‌ربط می‌شمردند. مشهورترین فرد در این رده که معاصر ابوزید و حلاج می‌زیست زکریای رازی بود.

ابوزید مثل حلاج و ابوحاتم رازی مخالف تفکیک بود و می‌گفت چون حقیقت یگانه و هستی یکپارچه است، یک نظریه‌ی کلان یگانه هم باید بتواند کلیت آن را توضیح دهد. این برداشت در روزگار او یا از سوی متکلمان و مبلغان مذهبی ابراز می‌شد که خواهان رام و مطیع ساختن فلسفه و علم بودند، و یا از طرف فیلسوفان و دانشمندان تندرویی مثل ابن راوندی مطرح می‌شد که دین‌ستیز بودند. زکریای رازی هر چند هنگام بحث‌ها پشت سپر تفکیک پناه می‌گرفت، اما چنان که از گفتارهایش برمی‌آید به همین موضع نزدیک‌تر بوده است.

ابوزید بلخی یکی از نمایندگان برجسته‌ی موضع ضدتفکیک بود. او می‌گفت دین و فلسفه مادر و دایه‌ی حقیقت هستند و باید با هم سازگاری داشته باشند. او البته در تأیید متکلمان معاصرش در «تفسیر قرآن» خود نوشته که خاستگاه شناسایی ممکن است وحی یا عقل باشد، و معرفت وحیانی را هم بر دانش عقلانی ترجیح می‌داد. اما در نهایت به درهم‌پیوستگی این دو باور داشت. او از این نظر دنباله‌روی کندی بود که می‌کوشید فلسفه‌ی کهن ایرانی را — اغلب با برجسبی یونانی — با عقاید اسلامی آشتی دهد و هر دو را در یک نظام فکری متحد کند. در میان معاصران او فارابی نیز چنین نظری داشت و در «آراء اهل مدینه الفاضله» می‌گوید اندیشه‌ی فلسفی و دینی باید یگانه شوند و رهبر مدینه‌ی فاضله باید هم نبی و هم فیلسوف باشد.

خود حکیم ابونصر فارابی نیز در این سلسله از اندیشمندان جای می‌گیرد. او یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان زمانه‌ی خود بود که نسلی بعد از این افراد به سال ۴۲۵۱ (۲۵۹ ق.) در فاریاب زاده شد و به سال ۴۳۳۰ (۳۳۹ ق.) در دمشق درگذشت، یعنی پانزده سال بعد از حلاج به دنیا آمد و سه دهه بعد از او از دنیا رفت. فارابی نیز یکی از دانش‌نامه‌نویسان بزرگ دوران خود بود و از این نظر شایان توجه است که در قلمرو سغد زاده شده و در مرو آموزش دیده و زبان مادری‌اش باید سغدی یا خوارزمی بوده باشد. او عقاید و دانش‌هایی را که در این زمینه‌ی فرهنگی وجود داشته به بستر زبان عربی و بافت اسلامی وارد کرده است.

فارابی کتاب‌هایی بسیار جامع و مفصل نوشته که به آثارش خصلتی دانش‌نامه‌ای می‌دهد و در میانش «احصاء العلوم» جای توجه دارد که رده‌بندی دانش‌هاست. اثر مهمش «موسیقی کبیر» پل ارتباطی دانش موسیقی عصر ساسانی و دوران اسلامی است و آن را عظیم‌ترین تألیف جهان اسلام درباره‌ی موسیقی دانسته‌اند. او در زمان خود به ویژه به عنوان موسیقی‌دان شهرت داشت و ساز قانون از اختراعات اوست. هم‌چنین آثار چشمگیری هم درباره‌ی سیاست و جامعه‌شناسی نوشت و، چنان که در کتاب «سیاست ایرانشهری» شرح داده‌ام، یکی از اندیشمندانی است که کوشیده سیاست ایران‌شهری را در بستر مدارهای قدرت دوران زوال عباسیان بازسازی کند.

فارابی در سال ۴۲۷۸ (۲۸۶ ق.) به حران رفت و شاگرد یوحنا بن حیلان شد، که دانشمندی مسیحی نستوری بود از اهالی مدینه که در سال ۴۲۸۶ (۲۹۵ ق.) به بغداد رفته بود و در آن شهر مکتب فلسفی اسکندرانی را تبلیغ می‌کرد. چهار سال بعد هم به بغداد رفت و در مکتب ابوبشر متی بن یونس آموزش دید. یعنی هر دو شاخه‌ی باورهای حرانی را پی گرفت و بر هر دو مکتب مسلط شد. در این بین به سال ۴۲۷۹ (۲۸۷ ق.) با ابوبکر محمد بن سری مشهور به ابن سراج دوستی پیدا کرد. ابن سراج دانشمندی از اهالی بغداد بود که به مکتب نحوینون تعلق داشت. او شاگرد محمد بن یزید ازدی بصری مشهور به مبرد (۴۲۰۴-۴۲۷۷/۲۸۵-۲۱۰ ق.) بود که رهبر مکتب نحوگرایان بصری و شاگرد جاحظ و ابوعثمان مازنی محسوب می‌شد و «الکتاب» سیبویه را، که متن مرجع دستور زبان عربی بود، نزد او آموخته بود.

دیدار این دو نفر که تقریباً هم‌سن بودند برای هر دو اثرگذار بود. فارابی شروع کرد به یادگیری زبان عربی و قواعد نحو از او، و در مقابل به دوست خود موسیقی می‌آموخت. ابن سراج بعد از این برخورد مطالعه‌ی نحو را رها کرد و به منطق و موسیقی روی آورد، تا آن که مدت‌ها بعد در مجلسی هنگام بحث با

زجاج از پاسخ به پرسشی نحوی درماند و مورد نکوهش قرار گرفت. بعد از آن باز به نحو روی آورد و کتاب «الاصول فی النحو» را نوشت و در این زمینه سرآمد همگان شد، در حدی که نحویان بزرگ نسل بعد از جمله ابوالقاسم زجاجی و ابوعلی فارسی و علی بن عیسی رُمّانی شاگردان او بودند. ابن سراج در سال ۴۳۰۸ (۳۱۶ ق.) درگذشت و احتمالاً در این هنگام میانسال بوده است. ذهبی می‌گوید در پیری و سیوطی می‌گوید در جوانی درگذشته و با توجه به دوستی جوانانه‌اش با فارابی هم‌نسل او بوده و بینابین این دو درست‌تر باشد. از آن سو، فارابی نمونه‌ای از اندیشمندان خارج چارچوب بود که برای مصون ماندن از تعرض متعصبان مذهبی سخنان خود را به افلاطون و ارسطو و فیلسوفان یونانی می‌بست، چنان که مثل زکریای رازی می‌گفت جهان مادی قدیم است و به این ترتیب در جرگه‌ی مادی‌گرایان یا گیتی‌مداران زرتشتی جای می‌گرفت. اما این حرف را به ارسطو می‌بست، در حالی که در زمان ارسطو اصولاً دوقطبی قدیم و حادث پدید نیامده بود. یا جای دیگری آفریده‌ی اصلی خداوند را عقل فعال می‌داند و این همان مفهوم مزدا در دین زرتشتی است و به زایش اشا از هورمزدا اشاره دارد، اما این را به «نوس» یونانی می‌چسباند و می‌گفت این‌ها همان وحی در قرآن است؛ برداشتی که نادرست است و با توجه بر تسلطش بر متون بدیهی است که او بر نادرستی آن آگاه بوده است.

فارابی نیز موضع ضدتفکیک داشت و معتقد بود هستی یگانه است و تفسیر ما از آن هم باید یگانه باشد. از این رو، در تلفیق آرای فیلسوفان و اندیشمندان ضد هم چندین رساله نگاشت. از میان آنها رساله‌ی کوچکی که برای آشتی افلاطون و ارسطو نوشته تا به امروز باقی مانده و از کتاب «اثولوجیا» که بخشی از نُه‌گانه‌های فلوطین است بهره برده تا چنین سازگاری‌ای را ایجاد کند، هر چند که انگار به خطا این اثر را نوشته‌ی ارسطو می‌دانسته است.

فارابی بعد از شورش متعصبان حنبلی بغداد را ترک کرد و در دربار سیف‌الدوله حمدانی، که حاکم حلب بود، مقیم شد. او در آنجا نفوذ و ارجی تمام داشت و با آن که مستمری هنگفتی برایش تعیین کرده بودند، تنها روزی چهار درهم می‌گرفت و در باغی نزدیک رودی زندگی می‌کرد و شاگردانش آنجا به دیدارش می‌رفتند. در میان شاگردان فارابی می‌توان از یحیی بن عدی فیلسوف نام‌دار مسیحی نام برد که در سال ۴۳۱۱ (۳۲۰ ق.) در سی و هفت سالگی به جرگه‌ی یارانش پیوست. اغلب آنچه را از فارابی به جا مانده همین شاگردانش ثبت کرده‌اند و خودش تنها چند کتاب بزرگ و مهم نوشته که تا به امروز باقی مانده است. فارابی

هفتاد و چندساله به سال ۴۳۳۰ (۳۳۹ ق.) در راهی به دست راهزنان به قتل رسید و بزرگان دمشق و حلب بسیار در سوگش دریغ خوردند.

پیوند میان فارابی و موسیقی دستاویز خوبی برای اشاره به این نکته است که عصر زندگی حلاج در ضمن دوران انتقال میراث موسیقایی ایران باستان به زمینه‌ی دین اسلام نیز بود و شمار زیادی از اندیشمندان و فرهیختگان را می‌شناسیم که موسیقی‌دانان بزرگی بوده‌اند. جای دیگری به نقش مهم خاندان منجم بغدادی در تدوین و گسترش این هنر اشاره کرده‌ام، این‌جا باید افزود که یکی از خاندان‌های مهم هم‌نشین و دوست با بنی‌منجم موصلی‌ها هستند که بزرگ‌ترین نغمه‌سرایان این دوران به آن تعلق داشتند.

بنیانگذار این خاندان ابراهیم موصلی نام داشت و فرزند ماهان پسر بهمن پسر نسک ارجانی بود. بنابراین از هم‌نسلان پدر حلاج بود و یک نسل پیش‌تر اسلام آورده بود. زادگاه پدرش ارگان خوزستان بود که در دوران اموی بسیار از ظلم خلفا لطمه دید. ماهان پسر بهمن برای گریز از ستم ایشان به کوفه گریخت و نزد طایفه‌ی بنی‌عبدالله دارمی از قبیله‌ی بنی‌تمیم که دوستدار ایرانیان بودند پناه گرفت.<sup>۱</sup> زبان بنی‌تمیم در این هنگام پارسی (احتمالاً پهلوی) بوده و بسیاری‌شان در کوفه زرتشتی شده بودند.<sup>۲</sup> ماهان در جریان همه‌گیر شدن طاعون کوفه به سال ۴۱۲۲ (۱۲۵ ق.) درگذشت.

پسر ماهان گویا نخستین کسی از این خاندان بوده که مسلمان شده و به همین خاطر با نام ابراهیم شهرت دارد. او در همان سال مرگ پدرش در کوفه زاده شد و در ۴۱۸۳ (۱۸۸ ق.) در بغداد درگذشت. ابراهیم بن ماهان پایه‌گذار سبک موسیقی ماحوزی بود که به یکی از محله‌های قدیم تیسفون یعنی ماحوز/ماخوز منسوب بود و نخستین کسی بود که بر اساس دستگاه‌های موسیقی ایرانی اشعار عربی را تنظیم کرد و خواند. استادش هنرمندی بود به اسم جوانویه زرتشتی.

ابراهیم مدتی را در ری زیست و با زنی از اهالی آنجا به نام شاهک ازدواج کرد. در آنجا بود که پسرش اسحاق به سال ۴۱۴۶ (۱۵۰ ق.) زاده شد. این مرد بیشتر با نام اسحاق موصلی شهرت پیدا کرده چون مدتی دراز را در موصل زیسته است. اسحاق موسیقی‌دان و نوازنده و خواننده‌ای بسیار نام‌دار بود، و بهترین

---

۱. ابن ندیم، ۱۳۶۶، ج. ۱: ۱۷۳.

۲. Lecker, 2005: 74.

عودنواز دوران خود بود و خویشتن را وارث پهلبد (باربد) می‌دانست.<sup>۱</sup> اسحاق موصلی در ضمن فقیه و محدث هم بود و در این زمینه چندان مسلط بود که مأمون زمانی گفته بود اگر به آوازخوانی شهرت نیافته بود منصب قضاوت را به او واگذار می‌کرد.<sup>۲</sup>

اسحاق موصلی بیش از چهل کتاب در زمینه‌ی موسیقی نوشته و اولین کسی است که غزل عاشقانه و وصف زنان را در شعر عربی وارد کرد و آن را به صورت ترانه درآورد. دوران زندگی حلاج با نسلی درخشان از موسیقی‌دانان مصادف بود که اغلب‌شان شاگردان اسحاق موصلی بودند. در میان ایشان می‌توان از ابوالقاسم عبیدالله بن عبدالله بن خردادبه (زاده‌ی ۴۲۰۵ / ۲۱۱ ق. و درگذشته‌ی ۴۲۹۱ / ۳۰۰ ق.) یاد کرد که نوه‌ی فرماندار زرتشتی طبرستان بود و به دست برمکیان اسلام آورد. او رئیس دیوان برید عباسیان در ناحیه‌ی جبال بود و از نزدیکان خلیفه معتمد عباسی محسوب می‌شد. این مرد بیشتر با نام ابن خردادبه شهرت دارد و موسیقی‌دان و مورخی نام‌دار بوده و کتاب «المسالک و الممالک» از او به یادگار مانده که اولین کتاب جغرافیای اداری و اقتصادی از دوران اسلامی است. ابن خردادبه هم در حوزه‌ی جغرافیا و هم موسیقی دنباله‌ی مستقیم سنت ساسانی است و در متن‌های خود کلمات پهلوی زیادی آورده و تأکید زیادی دارد که موسیقی و علم جغرافیای اعراب وام‌گیری از سرمشق ایران دوران ساسانی است.

شاگرد نام‌دار دیگر اسحاق موصلی زریاب است که تبار گُرد داشت و در سال ۴۱۶۷ (۱۷۲ ق.) در موصل زاده شد و به سال ۴۲۳۶ (۲۴۶ ق.) در قرطبه واقع در اسپانیا درگذشت. نام او یعنی «زریاب» در اصل به معنای توکای سیاه است و انگار لقبش بوده، چون می‌گویند سیاه‌چرده بوده و این اسم را بر او نهاده‌اند. زریاب سنت‌های هنری ایرانی را به دربار امویان اندلس وارد کرد و یکی از مهم‌ترین این‌ها عود بود که در اندلس با نوآوری خود او به گیتار تبدیل شد، و هم‌چنین آداب آشپزی و پوشاک ایرانی را در آن قلمرو ترویج کرد. افزودن تار پنجم به بربط نیز از نوآوری‌های اوست. تأثیر حضور او در اندلس علاوه بر حوزه‌ی هنر، به سبک زندگی نیز مربوط می‌شد و یکی از اولین شخصیت‌های تاریخی است که سبک زندگی خاصی را ترویج می‌کرد و نامش را می‌دانیم. تراشیدن ریش و کوتاه کردن مو را، که سنت مردان عصر ساسانی بود، او در

---

۱. ابن کثیر، ۱۳۹۸ ق.، ج. ۱۰: ۳۱۴.

۲. اصفهانی، ۱۴۲۵ ق.، ج. ۵: ۱۷۷.

اندلس باب کرد که بعدتر در اروپا فراگیر شد. هم‌چنین خوردن خوراک در سه بخش (سوپ - غذا - دسر) و خوردن از آوندهای شیشه‌ای - که هر دو ابداع دیرینه‌ی ایرانیان بود - به تقلید از او در مغرب‌زمین رایج شد. او هشت پسر و دو دختر داشت که در ترویج سبک زیست مطلوب او نقش مهمی ایفا کردند.

در مقابل مکتب موسیقی اثرگذاری که ابراهیم و اسحاق موصلی بنیان نهادند و تداوم سنت موسیقایی تیسفون و خوزستان بود، یک جریان دیگر هم در این هنگام در بغداد وجود داشته که رهبرش ابراهیم بن مهدی بود. این ابراهیم پسر مهدی خلیفه‌ی عباسی بود و مادرش شکله دختر اسپهبد خورشید بود که در زمان منصور دوانیقی بعد از شکست پدرش از عباسیان به اسارت گرفته شده و منصور او را به عقد پسرش و ولیعهدش مهدی درآورد. مهدی از مادرش سنت موسیقی طبرستان را فرا گرفت و مکتبی هنری در دربار عباسی پدید آورد که بسیار اثرگذار بود و به ویژه در دوران خلیفه معتصم محبوبیت چشمگیری داشت.

با مرور زندگی‌نامه‌ی این افراد می‌توان به این نکته پی برد که نویسندگانی که خردی دانش‌نامه‌ای را تولید می‌کرده‌اند و به گردآوری و تدوین تمام دانش‌ها و تقریب همه‌ی ادیان و مکتب‌ها باور داشته‌اند، از سویی با فرهنگ و هنر عصر ساسانی پیوند داشته و مبلغ و احیاگر آن محسوب می‌شده‌اند و از سوی دیگر دانشمندان و فیلسوفان بزرگی بوده و به طور حرفه‌ای به تدریس و نوشتن اشتغال داشته‌اند. به لحاظ موضع فلسفی هم این نکته‌ی مهمی است که تقریباً همه‌ی ایشان نگرشی ضد تفکیکی دارند. خواه مانند منوچهر پسر گشن‌جم و نویسندگان رسائل اخوان‌الصفای رویکردی دینی داشته باشند، و خواه مثل زکریای رازی و فارابی موضع فلسفی‌شان یکپارچگی هستی و درهم‌تنیدگی همه‌ی حوزه‌های شناسایی باشد.

نخس پنجم: پیری

(۴۳۰۱-۴۲۹۲ / ۳۰۰-۳۰۹ ق.)



## کفتار تخت: دستگیری

گفتیم که حلاج در حدود سال ۴۲۸۴ (۲۹۲ ق.) به پایتخت عباسیان یعنی بغداد رفت و در آنجا خانه خرید و تصمیم به اقامت گرفت. در همین سال ابوعلی محمد بن سلیمان بن کاتب حنیفی مشهور به استاد که سردار خونریز خلیفه بود به شام حمله برد و قرمطیانی را که در آن منطقه قدرت گرفته بودند کشتار کرد. بعد هم با خلعت و سپاهیانی بزرگ به مصر گسیل شد و دودمان طولونی را که در آنجا حاکم بودند برانداخت. خلیفه‌ای که در این هنگام بر سریر عباسیان استوار شده بود، مکتفی نام داشت و گفتیم که مردی جوان و زیبارو اما دسیسه‌چی و خونریز بود.

این که حلاج پس از ورود به بغداد کوشیده تا در دستگاه خلافت نفوذی پیدا کند و دعوتش را با نوبختی‌ها و آل فرات در میان گذاشته، به این جا بازمی‌گردد که می‌دیده اقتدار خلیفه در حال احیاست و حدس می‌زده که بغداد کانون قدرت در جهان اسلام شود و می‌خواسته در این بستر موقعیتی به دست آورد. با این همه، چنان که دیدیم مخاطبان بانفوذ دعوت او را رد کردند و وزن مخالفانش بر موافقانش چربید و جایگاهش در بغداد تثبیت نشد. در نتیجه، بعد از حدود هفت سال به شکلی ناگهانی و در حالت فرار از بغداد خارج شد و به شوشتر رفت و در میان پیروانش پناه گرفت که اغلب مذهب حنبلی داشتند، و تا دو سال آنجا پنهان بود.<sup>۱</sup> خروج حلاج از بغداد با چند رخداد مهم همراه بود که مرورشان برای فهم دلیل فرار ناگهانی‌اش لازم است. نخست آن که جنید روز دوشنبه ۱۶ فروردین سال ۴۲۹۰ (۲۸ رجب ۲۹۸ ق.) درگذشت. مرگ او قاعدتاً به نفع حلاج بود و به معنای حذف رقیب و دشمنی مقتدر بود، اما علاوه بر او چند تن دیگر هم در این سال درگذشتند که هر کدام بنیانگذار یا نماینده‌ی یکی از جریان‌های فکری این دوران بودند و با مرگ‌شان مرحله‌ی تأسیس جریان‌های فکری به مرتبه‌ی تثبیت و گسترش گذر کرد.

---

۱. خطیب بغدادی، ۱۹۹۷ م، ج. ۸: ۶۹۰.

مرد نام‌دار دیگری که در همین سال ۴۲۹۰ (۲۹۸ ق.) درگذشت، ابویعقوب اسحاق بن حنین عبادی بغدادی بود که از مشهورترین پزشکان دوران خود به شمار می‌آمد. او مردی مسیحی بود که در سال ۴۲۰۹ (۲۱۵ ق.) در بغداد زاده شد،<sup>۱</sup> اما دورانی طولانی را در حیره زیست. او از رهبران نهضت ترجمه بود و متون زیادی را از سریانی و یونانی و پهلوی به عربی برگرداند و از دوستان و ندیمان قاسم بن عبیدالله وزیر خلیفه معتضد بود.<sup>۲</sup>

خروج حلاج از بغداد چند ماه پس از مرگ جنید در اواخر سال ۴۲۹۰ (اوایل ۲۹۹ ق.) رخ داد و این مصادف بود با چند رخداد مهم دیگر که باعث شد بغداد برایش ناامن شود. مرور رخدادهایی که در این سال رخ داده برای فهم این گریز ناگهانی ضرورت دارد. نخستین واقعه به تأسیس دولتی زیدی در یمن مربوط می‌شود. در این مقطع تاریخی بسیاری از اهالی یمن به زیدیه پیوسته بودند، اما رهبر مقتدر و فرهمندی نداشتند. در نتیجه، به سال ۴۲۷۲ (۲۸۰ ق.) نمایندگان به مدینه فرستادند تا از سید یحیی بن حسین طباطبایی بخواهند تا به آنجا برود و رهبری‌شان را بر عهده بگیرد.

سید یحیی، که در حدود سال ۴۲۳۷ (۲۴۵ ق.) زاده شده بود و در این هنگام سی و پنج سال داشت و فقیهی نام‌دار و سیاستمداری شجاع بود، به یمن سفر کرد اما دید که برخی از گروه‌ها در آنجا با او هم‌دل نیستند. پس، رهبری‌شان را نپذیرفت و به مدینه بازگشت. تا آن که چهار سال بعد باز با اصرار مردم یمن به آنجا رفت و نخست در صعده و دو سال بعدش را در صنعا اقامت گزید.<sup>۳</sup> آن‌گاه در سال ۴۲۷۶ سر به شورش برداشت و قوای معتضد را از یمن بیرون راند و دولتی زیدی در آنجا تأسیس کرد و خود را خلیفه الهادی الی‌الحق نامید. او به نام خود سکه زد و لقب امیرالمؤمنین گرفت و قدرتش تا جایی بسط یافت که حاکم مکه تا هفت سال به اسم او خطبه می‌خواند و فرمانبردار او بود. در نهایت هم به سال ۴۲۹۰ (۲۹۸ ق.) در صعده درگذشت.

---

۱. زرکلی، ۱۹۸۹ م، ج. ۱: ۲۹۴.

۲. ابن خلکان، ۱۹۹۳ م، ج. ۱: ۲۰۵.

۳. شرف‌الدین، ۱۳۸۷ ق، ج. ۴: ۲۲۶.

سید یحیی یکی از اندیشمندان مهمی بود که فقه زیدی را تدوین کرد و به کرسی نشاند. نظام حقوقی مورد نظر او روادارانه و نرم‌خویانه بود و با فقه حنفی نزدیکی داشت. با این همه، معتقد بود فروختن زمین مسلمانان به اهل ذمه روا نیست و غلامان مسلمانی را که ارباب غیرمسلمان دارند هم باید با پول بیت‌المال خرید و آزاد کرد. او به امام غایب هم اعتقادی نداشت و شاخه‌ی دودمانی منتهی به امام حسن عسکری را فاقد مشروعیت می‌دانست.<sup>۱</sup> سید یحیی طباطبایی نویسنده‌ی بزرگی بود و کتاب‌های زیادی پدید آورد. او در ضمن مردی دلیر و جنگاور به حساب می‌آمد که در سنین پیری خود به جنگ می‌رفت و تنها با باطنی‌ها هفتاد و سه بار جنگید و درباره‌ی برخی از جنگ‌هایش شعرهای آبدار می‌سرود.<sup>۲</sup>

اما ظهور دولت زیدی تنها واقعه‌ی مهم این سال نبود. پیش‌تر گفتیم که عبیدالله مهدی معاصر با حلاج بوده و در زمان زندگی او خلافت فاطمی را در شمال آفریقا بنیان نهاده است. هم‌چنین به دو تن از یاران نزدیک او یعنی رستم بن حوشب و ابو عبدالله شیعی اشاره کردیم که اولی یمن و دومی مغرب را به آیین او گرواند. زمانی که حلاج ناگهان از بغداد گریخت، با مقطعی مهم از تحول دولت فاطمی مصادف بود. به این شکل که در همین سال عبیدالله با خودسری و جدایی‌طلبی یاران قدیمی‌اش روبه‌رو شد و هر دو را از میان برداشت و تازه با این حرکت بود که دولت فاطمی تثبیت شد و رسمیت یافت.

نخست کار ابو عبدالله ساخته شد که در سال ۴۲۹۰ (۲۹۸ ق.) به همراه برادرش به قتل رسید، که داستانش را در گفتارهای پیشین مرور کردیم. چند ماه بعد از آن یکی دیگر از یاران عبیدالله مهدی، که ابن فضل نام داشت، دعوی مهدویت کرد و در شهریور سال ۴۲۹۰ (محرم ۲۹۹ ق.) شهر مذبخره در یمن را گرفت و اعلام کرد که آخرالزمان آغاز شده و دوران اسلامی پایان یافته، و به این ترتیب نماز و روزه و زکات را لغو کرد و پیروانی بسیار در یمن پیدا کرد. در اردیبهشت ۴۲۹۱ (رمضان ۲۹۹ ق.) او با سپاهی بزرگ به صنعا حمله برد، که در این هنگام در دست رستم بن حوشب بود. این دو یارانی قدیمی بودند و به همین خاطر با هم نجنگیدند. رستم پسرش را به عنوان گروگان به ابن فضل سپرد و با او صلح کرد و برتری‌اش را پذیرفت.

---

۱. شرف‌الدین، ۱۳۸۷ ق.، ج. ۴: ۲۲۹.

۲. شرف‌الدین، ۱۳۸۷ ق.، ج. ۴: ۲۲۸.

ابن فضل در آبان‌ماه سال ۴۲۹۴ (ربیع‌الثانی ۳۰۳ ق.) درگذشت و پسرش فغفاغ به جایش رهبر اسماعیلیان یمن شد. او بسیاری از ملازمان پدر را به قتل رساند و به مذيخره رفت و رستم بن حوشب را نیز در آنجا کشت. اما سال بعد در دی‌ماه ۴۲۹۵ (رجب ۳۰۴ ق.) اسعد بن ابی یعفر که سرداری اسماعیلی بود مذيخره را محاصره کرد و گرفت و به این شکل یمن هم زیر فرمان خلیفه‌ی فاطمی قرار گرفت. پس، فرار حلاج از بغداد هم‌زمان بود با تأسیس دولت زیدی و تثبیت دولت فاطمی که هر دو دشمن و رقیب اقتدار بغداد بودند. علاوه بر این تهدیدهای بیرونی، در همین سال در خود بغداد و در درون حکومت عباسی نیز جابه‌جایی‌هایی در قدرت صورت گرفت. خلیفه مقتدر عباسی ابوالحسن علی بن فرات را از کار برکنار کرد و اموالش را مصادره و خودش را زندانی کرد. بعد از آن هم وزارت را به محمد بن عبیدالله بن یحیی بن خاقان سپرد. این نکته که یکی از اتهام‌های حلاج هواداری از شورش ابن معتز در بغداد بوده،<sup>۱</sup> در این حال و هوا معنادارتر جلوه می‌کند و نشان می‌دهد دلیل فرار حلاج رخدادهای سیاسی بوده، و نه تعقیبی دینی.

می‌توان حدس زد که درگیری‌های خاندان آل فرات با دشمنان‌شان یکی مهم‌ترین از عوامل بوده است چون در همین حدود بلوایی در بغداد شکل گرفت و ابن فرات وزیر، که رهبر شیعیان بود و گرایش غالی داشت، دستور داد حسین بن حمدان را که سرکرده‌ی شورش بود دستگیر کنند. این مرد گویا شاگرد حلاج و از پیروانش بوده باشد، چون وقتی حکم دستگیری او و همکارانش را صادر کردند نام حلاج و پیروان نزدیکش نیز به میان آمد. حلاج چنان که گفتیم گریخت اما چهار تن از پیروانش دستگیر شدند که یکی‌شان حماد دباس نام داشت و مردی سست‌عنصر بود.

وقتی یاران حلاج را برای یافتن او و ردگیری بقیه‌ی پیروانش شکنجه کردند، این حماد ضعف نشان داد و به روایتی در برابر پول قبول کرد که در پیدا کردن و دستگیری حلاج به قوای خلیفه کمک کند. از آن سو، حلاج برای دو سال پنهانی زیست و مدتی در اهواز و مدتی در شوش مقیم بود. در همین شهر بود که شناسایی و دستگیرش کردند. ماجرا هم از این قرار بود که رئیس دیوان برید شوش، که هم تبادل بسته‌های پستی را مدیریت می‌کرد و هم رئیس جاسوسان خلیفه بود، روزی دید در محله‌ی ربض دعوایی به پا شده

---

۱. خطیب بغدادی، ۱۹۹۷ م، ج. ۸: ۶۹۰.

است. آنجا شنید که زنی دارد دیگری را با جیغ و داد تهدید می‌کند و می‌گوید اگر رهایم نکنید، می‌روم و لو می‌دهمش.

آن زن را به همین خاطر دستگیر کردند و بعد از بازجویی از او معلوم شد کسی که بسیار شبیه به حلاج است در خانه‌ی او اقامت دارد و مدام کسانی به دیدنش می‌آیند. در این هنگام حاکم شوش یکی از دشمنان قدیمی حلاج بود به نام ابوالحسن علی بن احمد راسبی، که با آزمندی و ستم از راه غارت اموال مردم ثروتی افسانه‌ای اندوخته بود.<sup>۱</sup> پس، با مدیریت او مخفیگاه حلاج کشف شد و خودش را دستگیر کردند که مو و ریش بلند و سفید داشت و لباسی مبدل پوشیده بود.

پیرمردی که دستگیرش کرده بودند منکر بود که حلاج است. با این حال کسی که حلاج را می‌شناخت نشانی جای زخمی را بر سرش داد و دیدند این نشانه را دارد. پس نگهش داشتند تا حماد دباس از بغداد به شوش آمد و او را دید و تأیید کرد که حلاج است. طبری می‌گوید: «نخستین کسی که بر او دست یافت علی بن احمد راسبی بود که از این حالت وی خبر یافت و او را بر شتری به بند کرد و به بغداد برد و او را انگشت‌نما کرد»<sup>۲</sup>.

به این ترتیب، در مهرماه سال ۴۲۹۲ (ربیع‌الاول ۳۰۱ ق.) حلاج را وارونه بر شتری نشانند و بر گردنش لوحی انداختند که بر آن نوشته شده بود: «این از داعیان قرمطی است» و با این شکل به بغداد فرستادند. روز جمعه دوازدهم آبان سال ۴۲۹۲ (۲۵ ربیع‌الاول ۳۰۱ ق.) حلاج وارد بغداد شد، در حالی که خادم و برادرزنش (قاعدتاً پسر ابویوسف اقطع) نیز همراهش بودند. در بغداد دشمن بزرگ دیگرش یعنی حامد بن عباس از او بازجویی کرد که در این هنگام مستوفی و عامل خراج واسط بود. حلاج پیش‌تر نوبتی او را به آیین خود دعوت کرده بود و گویا آن موقع دعوی مهدویت داشت، اما این بار وقتی او را دید سخنان پیشین را انکار کرد و گفت من پیرمردی پارسا بیش نیستم. این کار بر دشمنی حامد افزود و دستور داد زندانی‌اش کنند.

---

۱. قرطبی، ۱۹۷۷ م: ۴۵-۴۸.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۱.

این حامد بن عباس همان کسی بود که آخر کار عامل قتل حلاج شد. او مردی بود خراسانی و پدرش از اهالی شهر یگان بود. از هجویه‌ای که ابن بسام درباره‌اش سروده معلوم می‌شود که زمانی انارفروشی می‌کرده و از همین جا کم کم در دستگاه مالی خلیفه وارد شده و از سال ۴۲۶۵ (۲۷۳ ق.) گردآوری خراج واسط را به او واگذار کردند. بعدتر والی واسط شد و چهار سال بعد عامل خراج فارس هم شد. او با قساوت مخالفان خلیفه را کشتار می‌کرد و در مقابل به وضع کشاورزان رسیدگی می‌کرد و در آبادی روستاها می‌کوشید. از دستبرد به اموال خراج هم ثروتی بسیار اندوخته بود که بخشی از آن را صرف خرید غلامان مسلح می‌کرد و بخشی دیگر را به شاعران و ادیبان می‌بخشید تا او را بستایند. ذهبی نوشته که صله‌های گزاف به شاعران می‌داد تا ستایشش کنند، اما خودش استعداد ادبی نداشت و حوصله نداشت این شعرها را بشنود.<sup>۱</sup> زمانی که پنج سال بعد از دستگیری حلاج فرمان وزارت از خلیفه دریافت کرد، روز سه شنبه ۲۴ آبان سال ۴۲۹۷ (۲ جمادی‌الثانی ۳۰۶ ق.) در حالی وارد بغداد شد که چهارصد غلام مسلح همراهی‌اش می‌کردند.<sup>۲</sup>

چنین می‌نماید که از همین هنگام عده‌ای در صدد کشتن حلاج بوده باشند، و این که با عنوان داعی قرمطیان دستگیر شده بود نشان می‌دهد با جریان‌های سیاسی مربوطش می‌دانسته‌اند. در ضمن فتوای قدیمی کسانی مثل محمد بن داود قاضی هم در دست بود که می‌گفتند حلاج قرمطی و کافر است و باید اعدامش کرد. ابن داود قاضی البته هشت سال پیش از این دستگیری درگذشته بود، اما مخالفان برای کشتن حلاج به فتوای او استناد می‌کردند. در این بین قاضی ابن سُرَیج که مقامی والا در میان قاضیان داشت و فقیهی شافعی بود، زیر بار نرفت و گفت: «حکم بر صوفیان در حد محاکم نیست». در نتیجه حلاج از مرگ رست، اما با او بسیار بدرفتاری کردند.

در این هنگام ابوالحسن علی بن عیسی بن داود بن جراح (زاده‌ی ۴۲۳۶ / ۲۴۴ ق. و درگذشته‌ی ۴۳۲۵ / ۳۳۴ ق.)، که از دیوان‌سالاران کارکشته‌ی عباسی بود، منصب وزارت داشت. او به خاندان جراح تعلق داشت که در اصل پزشک بودند، اما در امور دیوانی هم وارد شده بودند. پسرعمویش ابومحمد حسن بن مَخَلَد بن جراح (درگذشته‌ی ۴۲۶۱ / ۲۶۹ ق.) هم سه نوبت وزیر خلیفه معتمد شده بود. علی بن عیسی فقیهی

---

۱. ذهبی، ۱۴۱۳ ق.، ج. ۱۴: ۳۵۹.

۲. قرطبی، ۱۹۷۷ م.: ۶۸-۶۹.

نام‌دار و دانشمند بود و از مفسران مهم قرآن هم محسوب می‌شد. او به علوم طبیعی هم علاقه داشت و حامی ابوعثمان دمشقی بود که از مترجمان مهم این دوران به شمار می‌رود. با این همه، رقابت و دشمنی‌ای با حلاج داشت.

علی بن عیسی دستور داد تا ریش حلاج را بتراشند و با پهنای شمشیر کتکش بزنند. بعد هم او را و خادمش را روزهای چهارشنبه و پنجشنبه در کرانه‌ی شرقی دجله بر چوب شکنجه می‌خکوب کردند تا مردم به تماشای‌شان بروند، و بعد روزهای جمعه و شنبه همین کار را در جلوی اداره‌ی شهربانی بغداد در کرانه‌ی غربی دجله انجام دادند. طبری نوشته که در این هنگام فقها با او درباره‌ی دین اسلام مناظره کردند، و دیدند که از قرآن و حدیث و شعر و لغت و اخبار کسان هیچ چیز نمی‌داند.<sup>۱</sup> این گزارش طبری البته غیرمنصفانه و نادرست است و از اشعار به‌جامانده از او روشن است که دانشی عمیق در این زمینه‌ها داشته است. دشمنی طبری با حلاج نمایان است و انتظار بی‌طرفی از او نباید داشت. همو از قول محمد بن یحیی صولی می‌گوید که حلاج «جاهلی بود که عاقل‌نمایی می‌کرد و... فاجری که زاهدی می‌نمود و پشمینه می‌پوشید»<sup>۲</sup>. با این که طبری سوگیری‌نمایی دارد، اما با توجه به آن که معاصر و (در بغداد) هم‌شهری حلاج بوده، یکی از دقیق‌ترین گزارش‌ها را درباره‌ی فعالیت‌های او به دست داده که بسیار روشن‌گر است.

چالاک‌ی حلاج هنگام گریز از بغداد و موفقیتش در دوران اختفا در خوزستان، نشان می‌دهد که کانون‌های اصلی دعوت حلاج دست‌کم دو تا بوده و نه یکی. یعنی او علاوه بر شهرهای جنوب غربی ایران زمین مثل بغداد و شوش، در شمال شرقی و خراسان نیز پایگاهی داشته و پیروانی را سازمان داده باشد. درباره‌ی فعالیت او در میان‌رودان و خوزستان و فارس اطلاعاتی دقیق و فراوان در اختیار داریم. آنچه نمی‌دانیم شرح کارهای او زمانی است که در ایران شرقی سفر می‌کرده است.

حلاج دست‌کم دو سفر چندساله به این قلمرو داشته و علاوه بر آن که خود از بزرگانی مثل بایزید تأثیر پذیرفته، اثری نمایان بر عارفان خراسانی بعد از خود به جای گذاشته است. در واقع زمانی که او را کشتند، در میان‌رودان و خوزستان بزرگان تصوف و حکمت اغلب از او رویگردان بودند. در مقابل، مهم‌ترین

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۱.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۱.

جریانی که توجه به حلاج را احیا کرد و او را ستود به عارفانی تعلق دارد که در خراسان و ایران شرقی می‌زیستند. یعنی چه بسا اگر حلاج به جای خوزستان به خراسان می‌گریخت، جان به در می‌برد.

این نکته که شبکه‌ی پیروان حلاج یک کانون بزرگ و مهم در خراسان داشته، با چند گواه تأیید می‌شود. یکی تأیید پرشور بزرگانی مثل ابوسعید ابوالخیر و عطار نیشابوری که اهل همین قلمرو بودند و بعد از مرگ او خویشان را آشکارا پیرو او می‌دانستند. دیگری گزارش مهمی از خواجه عبدالله انصاری که می‌گوید عبدالملک اسکاف شاگرد حلاج بود و صد و بیست سال عمر کرد تا در بلخ درگذشت. اسکاف مرشد حلقه‌ای از یاران صوفی بود که شخص برجسته‌اش پدر خواجه عبدالله انصاری بود. در میان سایر اعضای آن از شریف حمزه عقیلی و بوالحسن طبری و بوالقاسم حنانه و پیر پارسی نام برده‌اند.<sup>۱</sup> این گواهی مهمی است که نشان می‌دهد خود خواجه عبدالله انصاری در خانواده‌ای پرورده شده که هوادار حلاج بوده‌اند و در گروه و سازمانی با این سمت‌وسو عضویت داشته‌اند.

به همین خاطر دشمنان حلاج در این دو کانون سخت می‌کوشیدند تا حلاج را از چشم‌ها بیندازند. قصد علی بن عیسی از توهین به حلاج و میخکوب کردنش در برابر چشمان مردم، این بوده که محبوبیتش را نزد اهالی بغداد از بین ببرد. اما شواهد نشان می‌دهد که در این کار ناموفق بوده است. حلاج برای هفت سال بعد (از ۴۲۹۲ تا ۴۳۹۹ / ۳۰۱-۳۰۸ ق.) در بغداد زندانی بود، و کسی چندان کاری به کارش نداشت. در این مدت وزرا مدام تغییر می‌کردند و تلاطم‌های گوناگون دربار عباسی را درمی‌نوردید. در این شرایط حلاج از درون زندان دعوت خود را پی گرفت و متون زیادی هم به عربی نوشت که «کتاب الطواسین» مشهورترین آنهاست.

کوشش حلاج باعث شد جمعیتی بزرگ از پیروان گرد او جمع شوند. می‌گویند که در همان زندان معجزه‌هایی می‌کرد که باعث می‌شد زندانیان به او بگردند. چنین می‌نماید که او در این هنگام هم چنان دعوی خدایی داشته و این گزارش طبری شاید به این مقطع زمانی مربوط باشد که می‌گوید: «در یکی از کتاب‌های او آمده بود که، غرق‌کننده‌ی قوم نوح و هلاک‌کننده‌ی عاد و ثمود منم. و چنان بود که به یاران خویش می‌گفت:

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۵۹.



تو نوحی، تو موسایی، تو محمدی، من ارواح آنها را به پیکرهای شما بازآوردم. بعضی از جاهلان پیرو او پنداشته‌اند که از نزد آنها غایب می‌شد و ناگهان از هوا بر آنها نازل می‌شد»<sup>۱</sup>.

به احتمال زیاد بخش عمده‌ی نوشتارها و کتاب‌هایی که از حلاج باقی مانده در همین دوران هفت‌ساله‌ی زندان او نوشته شده است. چون این را می‌دانیم که حکومت عباسی بعد از دستگیری‌اش کتاب‌هایش را از بین می‌برد، و بعد از قتلش هم کتاب‌فروشان را احضار کردند و آنها را دسته‌جمعی قسم دادند که کتاب‌های حلاج را نه بفروشند و نه بخرند.<sup>۲</sup>

با این حال، کتاب‌های حلاج مخاطبان پروپاقرصی داشت و تا قرن‌ها بعد دست به دست می‌گشت. تردیدی نیست که حلاج مثل بسیاری از معاصرانش نویسنده‌ای پرکار بوده است. ابن ندیم گزارش کرده که حلاج چهل و نه کتاب نوشته بود و از این میان چهار کتاب و ۱۱۲ شعر و ۳۴۰ قطعه یادداشت درباره‌ی تجربیات عرفانی‌اش به دست ما رسیده است. برخی از کتاب‌های گمشده‌ی حلاج به سیاست مربوط می‌شدند و از روی نام‌شان که ابن ندیم ثبت کرده، می‌توان درباره‌ی محتوای‌شان حدس‌هایی زد. از جمله «کید الشیطان و امر السلطان» (فریب اهریمن و فرمان سلطان)، «العدل و التوحید» (دادگری و یگانگی)، «الساعة و الخلفاء و الامراء»، «الدره الی نصر قشوری» و «لسیاسه الی الحسین بن حمدان». در کنار این‌ها کتاب‌های دیگری هم بوده که تنها نام‌شان باقی مانده و از روی همان به نظر می‌رسد محتوایی خواندنی داشته‌اند، متونی مثل «کتاب هوهو» و «الکبریت الاحمر».

چنان که گفتیم حلاج به احتمال زیاد به زبان‌های مختلف برای اهالی نقاط مختلف ایران‌زمین کتاب می‌نوشته و آماری که ابن ندیم به دست داده تنها به متونی مربوط می‌شود که به زبان عربی در میان‌رودان نوشته شده است، و تازه از آن میان هم تنها ده درصدش به دست ما رسیده است. با این حال، همین مقدار بازمانده کافی است تا دستگاه نظری و چشم‌اندازش را بتوان بازسازی کرد و انقلابی بودنش را بتوان دریافت. تردیدی نیست که با وجود بگیر و ببندهای فراوان آثار حلاج هوادار زیادی داشته و در حلقه‌های اندیشمندان خوانده می‌شده است. قشیری گزارش کرده که در سال (۴۴۰/۴۱۲ ق.). روزی استادش ابوعلی

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۰.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۵۴.

دقاق در شهر نیشابور به او گفت که به خانه‌ی دوستش سلمی برود و فلان کتاب با جلد قرمز را بی‌اجازه‌اش بردارد و برای او بیاورد، اما قشیری درست ندید چنین کند و برای این کار از سلمی اجازه خواست. سلمی کتاب را به او نشان داد که اشعار حلاج بود، و به جایش «الصیهور فی نقض الدهور» را به او داد و گفت اشعار او را خودم دارم می‌خوانم.<sup>۱</sup> آن کتاب دیگری که سلمی برای دقاق فرستاد، یعنی «الصیهور» هم به قلم حلاج نوشته شده و موضوعش طلسمات و کیمیا و علم حروف بوده است.

این احتمال که شاید هنوز کتاب‌هایی ناشناخته از حلاج در کتابخانه‌های گوشه و کنار ایران‌زمین باقی مانده باشد و شاید حتا نسخه‌هایی به زبان‌های غیر عربی از او کشف شود، و سوسه‌ای است که هر پژوهشگری را به شوق و ذوق می‌آورد. بی‌شک جست‌وجوی کتابخانه‌های خطی و انتشار آثار فراموش شده در این زمینه خویشکاری‌ای است که فرهیختگان این حوزه‌ی تمدنی باید کمر همت به آن ببندند، و وقتی چنین متونی کشف شوند معلوم می‌شود که آنچه امروز از آثار و عقاید حلاج در دست داریم تنها برشی کوچک از کلیتی بزرگ و قطاعی باریک از دایره‌ای پهناور است.

به هر روی از حجم این نوشتارها روشن است که فعالیت تبلیغی حلاج تداوم داشته است. طبیعی بود که نفوذ او که در عین زندانی شدنش رو به افزایش بود باعث شود تا جبهه‌بندی‌ها درباره‌اش تشدید شود. قاسم میرآخوری در مقدمه‌ی گردآوری جامعی که از گزارش‌های مرگ حلاج انجام داده، به خوبی صف‌آرایی این جبهه‌های مذهبی را جمع‌بندی کرده است.<sup>۲</sup> اگر گرایش‌های مذهبی اسلامی را در دوران زندگی حلاج بر محوری قرار دهیم و آنها را بر اساس واکنش‌شان به دستگیری و حکم اعدام او مرتب کنیم، کمابیش به چنین تصویری می‌رسیم، که با دوقطبی سیاسی «خلافت اموی - سیاست ایران‌شهری» تطابق دارد:

در یک سر این محور فرقه‌ی ظاهریه قرار دارند که در جریان انتخاب طبیعی و سیر تکامل طبیعی ادیان در ایران‌زمین، چند قرن بعد از قتل حلاج منقرض شد و پیروانش را از دست داد. مسئولیت زندانی شدن و تکفیر و قتل حلاج بیش از همه بر گردن پیروان این مذهب بود و رهبر ایشان ابن داود همان کسی بود که اولین حکم تکفیر حلاج را صادر کرد. از میان پیروان بعدی این فرقه نامدارانی مثل ابوحنیفان توحیدی و ابن

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۹.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۷.

حزم را سراغ داریم که به پیروی از وی حلاج را کافر و کشتنش را درست می‌دانستند. در میان پیروان این گروه البته به اسم ابن عربی هم برمی‌خوریم که در فقه دنباله‌روی ظاهریه بود ولی با حکم ارتداد حلاج مخالفت می‌کرد و او را بزرگ می‌شمرد.

در همین سر طیف و نقطه‌ای نزدیک به ظاهریه، فقهای مالکی قرار می‌گیرند که آنان نیز با حلاج مخالفت داشتند و کشتنش را روا می‌شمردند. در حدی که ظاهری‌ها در ایران و مالکی‌ها در مصر و شمال آفریقا را می‌توان دو جریان اصلی ضد حلاج قلمداد کرد. ابو عمر مالکی که رهبر این گروه بود در سال ۴۳۰۰ (۳۰۰ خ. / ۳۰۹ ق.) فتوایی داد و حلاج و پیروانش را تکفیر کرد. قاضی عیاض، ابن خلدون، قرطبی، تلمسانی و ابن ابی شریف نیز که فقیهان مهم مالکی در قلمرو تمدن قدیم مصری بودند به همین ترتیب حکم به ارتداد و تکفیر حلاج و پیروانش داده‌اند. در این مذهب البته کسانی مثل عبدری (درگذشته‌ی ۷۱۵ / ۷۱۵ خ. / ۷۳۷ ق.) و دولونجاوی را هم داریم که از حلاج دفاع کرده‌اند، اما اینان هم دیرآیند بودند و هم برجستگی قبلی‌ها را نداشته‌اند.

رهبران زیدیه نیز در موقعیتی نزدیک به دو جریان پیشین قرار دادند و یک‌صدا حلاج را انکار می‌کردند. ابویوسف قزوینی که رهبر زیدی‌ها بود رساترین صدا را در این مورد داشت و حلاج را فریبکار و کافر می‌دانست. گروه نزدیک به زیدیان یعنی شیعیان امامی نیز به همین ترتیب با حلاج مخالفت داشتند و به ویژه شاخه‌ای از آنها که به اهل حدیث نزدیک بودند، یعنی اخباری‌ها، حلاج را تکفیر می‌کردند. کرکی، ابن جندی، مقدادی و حرّ عاملی مهم‌ترین نمایندگان این جریان بودند. متکلمان نزدیک به شیعه یعنی معتزلیان هم در همین سر طیف قرار می‌گیرند و رهبران فکری‌شان مثل جبّایی قزوینی حلاج را تکفیر می‌کردند و وزیران شیعه مثل آل فرات کارگزاران دستگیری‌اش بودند.

صوفیان معاصر حلاج که به سنت عرفان عراقی تعلق داشتند نیز یک‌صدا او را تکفیر می‌کردند و از اعدامش شادمان بودند. ابن ابی‌زرعه طبری که رساله‌ای درباره‌ی حلاج داشته، اشاره کرده که عمرو بن عثمان مکی، نهرجوری، دبّاس، ابراهیم بن شیبان قرمیسینی، ابن ابی‌سعدان، و ابو محمد جعفر خُلّدی و هم‌چنین فوطی و پدرزنش ابویوسف اقطع حلاج را تکفیر کرده‌اند و خودش نیز وی را فردی مرموز و فریبکار معرفی می‌کند. شاگردان این گروه مثل دارقُطنی و ابن جبّویه نیز همگی آرای حلاج را انکار می‌کردند و او را گمراه می‌دانستند.

بنابراین این تصور جاافتاده که حلاج صوفی بوده یا در زمانه‌ی خودش در میان عارفان رده‌بندی می‌شده، نادرست است. همه‌ی منابع کهن در این مورد توافق دارند که صوفیان در کنار فقیهان در تکفیر حلاج اصرار داشتند و اعدام او را مجاز می‌شمردند. ابن باکویه در سال ۴۴۲۹ تاریخی (۴۲۹ خ. / ۴۴۲ ق.) کتابی نوشت به اسم «بدایه حال الحلاج و نهایته» و در آن بیست و یک حکم صوفیان درباره‌ی او را گردآوری کرد که پانزده‌تایش مخالف‌خوان است و تکفیری. صوفیان دیگری که با حلاج مخالفت کرده و آرای او را مردود دانسته‌اند عبارتند از: ابوالقاسم جعفر بن احمد رازی (درگذشته‌ی ۴۳۶۷ / ۳۷۸ ق.)، ابوسعید نقاش (درگذشته‌ی ۴۴۰۰ / ۴۱۲ ق.) و ابونعیم اصفهانی شافعی (درگذشته‌ی ۴۴۱۸ / ۴۳۰ ق.) نویسنده‌ی تذکره‌ی عظیم «حلیه الاولیاء» که در آن از آوردن اسم حلاج بین عرفای نام‌دار پرهیز کرده است.

در سوی دیگر این طیف کسانی را داریم که با حلاج موافق بودند و کشته شدنش را ناحق می‌دانستند. بر خلاف تصور مرسوم، صوفیان یا شیعیان در این سر طیف قرار نمی‌گیرند؛ یعنی، دوقطبی اصلی در برابر حلاج به تضاد «طریقت - شریعت» یا «شیعه - سنی» مربوط نمی‌شده است. مهم‌ترین نیرویی که در همان زمان و قرون بعدی حلاج را تأیید می‌کرد و قتلش را محکوم می‌کرد حنفی‌ها بودند. ابن بهلول که در زمان زندگی حلاج قاضی بزرگ حنفی‌ها بود از تأیید حکم اعدام او خودداری کرد و او را بی‌گناه دانست. بعد از او شمس‌الدین حنفی و سید مرتضی نیز به همین ترتیب حلاج را تأیید می‌کردند.

گروه دیگری که از حلاج هواداری می‌کردند، حکیمان و فیلسوفانی بودند که وارث سنت مغانه‌ی کهن قلمداد می‌شدند؛ خواجه نصیرالدین توسی، علی قاری حنفی، شیخ شهید شهاب‌الدین سهروردی، امام فخرالدین رازی، صدرالدین شیرازی و حتا ابن طفیل اندلسی از هواداران و موافقان وی بوده‌اند. اندیشمندان و شاعران اثرگذاری مثل حافظ شیرازی و روزبهان بقلی را نیز باید در همین گروه گنجانند.

عارفان خراسانی هم اغلب هوادار حلاج بودند و سلسله‌جنبان ایشان ابوسعید ابوالخیر بود. گرگانی، هجویری، ختلی، سنایی غزنوی، ابوالحسن خرقانی، عطار نیشابوری، مولانای بلخی و عبدالرحمن جامی همگی حلاج را می‌ستودند و او را بر حق می‌دانستند. صوفیان ایران غربی که به همین سنت خراسانی نزدیک بودند، یعنی کسانی مثل ابن عربی، عراقی، شیخ محمود شبستری، و شاه نعمت‌الله ولی را نیز باید در همین جرگه گنجانند. ایشان نیز هواداران سرسخت حلاج بوده‌اند.

پس دو قطب مخالف و موافق تندروی حلاج را داریم که هر دو مسلمان سنی و فقیه و متشرع بودند. این دوقطبی تقریباً با تقابل خراسانی - عراقی و «حکمت مغانه - زهد صوفیانه» تناظر دارد. اما در میانه‌ی این محور کسانی را داریم که اعلام حکم درباره‌ی حلاج را تعلیق می‌کردند و از اظهار نظر درباره‌اش سر باز می‌زدند. در زمانی نزدیک به عصر حلاج شافعی‌ها در چنین موقعیتی قرار داشتند و ابن سریج و قشیری و ابن حجر و سیوطی و عُرُضی از فقیهانی بودند که می‌گفتند درباره‌ی ادعاهای حلاج نمی‌توان داوری کرد و بنابراین هم از تأیید کردنش خودداری می‌کردند و هم با حکم تکفیر و اعدامش مخالف بودند.

در میان صوفیان هم گروهی کوچک از متقدمان بوده‌اند که به تعلیق حکم درباره‌ی او اعتقاد داشته‌اند و مهمترین‌شان حُصری دنبلی (درگذشته‌ی ۴۳۶۰ / ۳۷۱ ق.) و ابوعلی دقاق است و شاگردش ابوالقاسم قشیری (درگذشته‌ی ۴۴۵۲ / ۶۶۵ ق.). شاید بتوان شبلی را هم در میان ایشان جای داد. هر چند نوسان او در قضاوت‌هایش دلایلی بیرونی داشته؛ یعنی، در جریان محاکمه و شکنجه و قتل حلاج به او دشنام می‌داد و از او براءت می‌جست، اما بعدتر می‌گفت که مشرب و سلوکی یگانه داشته‌اند و حلاج را جسارت و بی‌احتیاطی‌اش به باد فنا داد. این حکم اخیر نظر واقعی او بوده، چون شاگردش ابراهیم نصرآبادی نیز حلاج را در حد پیامبران و اولیاء بزرگ شمرده است.

بعد از این گروه‌ها، که تقریباً یکپارچه درباره‌ی حلاج نظر می‌داده‌اند، باید به جریان‌هایی فکری و مذهبی نظر کرد که درون‌شان اختلاف نظری وجود داشته و گروهی‌شان موافق و گروهی دیگر مخالف حلاج بوده‌اند. مثلاً دو رهبر مهم حنبلی یعنی ابن جوزی و ابن تیمیه دشمنی علنی و پرخاشگرانه‌ای با حلاج داشته‌اند. پیروان‌شان مثل ذهبی و ابن کثیر و بولقینی و سخاوی که بیشتر زیر نفوذ ابن تیمیه بودند نیز حلاج را مورد حمله قرار می‌دادند و تکفیر می‌کردند. اما حنبلی‌هایی که گرایش عرفانی داشتند مثل حسینی هروی و عبدالقادر گیلانی و پیروانش مثل عبدالله بن اسعد یافعی (درگذشته‌ی ۴۷۴۶ / ۷۶۸ ق.) صوفی و مورخ شافعی از او دفاع می‌کردند. هم‌چنین ابوالعباس شهاب الدین بن فضل‌الله عمری (درگذشته‌ی ۴۷۲۸ / ۷۴۹ ق.) مورخ نویسنده‌ی «مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار» و ابن غزال و طوفی و معری که شارح آرای ابن تیمیه بود نیز حلاج را بزرگ می‌شمردند و او را تأیید می‌کردند. یکی از این جمع ابن عقیل فقیه بود که در اصل هوادار حلاج بود و او را برحق می‌شمرد اما وقتی به این خاطر مورد حمله قرار گرفت، زیر فشار سیاسی، ناگزیر شد توبه کند و او را انکار کند.

شیعیان امامی نیز در این مورد به دوشاخه تقسیم می‌شوند. شیعیان اخباری چنان که گفتیم مخالف حلاج بودند و از این جرگه فقط قاضی نورالله شوشتری است که از حلاج به نیکی یاد کرده. اما شیعیان اصولی اغلب هوادار حلاج بودند و در میان اینان شخصیت‌های نام‌داری مثل شیخ بهائی و میرداماد و ملا محسن فیض کاشانی و علامه طباطبایی را می‌شناسیم.

الگوی مشابهی را نزد شافعی‌ها هم می‌بینیم که گفتیم در ابتدای کار به تعلیق حکم و پرهیز از سوگیری درباره‌ی حلاج گرایش داشتند اما در گذر زمان به تدریج به سمت قطب هواداران حلاج نقل مکان کردند و احمد غزالی و عین‌القضات همدانی و مقدسی و شعراوی و هیتمی و ابن عقيله از شافعیانی بودند که حلاج را تقدیس کردند و او را بر حق دانستند.

در میان متکلمان اشعری هم الگوی مشابهی را می‌بینیم و رهبران متقدم‌شان مثل باقلانی و جوینی مخالف حلاج بودند و تکفیرش می‌کردند، اما متکلمان دیرآیندتر مثل امام محمد غزالی و فخرالدین رازی (که در میان حکما هم نامش را بردیم) از او دفاع می‌کردند.

پس اگر در قالبی کلان به موضع‌گیری‌ها درباره‌ی حلاج بنگریم، سه الگوی عمومی را تشخیص می‌دهیم. نخست آن که در ابتدای کار بر خلاف تصور مرسوم، هواداران جریان‌های غیرمتشرع سنی مثل صوفیان و معتزله و شیعه هوادار حلاج نبوده و برعکس با او دشمنی می‌ورزیده‌اند. در میان هواداران او بیشتر به حکیمان و فیلسوفان برمی‌خوریم و پیروان مذاهب نرم‌خو و ملایمی مثل حنفی، و هم‌چنین عارفان خراسانی که نسلی بعد از او بر صحنه می‌آیند. یعنی در بستر جریان‌شناسی قرن سوم هجری، که شرحش گذشت، حلاج در میان حکیمان کافر و عارفان خراسانیِ ضدشریعت رده‌بندی می‌شده و همان‌ها هم هوادارش بوده‌اند. دومین الگو آن که چرخشی در انگاره‌ی او دیده می‌شود و انگار در قرن ۴۵ و ۴۶ (۵-۶ ق.) ناگهان شاخه‌هایی از شیعیان و صوفیان از مخالفت با او دست می‌شویند و به هوادارانش بدل می‌شوند. نهادینه شدن جایگاه او در میان عارفان ایرانی به بعد از این دوران مربوط می‌شود و هم‌چنان تا به امروز با جبهه‌ای نیرومند از مخالفان و دشمنان دست به گریبان است. دلیل این چرخش جای تحلیل و بررسی دارد، اما به طور خلاصه می‌توان گفت تثبیت سیاست ایران‌شهری در میان سلاطین ترک و استیلای عرفان خراسانی و حکمت عقلی در میان نخبگان از دوران ملک‌شاه سلجوقی به بعد، عاملی برای این بازنگری بوده است.

سومین الگو آن که انگار نوعی آرایش جغرافیایی درباره‌ی حلاج نمایان باشد، چنان که در حوزه‌ی تمدن ایرانی هواداران او همیشه حضور داشته و طی هزار سال گذشته به تدریج غلبه یافته‌اند. در حالی که در حوزه‌ی تمدن مصری یعنی شمال آفریقا جریان غالب با او مخالف بوده است. در اندلس با تصویری فلسفی‌تر و آمیخته روبه‌رو می‌شویم که بیشتر با تمدن ایرانی نزدیک است تا مصری، و این جریان تقریباً به حلاج بی‌توجه بوده است.

## کفتار دوم: حقیقت

در میان آثار حلاج، آن که از همه دیرآیندتر است «کتاب الطواسین» است که نسخه‌ی کنونی در دسترس مان بلافاصله پیش از محاکمه و اعدامش به دست ابن عطا از زندان خارج شده است. این متن در ضمن از این نظر ویژه است که تأکیدی بر شناخت‌شناسی دارد و حلاج در آن بحث «معرفت» را، که پیش‌تر بسیار موضوع کشمکش بود، از زوایایی تازه واری می‌کند. «طواسین» از این نظر در اصل رساله‌ای شناخت‌شناسانه است. این کتاب با این جمله آغاز می‌شود: «فهم‌های مردم متعلق به حقیقت نیست. حقیقت بر خلقت متعلق نیست. خواطر، علایق است و علایق مردم به حقایق نرسد. فهم علت حقیقت دشوار است. پس چگونه به حقیقت الحقیقه می‌رسد؟ حق فراتر از حقیقت است و حقیقت فروتر از حق»<sup>۱</sup>. این جملات را به سادگی می‌شد به اندیشمندی مدرن مثل نیچه منسوب کرد. حلاج می‌گوید ادراک انسانی از لمس واقعیت بیرونی عاجز است. چون آنچه بنیادی هستی‌شناختی دارد و از آفرینش (خلقت) برمی‌آید، موضوع حقیقت نیست. «خواطر» (خاطرها) یعنی ذهن‌های کاونده‌ی انسانی که به حقیقت خطور می‌کنند، بر اساس علایق‌شان چنین می‌کنند و به همین خاطر سوگیری‌شان اصولاً به سمت حقیقت نیست. حق که خداست و امر قدسی، بر این مبنا والاتر از حقیقت است و نسبت به آن موقعیتی فرازین دارد. اما در عین حال زیربنای آن هم هست و آن جمله‌ی رمزگونه‌ی آخری به این موضوع اشاره می‌کند: «حق فراتر از حقیقت است و حقیقت فروتر از حق». در جایی دیگر از کتاب طواسین می‌خوانیم که «حقیقت حقیقت است و حقیقت خلقت است. تو خلقت بگذار تا تو او باشی و او تو باشد از حیث حقیقت. زیرا که من وصف‌کننده‌ام و وصف، وصفِ وصف‌کننده به حقیقت است، پس چگونه است وصف‌کننده؟»<sup>۲</sup>. یعنی، حقیقتی فراگیر و پوشاننده وجود دارد

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۰.



که با آفرینش هستندگان ملازم است. اما این آفریدگی هم چون حجابی حقیقت زیرین خود را می پوشاند و پنهان می کند. از این جاست که دوقطبی هایی مثل من - او شکل می گیرد و اعتبار پیدا می کند. توصیفی که من از خود و از دیگری می کند، در حقیقت، شکافی ایجاد می کند و آن را به صورت آفریده هایی جدا جدا وامی نماید و این خلقت است که با وصف پاره پاره شده است.

پس نکته در آن جاست که راه رسیدن به حق با روش های شناختی مرسوم مسدود است، چون این مسیرها همواره با علایق و خواست های شخصی آلوده شده اند. در همین جاست که حلاج استعاره ی پروانه و شمع را می آورد و می گوید پروانه ای که «پیرامون چراغ تا صبح می چرخد، به شعله ها بازمی گردد» و این به معنای واصل شدن به حقیقتی است که شناسنده را می گدازد و وجودش را منتفی می کند. «روشنایی چراغ دانش حقیقت است و حرارتش حقیقت حقیقت. و رسیدن به آن حق، حقیقت است»<sup>۱</sup>. پس، آنچه از شعله از دور ادراک می شود، حقیقت آن است و آنچه با لمس و درآغوش کشیدنش حاصل می آید، حقیقت حقیقت است. امر قدسی یا حق یا خداوند اما به گرانیگاهی و مرجعی شبیه است که روند دسترسی به آن حقیقت را می زاید و تعیین می کند. این روند دستیابی به حق، که حقیقت باشد، در ضمن با متلاشی شدن ساختارهای برسازنده ی من ملازم است. به همین خاطر پروانه ای که علاوه بر تماشای نور چراغ خواهان متحد شدن با آن است، ناگزیر است تا در شعله بسوزد و نیست شود. این سوختن برابر است با رهایی از رمزگانی که با علایق پیوند داشت و ساختارهای زبانی ای که از آن پشتیبانی می کرد. «تا همه ی وجودش را در آتش نینداخت به نور و حرارتش راضی نشد. شعله ها به انتظار آمدنش شدند تا ایشان را از نظر خبر دهد. چون راضی نشد از نظر به خبر، جسدش متلاشی شد. سبک و پران شده، بی علامت و جنس و اسم و نشانه ماند. پس به کدامین معنا به شعله ها بازگشتی و با کدامین حال؟ آن کس که به نظر رسید، از خبر بی نیاز شد، و آن کس که به منظور رسید از نظر بی نیاز شد»<sup>۲</sup>.

مسأله ای که این جا مطرح است و حلاج با آن کلنجار می رود، در اصل پرسشی بودایی است. بودا بود که در واکنش به چشم انداز زرتشتی از مفهوم حق و حقیقت، کوشید با انکار مفهوم شناسنده و زیر سوال بردن

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۷.

«من»، شکلی از حقیقت مطلق و غیرشخصی را در برابر مفهوم «راستی» زرتشتی برافرازد. بودا می‌گفت همه‌ی شناخت‌های انسانی به خاطر آلودگی به کام (هوس) تیره و کدر و نارساست و آن‌گاه که این آرایش برطرف شود، دیگر «من» ای باقی نخواهد ماند تا آن‌جا که تشخیص تقدیس‌شده‌ی زرتشتی را نمایندگی کند. از این رو، بودا با پافشاری بر نقص‌های شناختی و گره‌زدنش به مفهوم میل و کام‌جویی، تلاش کرد تا مضمون خرد نزد زرتشت را مخدوش کند و به این ترتیب یکی از ارکان تعریف انسان‌خداگونه را ویران سازد.

جالب است که هم‌زمان با او در گوشه‌ی دیگر قلمرو هخامنشی افلاطون نیز تقریباً با همین ترفند هدفی مشابه را دنبال می‌کرد. او نیز به جای نشانه گرفتن اراده‌ی آزاد و وجدان اخلاقی، بر ناممکن بودن شناخت و خرد تأکید داشت، شاید به این خاطر که دو رکن اولی به طور شهودی روشن‌تر و شفاف‌تر می‌نمایند و در دقت و درستی گزاره‌های شناختی ساده‌تر می‌توان شک کرد.

حلاج عملاً در همین چارچوب به موضوع می‌نگرد، اما با چیدن مقدماتی بودایی، پاسخی هم‌چنان زرتشتی به دست می‌دهد. او می‌گوید دریافت حقیقت همان روند اتحاد با حق است. یعنی، تصویر انسان خداگونه‌ی زرتشتی را می‌پذیرد اما می‌گوید من در لحظه‌ی وصل به حق فرومی‌پاشد و منتفی می‌شود، مثل پروانه‌ای که در آتش می‌سوزد. او سلسله‌مراتبی از دریافت حقیقت را به دست داده که از مشاهده‌ی نور و حرارت آغاز می‌شود و این را خبر می‌نامد. پیش از آن هم مرحله‌ای دیگر است که در فصلی دیگر از کتاب به آن اشاره کرده و با برچسب «اثر» مشخص شده است.

حلاج در گام بعدی بر مبنای خبر و نظر دوقطبی دیگری تعریف کرده و آن را به داستان پیامبران وصل کرده است. می‌گوید موسی جویای حقیقت بود، اما به خبر بسنده کرد. بر خلاف محمد که نظر را می‌جست. موسی وقتی با درخت آتشین روبه‌رو شد، گفتار برخاسته از آن را به عنوان خداوند پذیرفت و این آغاز رسالتش بود. محمد اما دیدار خدا را می‌طلبید و به معراج رفت. «چون مقتدا به خبر قانع شد، پس چگونه مقتدا به اثر راضی نشود؟ از درخت، از جانب طور، از درخت نشنید، ولی از حق شنید. مثل من، مثل آن درخت است. این است سخنش»<sup>۱</sup>.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۰.

جای دیگری می‌گوید: «مصطفی در شب معراج حق تعالی را دید بی‌چون. پس او را در دنیا به دیدار مخصوص کردند چنان که موسی به کلام مخصوص بود»<sup>۱</sup>. پس، آنچه موسی دید خبری از خداوند بود که در درخت تجلی کرده بود و در قالب آوایی به گوش او می‌رسید. این آوا اثر بود و موسی به همین خاطر در مرتبه‌ی کلیم‌الله متوقف ماند، چون پس از شنیدن گام بعدی را برداشت و نکوشید تا خداوند را ببیند و از خبر فراتر برود. به همین خاطر بعدتر هم وقتی بر طور سینا فراز رفت تا الواح شریعت را دریافت کند، مجاز به دیدن رخسار خداوند نشد.

اما مرتبه‌ی بعد از خبر، نظر است و آن هنگامی به دست می‌آید که پروانه در شعله افتاده و «من» از خود دست شسته باشد. در نهایت مرتبه‌ی دیگری هم هست که در آن شناسنده به منظور می‌رسد. یعنی از حقیقت به حق گذر می‌کند و از وصف امر قدسی به اتحاد با آن نائل می‌آید. این جاست که منظور حاصل می‌آید و این به معنای گذر از نظر است. عبور از خبر به نظر با متلاشی شدن جسد و عبور از نظر به منظور با فرونهادن نشانه و اسم همراه است.

حلاج به این ترتیب هوادار راهبرد بودایی امحای من است اما این را با احیای من در قالبی اهورایی همراه می‌داند، چرا که از دید او «من» اصیل در اصل همین حالت خداگونه است و آن من‌های تفریدیافته‌ی محدود پیشین نمودی و جعلی بیش نبوده‌اند. «این معنا صحیح نباشد که ناتمام فانی خواهان آرزوهاست». یعنی، خواست و انتخاب و اراده ربطی به فانی بودن یا ناتمام بودن من ندارد و رکن اوست. اما این منی که سخنش در میان است، با آنچه در زبان مرسوم توصیف می‌شود فاصله دارد. «گویی من من است، یا گویی من اوست، مرا نترساند که چون باشم. ای خداوند گمان (ای شکاک)، گمان مبر که من اکنون منم یا باشم یا بودم»<sup>۲</sup>. محمد یا انسان کامل در این معنا رمزی برای آن من بنیادین اهوراگونه است.

در این چارچوب سلسله‌مراتب اثر/خبر/نظر به شدت‌های متفاوتی از غرقه‌شدگی در حقیقت می‌ماند، که در ضمن فاصله‌ی من و حق را نیز نشان می‌دهد. آنچه در این میانه مهارگر است و مانع مسیر، پایبندی به

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۲۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۸.

نشانه‌هایی است که در قالب اثر و خبر جلوه می‌فروشند و سالک را متقاعد می‌کنند که به سرمنزل مقصود خویش رسیده است.

حلاج به این ترتیب به کارآیی زبان در صورت‌بندی و بیان حقیقت حمله می‌کند و این نیز مضمونی است که در نقد بودایی بر آرای زرتشتی ریشه دارد. چون زرتشت معتقد بود هستی به شکلی کمابیش سراسر است در قالب زبان تبلور پیدا می‌کند و به همین خاطر دوقطبی راست/ دروغ با هستی/ نیستی و اهورا/ اهریمن مترادف است. یکی از عمیق‌ترین بخش‌های نقد بودا بر این نگرش آن بود که فاصله‌ای را میان زبان و حقیقت تشخیص داد و به این ترتیب مرزبندی میان راست و دروغ و چفت‌شدگی زبان با حق را مه‌آلود ساخت. حلاج وقتی به وصف و صف‌کننده خرده می‌گیرد، در این مسیر پیش می‌تازد و می‌گوید: «حق به او گوید: نه راه نمای بر دلیل و نه بر مدلول، و من دلیل دلیل هستم»<sup>۱</sup>.

پیش‌تر اشاره کردیم که حلاج از سویی گنجیدن حق در زبان را منتفی می‌داند و مخالف صفات الهی است، و از سوی دیگر به تقدس زبان باور دارد و در گفتار بعد خواهیم دید که تصویری حرفی از هستی به دست می‌دهد. آنچه این‌جا درباره‌ی ارتباط دال و مدلول می‌گوید برای فهم موضع خاص او در این مورد اهمیت دارد. حلاج به نقش جفت‌های متضاد معنایی (جم‌ها) در ساخت زبان آگاه بوده و به این اصل توجه داشته که معنای زبان‌مند حتماً باید در قالب دوقطبی‌های ضد هم پیکربندی شود، چون می‌گوید: «معرفت اشیاء به اضداد او باشد، پس هرچه آن را ضد نباشد تبیین و ظهور او متعذر باشد و این اختفا از غایت اجتناب بود»<sup>۲</sup>.

امر قدسی از آن رو در زبان نمی‌گنجد که ضد ندارد. ارجاع به آن ممکن است، اما تنها تا زمانی که سمت و سوی او مطرح باشد. در لحظه‌ی حضور امر قدسی، ارجاع و اشارت از سکه‌ی اعتبار می‌افتد چون سوگیری معنای خود را از دست می‌دهد. می‌گوید: «عرش خدا آن حد نهایی است که اشارت مخلوق می‌تواند به آن برسد. پس از آن اشارت قطع می‌گردد و عبارت نمی‌ماند. زیرا خدا برتر از اشارت و عبارت است.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۰.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۱.

عبارت‌ها را آغاز و انجام در شماسست. پیامبر را اجازه دادند تا عرش را بنگرد، و از این سخن گفت. اگر او ملک‌العرش را نگریسته بود، بسا لال شده بود»<sup>۱</sup>.

زبان البته برای رمزگذاری و شکل‌دهی به شناسایی ارزشمند و ضروری است، اما تنها زمانی که از زاویه‌ی انسانی به معرفت نگریسته شود. معرفت (مзда) در نهایت کانونی یگانه و استوار دارد که امر قدسی است و این همان نقطه‌ی صفر دستگاه مختصات است که در آنجا رمزپردازی‌های شناخت اعتبار خود را از دست می‌دهند. به همین خاطر می‌گوید: «معرفت به زمان محدود نشود، نه به عدد و کوشش و نه به مغلوب»<sup>۲</sup>. یعنی، ظرف‌های کلان و انتزاعی در برگیرنده‌ی گیتی مثل زمان و زبان، که معرفت انسانی را ممکن می‌کنند، در این نقطه‌ی غایی محو می‌شوند.

دست برداشتن از نظام نشانگانی مرسوم و زبان هنجارین پیش‌فرضی است برای رویارویی بی‌پرده با حق. خداوند هسته‌ی مرکزی زایش معنا و «دلیل دلیل» است. از این رو، قطب‌بندی دال و مدلول در برابرش فرو می‌ریزد و تنها در این حالت است که نظر ممکن می‌شود و اتصال انسان و خداوند فراچنگ می‌آید؛ اتصالی که در قالب پیمان مهری - زرتشتی نمود پیدا می‌کند: «حق مرا با حقیقت دگرگون کرد، با عهد و پیمان و وثیقه. رازم را بی‌ضمیرم دید، این است سرّ من، و آن است طریق من. به آرامی حق مرا خطاب کرد، در حالی که دانشم بر زبانم جاری بود. پس از فراق و دوری مرا به خود نزدیک کرد و خداوند مرا مخصوص خود کرد و برگزید»<sup>۳</sup>.

در آن حال که دانش بر زبان «من» جاری بوده، حق از راهی دیگر، از راه پیمان با من اتصال برقرار کرده و وی را دگرگون ساخته است. این عهد است که انسان و امر قدسی را به هم نزدیک می‌کند. نزدیکی‌ای که با پیمودن شاهراه سعادت در نگرش شریعت‌مداران تفاوت دارد، و ارتباطی شخصی و رویارو با امر قدسی است که مهر در آن تعیین‌کننده است. از این روست که برگزیده شدن توسط خداوند و «مخصوص وی گشتن» اهمیت دارد.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۶۰.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۵.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۰.

پیمان همواره میان دو تن بسته می‌شود که اراده‌ی آزاد و موقعیتی کمابیش هم‌سنگ دارند. به این ترتیب، حلاج مسیری بودایی را می‌پیماید تا از بیراهه به منزلی مه‌ری - زرتشتی بازگردد. به شکلی شگفت‌انگیز، او پس از تأیید فروپاشی من و لزوم محو‌گشتن تشخیص فردی، بار دیگر من را در لوای اتصال با حق از نو احیا می‌کند و مضمون‌هایی کهن مثل پیمان انسان و خداوند را بازتعریف می‌کند.

حلاج در چهار بند پیاپی از کتاب طواسین شرحی درباره‌ی فهم به دست داده که انگار یادداشتی بوده بر گفت‌وگویی که با یکی از صوفیان داشته است. چون می‌گوید: «مرغی از مرغان تصوف دیدم که با بال تصوف می‌پرید و مقام و مرتبه‌ی مرا انکار کرد»<sup>۱</sup>. معنای این متن مبهم و ناپژوهیده باقی مانده، به این خاطر که خوانندگان سراسر آن را کلام حلاج پنداشته‌اند و بنابراین دریافته‌اند که نوسان‌های معنایی آن به پرسش و پاسخ و درآویختن دو دیدگاه مربوط است، نه پس و پیش رفتن در مواضعی ضد و نقیض که مهم‌ل بنماید. موضوع بحث فهم بوده و دو طرف درباره‌ی معیارهای دستیابی به فهم حقیقت با هم سخن می‌گویند. حلاج در برابر مفهوم صفاء، که انگار مورد نظر صوفی مخاطبش بوده، مفهوم فناء را برمی‌کشد. صوفی به حلاج گفته که با بال خود می‌پرد، و این دلیل آن بوده که حلاج او را مرغ می‌نامد. حلاج در برابر دعوی پریدن او به سوی دوست از «لیس کمثله شیء» یاد کرده است.<sup>۲</sup>

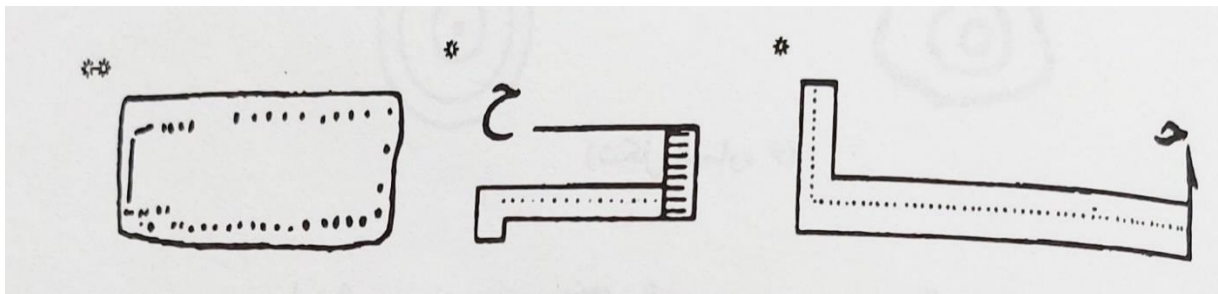
آن‌گاه به نموداری با سه شکل اشاره می‌کند که فهم را نشان می‌دهد و گویا آن حریف صوفی برایش ترسیم کرده بوده.<sup>۳</sup> پس، این نمودارها در جریان بحث این دو ترسیم شده و سرچشمه‌اش هم حریف حلاج بوده و نه خودش. در یکی از نمودارها زنجیره‌ای از نقاط را داریم که نوبتی هم‌چون چهارگوشی روی خود بسته شده‌اند و در مستطیلی محصورند. در دو نمودار دیگر هم این زنجیره‌ی نقاط با خطوطی محصور شده‌اند، اما مسیری را طی می‌کنند و در نهایت به یک حرف «ح» می‌رسند که باید نماد حق باشد. بر اساس جمله‌ای که حلاج گفته می‌توان درباره‌ی محتوای بحث ایشان و معنای این نمودار حدس‌هایی زد.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۴.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۹.



از اشاره‌ی حلاج روشن است که هر نقطه در این نمودار نشانه‌ی فکری بوده است. یعنی فهم را به زنجیره‌ای از افکار تجزیه کرده‌اند و هر فکر را با نقطه‌ای باز نموده‌اند. گمان کنم آن مستطیل که زنجیره‌ی نقاط در آن به حلقه‌ای بسته تبدیل شده و از «ح» خالی است، نشانی از تفکر روزمره و وهم و گمان باشد که با حق ارتباطی برقرار نمی‌کند و هم‌چون چرخه‌ای از افکار تکرار شونده و بی‌سروته درمی‌آید.

دو نمودار دیگر نسبتی با حق برقرار می‌کنند و زنجیره‌ی افکار در آنها به خطی شکسته با یک زاویه شباهت دارد. در یکی این خط پیچی می‌خورد و با یک علامت نیزه‌مانند به «ح» وصل می‌شود؛ این نشانگر تفکر منطقی و مستدل مرسوم است که گام به گام به سوی حقیقت پیش می‌رود تا در نهایت آن را لمس کند. نمودار دیگر زنجیره‌ی پیچان مشابهی را نشان می‌دهد، اما آن به مستطیلی منتهی می‌شود که زنجیره‌ای از خطوط (به جای نقاط) در آن وجود دارد و بعد از آن خطی راست و طولانی به سمت «ح» کشیده می‌شود. این یکی به نظرم اشاره به اشراق است و روش شهودی اندیشیدن که با جهش‌های عاطفی - هیجانی همراه است و گام‌های شفاف و رسیدگی‌پذیر نیست.

حلاج اشاره‌های دیگری هم دارد که به اهمیت مسیر شهودی و نابسندگی مسیر استدلالی محض تأکید دارد. در جمله‌ی مهمی می‌گوید: «صاحب فراست به اول نظر مقصود اندر یابد و وی را هیچ شک و گمان نباشد»<sup>۱</sup> و در این جا به دو ویژگی اصلی مسیر پردازش عاطفی - هیجانی اشاره کرده که عبارت است از ناگهانی و آنی بودن، و قطعی و بی‌چون‌وچرا نمودن. این دریافت از جنس کشف و پرده‌برداری از چیزها و تماشای ناگهانی حقایق است، نه پیگیری مداوم و آرام مضمون‌ها در شاهراه زبان. برای همین کشف شهودی

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۵.

را بر جهد زبانی ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «مرید آن است که سبقت دارد اجتهاد او بر مکشوفات او. مراد آن است که مکشوفات او بر اجتهاد سابق است»<sup>۱</sup>.

پس در این نمودارها به نظرم حلاج و صوفی درباره‌ی ارتباط اندیشیدن با فهم حقیقت بحث می‌کرده‌اند و به شکل معنادار و دقیقی شکل‌های متفاوت ارتباط فکر و حق را واریسی کرده‌اند. درست معلوم نیست کدام نمودار مورد تأکید حلاج و کدام پشتیبان نظر صوفی بوده، اما از اشاره‌ی حلاج برمی‌آید که انگار هر سه را صوفی کشیده و حلاج شرح کرده باشد، هم‌چنان که من امروز بعد از هزار و صد سال چنین می‌کنم. حلاج بعد از اشاره به این که صوفی هم‌اوردش «صورت فهم را در این دایره نقش کرد»، می‌گوید: «نقطه‌ی افکار فهم یکی از آن حق است و دیگران باطل»<sup>۲</sup>. پس، انگار آن صوفی می‌گفته همه‌ی این نقاط مهم هستند و در طی طریق به سمت حق اهمیت دارند اما حلاج تنها یکی‌شان را برتر می‌دانسته و آن همانی بوده که به سمت حق خیز برمی‌داشته است.

یعنی صوفی هوادار مسیر استدلالی و عقلانی تفکر بوده و نموداری را می‌پسندیده که در آن زنجیره‌ی نقاط به سوی حق میل می‌کنند. از طرف دیگر، حلاج انگار مسیر شهودی و اشراقی را می‌پسندیده و نموداری را در نظر داشته که زنجیره‌ی نقاط خود به خود به سمت حق نمی‌روند و به واسطه‌ای (زنجیره‌ی خطوط پیاپی) نیاز دارند که شاید ماهیتش لطف الاهی یا عشق انسانی باشد. آن‌گاه یک نقطه است که در این تداخل به سوی حق خیز برمی‌دارد و حلاج فقط آن را مهم می‌دانسته و فهم را در آن خلاصه می‌کرده است.

این نقطه در ضمن به خاطر پیوندش با شهود، با دل و بنابراین با مهر پیوند می‌خورد. چون دل اندام دریافت حضور امر قدسی نیز هست، چنین ادراکی را می‌توان به لطف الاهی و حضور قلبی تقدس در دل نیز حمل کرد. پس جایی دیگر می‌گوید: «حکمت تیر است و دل مؤمن هدف و خدا تیرانداز است و این تیر خطا نکند»<sup>۳</sup>. یعنی که خردورزی فلسفی (حکمت) مانند تیر آماجی یگانه دارد و آن دل است نه چشم یا سر،

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۹۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۴.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۳.



و بر هدف نشستن این تیر با عزم و میل تیراندازی معین می‌شود که خداوند است، نه محرک‌های حسی و نه صرفاً منِ شناسنده.

این تفسیر به ویژه با توجه به شعری تأیید می‌شود که حلاج بلافاصله بعد از این نمودارها نوشته و انگار پاسخ نهایی‌اش به صوفی بوده است. آنجا می‌گوید که با چشم دل پروردگار را دیده و از او پرسیده که کجاست؟ و در چند بند استقرار وی در مکان را انکار کرده است.<sup>۱</sup> یعنی انگار استدلال اصلی او بر ضد صوفی هم‌اوردش آن بوده که حق «جای» خاصی نیست که رشته‌ی افکار بتواند به «سویش» حرکت کند و آن را دریابد، بلکه هم‌زمان همه‌جا هست و هیچ‌جا نیست و بنابراین سوگیری زنجیره‌ی فکرها به فهم حق منتهی نمی‌شود. این موضع با طرد مراسم حج از سوی حلاج و حمله‌اش به تقدس کعبه نیز سازگاری دارد.

جان کلام حلاج این بوده که حق امری درونی است و زنجیره‌ی فکرهایی که به سوی بیرون از خود جهتگیری کرده‌اند تنها می‌توانند دورنمایی از او را به دست دهند و رسیدن به آن در نهایت با نوعی ژرف‌نگری و درون‌کاوی ممکن می‌شود و این همان سویه‌ی شهودی و اشراقی است که با مستطیلی با زنجیره‌ای از خطوط پیاپی در تصویر میانی بازنموده است. جمله‌ی کلیدی که این تحلیل را تثبیت می‌کند آن است که در همین شعر می‌گوید: «پس [به خدا] گفتم: تو کیستی؟ بگفتا: توام»<sup>۲</sup>.

بندهای بعدی هم در امتداد همین بحث نوشته شده‌اند و انگار شرحی دقیق‌تر باشند درباره‌ی لحظه‌ی اتصال با حق. حلاج بر سویه‌ی شهودی ادراک تأکید دارد و به همین خاطر در برابر فهم و صفاء (شفافیت)، که انگار مورد تأکید حریفش بوده، بر دیدن و تحیر پافشاری می‌کند. «متحیر کرد، پس بدید. بدید پس متحیر کرد. شهود بود، شاهد شد. وصل کرد، آن‌گاه جدا کرد، به مقصود رسید، از دل باز ماند... او را صفا بخشید، آن‌گاه برگزیدش...»<sup>۳</sup>.

بحثی مشابه میان حلاج و نهرجوری نیز درگرفته بوده که گویا علت اختلاف نظر و دعوا میان‌شان شده است. این کشمکش نیز شناخت‌شناسانه است و محتوایش چندان به نقل قول از طواسین شبیه است که

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۴.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۴.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۴.

این حدس را تقویت می‌کند که آن صوفی که به مرغ تشبیه شده، چه بسا خود نهرجوری بوده باشد. بر اساس گفت‌وگویی که میان او و نهرجوری ثبت شده، حلاج گفت: «اگر پاره‌ای اشارت و رموز بر تو وارد شود و آن اشارات و رموز وارده به هم متصل و احوال در منزلت و متشابه و مشترک نباشد، آن واردات و حالات با هم به متقابل و مساوی نمی‌شود. و از امور خفیه آگاهی به عمل نمی‌آید... برو که خبرهایی دارم که تو فردا به آنها پی خواهی برد».

نهرجوری پاسخ داد که: «ای شیخ، پس از آن که خبردهنده به من خبر داد، اعلام‌دهنده نیز به من اعلام داد».

حلاج گفت: «اعلام‌دهنده مطلبی به تو اعلام نمی‌کند مگر آن‌گاه که آن مطلب از طریق اخبار برای تو ثابت شود و آن اخبار نیز در آغاز از طریق گوش به تو رسیده است».

نهرجوری گفت: «ای شیخ، پاره‌ای از اخبار را با هوش و فراست درمی‌یابم ولی به آنها اطمینان نمی‌کنم تا با واردات غیبی بر آنها اطلاع یابم. آن‌گاه آن اخبار را به علم خود پیوند می‌دهم و می‌بینم که آن دو علم به هم نزدیک [هستند یا نه؟] و همچنین دو خاطر و دو فهم با هم یکی است [یا نه؟] ولی نمی‌توانم بپذیرم اطلاع بدون اخباری که نیرومندتر است و استضائات (روشن‌ضمیری) بدون نظری که روشن‌تر است، موجود باشد»<sup>۱</sup>.

پس، چنین می‌نماید که حلاج از شهود و واردات غیبی در مقام مرجعی برای شناخت پافشاری داشته و نهرجوری بر تطبیق آن با ادراک حسی و مقایسه دریافت‌های متفاوت تأکید می‌کرده است. موضع نهرجوری در این جا با آن صوفی که نظرش را توصیف کردم سازگاری دارد. موضع حلاج در برابر او نیز چنین است که بر شهود و ادراک ناگهانی و کل‌گرای برآمده از دل تأکید می‌کند و شناخت پله پله و مستدلی که زبان‌مدار باشد را لازم ولی ناکافی می‌داند. آن شناختی که مورد نظر حلاج است از حضور برمی‌خیزد و این همان است که در آن دوران تازه با اسم «لدنی» برچسب خورده بود و بعدتر به یکی از شاخه‌های شناسایی رسمی در اندیشه‌ی اسلامی بدل شد. حلاج در تعریف آن هنگام شرح آیه‌ی «... من عندنا و علمناه من لدنا علما»<sup>۲</sup>

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۴-۳۵.

۲. سوره‌ی کهف، آیه‌ی ۶۵.

می‌گوید: «علم لدنی الهامی است که آدمی را به عین راز الهی واصل می‌گرداند و چیزی آن را دگرگون نمی‌سازد»<sup>۱</sup>.

علم لدنی در چنین معنایی رسیدگی‌ناپذیر است و بنابراین با این خطر روبه‌روست که به ورطه‌ی وهم و خیال فروبغلند. این تهدید در زمان حلاج چندان جدی گرفته نمی‌شد و خود او ابایی نداشت از این که با زبانی اساطیری و خیال‌انگیز در این مورد سخن بگوید، چندان که صورت بازنموده‌شده‌ی حق را که علم حقیقی را برمی‌سازد و گاه در قالب رویای صادقه نمودار می‌شود به لوح محفوظ مربوط دانسته و می‌گوید از پیشانی کروب کبیر اسرافیل آویخته شده است.<sup>۲</sup> با این همه، مغز سخنش آن است که این جنبش دل و علم حضوری در پیوند با امر قدسی اعتبار پیدا می‌کند و باید در پیوند با آن نگریسته شود.

حلاج این وصال به حق را با اشاره به آیه‌ی ۹ سوره‌ی نجم به صورت «به اندازه‌ی دو قوس» توصیف می‌کند و می‌گوید: «در میان دو قوس بود. با تیر بین انداخت، آن‌که دو قوس را ثابت کرد تا «بین» را تصحیح کند یا بر او غالب شود عین... گمان نکنم که کلام را به جز کسی که به قوس دوم رسید فهم کند. و قوس دوم غیر از لوح است. صاحب قوس دوم حروفی است غیر از حروف عربی. حرفی از حروف عربی دخالت ندارد. آن یک حرف واحد است و آن میم [ما اوحی] است. میم اسم آخر است. و آن وتر قوم اول است یعنی ملک. کمان دوم که ملکوت است، زه کمان اول است و ملک فعل جبروت است. کمان اول ملک فعل جبروت است و کمان دوم ملک ملکوت و مُلک. صفات زه هر دو کمان است و ملک ذات تجلی خاص که تیر قدم است تیر دو کمان است. از سختی ریسمان است»<sup>۳</sup>.

می‌بینیم که این‌جا حلاج با شکل حروف بازی کرده و تعبیرهایی مثل «آنچه وحی شده» و «ملک/ملکوت» را با شکل حروفی مربوط کرده که به زه و قوس کمان تشبیه شده‌اند. به همین شکل حلاج در آغازگاه بخش طاسین الصفاء از کتاب طواسین مقام‌های مسیر دستیابی به حقیقت را برمی‌شمارد و تأکید می‌کند که «راه‌های تنگ و باریک، در آن آتش‌های سر به فلک کشیده است»<sup>۴</sup>. از دید او، این راه چهل

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۴۰.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۸۴.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۵.

۴. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۹.

ایستگاه (مقامات اربعین) دارد که چنین برمی‌شماردشان: ادب، رهب (هراس)، نصب، طلب، طرب، عجب، عطب (خشم)، شرف، نزه (پاکیزگی)، صفا، صدق، رفق (مدارا و رفاقت)، عتق (رهایی و خلوص)، تصریح، ترویج، تمیز، شهود، وجود، عد، کد، رد، امتداد، اعتداد، انفراد، انقیاد، مراد، حضور، ریاضت، حیاطت، انتقاد، اصطلاح، تدبر، تحیر، تفکر، تصر، تعبر، رفض، نقض، رعایت، هدایت. تا اینجای کار چهل مقام است و حلاج می‌گوید دو مرحله‌ی «بدایت» (نخستین) هم در کار است که صفا و صفوت نام دارد و آغازگاه این مقامات است.<sup>۱</sup>

بسیاری از مقام‌های مورد اشاره در این طریقت به حالات شناختی‌ای اشاره دارند که گویی تهی از ادراک است. پیش‌تر درباره‌ی اهمیت حس شگفتی و حیرت نزد حلاج اشارتی کردیم و گفتیم که از دید او این یکی از حس‌هایی است که در انسان به هنگام رویارویی با امر قدسی برانگیخته می‌شود. در این جا هم با مواردی مثل رهب و رد و انقیاد و انفراد و انتقاد و تحیر و نقض سروکار داریم که بیشتر به سویه‌ی منفی شناسایی و پی بردن به نادانی یا خطا مربوط می‌شوند. این از آن روست که از دید حلاج این فرایندهای منفی نیز بخشی از روند شناسایی است و باید جفت‌های متضاد شناختی همراه با هم بیایند. شاید از این روست که اعتداد را در کنار انفراد و تحیر را کنار تفکر آورده است.

اشاره‌های صریح دیگری به این نگرش را در آثار دیگر حلاج نیز می‌توان بازیافت. او رساله‌ی کوتاهی دارد به نام «بستان‌المعرفه» که در آن الاهیات خود را از زاویه‌ی شناخت‌شناسی شرح داده است. این متن با چنین جملاتی آغاز می‌شود: «معرفه در درون نکره پنهان است و نکره در درون معرفه پنهان است. نکره صفت عارف یا آرایش اوست، نادانی صورت اوست. صورت معرفت از فهم‌ها پنهان است، چون او را بشناسد و نشناسد؟». از این رو، ندانستن گویا هم‌چون فضایی خالی عمل می‌کند که دانستن هم‌چون جنبشی در دل آن تحقق پیدا می‌کند، هم‌چنان که پرسش بستر زاینده‌ی پاسخ و حیرت مقدمه‌ی دستیابی به فهم است.

این تأکید بر مفهوم حیرت و شگفتی ویژگی برجسته‌ی نظام‌های شناخت‌شناسانه در تمدن ایرانی است. چون در سایر تمدن‌ها — اروپا و چین — تا چند قرن پیش شگفتی امری ناخوشایند و آزارنده دانسته

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۴۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۷۵.

می‌شده و معمولاً همراه با ترس و سرگردانی جمع بسته می‌شده است. تنها در ایران‌زمین است که شگفتی هم‌چون حسی مثبت اعتبار یافته و حیرت یکی از گام‌های سلوک به سمت حقیقت دانسته شده است. این برداشت منحصر به حلاج نیست و از متون اوستایی تا آثار معاصر ردپایش را در آثار اندیشمندان بی‌شمار می‌توان یافت. در زمان خود حلاج از شبلی این جمله نقل شده که «معرفت دوام حیرت است و حقیقت معرفت عجز از معرفت است»<sup>۱</sup>.

ارج نهادن به شگفتی در ضمن عاملی بوده که مفهوم سرّ و راز را در دستگاه‌های شناختی تثبیت می‌کرده و برای آن فضایی مشروع و معتبر فراهم می‌آورده است. می‌گویند: «شخصی از حلاج پرسید: سرّ چیست؟ گفت: آنچه ظاهرش را بپوشاند و معنایش را آشکار کند»<sup>۲</sup>. این، تعبیری دقیق و بکر است از معنای برهنه‌ای که بی‌نیاز از بافت ظاهری، یعنی رمزگذاری ظاهری، نمایان می‌شود. یعنی معنایی که نمایان و تماشایی است، اما چون از نقاب مرسوم ظاهری برخوردار نیست، اشاره‌کردنی و ابرازپذیر نیست. این معنای بی‌نقاب اما با وهم و پندار متفاوت است، که شاید بتوان گفت واژگونی آن است و نقابی است که چهره‌ای پس‌پشت خود ندارد. چنان که حلاج گفته: «اسرار ما بکر است، وهم واهم به آن نرسد»<sup>۳</sup>.

این راز نهفته در وجود را که در زبان هرگز به طور کامل بیان نمی‌شود سایر اندیشمندان این عصر نیز مورد اشاره قرار داده‌اند. شعری به ابونصر فارابی منسوب است، که با توجه به زادگاه خراسانی شعر پارسی دری و زاده شدن فارابی در همین زمینه بعید نیست از او باشد. هر چند ممکن است واژه‌بندی‌اش در بازنویسی‌های بعدی دگرگون شده باشد. فارابی می‌گوید:

«اسرار وجود خام و ناپخته بماند      وان گوهر بس شریف ناسفته بماند  
هر کس به دلیل عقل چیزی گفتند      آن نکته که اصل بود ناگفته بماند»

نمودارهای حلاج تلاش برای بازنمودن معنایی است که در زبان تبلور پیدا نمی‌کند و بنابراین به رازی بدل می‌شود. حلاج بخش طاسین الدایره را با دو نمودار آغاز می‌کند: در یکی مربعی را می‌بینیم که در

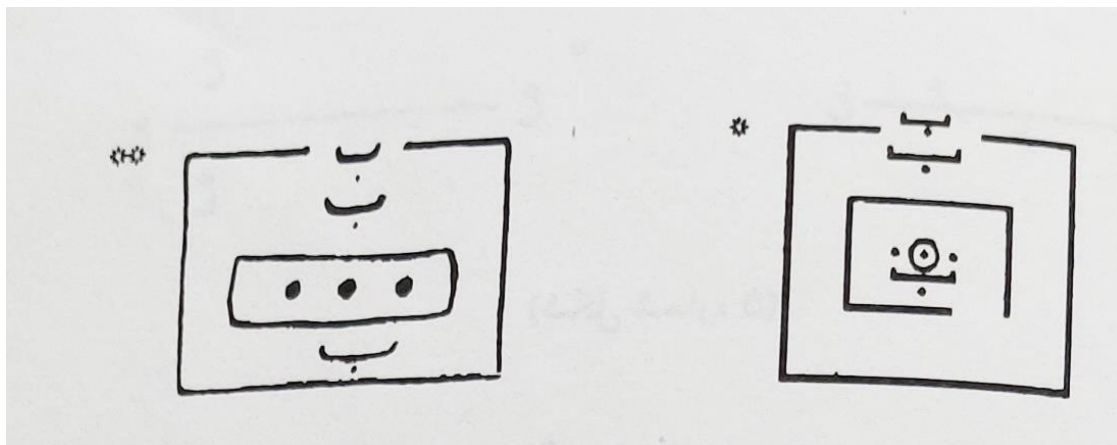
---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۳.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۲۰.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۸۶.

بالا گسسته شده و در درون خود یک مربع دیگر دارد که زیرش گسست مشابهی در سمت راست دیده می‌شود. در گسستگی مربع بیرونی دو حرف ب زیر هم نوشته شده و یک ب دیگر در میانه‌ی مربع میانی دیده می‌شود که بالایش سه نقطه است و وسطی در دایره‌ای محصور شده است.



توضیح حلاج درباره‌ی این نمودار قدری ابهام دارد و گیج‌کننده است، به ویژه که در کنار این نمودار تصویر دیگری هم هست که دو مستطیل را نشان می‌دهد که یکی در دیگری قرار گرفته کامل و بی‌گسست است و سه نقطه را در درون دارد. مستطیل بیرونی در میانه‌ی ضلع بالایی‌اش گسستی دارد و باز در این جا سه ب می‌بینیم که دو تا در بالای مستطیل میانی و یکی زیرش قرار گرفته است.

چنین می‌نماید که این‌ها دو وضعیت از نظام شناختی انسان باشند. حلاج می‌گوید: «این تصویر [امر] حقیقتی است و طلاب و درها و علت‌های آن است»<sup>۱</sup>. یعنی چنین می‌نماید که حقیقت را با چهارگوش بیرونی نشان داده است. او این چهارگوش‌ها را «دایره» نامیده است و بنابراین منظور از آنها فرایندی است و نه ساختاری، و روندی دورانی و چرخه‌وار را در نظر دارد که شناخت را ممکن می‌سازد. به همین خاطر اصطلاح «دایره راندن» را به کار گرفته و می‌گوید: «دایره برانی آن است که به آن توان رسید»<sup>۲</sup>.

بها در این جا انگار نمادی برای در (باب) باشند که ورود به این مسیر مدور را ممکن می‌سازند. در هر دو شکل چهارگوش بیرونی که گسسته است، در محل گسست دو ب دارد و از توضیح حلاج برمی‌آید

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۱.

که یکی آغازگاه دوران شناسایی حقیقت است و دومی نقطه‌ی ختم آن است و مجرای ورود به دایره‌ی بعدی، که در درون ترسیم شده است. سومین ب که نوبتی در چهارگوش درونی جای گرفته نیز قاعدتاً دروازه‌ای و بابی است برای ورود به آن، چون «سوم در (باب) کامروایی حقیقت حقیقت است»<sup>۱</sup>.

حلاج درباره‌ی نقطه‌ها هم توضیحی داده و انگار دو ردیف از نقطه‌ها را در نظر داشته است. یکی سه نقطه‌ی ب‌ها که وضعیتی عمودی دارند و دیگری سه نقطه‌ی محصور در چهارگوش میانی. در نقطه‌های عمودی ب، نقطه‌ی میانی را حیرت دانسته که نیروی اصلی پیش‌برنده‌ی شناسایی حقیقت است و نقطه‌ی بالایی را همت و پایینی را «بازگشت به اصل خود» است که شاید منظورش حافظه باشد، یا چه بسا «یادآوری» در معنای افلاطونی‌اش. در نقطه‌های افقی میانی را حقیقت دانسته و دو نقطه‌ی کناری‌اش احتمالاً ظاهر و باطن هستند.

تفسیر محتمل این نمودار آن است که حلاج قالبی برای شناسایی پیشنهاد کرده است. یعنی این‌جا با نموداری از فرایند شناخت حقیقت سروکار داریم. یک مسیر عمودی که از پایین به بالا پیش می‌رود و سه دروازه (باب) را طی می‌کند و به سپاهی شبیه است که قلبش حیرت و پیشاهنگش همت و پشتیبانی‌اش «بازگشت به اصل» است. این دروازه‌ها در چهارگوش / دایره‌هایی جای دارند و گسست‌هایی را در روندی چرخه‌ای نشان می‌دهند که معطوف است به ادراک حقیقت. خود حقیقت اما یک مغز (حقیقت حقیقت) و یک ظاهر و یک باطن دارد که در میانه‌ی این دایره‌ها جای گرفته است. دایره‌ی میانی که به حقیقت حقیقت مربوط است و آن را محصور می‌کند، اگر با حیرت گشوده شود دروازه‌ای پیدا می‌کند که به همت مربوط است. در این حالت حقیقت حقیقت هم‌چون نقطه‌ای در دایره‌ای نموده شده است. اما اگر تمایزی میان این حقیقت حقیقت و ظاهر و باطن در کار نباشد و هر سه در ردیفی کنار هم بی‌تمیز بنشینند، این دایره نیز بسته خواهد شد و ب (باب) زیرین، که نماینده‌ی دروازه‌اش است، از آن بیرون می‌افتد.

حلاج در همین فصل می‌گوید: «اگر می‌خواهی که رمز و اشاره‌ی مرا بفهمی، فَخُذْ اَرْبَعَةَ مِنَ الطَّيْرِ فَصْرُهُنَّ اِلَيْكَ، چون حق پرواز نمی‌کند»<sup>۲</sup>. عبارت عربی که در میانه‌ی این جمله آمده آیه‌ی ۲۶۱ از سوره‌ی

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۲.

بقره است و به داستان ابراهیم مربوط می‌شود. ابراهیم خواهان دستیابی به یقین درباره‌ی خداوند بود و بنابراین حقیقت حقیقت را طلب می‌کرد. خدا به او گفت بر کوهی فراز رود و چهار مرغ را بکشد و بدن‌های‌شان را با هم درآمیزد و بر چهار مذبح در چهار گوشه بنهد و بعد همه را باز به شکل اول زنده ساخت. این داستان البته جای شرح و تفسیر بسیار دارد. از سویی چون پرسش ابراهیم شناخت‌شناسانه است و برخاسته از شکی فلسفی، و به تردید در وجود خدا و چالش اثبات آن بازمی‌گردد. از سوی دیگر، چون گویا خداوندی که می‌تواند یقین را پشتیبانی کند نیروی جان‌بخش است.

ابراهیم پس از وقوع معجزه گویی قانع می‌شود و این به آن معناست که رستاخیز نمادین پرنندگان و جاندار شدن لاشه‌ی بی‌جان برایش دلیلی بسنده است تا به وجود خداوندی آفریدگار ایمان بیاورد. در حالی که از آن شک آغازین چنین چیزی بر نمی‌آید و خدایی که خالق باشد در این جا دیده نمی‌شود. خداوندی که در این نقطه بر ابراهیم تجلی می‌کند نیروی جان است، به همان شکلی که در طبیعت وجود دارد و زنده شدن ماده‌ی مرده را رقم می‌زند؛ نیرویی کاملاً طبیعی که خواه از راه تولید مثل و خواه خورده شدن تنِ مردگان توسط زندگان و بدل شدن گوشت این به آن، تداوم حیات را ممکن می‌سازد.

جالب است که حلاج از این داستان برای شرح رمز خویش یاری می‌طلبد. روشن است که تأکید او بر درآمیختگی چهار لاشه‌ی مرده متکی است، و تمایز یافتن‌شان وقتی که دوباره زنده می‌شوند. یعنی یقین یا دستیابی به حقیقت حقیقت را نتیجه‌ی تفکیک عینیت و جدا شدن امر آمیخته و زنده شدن موضوع مرده می‌داند، اما در عین حال آخرین جمله‌اش بسیار تکان‌دهنده است چون دقیقاً بعد از این اشارت می‌گوید: «چون حق پرواز نمی‌کند». یعنی خود خداوند خارج از این چهار پرنده جای می‌گیرد و نیروی زاینده‌ی جان، خود جاندار نیست.

ایمان، که محور کوشش ابراهیم و مهم‌ترین دستاورد او در جریان این آزمون است، در متون مذهبی آن دوران بسیار ستوده شده اما چنین می‌نماید که برای حلاج چندان ارجمند نبوده باشد. پیش‌تر دیدیم که او مرزبندی میان کفر و ایمان را مخدوش می‌دانسته و بنابراین مهم‌ترین دوقطبی برآمده از این کلیدواژه را طرد می‌کرده است. حلاج جای دیگری در شرح آیه‌ی «ان المؤمنین فی مقام امین»<sup>۱</sup> می‌گوید: «ایمان موجب آرامش

---

۱. سوره‌ی دخان، آیه‌ی ۵۱.



نمی‌شود، بلکه تقوی است که موجب آرامش در ایمان می‌شود<sup>۱</sup>! یعنی، حالت روانی قطعیتی که از ایمان برمی‌آید برایش ارزش چندانی نداشته و حتا وقتی کار به آسودگی خیال و آرامش ذهن برآمده از ایمان می‌کشد، باز آن را از پارسایی و کردار منضبط منتج می‌داند و نه خودِ ایمان.

حلاج در گام‌های بعدی تله‌ها و انحراف‌ها در راه دستیابی به حقیقت را نیز گوشزد می‌کند: «غیرت او را بعد از غیبت حاضر کند، هیبت او را مانع شود، حیرت او را سلب کند»<sup>۲</sup>. یعنی، حقیقت ممکن است در چهار شکل پوشانده شود: نخست. به صورت غیاب امر نادانسته، و آن زمانی است که اصولاً حقیقتی در کار نیست یا در دسترس ادراک جای ندارد؛ دوم. هم‌چون تعصب و اصراری که باعث می‌شود امر نادانسته دانسته فرض شود و امر غایب به زور حاضر قلمداد گردد؛ سوم. هیبت حقیقت، و هراس از دیدن آنچه دیدنی است، خواه حضوری باشد و خواه غیابی، که مانع جریان ادراک می‌شود؛ چهارم. حیرت، که آمدن نامش در این جا شگفت‌انگیز است، چون دیدیم که رانه‌ی اصلی شناسایی همین حیرت بود و با شگفتی بود که شناخت آغاز می‌شد. اما حلاج می‌گوید همین حیرت می‌تواند حق را «سلب کند» و طردش نماید. شاید به آن خاطر که نیرویی سرزنده است و همواره دستیابی به حقیقتی پیچیده‌تر و نو را طلب می‌کند و بر یک انگاره و تصویر از حق پایبند باقی نمی‌ماند. حلاج خود انگار به آن شناخت پویای بی‌قیدوبند تعلق خاطر دارد. چون بلافاصله بعدش می‌گوید: «این معانی حقیقت است. دقیق‌تر از این دایره‌ی معادن و مأثورہ قواطن است. از این دقیق‌تر فهم فهم با اخفا وهم است»<sup>۳</sup>.

این عبارت هر چند معماگونه می‌نماید، اما اگر با جملات پیشین ترکیب شود معنی پیدا می‌کند. حلاج سه درجه از دقت را برای لمس حس معرفی می‌کند. یکی شناسایی حقیقت است که در همین دایره‌ها بازنموده شد. اما این شناخت انگار خود مرجعی بیرون از خود دارد و آن دایره‌ی دیگری است که «معادن و مأثورہ قواطن» نامیده شده است. مأثورہ که از ریشه‌ی «اثر» گرفته شده، یعنی آنچه اثربخش است و اغلب

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۵۹.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۲.

کلمه‌ی مأثورات را در اشاره به دعاها یا طلسم‌هایی باستانی به کار می‌گیرند که سینه به سینه تا به امروز نقل شده‌اند.

منظور دقیق حلاج از «قواطن» جای بحث دارد. حدسم آن است که کلمه در اصل سریانی - آرامی باشد، و «مأثورات» هم شاید چنین باشد. یعنی در این جا بر خلاف تصور مرسوم میان مترجمان حلاج، عبارتی عربی نداریم، و تعبیری سریانی در کار است. **حەطەمە** (کوئینا) در سریانی به معنای «کتان» است. قدیمی‌ترین شکل این کلمه «قط» (QT) است در زبان اوگاریتی. این واژه در آرامی و سریانی به صورت «قوطن» هم ثبت شده و فکر می‌کنم «قواطن» جمع آن باشد. بنابراین «مأثوره قواطن» عبارتی آرامی - سریانی است به معنای «دعای اثربخش / طلسم مؤثر کتان‌ها».

امروز این که معنای این عبارت چیست مبهم است، اما به احتمال زیاد در دوران زندگی حلاج عبارتی و جمله‌ای با این نام وجود داشته که نوعی مانتره بوده و حامل حقیقی پنداشته می‌شده است. حلاج می‌گوید دایره‌ای که ترسیم کرده حقیقت را نشان می‌دهد. اما دو مرتبه‌ی والاتر از آن هم در کار است. یکی همین مأثوره قواطن که چیزی دقیق‌تر درباره‌اش نمی‌دانیم، و دیگری «فهم فهم». به همان ترتیبی که مأثوره قواطن احتمالاً جمله‌ای رمزی و طلسمی پنهانی بوده، این فهم فهم هم مرتبه‌ای مرموز است و حلاج می‌گوید با پنهان‌کاری و گمان (اخفا وهم) همراه است. او در کنار «فهم فهم» از «علم علم» هم یاد می‌کند و این‌ها به نام کتاب‌های ادگار مورن شبیه است،<sup>۱</sup> اما هزار و صد سال قبل‌تر. «و اما علم علم حقیقت در حرم من است [علم حقیقت ندانست] و دایره حریم آن است [علم طالب است و دایره حرم است]»<sup>۲</sup>.

حلاج تصریح می‌کند که کل این نمودارها اصل حقیقت نیست، بلکه تنها بازنمایی‌ای از آن است. «این از پیرامون دایره است که می‌بینی، نه از ورای دایره»<sup>۳</sup>. یعنی، از بیرون است که شناخت با چنین سازوکاری نموده می‌شود. این دوقطبی درون و بیرون وقتی درباره‌ی دایره‌ی حقیقت به کار گرفته شود مفهوم «حرم» را

---

۱. ادگار مورن فیلسوف نامدار فرانسوی معاصر است که از زاویه‌ی سیستمی به امور می‌نگرد و درباره‌ی شناخت‌شناسی کتاب‌های مهمی دارد که به پارسی هم ترجمه شده‌اند. نام دو کتاب مشهور او «شناخت شناخت» و «طبیعت طبیعت» است.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۲.

تعیین می‌کند. برخی مثل محمد محرم این خانه‌اند و برخی نیستند. حلاج می‌گوید: «وقتی خانه‌ای را در دایره‌ی حرم می‌بیند ناله و فغان می‌کند، و چون او در ورای آن است، گوید: آه»<sup>۱</sup>.

حلاج در طاسین نقطه جایگاه خود را در نسبت با این دایره‌های شناخت توضیح می‌دهد: از دید او کسی که در دایره‌ی برآنی (چهارگوش بیرونی) باشد، او را منکر می‌شود و زندیق می‌پندارد؛ کسی که به دایره‌ی دوم (چهارگوش درونی) راه یافته باشد، او را عالمی ربانی قلمداد می‌کند؛ کسی که به دایره‌ی سوم (چهارگوش دور نقاط) رسیده باشد، می‌پندارد که او اسیر آرزو و هوس (آمانی) است؛ کسی که به دایره‌ی حقیقت (حلقه‌ی دور نقطه‌ی حقیقه الحقیقت) رسیده باشد، حلاج را فراموش می‌کند و از دیدگان او پنهان می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان آخرین جمله‌ای را که از حلاج نقل شده بهتر فهمید و تفسیر کرد. در این مورد که حلاج بسیار دلیرانه با مرگ روبه‌رو شده تردیدی نیست و این جملات هم به همین ساعت‌های پایانی عمر او پیش از آغاز مجازات مربوط می‌شود. در استواری این مرد یک گواه سخن ابوالحسن حلوانی است که می‌گوید زمانی که او را با بند و زنجیر برای اعدام به میان مردم آوردند، می‌خندید و این شعر را در آن هنگام خواند که:

إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيْفِ	«ندیمی غیر منسوب
كَفَعَلَ الضَّيْفِ بِالضَّيْفِ	سَقَانِي مَثَلَمَا يَشْرَبُ
دَعَا بِالنُّطْعِ وَالسَّيْفِ	فَلَمَّا دَارَتْ الْكَأْسُ
مَعَ التَّيْنِ فِي الصَّيْفِ» <sup>۲</sup>	كَذَا مَنْ يَشْرَبُ الرَّاحَ

«هم‌پیاله‌ی من [خدا] آن است که هیچ چیز از دریغ به او منسوب نیست  
هم‌چنان که خود می‌نوشد، به من نوشاند، آن‌چنان که میزبانی با میزبانی رفتار می‌کند  
پس وقتی جام به گردش درآمد، نطع چرمین و شمشیر را فراخواند  
این عاقبت کسی است که با اژدها در تابستان شراب بنوشد».

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۵۲.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۷۸؛ ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۵.

این شعر را اغلب منابع به حلاج نسبت داده‌اند، اما در اصل از حسین بن ضحاک خلیع است<sup>۱</sup> و بعید نیست که حلاج آن را به مناسبتی نقل کرده باشد. از شبلی روایت کرده‌اند که همین شعر را به عنوان آخرین گفتار حلاج نقل کرده و گفته وقتی او را دست و پا بریده از دار فرود آوردند تا گردن بزنند، با صدای بلند گفت: «حَسِبَ الْوَاجِدِ اِفْرَادِ الْوَاحِدِ لَهٗ»<sup>۲</sup>.

این جمله‌ی اخیر که اغلب همراه با آیه‌ای از قرآن (سوره‌ی شوری، آیه‌ی ۱۸) نقل شده، گویا آخرین جمله‌ی حلاج بوده باشد. آیه‌ی مورد نظر به حال و روز مؤمنان به هنگام مرگ اشاره می‌کند و به احتمال زیاد بعدتر بنا به موقعیت به گفتار حلاج افزوده شده است، هم‌چنان که شعر حسین بن ضحاک را شاید زمانی حلاج خوانده باشد و بعد از مرگش آن را هم‌چون پیشگویی اعدامش پنداشته و به آن مقطع زمانی منتقل کرده باشند.

در این بین آنچه آخرین جمله‌ی حلاج بوده، همان «حَسِبَ الْوَاجِدِ اِفْرَادِ الْوَاحِدِ لَهٗ» است که در گذر تاریخ دستخوش جعل و تحریف‌های زیادی شده است. دکتر پورجوادی شرح خوبی بر مسیر جعل این جمله نوشته<sup>۳</sup> و نشان داده که از قرن ششم هجری به بعد، به تدریج «حَسِبَ الْوَاجِدِ» اولی جمله به «حَبَّ الْوَاحِدِ» و «افراد الواحد» آخری به «افراد الواجد» تحریف شده است. به این خاطر که راویان قرون بعدی معنای جمله را در نمی‌یافته‌اند و آن را به نزدیک‌ترین عبارت‌هایی که به نظرشان به الاهیات عشق مربوط می‌شده، دگرگون می‌ساخته‌اند.

پورجوادی به درستی اشاره کرده که «وجد» در این جمله تعبیری معرفت‌شناسانه است. با این همه، معنای این عبارت را در بافت آثار دیرآیندتری تفسیر کرده<sup>۴</sup> که بعید است در زمان حلاج وجود داشته و منظور او بوده باشد. بنا به تفسیر او واجد به کسی اشاره می‌کند که در جست‌وجوی خداوند از مرتبه‌ی ادراک (دریافتن) گذر کرده و به مقام وجد (یافتن) رسیده و این مسیر در نقطه‌ی پایانی‌اش با فنای عاشق در معشوق و منتفی شدن من در پیشگاه امر قدسی برابر است.

---

۱. شبلی، ۲۰۰۷ م: ۴۷۰.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۷.

۳. پورجوادی، ۱۳۹۳: ۴۰-۴۳.

۴. پورجوادی، ۱۳۹۳: ۴۳-۴۵.

مفهوم وجد در منابع صوفیانه‌ی قرون بعدی تا حدودی همین معناها را حمل می‌کرده است. با این حال، این که منظور حلاج از این جمله دقیقاً همین بوده باشد قدری جای تأمل دارد. جمله‌ی حلاج «حَسْبِ الْوَاجِدِ اِفْرَادِ الْوَاحِدِ لَهُ» است که می‌شود چنین ترجمه‌اش کرد: «برای جست‌وجوگرِ یابنده (واجد)، بسنده است که یگانه برایش تک باشد». در برخی منابع متقدم «له» در انتهای جمله نیامده و در این حالت معنای جمله چنین می‌شود که «برای جست‌وجوگرِ یابنده (واجد)، بسنده است که یگانه تک گردد». شکل اصلی جمله باید چنین بوده باشد، اما معنای مورد نظر گوینده و راوی همان بوده که نخست گفتیم، و به همین خاطر برخی از نقل‌کنندگانِ بعدی «له» را به انتهای جمله افزوده‌اند تا منظور گزاره را روشن سازند.

پورجوادی معتقد است «افراد واحد» همان مرتبه‌ی وصال در عرفان است و آن نقطه‌ای است که سالک با مقصد درمی‌پیوندد و از مرتبه‌ی سلوک عزل می‌شود و هویت مجزای خود را از دست می‌دهد و به این ترتیب عارف در خداوند منحل می‌گردد.<sup>۱</sup> اما به نظرم این جمله چنان معنایی را نمی‌رساند. تفسیر پورجوادی بر اشارتی از احمد غزالی متکی است، ولی چارچوب نظری احمد غزالی با آنچه حلاج می‌گوید تفاوت‌هایی چشمگیر دارد. احمد غزالی هم البته در بستر الاهیات عشق به ارتباط من و امر قدسی می‌نگرد، اما این بستری بسیار گسترده است که تنها سخنگوی آن حلاج نیست.

چنان که در این نوشتار شرح می‌دهم، اصولاً نگرش حلاج به معنای دقیق کلمه صوفیانه نیست و بحث‌هایش اغلب از دایره‌ی الاهیات خارج می‌شود و با فلسفه‌ی کافرانه‌ی کسانی مثل ابن راوندی نزدیکی پیدا می‌کند. از این رو، شاید نتوان احمد غزالی را چنان که دکتر پورجوادی پیشنهاد کرده «نوحلاجی» دانست. بی‌شک غزالی از حلاج تأثیر پذیرفته، اما از کسان دیگری هم متأثر بوده و تفسیر حلاج با غزالی به هر صورت جای چون و چرا دارد، و اعتبارش کمتر از آن است که غزالی را با حلاج تفسیر کنیم.

علاوه بر این، محور اصلی این تفسیر بر مفهوم «وصال» استوار شده است.<sup>۲</sup> وصال در اصل مضمونی گیتیانه و جنسی است و به هماغوشی دلدار و دل‌داده اشاره می‌کند و به پیوند مهرآمیز زن و مرد مربوط می‌شود.

---

۱. پورجوادی، ۱۳۹۳: ۴۶-۵۰.

۲. پورجوادی، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۵.

در قرون بعدی لقای خداوند را نیز وصال می‌گفته‌اند، به ویژه احمد غزالی که از حلاج بسیار تأثیر پذیرفته در «سوانح» استعاره‌ی سوختن پروانه در شمع را که از حلاج وام گرفته با «حقیقت وصال» یکی می‌داند.<sup>۱</sup>

اما جای تردید دارد که این کلیدواژه در زمانه‌ی حلاج برای چنین معنایی به کار گرفته شده باشد. تنها شاهده‌ی که در این مورد دیده‌ام، گزارش حلوانی از لحظه‌ی قتل حلاج است که ماسینیون در «اخبار حلاج» نقلش کرده است. بر اساس این گزارش حلاج وقتی به میدان اعدام برده می‌شد، می‌خندید. حلوانی از او پرسید: ای آقا، این چه حالی است؟ و او پاسخ داد: «دلال الجمال، الجالب إلیه اهل الوصال» (جذابیت زیباروست که اهل وصال را به سویش می‌کشد).

ماسینیون این جمله را از «کواکب الدرّیه» نوشته‌ی عبدالرئوف بن محمد المناوی نقل کرده که نویسنده‌ای بسیار دیرآیند است از اهالی مصر و در ۱۷ دی‌ماه سال ۵۰۰۰ (۲۳ صفر ۱۰۳۱ ق.) درگذشته است. یعنی، راوی هفت صد سال با حلاج فاصله دارد و سخنش جای چون و چرا دارد. تعبیر وصال انگار ترجمه‌ی عربی عبارتی پهلوی یا پارسی بوده باشد که تازه در همان دوران حلاج به تدریج در چنین دلالتی به کار گرفته می‌شده است. از بایزید هم جمله‌ای با چنین تعبیری داریم و بعدتر در شعر عرفای خراسانی با بسامد بالایی تکرار می‌شود. بنابراین همان مفهوم هم‌پرسگی و هم‌نشینی که در گاهان و منابع اوستایی قدیمی آمده و ارتباط انسان و امر قدسی را بیان می‌کرده، در همان حدود زمانی زندگی حلاج کم کم به متون عربی هم راه یافته و در دلالتی عرفانی به کار گرفته شده باشد. اما شاهد محکمی نداریم که حلاج آن را با این تعبیر استفاده کرده باشد. زبانزد «دلال الجمال، الجالب إلیه اهل الوصال» انگار در آن دوران در بغداد رواج داشته است، اما معنایش قاعدتاً عامیانه و جنسی بوده (عشوه‌ی زیبارویان، اهل هماغوشی را به سوی‌شان هدایت می‌کند)، و بسیار بعید است حلاج در هنگام مرگ چنین جمله‌ای گفته باشد.

اما اگر منظور حلاج از این جمله وصال عرفانی و محو شدن سالک در معشوق نیست، پس چیست؟

---

۱. غزالی، ۱۳۵۹: ۲۴.

به نظرم دو کلید برای گشودن قفل این معما در اختیار داریم. یکی سخن خود حلاج است و شیوه‌ای که کلمه‌ی وجد را به کار می‌گیرد. شعر دیگری از حلاج داریم که به طور خاص در شرح مفهوم وجد سروده شده است:<sup>۱</sup>

«مَوَاجِدُ حَقٌّ أَوْجَدَ الْحَقُّ كُلَّهَا	وَإِنْ عَجَزَتْ عَنَا فَهُومُ الْأَكَابِرِ
وَمَا الْوَجْدُ إِلَّا خَطَرَةٌ تُنْمِ نَظْرَةً	تُنَشِّي لَهِيئاً بَيْنَ تِلْكَ السَّرَائِرِ
إِذَا سَكَنَ الْحَقُّ السَّرِيرَةَ ضَوْعِفَتْ	ثَلَاثَتِي أَحْوَالٍ لِأَهْلِ الْبَصَائِرِ
فَحَالٌ يُبِيدُ السِّرَّ عَنْ كُنْهِ وَصَفِهِ	وَيُحْضِرُهُ لِلْوَجْدِ فِي حَالِ حَائِرِ
وَحَالٌ بِهِ زَمَّتْ ذُرَى السِّرِّ فَانْتَنَتْ	إِلَى مَنظَرٍ أَفَانَاهُ عَنْ كُلِّ نَاطِرٍ

یعنی: «آنچه از حق یافته می‌شود همگی از حق ایجاد شده است، هر چند فهم بزرگان درباره‌شان

ناتوان است

و وجد چیست جز آنچه خطور می‌کند، بعد از آنچه دیده می‌شود، [و آنچه] زبانه‌هایش در میانه‌ی این رازها برمی‌خیزد

هنگامی که حق در [حریم] راز آرام گرفت، [آن سه مرتبه‌ی وجد] با سه حال [مربوط به] اهل تماشا (بصیرت) دوبرابر می‌شود

پس [اولی] حالی که راز در وصف ژرفای آن نارساست، و [دومی که] وجد را در حال سرگردان (حیرت‌زده) حاضر می‌سازد

و [سومی] حالی که با آن بذر راز جفت می‌شود تا زنانه شود، در چشم‌اندازی که از [نگاه] هر تماشاگری ناپیدا گردد».

این ابیات بسیار مهم و کلیدی هستند و چشم‌اندازی دقیق از منظور حلاج به دست می‌دهد. ترجمه‌ها و تفسیرهایی گوناگون هم از آن در دست است. مثلاً دکتر پورجوادی آن را به این ترتیب ترجمه کرده است:

«مواجید حق همه از حق پدید آمده است، اگرچه فهم بزرگان از درک آنها عاجز است

و وجد چیست؟ خاطری و نظری، که لهیث در آن سرائر زبانه می‌کشد

---

۱. شیخی، ۲۰۰۷م: ۲۴۹.

همین که حق در پرده‌ی سرّ نشست، شعله‌ی آتش مضاعف می‌گردد، سه حال از نظر اهل بصیرت پدید می‌آید  
حال اول آن است که سرّ از کنه و صفش بیرون است و حال دوم حیرتی است که به واجد دست می‌دهد  
و حال سوم آن است که سرّ واحد به او روی می‌آورد تا فناها را ببیند، فنای از هر ناظر<sup>۱</sup>.

این ترجمه و مشابه‌های آن به نظرم نادرست است و معنایی را به متن اصلی می‌افزاید و از آن  
می‌کاهد. اصل آنچه حلاج می‌گوید البته پیچیده و مبهم است، اما روشن است که درباره‌ی ارتباط چند کلیدواژه  
با هم سخن می‌گوید، که همگی به عرصه‌ی شناخت تعلق دارند، و نه الاهیات یا عرفان مذهبی. این نکته مهم  
است که حلاج در این جا از خدا (اله/رب) یا خدای خاص مسلمانان (الله) نامی به میان نمی‌آورد و چنان که  
رسم حکیمان و عارفان خراسانی است، از «حق» حرف می‌زند. کلمه‌ای که ترجمه‌ی دقیق «اشه» اوستایی  
است و قانون عقلانی و اخلاقی فراگیری را نشان می‌دهد که بر گیتی و مینو حاکم است. یعنی موضوع بحث  
خداوند نیست، که راستی و حقیقت است.

در مصراع نخست می‌خوانیم که آنچه جسته و یافته می‌شود، از راستی برمی‌خیزد و از راستی وجود  
پیدا می‌کند. در مصراع دوم حلاج می‌گوید «اکابر» یعنی بزرگان، از فهم این نکته عاجز هستند. اکابر در این جا  
مفهومی تأمل‌برانگیز است، چون از سویی در زمان حلاج دلالتی دینی داشته و به پیشوایان مذهبی و بزرگان  
شرع و زهد اشاره می‌کرده و از سوی دیگر مشهورترین لقب خدای مسلمانان است و تعریف مشهور او را  
در عبارت «الله اکبر» صورت‌بندی می‌کند.

حلاج می‌گوید مواجید حق، یعنی آنچه پس از جست‌وجو از سرچشمه‌ی حقیقت (اشه) فراچنگ  
می‌آید، همان است که کلیت حق را ایجاد می‌کند. این بازی با صرف مصدر وجد در بیت دوم هم ادامه دارد  
و حلاج در تعریف وجد می‌گوید که آن عبارت است از سه مرتبه‌ی شناسایی: دیدن چیزها (نظر)، جایگیر  
شدن آن چیزها (خطور) در ذهن، و جنبشی و شعله‌ای که از آن در میانه‌ی رازها برپا می‌شود.

پورجوادی و اغلب مفسران دیگر «سراثر» را در این جا در معنای «فنا شدن سالک در حق» تفسیر  
کرده‌اند. اما این تعبیری دیرآیند است که از تفسیر این بیت‌ها و مشابه‌شان نزد اندیشمندان قرون بعدی برخاسته  
است. سخن حلاج در این جا در بافتی عرفانی بیان نشده و ارتباطی با سلوک و فنای در حق ندارد. او در

---

۱. پورجوادی، ۱۳۹۳: ۴۵.



شبکه‌ای از کلیدواژه‌های معرفت‌شناسانه درباره‌ی حقیقت و راز و وجود سخن می‌گوید. بیانش هم صریح و روشن است. وجد یعنی جستن و یافتن، و عبارت است از دیدن با چشم سر و بازنمایی در ذهن و رمزگذاری آن در قالب رازهایی که با ابهام درآمیخته‌اند و به همین خاطر برانگیزاننده و آتشین می‌نمایند.

حلاج می‌گوید وقتی حق به این ترتیب در راز استقرار یافت، یعنی زمانی که قانون طبیعی (اشه) از چشم به ذهن گذر کرد و به حریم راز وارد شد، حالی به شناسنده دست می‌دهد. حالی که بسته به همین سه مرتبه، سلسله‌مراتبی دارد و آن هم سه پله‌ای است. به این ترتیب، آنچه دوبرابر و مضاعف می‌شود (ضوعفت) همین نظام سه‌پله‌ای است. در یک سو پله‌های شناخت‌شناسانه‌ی جست‌وجو و یافتن حق را داریم، و در سوی دیگر سه پله‌ی حال شناسنده را.

حلاج در دو بیت پایانی به ضرورت شعری سه پله‌ی حال را با ترتیبی واژگونی سه پله‌ی وجد توضیح داده است. اولین مرتبه از سه پله‌ی حال شناسنده، که در بیت پایانی ذکر شده، تماشاگر را به چشم‌انداز پیوند می‌زند. حلاج این ارتباط را با تشبیه‌ی جنسی بیان کرده و گفته ناپیدا شدن و منحل شدن منظره در چشم ناظر شبیه به آن است که راز با بذری بارور گردد، هم‌چون نیرویی مادینه که درآمیزد و جفت گردد.

دومین حال همان است که به تماشا و نظر مربوط می‌شود. در این مرحله آنچه وجود یافته و یافته شده، در زمینه‌ای از حیرت و شگفتی حضور پیدا می‌کند. بنابراین در کنار سه مرتبه‌ی وجد و سه حال برآمده از آن، سه نوع شناسنده هم داریم. یکی ناظری که نظر می‌کند و حالش با ناپیدا شدن منظره در نظر گره خورده، دیگری حیرت‌زده‌ای که وجد را هم‌چون خطور (شناخت در ذهن) تجربه می‌کند و مقدمه‌ی این حال شگفتی و حیرت است. سومی هم که با آتش سوزان نهفته در رازها پیوند خورده و والاترین مرتبه‌ی وجد را نشان می‌دهد، همان است که راز امکان وصف آن را ندارد. شاید منظور از توصیف‌نشدنی بودنش با راز به این حقیقت اشاره کند که امر دیده شده هرگز در زبان به طور کامل نمی‌گنجد و فاصله‌ی میان درک شهودی و درک وصفی است که راز را برمی‌سازد.

پس، شعر حلاج مدلی شناخت‌شناسانه به دست می‌دهد و وجد کلیدواژه‌ای است که به شناسایی مربوط می‌شود، نه مضمونی الاهیاتی مثل ارتباط عابد و معبود، یا بحثی صوفیانه مانند وحدت خالق و مخلوق. وجد به این ترتیب معنای روشن و دقیقی پیدا می‌کند؛ معنایی که به ویژه با ارجاع به پشتوانه‌ی زرتشتی کهنش بهتر درک می‌شود. در شعر حلاج سه حالی که به سه شناسنده دست می‌دهد و مراتب «جست‌وجو و یافتن»

حق را مشخص می‌کند، با سه مرتبه‌ی هستی‌شناسانه‌ی اوستایی برابر است. در مینوی خرد و تفسیرهای دیگری که در عصر ساسانی وجود داشته و در زمان حلاج تدوین شده، عرصه‌های شناسایی عبارتند از: گیتی و مینو و فضای واسطه‌ی میانه‌ی این دو، که مکان آمیختگی گیتی و مینوست. یعنی اشا/ حق قانونی خردمندان است که بر گیتی و مینو و آمیختگی میان‌شان حاکم است. این اصل هستی‌شناسانه قاعدتاً با روشی معرفت‌شناسانه ادراک می‌شود که همین ساختار سه‌وجهی را دارد.

گیتی جهان مادی است که با نظر و دیدن و حواس پیوند دارد. مینو جهان انتزاعی معانی و مفاهیم است که به لحاظ اخلاقی خالص و نیامیخته است و در شعر حلاج با عرصه‌ی راز همتاست. آن مرتبه‌ی بینابینی که واسطه‌ی اتصال گیتی و مینوست و به هر دو دسترسی دارد، به ذهن شناسنده‌ی انسانی مربوط می‌شود که دو نیروی اصلی خرد و دین (دئنه) ارکانش را برمی‌سازند، و این دو قوای نفسانی مشترک در همه‌ی مردمان هستند. خرد تفکیک میان راست و دروغ را ممکن می‌کند و دین تمایز خوب و بد را به انجام می‌رساند. به این شکل، عقلانیتی که بر قوانین طبیعی حاکم است و حق (اشه) خوانده می‌شود با عقل انسانی دریافت شدنی است، چون این عقل جوهره‌ای مشترک با عقل اهورامزدا دارد.

نکته‌ی کلیدی برای فهم سخن حلاج آن است که «وجد» عربی، به معنای «جستن و یافتن»، در دوران اسلامی کلیدواژه‌ی «وجدان» را ساخته که همتای معنای دیرینه‌ی «دئنه» را می‌رساند. این بن در ضمن با «وجود» و «ایجاد» و «موجود» پیوند برقرار می‌کند، یعنی دلالتی هستی‌شناسانه هم دارد. حلاج به روشنی دارد درباره‌ی امکان دستیابی به حق از راه نیروهای نفسانی ذهن آدمی سخن می‌گوید و سه مرتبه و سه حال و سه نوع شناسایی را به آن مربوط می‌داند.

با این مقدمه، معنای «افراد واحد» هم روشن‌تر می‌شود. حلاج می‌گوید برای واجد، یعنی آن جوینده‌ای که می‌یابد «افراد واحد» بسنده است. برای شکافتن معنی این جمله نخست باید به فعل آن — حسب — نگریم که اغلب به «بسنده بودن» ترجمه شده است. اما معنای اصلی آن «حساب کردن، برسنجیدن، برشمردن» است. به نظرم تعبیر «بسنده بودن» که معمولاً در این جا وضع شده نادرست باشد. وقتی سخن از واجد و وجد است، با توجه به توضیحی که دادیم، روندی شناخت‌شناسانه مورد نظر است که «حسب» با آن تناظری کامل و دقیق دارد. یعنی حسب وقتی در جمله‌ی حلاج پهلوی وجد نشانده شود، آشکارا به محاسبه کردن و برسنجیدن عقلانی اشاره می‌کند.

ناگفته نماند که در همین دوران «محاسبه» نزد صوفیان و حکیمان معنای «برسنجیدن خویشتن، ارزیابی کردن خود» را هم حمل می‌کرده است. لقب حارث محاسبی از همین جا آمده و اشارت‌های بسیاری داریم در این مورد که عارفان دفتری داشته و در آن کردارهای روزانه‌ی خود را می‌نوشته و ارزیابی می‌کرده‌اند. بنابراین حسب دقیقاً به همین محک و ارزیابی عقلانی مربوط می‌شود و نه بسنده بودن. معنای بخش نخست جمله بنابراین چنین است که: «آنچه جست‌وجوگر یابنده محاسبه می‌کند...» یا «آنچه برای جست‌وجوگر یابنده به حساب می‌آید...».

بخش دوم جمله با این مقدمه بهتر فهمیدنی است. «افراد واحد» را مفسران متأخر هم‌چون مرتبه‌ی آخر فنای فی‌الله و نقطه‌ی یگانه شدن معشوق و عاشق در نظر گرفته‌اند. اما چنان که دیدیم این‌ها افزوده‌هایی دیرآیندتر است و در سخن خود حلاج وقتی از وجد سخن می‌گوید، چنین تعبیرهایی وجود ندارد. «افراد واحد» در لغت یعنی «فرد کردن یگانه» یا «یگانه ساختن یک». این تعبیر البته بعدتر هم‌چون تعبیری از وصال انسان و خداوند به کار گرفته شده است، اما در متون هم‌زمان یا قدیمی‌تر از حلاج گواهی نداریم که معنای غالب آن چنین بوده باشد.

مفسران بعدی گمان کرده‌اند دلیل قتل حلاج «انا الحق» گفتنش بوده و بنابراین جمله‌ی مورد نظر را در اتصال با اتحاد خالق و مخلوق تعبیر کرده‌اند. در حالی که دلیل قتل حلاج دشمنی‌اش با مناسک اسلامی و به طور خاص حج بوده است، هر چند در کشمکش‌هایش با متشرعانی مثل جنید این عبارت محل مناقشه بوده اما هیچ‌جایی «انا الحق» هم‌چون جرمی سیاسی در موردش اقامه نشده است.

این را باید در نظر داشت که «حسب الواجد افراد الواحد» آخرین جمله‌ی حلاج است و زمانی بیان شده که او را برای اعدام می‌برده‌اند. بنابراین باید با این حال و هوا ارتباطی داشته باشد. او را به خاطر دشمنی با مراسم شرعی اسلامی و به طور خاص پیوندش با فرقه‌های جنگاور مخالف خلیفه مثل قرمطیان اعدام کرده‌اند. اگر بخواهیم این جمله را چنان که مرسوم شده در پیوند با وحدت با امر قدسی و عشق الاهی تفسیر کنیم ارتباطش با شرایط از بین می‌رود، چرا کسی که به خاطر دشمنی با خلیفه و مخالفت با مناسک مذهبی و ارتباط با شورش‌های شهری اعدام می‌شده، در پای چوبه‌ی دار باید بگوید: «کسی که در آخرین مرتبه‌ی وجد الاهی است با خداوند متحد می‌گردد»؟ این جمله چه ربطی به زندگی و مرگ حلاج داشته و چه تناسبی

با آن موقعیت پیدا می‌کرده است؟ به خصوص که اصولاً وجد را حلاج در چنین معنایی به کار نمی‌گرفته است.

به نظرم «افراد واحد» را باید در پیوند با ابتدای جمله تفسیر کرد. حلاج در دم واپسین و هنگام رویارویی با مرگ داشته از زندگی‌نامه‌ی خود دفاع می‌کرده و آنچه را به خاطرش کشته می‌شده ارزشمند می‌شمرده است. آنچه او جسته و یافته و دعوی‌اش را داشته، «حق» بوده که با «خداوند» یا «الله» یا «رب» متفاوت است. حق مفهومی فلسفی است و حلاج با تکیه بر آن و دعوی اتحاد با آن بوده که دعوتی سیاسی را رهبری می‌کرده است. جریانی که حلاج پدید آورده به معنای دقیق کلمه نه صوفیانه بوده و نه عرفانی، بلکه یک مذهب نو با گرایش‌های روشنِ آخرالزمانی و ضد شریعت اسلام بوده است. او قاعداً داشته در آخرین لحظه‌ی عمر از این دستاورد و مسیر دفاع می‌کرده، و جمله‌اش را باید به این جبهه مربوط دانست.

«افراد واحد» به این ترتیب به مضمونی زمینی و سیاسی اشاره می‌کرده و نه الاهیاتی. او به یگانه شدن فرد و تشخیص یافتن من‌ها در بستر تاریخ اشاره می‌کرده، و این همان است که در مفهوم سوشیالیسم‌های زرتشتی می‌بینیم. تاریخ در نگرش ایران‌شهری کهن بر اساس کنش ورزیدن و جنگ انگیختن انسان تعیین می‌شده و نقطه‌ی اوج این روند نجات‌بخش‌های آخرالزمانی بوده‌اند که بیشترین تأثیر را بر تاریخ داشته و بنابراین از بالاترین مرتبه‌ی تشخیص برخوردار بوده‌اند. یگانگی ایشان از این نظر به خداوند شباهت داشته که مانند او خط سیر هستی را تغییر می‌داده‌اند. حلاج در بافتی آخرالزمانی آرای خود را بیان می‌کرده و خود مدعی بوده که همان نجات‌بخش موعود یا سخنگوی اوست. بنابراین در واپسین دم همان ادعا را تکرار می‌کرده و می‌گفته همان «یگانه‌ی تشخیص‌یافته‌ی یکتا» است، چون مسیر وجد (وجود/ وجدان/ مواجید) را تا انتها پیموده است. این است آنچه از محاسبه‌ی او برمی‌خاسته و برایش به حساب می‌آمده، و به تعبیری برای یگانه شدنش بسنده بوده است.

شواهد نشان می‌دهد که مخاطبان حلاج هم به همین ترتیبی که گفتیم سخن او را درمی‌یافته‌اند. پیروانش پس از مرگ او معتقد بودند کشته نشده و باز خواهد گشت و مردم بغداد تا سده‌ها بعد در انتظار ظهور مجدد او بوده‌اند. یعنی دعوی سوشیالیسم/ مهدی بودن او تا این اندازه جدی گرفته می‌شده است. علاوه بر این، از همان ابتدای کار کاتبان در پایان این جمله یک «له» افزودند و نوشتند «حسب الواجد افراد الواحد له». اگر منظور از «افراد واحد» منحل شدن من در خداوند و وصل مطلق و شبیه این‌ها بوده باشد «له» در

این جا بی معنی می شود، چون کسی برای ارجاع و حمل ضمیر پایانی باقی نمی ماند. راویان جمله آن را آشکارا در پیوند با انسانی می دیده اند که بر پای خود ایستاده و هستی را دگرگون ساخته است؛ یعنی، همان قائم که قیامت (فرشگردسازی) می کند. پس آخرین جمله‌ی حلاج این بوده که «برای آنکه [حق / اشه را] می جوید و می یابد، این به حسب می آید که در یگانگی تشخیص پیدا کند». یعنی داشته می گفته مسیری که خود پیموده چنین بوده و آن خویشکاری را که بر دوش داشته به سرانجام رسانده است.

## کفتار سوم: حروف

حلاج از سویی امر قدسی را فربه‌تر از زبان می‌دانست و گنجیدن آن در این را ناممکن می‌دید، و از سوی دیگر در تبعیت از دستگاه شناخت‌شناسانه‌اش فرایند آفرینش هستی را با زبان و حروف مربوط می‌دانست. این نگرش در آن روزگار به ویژه بین مزدکیان و خرمدینان و قرمطیان و اسماعیلیه هواداران زیادی داشت. سجستانی در کتاب «اسحاق» به اهمیت حروف در نظام آفرینش اشاره کرده<sup>۱</sup> و شواهد دیگر هم نشان می‌دهد که در همین حدود زمانی ایده‌ی مزدکی تقدس حروف از مجرای آیین اسماعیلی به دایره‌ی دین اسلام وارد شده است.

ورود این آرا به بستر اسلامی هم‌زمان با عصر زندگی حلاج رخ نمود و پیامد دو روند موازی بود: یکی گسترش قلمرو دولت‌های اسلامی به ایران شرقی و ترکستان؛ و دیگری اسلام آوردن بسیاری از اندیشمندان که از ادیان دیگر به دین نو می‌گرویدند. حلاج هم در مقام جهانگردی بزرگ و هم در جایگاه اندیشمندی که پدرش به تازگی اسلام آورده بود در نقطه‌ی تقاطع هر دوی این روندها جای می‌گیرد.

این که حلاج در ترکستان و هندوستان سفر کرده و با ادیان و باورهای این مناطق تماس داشته مهم است، چون این‌ها مناطقی هستند که مرز تمدن ایرانی محسوب می‌شوند و آرا و ادیان ایرانی در آن با بافتی بومی و انیرانی تماس یافته و ترکیب‌هایی نوظهور و گاه بدیع را به دست داده‌اند. به طور خاص، در زمانه‌ی زندگی حلاج کیش بودایی و مانوی در ترکستان رونقی چشمگیر داشت و آیین هندو و کیش جین و باورهای زرتشتی در شمال هند شکوفا بود.

یکی از مضمون‌هایی که در آثار این دوران زیاد تکرار می‌شود و خاستگاهی ایرانی دارد تقدس زبان و اهمیت کلام است، که برای نخستین بار زرتشت در این شکل به آن اشاره کرد و مفهوم «مانتره» در اوستا

---

۱. سجستانی، ۱۹۸۰ م، ج. ۱: ۴۳-۵۶.

را بر آن اساس بازتعریف کرد. مانتره در شکل قدیمی هندوایرانی‌اش برچسبی برای هر نوع دعا یا سخنی است که در مراسم مذهبی گفته شود. در سنت ودایی این کلمه به همهی سرودهای ستایش خدایان اشاره می‌کند که منظوم هستند و قالب شعری دارند. به این ترتیب، ریگ‌ودا و یَجورودا و سامه‌ودا همگی مانتره هستند، ولی تفسیرهای آنها که برهمنه خوانده می‌شوند و پوراناها که به نثر هستند چنین برچسبی ندارند.

زرتشت در این مفهوم عمومی تحولی مهم ایجاد کرد و این پیامد منطقی دستگاه نظری‌اش بود. او دوقطبی‌هایی بنیادین تعریف کرد که در ساحت هستی‌شناختی گیتی و مینو یعنی عالم محسوس و معقول و عین و ذهن را از هم تفکیک می‌کرد، و در افق اخلاقی خیر و شر را در برابر هم قرار می‌داد. این لایه‌ی وجودی و اخلاقی از راه یک واسطه‌ی شناخت‌شناسانه به هم متصل می‌شدند که زبان بود، و به این ترتیب زبان و گفتار می‌توانست با شر و مینوی فاسد پیوند بخورد و به دروغ بدل شود، یا آن‌که با مینوی آفریننده و نیکی درآمیزد که در این حالت راست خوانده می‌شد. بنابراین زرتشت بنیانگذار مثلی فلسفی بود که از سه دوقطبی مفهومی تشکیل شده بود: گیتی / مینو که قطبی هستی‌شناسانه بود، خیر / شر که قطبی اخلاقی بود، و راست / دروغ که قطبی شناختی بود و واسطه‌ی دو تای قبلی قلمداد می‌شد.

زرتشت به عقلانی بودن هستی اعتقاد داشت. یعنی می‌گفت گیتی و مینوی نیک از قاعده‌ی عقل پیروی می‌کنند که اشه نامیده می‌شود. بنابراین قانونی عام و عقلانی در هستی حاکم بود از جنس اشه، که با خرد انسانی شناختنی و دریافتنی بود. در میان این سه رأس، اشه بیشتر با جفت متضاد راست / دروغ پیوند داشت. یعنی اشه همان راستی بود و با دروغ مخدوش می‌شد و از بین می‌رفت. به این ترتیب اشونان که نگهبان اشه بودند و اشموغان که آن‌را ویران می‌کردند، به ترتیب نماینده‌ی راست و دروغ بودند. اشه همان است که در دوران اسلامی به حق تبدیل شده است.

پس وقتی حلاج از انا الحق سخن می‌گوید یا شاعران و عارفان و حکیمان ایرانی به جای اسم بردن از الله ترجیح می‌دهند خداوند را حق بنامند، در سنتی کهن و زرتشتی مستقر می‌شوند؛ سنتی که امر قدسی را با نیکی و وجود هم‌تا می‌انگارد و به کلام مقدس بازتابنده‌ی حق قائل است. مفهوم لوگوس در جهان‌بینی مسیحی بازتابی ساده‌انگارانه از همین منظومه‌ی فکری است که خداوند را با عیسی مسیح یکسان می‌گیرد و بنابراین قدری سطحی‌نگرانه، بی‌آن‌که منظور دقیق از این ارتباط و برابری روشن باشد، او را با لوگوس یا کلام حق یکی قلمداد می‌کند.

پس، تحریفی غربی از مفهوم مانتره را در خوانش مسیحی اروپایی می‌بینیم که مفهوم کلام قدسی را با خداوندی تجسدیافته و تصویری محو از امر قدسی انسان‌گونه برابر می‌انگاشت. از سوی دیگر، یک تحریف شرقی هم داریم که به قلمرو چین و هند مربوط می‌شود و این مناطقی است که آیین زرتشتی در زمانی بسیار کهن نفوذی کرد و بعد پا پس کشید و جای خود را به ادیان جدیدتر دوران هخامنشی (بودایی و جین) داد که منتقد نگرش زرتشتی و به نوعی پادگفتمان آن بودند. در قلمرو هندوستان و چین مفهوم مانتره در چنین بافتی به شکلی دیگر تحریف شد و به وردهای جادویی حمل شد.

به همان ترتیبی که برداشت مسیحی اروپایی از لوگوس به مثابه عیسی در برابر انگاشتن امر قدسی با قانون عقلانی حاکم بر هستی و حق ریشه داشت، فرو کاستن مانتره به دعا و ورد هم خاستگاهی زرتشتی داشت. در سنت زرتشتی به همان ترتیب که اشته در مانتره بازنموده می‌شد و تبلور می‌یافت، در قالب آن پویایی و تأثیر هم پیدا می‌کرد. یعنی، کلام قدسی نه تنها قوانین حاکم بر طبیعت را بازنمایی می‌کرد که به خاطر همسانی با آن می‌توانست در روندهای طبیعی مداخله کند و معجزه‌هایی به بار بیاورد؛ معجزه‌هایی که با بلند ادا کردن کلمات و عبارتهایی ممکن می‌شد که حامل حق بودند.

نمونه‌ی مشهور این عبارتها در بافت اسلامی «بسم‌الله الرحمن الرحیم» است که درباره‌ی کاربرد درمانگرانه‌اش و تأثیرش برای راندن اجنه و عفريت‌های پلید روایت‌هایی بسیار در دست داریم. درباره‌ی خاستگاه این جمله بحث‌های زیادی صورت گرفته، و روشن است که از صدر اسلام وجود داشته و اصول دین محمدی را به شکلی فشرده بیان می‌کرده است. فیلیپ ژنیو معتقد بود این جمله ترجمه‌ای عربی است از «پَد نام ای یزدان» پهلوی که در متون دوران ساسانی رواجی فراوان داشته است. شکل‌های دیگری از این عبارت در زبان‌های سامی دیگر دیده می‌شود. از جمله «بیشْمَخْ اَنی عُسَه» (به اسم تو عمل می‌کنم) عبری و «برحمی شمیا» (با رحمت الهی) آرامی که بر جام‌های منقوش مخصوص جادوگری و کاسه‌های دعای دوران ساسانی زیاد دیده می‌شود و معمولاً اولین عبارت است.

مفهوم جمله‌ی جادویی به ویژه از میانه‌ی دوران اشکانی به بعد کم کم شکلی جهانگیر پیدا کرد هم‌چنان که نسخه‌ای از این باور، در پیوند با نوشتار، به ظهور مفهوم کتاب مقدس دامن زد؛ مفهومی که خاستگاهش یک‌سره ایرانی بود و نخستین شکل پخته‌اش را در دوران هخامنشی و در قالب اوستای نوشته شده بر پوست گاو می‌بینیم که مورخان یونانی و رومی و ایرانی متأخر به آن اشاره کرده‌اند و روشن است که



این متن حامل کلام مقدس یک «چیز» مقدس و نیرومند قلمداد می‌شده است، همانند ورد و دعا که یک «صدا»ی بانفوذ و معجزه‌آسا پنداشته می‌شد یا بدن عیسی و قدیسان مانوی و صوفیان که کالبد زنده‌ی حق انگاشته می‌شد.

در زمان زندگی حلاج این مضمون بنیادین زرتشتی، علاوه بر نسخه‌ی مسیحی و اسلامی، روایت‌های کهن نیرومندی در کیش هندویی و بودایی و جین داشت و این‌ها ادیانی بود که در ایران شرقی رایج بود و حلاج به سیر و سیاحت در آن پرداخته بود. در سنت دورگه‌ی هندی که شالوده‌ای هندویی و عناصری زرتشتی یا بودایی داشت، مانتره یا کلام مقدس هم‌چون متنی نگریسته می‌شد که در قالب وردها و دعاها تبلور می‌یافت و تفسیری از روح جاودانه‌ی ایزدی قلمداد می‌شد. در سنت یوگا، ودانته، تانترا و بهکتی مانتره هم‌چون بیانی از اراده‌ی انسانی قلمداد می‌شد که می‌توانست طبیعت را دگرگون کند و معجزه بیافریند. این اراده البته در سنت هندویی به شکلی فردگرایانه به من خودمختار شخصی منسوب نمی‌شد، بلکه جزئی از یک کلیت روحانی کلان — برهمن — بود که اجزائی به اسم آتمن (روح/ باد) از آن برمی‌خاست، و این در تماس با فرهنگ زرتشتی به «من» تعبیر می‌شد.

در همین امتداد در متن اوپانیشاد می‌خوانیم که مانتره‌ی اصلی «اوم» است که نماد برهمن است و کلیت هستی را برمی‌سازد. اوپانیشاد متنی است که در دوران هخامنشی شکل گرفته است. اغلب مورخان برای رعایت حال هندوهایی که اعدادی اغراق‌آمیز به متون خود منسوب می‌کنند، حد پایینی ظهور این متن را تا قرون ۲۵ و ۲۶ تاریخی (ق ۸-۹ پ.م.) عقب می‌برند و بعید هم نیست که تک‌جمله‌ها یا عبارت‌هایی از آن چنین قدمتی داشته باشد. اما توافقی هست که بدنه‌ی متن بی‌شک بعد از پایان عصر هخامنشی و حدود سال ۳۱۰۰ تاریخی (۳۰۰ پ.م.) پدید آمده است<sup>۱</sup> و بخش‌هایی از آن — پُرسنه و مندوکیه — در میانه‌ی عصر اشکانی و حدود دوران مسیح پدید آمده‌اند.<sup>۲</sup>

مشابه این داستان را درباره‌ی مذهب یوگا هم می‌بینیم. شمن‌های قبیله‌ای و شیوه‌های کنترل تنفس و رفتار در هندوستان هم مثل باقی جاهای دنیا از ابتدای کار وجود داشته است، و نویسندگانی که این اشاره‌ها

---

۱. Flood, 2018: 40; Phillips, 2009: 25-29.

۲. Olivelle, 2014: 12-14.

(مثلاً مونی‌ها یا جادوگران موبلند قبیله‌ای در وداها) را هم‌چون تبارنامه‌ای برای آیین یوگا تفسیر کرده‌اند آشکارا دچار اغراق و اشتباه شده‌اند.

نخستین اشاره‌ها به یوگی‌ها و باورها و تمرین‌هایی که به طور خاص به این مذهب مربوط باشد در دوران هخامنشی آغاز می‌شود. زنجیره‌ی ارجاع به این مذهب از «تیتیریّه اوپانشاد» آغاز می‌شود<sup>۱</sup> که در دوران کوروش تا داریوش اول (قرن ۲۸ تاریخی / ق ۶ پ.م.) پدید آمده است. اولین اشاره‌ها به کلمه‌ی یوگا و تصریح بر باورهای ویژه آن را نیز در «کته اوپانشاد» می‌بینیم که در فاصله‌ی میانه‌ی عصر هخامنشی تا اشکانی (قرن ۲۹ تا ۳۴ تاریخی / ق ۱-۵ پ.م.) تدوین شده است.<sup>۲</sup> یوگی‌ها نفس و صدای بازدم را با مانتره هم‌تا می‌انگاشتند و ذکر «اوم» را با تعبیرهایی پیچیده‌تر به کار گرفتند. چنین مضمون‌هایی البته پیش‌تر هم در متونی مثل «جیمینیّه اوپانشاد بره‌مانه» وجود داشته، و این یکی از کهن‌ترین متونی است که توصیه می‌کند برای کنترل دم و بازدم به طور پیایی مانتره‌ای تکرار شود.<sup>۳</sup>

این نکته را باید در نظر داشت که جریان یافتن آرای ایرانی به درون بستر هندویی در ایران شرقی روندی مستمر و همیشگی بوده و استخوان‌بندی متون کلیدی قلمرو آریایی هندوستان را تعیین می‌کرده است. موازی با این جریان اصلی معنا از مرکز ایرانی به پیرامون اروپایی - هندی - چینی، یک سیر بازگشتی را هم داریم که از بازگشت ایده‌ها و تعبیرها و مذهب‌های پیرامون به مرکز ناشی می‌شده است. نفوذ آرای افلاطون و ارسطو در میان حکیمان ایرانی، تأثیر مسیحیت زاهدانه‌ی اروپایی بر تصوف عراقی، اثرگذاری آرای هندویی بر کیش بودایی ایران شرقی، و حضور هنر چینی در منابع مانوی نمودهایی از این انعکاس پیرامون در مرکز بوده است.

برخی از این سنت‌های محلی پیرامونی دقیقاً در همان زمانی تحول یافتند که مرکز بعد از فروپاشی دوران ساسانی درگیر بازسازی سرمشق‌های کلان نظری‌اش بود. یکی از این مذاهب محلی جالب توجه، آیین

---

۱. Whicher, 1998: 17.

۲. King, 1995: 52; Olivelle, 1996: xxxvii.

۳. Mallinson and Singleton, 2017: xii.

هندی تانترا است که از سده ۴۲ (۸ م.) به بعد پدید آمد<sup>۱</sup> و بنابراین زمان تکوینش دقیقاً مصادف بود با مقطعی که حلاج در هند و کشمیر به سیاحت مشغول بود.

در آرای حلاج گاه اشاره‌هایی می‌بینیم که می‌توان هم‌چون نمودی از این انعکاس فرهنگی تعبیرش کرد. مثلاً در شرح آیه‌ی «و یحق الحق بکلماته»<sup>۲</sup> می‌گوید که «خداوند با کلمات خویش را به اثبات رسانید. آنچه تحت کُن پدید آورد»<sup>۳</sup>. یعنی، خود آوای «کُن» را که آفرینش (فیکون) پیامدش بود هم‌چون مانتره‌ای تصویر می‌کند که حق را به کلمات (و نه آواها) پیوند می‌دهد. در آثار او هم تأکید بر حروف نوشتاری به جای آواهای گفتاری دیده می‌شود. مشابه این تأکید را در سنت تانترا هم می‌بینیم. یعنی بر خلاف دین زرتشتی که مانتره را از جنس کلام بیان شده و صدادار می‌دانست و سنت‌های هندوی قدیم و مذهب یوگا، که آن را به همین خاطر با دم و نفس و طنین صدا مربوط می‌دانست، سنتی شکل گرفت که قالب نوشتاری را مقدس می‌دانست و آن را مهم‌تر از صدا قلمداد می‌کرد.

جالب آن که موضع‌گیری در این مورد در آیین بودایی دوگانه بود. در ایران شرقی که خاستگاه و کانون تکامل دین بودایی بود مانتره همان معنای زرتشتی‌اش را داشت و با صدا پیوند خورده بود، اما دین بودایی وقتی به چین انتقال یافت در این زمینه‌ی تمدنی به سمت نوشتار چرخش کرد و در آنجا حروف و علائم تصویری بودند که برجستگی بیشتری پیدا کردند.

ناگفته نماند که سنت مشابهی از دیرباز در خود ایران هم وجود داشته است، که مهم‌ترین نمودش در دوران ساسانی «کاسه‌ی دعا» است و این همان است که در قرون بعدی و زبان پارسی عامیانه به «کاسه‌ی چه کنم؟» دگرذیسی یافته است. کاسه‌های دعا اغلب سفالی بودند و به خاطر نوشته شدن دعاهایی بر سطح داخلی‌شان اهمیت داشتند. این دعاها اغلب بندهایی از تورات بود و گاه شعرها و وردهایی به زبان سریانی یا آرامی را در بر می‌گرفت. این کاسه‌ها برای جادوی درمان به کار گرفته می‌شد و فرض بر آن بود که اگر کسی

---

۱. Flood, 2018: 158-161.

۲. سوره‌ی یونس، آیه‌ی ۸۲.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۳۵.

از درون آن آب بخورد، تأثیر آن دعاها به بدنش وارد خواهد شد. روشن است که در این جا با شکلی نوشتاری از کلام مقدس سروکار داریم که با تعبیری جادوگرانه از مانتره پیوند خورده است.

کهن‌ترین اشاره‌های بوداییان چین و پیروان تانترا به تقدس حروف و کلمات نوشته‌شده به چندین سده پس از کاسه‌های دعای ساسانی باز می‌گردد، و بنابراین به احتمال زیاد خاستگاه اصلی این سنت ایران مرکزی بوده است. این امر دور از ذهن هم نیست، چون ایران هم خاستگاه ایده‌ی تقدس زبان بوده و هم در سراسر تاریخ زایشگاه بی‌رقیب خط‌ها و نویسه‌های گوناگون محسوب می‌شده است. به هر روی، این تأکید بر تقدس حروف نوشتاری که در همان زمان در آیین تانترا برجستگی می‌یابد نزد حلاج هم دیده می‌شود.

توجه به این نکته هم لازم است که این دوران در ضمن عصر تحول نویسه‌ها و خط‌ها بوده است. نظام نقطه‌گذاری خط پارسی - عربی در همین دوران زندگی حلاج شکلی نهایی به خود گرفت و زبان پارسی دری که در همین سده به تدریج در مقام زبان ملی جایگزین پهلوی می‌شد، نخستین متون نوشتاری مفصل خود را پدید آورد و به صورت شعر درباری نهادینه شد. نظام عددنویسی مشهور به هندی را هم در همین هنگام ابویوسف کندی به دایره‌ی زبان عربی وارد کرد. بنابراین تقدیس حروف امری منعقلانه و شیداگونه نبوده، بلکه از کوششی خردمندانه و افزارمندانه برمی‌آمده که در ضمن با تحول خط و به کارگیری‌اش با روش‌های خلاقانه همراه بوده است. استفاده‌ی سخاوتمندانه‌ی حلاج از نمودار و ترسیم علایم رمزی با حروف را نیز باید در همین بستر جای داد و فهمید.

اغلب این نکته را فراموش می‌کنند که خط امروزی پارسی - عربی در زمان حلاج تازه در حال تکامل بوده و چیزی پیشاپیش موجود و مستقر نبوده که بدیهی انگاشته شود. در واقع، زمان و مکان ظهور خط‌های اصلی با جایگاه حلاج تقارنی جالب توجه داشته است. برای فهم این هم‌پوشانی رخدادها نیکوست اگر به دستاورد مهم ابوعلی محمد بن علی بغدادی مشهور به ابن مقله بیضاوی شیرازی بنگریم که که همشهری و هم‌نسل حسین بن منصور حلاج بود، و در سال ۴۲۸۷ (۲۹۵ ق.) نویسه‌های پارسی - عربی را بازبینی کرد و همه را در شش نوع خط نو بازتعریف کرد.

ابن مقله از نمک‌پروردگان خاندان ابن فرات بود و در دولت عباسی نقشی دیوانی داشت و ناظر امور مالی در نواحی مختلف میان‌رودان بود و در دوران خلیفه مقتدر و قاهر و راضی به مقام وزارت هم رسید. او بارها به خاطر نقش سیاسی‌اش زندانی شد و در نهایت به سال ۴۳۱۹ (۳۲۸ ق.) در زندان زبانش را بریدند و

به خاطر این شکنجه درگذشت. از ابن مقله شیرازی دو کتاب «رساله فی علم الخط و القلم» و «رساله فی میزان الخط» باقی مانده است.

از مطالعه آثار او روشن می‌شود که در زمان او خط نیز مانند موسیقی و معماری و نقاشی از قواعد ریاضی پیچیده‌ای پیروی می‌کرده و این نشانگر آن است که خطوط نوساخته‌ی پارسی - عربی ادامه‌ی مستقیم سنت تاریخی دیرینه‌ای بوده‌اند که پیشاپیش در ایران‌زمین وجود داشته است. وگرنه این همه دقت و پیچیدگی در صورت‌بندی ریاضی شکل خط‌ها و ترجمه‌ی زیبایی‌شناسی خط به زبان اعداد چیزی نیست که طی چند نسل از هیچ پدید آید.

ابن مقله خط‌هایی ابداع می‌کرد و با اصلاح و بازسازی هر یک خطی دیگر پدید می‌آورد، طوری که در سال ۴۳۰۱ قمری (۳۱۰ ق.) به ترکیبی متوازن دست یافت و خط نسخ را ابداع کرد. این خط از تحول ثلث ایجاد شده بود که آن هم آفریده‌ی خودش بود. پیدایش آن نقطه عطفی در سیر تکامل خط پارسی - عربی بود، چون بسیار زیبا و چشم‌نواز بود و بر همه‌ی خط‌های بعد از خود تأثیر گذاشت. نامش را هم برای این نسخ گذاشته‌اند که به سرعت فراگیر شد که نویسه‌های دیگر را منسوخ ساخت.

این احتمالاً اولین نسخه از خط پارسی - عربی بوده که بر اساس معیار نقطه اندازه‌ها و مقیاس‌هایش استاندارد شده است، هر چند این قاعده را از خط‌های قدیمی‌تر به ویژه اوستایی وام‌گیری کرده باشد. چون در

حروف اوستایی قواعد زیبایی‌شناسانه‌ی مشابهی حاکم است که بعید است تصادفی بوده باشد. دوازده قاعده‌ی حاکم بر خوشنویسی خط پارسی - عربی برای نخستین بار در نسخ سازماندهی و تبیین شدند و این‌ها عبارت بودند از: ترکیب و کرسی و نسبت و ضعف و قوت و سطح و دور و صعود و مجاز و اصول و صفا و شأن.



شش خطی که ابن مقله پدید آورد (محقق و ریحان و نسخ و ثلث و توقیع و رقاع) را به اصطلاح «خطوط سته» (نویسه‌های شش گانه) می‌نامند و تدوین‌شان به دست ابن مقله نقطه‌ی مهمی در تاریخ تحول خط پارسی - عربی بوده و از این زمان است که این خط استانده می‌شود و از حالت آشفته‌ی پیشین بیرون می‌آید و قواعد زیبایی‌شناسانه‌ی مشخصی بر خوشنویسی‌اش حاکم می‌شود و نسخه‌های پرشمار قبلی‌اش منسوخ می‌گردد.

این شش خط، که همگی از کوفی برآمده بودند، تا ابتدای سده‌ی ۴۴ تاریخی (میانه‌ی قرن چهارم هجری قمری) تثبیت شدند و هم متون پارسی و هم عربی با آن نوشته می‌شدند. حتا متونی مثل تفسیر قرآن پاک که عناصری از زبان پهلوی را حفظ کرده هم با همین خطوط نوشته شده است. روند درهم فشردن حروف و یکپارچه‌نویسی کلمات، که ابداع بزرگ و مهم ابتدای دوران ساسانی بود، چنان که دیدیم به خط پارسی - عربی و هر شش نسخه‌ی یادشده از نویسه‌ها راه یافت و همین روند بود که خط‌های بعدی را نیز پدید آورد. اهمیت ابداع ساسانی به هم چسبیدن حروف آن بود که نقطه‌ی قوت خط الفبایی (نوشتن واج‌ها) و نقطه‌ی قوت خط اندیشه‌نگار (نمایش یک کلمه با یک علامت) را با هم ترکیب می‌کرد. یعنی کلمات نوشته شده هر یک به اندیشه‌نگارهایی شبیه می‌شدند که یکپارچه به واژه‌ای مشخص اشاره می‌کردند، و در ضمن به حروفی الفبایی هم تجزیه‌پذیر بودند.

به این ترتیب دقیقاً در همان زمانی که حلاج رمزهای حروفی خود را ابداع می‌کرد، خط پارسی - عربی نیز در حال تحول بود و ساختار زیبایی‌شناسانه‌اش تازه در حال زایش بود. فضای پرجنب‌وجوشی که در آن خط‌های گوناگون پهلوی و سریانی و آرامی و مانوی و اوستایی در کنار هم رواج داشتند و در میانه‌شان خط تازه‌ی امروزمین هم داشت زاده می‌شد، بستری زاینده بود که اندیشه‌هایی رنگارنگ درباره‌ی اهمیت حروف و کلمات در آن نشو و نما می‌یافت.

در آثار حلاج اشاره‌هایی زیادی به این نگرش حروفی دیده می‌شود. گفته‌اند که وقتی حلاج در بغداد وارد شد هارون مدائنی مشایخ شهر را گرد آورد تا با او مناظره کنند و به بهانه‌ی مهمانی وی را به خانه‌اش

دعوت کرد. حلاج که با خیال مهمانی به آنجا رفته بود، وقتی دریافت در مجلس مناظره حاضر شده و از

نیت‌شان آگاه شد، خشمگین شد و این شعر را برای‌شان خواند:<sup>۱</sup>

هَلَا عَرَفْتَ حَقِيقَتِي وَيَّانِي	«يا غافلاً لجهالته عن شاني
مِنْ بَيْنِهَا حَرَفَانِ مَعْجُومَانِ	فَعِبَادَتِي لِلَّهِ سِتَّةِ أَحْرَفٍ
فِي الْعُجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى إِيْمَانِي	حَرَفَانِ أَصْلِيٌّ وَآخِرُ شَكْلُهُ
حَرَفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرَفِ ثَانِ	فَإِذَا بَدَأَ الرَّأْسُ الْحُرُوفِ أَمَامَهَا
فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي» <sup>۲</sup>	أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانِ مُوسَى قَائِماً

«ای که به خاطر نادانی از ارج من غافلی، چه می‌دانی که حقیقتم چیست و بیانم چیست؟

پس نیایش من برای خدا شش حرف است، که در بین‌شان دو حرف نقطه‌دار است

دو حرف، آن که در اصل (نقطه دارد) و دیگری که شکل نقطه‌اش از ایمانم به آن منسوب شده است

پس وقتی سر حرف‌ها را در جلوی‌شان بگذاری، حرفی در جایگاه حرف دوم می‌ایستد

آیا مرا می‌بینی که در نور بالای (کوه) طور در جایگاه موسی ایستاده‌ام؟ زمانی که (می‌گویم:) تو را می‌بینم».

این که ورد و مانتره‌ی حلاج هنگام نیایش چه بوده درست معلوم نیست، اما این‌جا آن را به زبانی

رمزی شرح داده و صورت مسأله را می‌توان چنین نوشت که عبارتی بوده با شش حرف که یکی از آنها نقطه

داشته و دیگری با آن که نقطه نداشته، اما هم‌چون حرفی نقطه‌دار خوانده می‌شده است. آن حرفی که نقطه‌اش

از سر ایمان به آن افزوده می‌شود، احتمالاً الف بوده که در شکل اصلی‌اش (ا) نقطه ندارد، ولی وقتی نوشته

شود (الف) یک نقطه پیدا می‌کند و در ضمن نماد عدد یک و حق و خدای یکتا هم بوده است. سر حرف‌ها

که می‌تواند با این حروف ترکیب شود هم همین الف بوده است. مصراع آخر که می‌گوید «فِي النُّورِ فَوْقَ

الطُّورِ حِينَ تَرَانِي» در این بین جای توجه دارد چون انگار حلاج این مانتره را ابزاری برای وصل به خداوند

و مشاهده‌ی وی می‌دانسته است.

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۶-۳۷.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۴۲.

حکایتی دیگر در دست داریم که ماسینیون در گردآوری خود آورده، و نشان می‌دهد که واژه‌ای مرموز هم چون مانتره وجود داشته که حلاج برایش اهمیتی کانونی قائل بوده است.<sup>۱</sup> این روایت را ابوالقاسم عبدالله بن جعفر محب نقل کرده و می‌گوید وقتی حلاج به بغداد آمد و مردم دورش جمع شدند، یکی از مشایخ بغداد از یکی از اعیان به نام ابوطاهر الساوی خواست تا به افتخار ورود حلاج بزمی بیاراید و مهمانی بدهد. ابوطاهر چنین کرد و حلاج را با مهمانانی دیگر دعوت کرد و در میانه‌ی بزم قوالی (رامشگری) آمد و به دستور حلاج آوازی خواند و همه حالی بردند.

آن‌گاه حلاج از میان‌شان برجست و «در وجد و حالی که انوار حقیقت از او می‌درخشید» گفت:

وَمَعْجُومَانٍ وَأَنْقَطَعَ الْكَلَامُ	«ثَلَاثَةُ أَحْرَفٍ لَا عُجْمَ فِيهَا
وَمَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأُنَامُ	فَمَعْجُومٌ يُشَاكِلُ وَأَجْدِيهٍ
فَلَا سَفَرٌ هُنَاكَ وَلَا مُقَامٌ» <sup>۲</sup>	وَبَاقِ الْحَرْفِ مَرْمُوزٌ مَعْمَى

یعنی: «سه حرف است که نقطه‌ای درشان نیست، و دو (حرف) نقطه‌دار و (بهتر است که) سخن

بریده شود

پس یکی از نقطه‌دارها هم‌ریخت است با آن (کلمه‌ای) که داردش، و (آن یکی) رها شده‌ای است که همه‌ی آفریدگان درستش می‌شمارند

و بقیه‌ی حروف مرموز است و پرابهام، پس نه آنجا (راهی برای) سفر کردن هست و نه منزلگاهی».

معلوم است که با واژه‌ای پنج حرفی سروکار داریم که دو حرف نقطه‌دار و سه حرف بی‌نقطه دارد.

یکی از نقطه‌دارها و بی‌نقطه‌ها ریختی همسان دارند، و این باید به «د/ذ» یا «ع/غ» یا «ح/خ - چ - ج» یا حتا «و/ق - ف» مربوط باشد، و حلاج گفته که کل کلمه با صدای این حرف بی‌صدا برابر است. حرف نقطه‌دار دیگر را همه‌ی آفریدگان درست می‌پندارند (وَمَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأُنَامُ). بنابراین شاید این دو حرف ع و غ باشد، که «عین» به معنای چشم را همه درست می‌دانند. این که کلمه‌ی مورد نظر چیست درست روشن نیست، اما می‌تواند حدس زد که پنج حرفی است و ع و غ در آن به کار رفته و یک حرف نقطه‌دار دیگر هم دارد.

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۶.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۳۲۳.



یکی از نمودهای برجسته شدن آرای حروفی و توجه به رمزگان نویسایی در مقام خشت‌های سازنده‌ی معنا، آن است که در این هنگام برای نخستین بار بحث‌های جدی درباره‌ی حروف مقطعه‌ی قرآن آغاز می‌شود. حروف مقطعه در ابتدای سوره‌های مکی وجود دارند و تنها سوره‌های مدنی حاوی این حروف بقره و آل‌عمران هستند که در سال‌های آغازین هجرت نازل شده‌اند. درباره‌ی معنای این حروف از دیرباز نظرهای گوناگونی بین مسلمانان وجود داشته است. اغلب مفسران آن را بخشی از قرآن دانسته‌اند و برخی که معاصران را بیشتر در بر می‌گیرد، آنها را برچسب‌گذاری‌ها و افزوده‌های دوران حجاج بن یوسف می‌دانند که در جریان گردآوری قرآن کاربردی داشته و به متن وارد شده است.

با این حال، در دوران حلاج این نظر به کرسی نشسته بود که حروف مقطعه خاستگاه و حیانی دارند و معنایی رمزآمیز را بیان می‌کنند. از ابن عباس نقل شده که این‌ها سرواژه‌ی صفات خداوندی یا حروف برسازنده‌ی اسم اعظم است، چنان که کهیصص در ابتدای سوره‌ی مریم را نماد کریم و هادی و حکیم و علیم و صادق می‌دانست. صبحی صالح اما این نظر را مردود دانسته و پرسیده که از کجا معلوم علامت «علیم» بوده و نه «عزیز»؟

امام جعفر صادق، ابوليث سمرقندی قرطبی و صدرالدین شیرازی معتقد بودند این حروف رازی را در خود دارند که فهم آدمیان برای یافتن راه گشودنش بسنده نیست. زمخشری و سیبویه و زید ابن اسلم می‌گفتند این حروف در اصل اسم رمزی سوره بوده‌اند، و کلبی می‌گوید خداوند با آوردن این حروف در ابتدای سوره‌ها به نام خود سوگند خورده است.

سنی‌ها و شیعه‌ها هم این حروف را به دعوای بین خود وارد کرده‌اند. مثلاً شیعه می‌گفتند اگر حروف تکراری را حذف کنیم، این مجموعه نشانگر عبارت «صراط علی حق نمسکه» است، و سنی‌ها با همین منطقی می‌گفتند منظور «صح طریقک مع السنه» است. طبرسی این حروف را اسم اولیه‌ی سوره‌ها دانسته و زمخشری گفته به تحدی پیامبر اسلام درباره‌ی قرآن مربوط می‌شود و تأکید بر این که کلام خداوند از حروف عربی تشکیل یافته است؛ سخنی که نادرستی‌اش روشن است، چون در زمان نزول قرآن حروف پارسی - عربی هنوز تکامل پیدا نکرده بودند.

در این میان البته نظر نولدکه را هم داریم که می‌گوید این حروف بعدتر توسط جمع‌کنندگان قرآن به ابتدای سوره‌ها افزوده شده و ابتدای نام حافظانی است که آن سوره را در یاد داشته‌اند. محمدعلی صابونی در

«صفوه التفاسیر» می‌گوید هدف از این حروف جلب توجه مخاطبان و برانگیختن کنجکاوی کافران به فهم متن بوده است. رشاد خلیفه می‌گوید حروفی که در یک سوره بسامدی بیشتر داشته‌اند در ابتدا به صورت حروف مقطعه ذکر شده‌اند، و علامه طباطبایی معتقد است سوره‌هایی که مضمون‌های همسان دارند با حروف مقطعه‌ی مشابه در ابتدای شان رمزگذاری شده‌اند.

یکی از جالب‌ترین پیشنهادها در این مورد را سعد عبدالملک عدل در دوران معاصر پیشنهاد کرده و گفته که هر یک از این حروف در اصل کلمه‌ای به زبان مصری دوران صدر اسلام (یعنی قبطی) بوده‌اند. به عنوان مثال این را می‌دانیم که در زبان قبطی «کاف» یعنی «راز را فاش کردن، آشکار کردن حقیقت» و «هائ» یعنی «بنگر، به هوش باش» و «یاء» در وضعیت خطابی یعنی «برای تو» و «عین» یعنی «نیکو، زیبا، صادق» و «صاد» یعنی «قصه، حکایت، می‌گوید» و «طا» یعنی «مرد» و «نون» یعنی «فرود آمد، تباه گشت» و «قاف» یعنی «سرگشته شد، مبهوت گشت، تکبر ورزید».

به این ترتیب «کهیصص» در ابتدای سوره‌ی مریم در اصل جمله‌ایست به زبان قبطی به این معنا که: «آهای، هشیار باش، راز حکایتی زیبا [برایت] فاش می‌شود». یا نام سرود «طه» و حروف آغازینش یعنی «آهای، ای مرد...»، و «ن» در ابتدای سوره‌ی نون یعنی «[چنین] نازل شد که...» و «ق» در آغاز سوره‌ی قاف یعنی «از آن مبهوت گشت که...»<sup>۱</sup>.

حلاج در بستر آرای زمانه‌اش هم درباره‌ی حروف مقطعه و هم درباره‌ی کل متن قرآن برداشتی حروفی داشته و رمزهایی را به آنها نسبت می‌داده است. مثلاً می‌گوید: «قرآن قیامت است، زیرا که در آن آیات ربوبیت است. خبر محشر و مستقبل تا آباد است. هر که قرآن دانست، گویی در قیامت است. آنچه قرآن خبر داده گویی که معاینه شد»<sup>۲</sup>. برداشت او درباره‌ی متن قرآن به ویژه ناظر به حروف برساننده‌اش بوده و می‌گوید: «قرآن زبان هر دانش و زبان قرآن حروف به هم پیوسته و متخذ از خط استوا است که بیخ آن در زمین استوار و شاخه‌ی آن در آسمان است و این همانی است که توحید به دور آن می‌گردد»<sup>۳</sup>.

---

۱. عدل، ۱۳۸۸.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۸۹.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۳.

بر خلاف آنچه طبری گفته، از آثار به‌جامانده از حلاج روشن است که با متن قرآن آشنایی دقیق و عمیقی داشته و بخشی از گفتارها و معانی مورد نظرش را بر آیات قرآن متکی می‌کرده و تفسیرهایی درباره‌ی آیات هم از او باقی مانده که عمده‌شان را در جای جای همین کتاب شرح کردیم. تفسیری که حلاج از قرآن به دست داده انتخابی است و به جای آن که کل سوره‌ها را واریسی کند، در هر نوبت یک یا چند آیه از هر سوره را برمی‌گیرد و سخن خویش را بر آنها سوار می‌کند. سلمی در «حقایق التفسیر» بخشی از تفسیرهای حلاج را نقل کرده<sup>۱</sup> و در دوران معاصر ماسینیون آن را استخراج کرده و به سال ۵۳۰۱ (۱۳۰۱ خ. / ۱۹۲۲ م.) در پاریس به چاپ رسانده است.

در این میان توجه حلاج به حروف مقطعه شایان توجه است. چون می‌گوید: «در قرآن دانش هر چیزی وجود دارد و علم قرآن در حروفی است که در اوایل سوره‌ها هستند و علم حروف در لام الف و علم لام الف در الف و علم الف در نقطه و علم نقطه در معرفت اولیه در ازل و علم ازل در مشیت و علم مشیت در غیب الهو و غیب الهو چیزی به مانندش نیست»<sup>۲</sup>.

در این معنا می‌گوید کل علم قرآن لام - الف (لا) است و قاعدتاً اشاره‌اش به «لا اله الا الله» است و این رویکرد شورشیان بر شریعت اسلامی بوده که «لا اله» اولی را از «الا الله» دومی مهم‌تر می‌شمردند. جالب آن که حلاج این لا را به الف (نماد بذر نخستین آفرینش) و الف را به نقطه (نماد اتم و جزء برساننده‌ی گیتی) و نقطه را به مشیت (حرکت و جنبش هستی) مربوط می‌داند و آن را در نهایت «غیب او» می‌داند.<sup>۳</sup> اگر آن تعبیر «لا» را جدی بگیریم، مشیت به جنبش اتم‌ها زیر فرمان بخت بدل می‌شود و نه حرکت هستی زیر فرمان اراده‌ی خدا، چنان که مشایبان ارسطویی باور داشتند.

در میان حروف به ویژه بازی حلاج با الف و لام جای توجه دارد. در شعری می‌گوید:

«أحرفٌ أربَعٌ بها هَامٌ قَلْبِي      و تَلَاثَتٌ بِهَا هُمُومِي وَ فِكْرِي  
ألفٌ تَأَلَّفُ الخَلَائِقُ بالصُّنْعِ      و لامٌ عَلِي المَلامَةِ تَجْرِي

---

۱. سلمی، ۲۰۰۱ م.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۸.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۸.

ثُمَّ لَامٌ زِيَادَةٌ فِي الْمَعْنَى ثُمَّ هَاءٌ بِهَا أَهْمِيمٌ وَ أُذْرَى<sup>۱</sup>

«چهار حرف است که دلم را جنبش می‌اندازد و اندیشه و اندوهم را منهدم می‌کند

آن الفی که مردمان را با مهارت درنوشت و لامی که بر ملامت جاری شد

بعد آن لامی که در معنا افزون‌تر است، و بعد آن «هاء» که سرگردانم کرد، خودت می‌دانی».

آشکار است که منظور از چهار حرف، کلمه‌ی «الله» است. حلاج می‌گوید الف نخستین با مهارت نویسای مردمان پیوند خورده (أَلْفٌ تَأَلَّفُ الْخَلَائِقَ بِالصَّنْعِ) و این از آن روست که الف نخستین حرف الفبا و به روایتی برسازنده‌ی سایر حروف است. بعد می‌گوید لام اول از سر ملامت بیان شده و لام دومی معنایی افزون‌تر دارد. این که چرا چنین می‌گوید به نظرم از این روست که لام اول در ترکیب «ال ل» ابتدای کلمه تعبیر معرفه به دست می‌دهد، که از دید حلاج ارجاعش به حق نادرست و ناممکن است و از آن رو نوعی ملامت حق می‌داندش. لام دوم اما می‌تواند در پیوند با حرف بعدی «له / اله» باشد که یعنی خداوند، و می‌تواند هم به تنهایی «لا» علامت انکار باشد و جالب است که حلاج معنای این یکی را از آن یکی افزون‌تر می‌داند. «ه» آخر هم از دید حلاج مایه‌ی سرگردانی است و شاید به آن دلیل است که هم‌چون ضمیر متصل هم خوانده می‌شود و به «او» اشارت می‌کند.

حلاج در شرح آیه‌ی «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ...»<sup>۲</sup> می‌گوید: «علمی که پیامبر رسالت تبلیغ آن را دریافت، علم صامت‌هاست. علم صامت‌ها در لا است و علم لا در الف است و علم الف در نقطه است و علم نقطه در معرفت نخستین و معرفت نخستین در ازل است. معرفت ازل در فیض اول است و فیض اول در راز هو است و خدا وقتی این آیه را فرمود پیامبر را به بیان این راز دعوت کرد»<sup>۳</sup>. و نقل قولی دیگر از او داریم به این شکل که: «کسی که توحید را در غیر لام الف جست‌وجو کند برای غرقه شدن در کفر تن در داده است. و کسی که هوهویت را در غیر خط استوا جست‌وجو کند در میان حیرتی نکوهیده به جست‌وجو برخاسته که در پس آن هیچ آرامشی نیست»<sup>۴</sup>.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۷۸.

۲. سوره‌ی محمد، آیه‌ی ۱۹.

۳. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۶۰.

۴. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۲.

آنچه حلاج درباره‌ی فیض می‌گوید، به مفهوم صدور نزدیک است و این یکی از انگاره‌های مرسوم حکیمانه درباره‌ی آفرینش بوده است. این جمله که «معرفت ازل در فیض اول است و فیض اول در راز هو است»، به آفرینش از راه فیضان اشاره می‌کند و «فیض» اشاره به سرریز شدن مایعی از ظرفی دارد. یعنی آفرینش از جنس لبریز شدن حق از خود و سرریز شدن موجودات از وجود مطلق بوده است. مضمون صدور همین معنا را با استعاره‌ی تابیدن نور از چراغ بیان می‌کند و بیشتر نزد فیلسوفان و اسماعیلیه رواج داشته است. در همین دورانی که حلاج این جملات را می‌نوشت، ابونصر فارابی قاعده‌ای در مورد صدور وضع کرد به این شکل که «الواحد لایصدر عنه الا الواحد». یعنی از یکتا تنها چیزی یکتا صادر می‌شود، و به این ترتیب آفرینش به مراحل پلکانی از صدور گام به گام تبدیل می‌شد. فیض اما معمولاً این مرتبه‌بندی را ندارد و بیشتر حالت پیوستاری و سیال به خود می‌گیرد.

در جایی دیگر حلاج «المص» ابتدای سوره‌ی اعراف را چنین تفسیر می‌کند که الف را به الفت و لام را به لا و میم را به ملک و صاد را به صدق منسوب می‌کند. یعنی این حروف را سرواژه‌ی «الفت لا ملک صدق» می‌توان پنداشت.<sup>۱</sup> در جایی دیگر درباره‌ی همین حروف گفته که الف ازل است و لام ابد است و میم مابین آن دو و صاد «اتصال کسی است که به او بیبوندند و انفصال کسی که از او جدا شود. و در حقیقت نه اتصال است و نه انفصال و گنجینه‌های حق از الفاظ و عبارات به دور است»<sup>۲</sup>.

در این جا با آن که در نهایت امر قدسی را فراتر از کلمات می‌داند و از فروکاستن آن به زبان پرهیز می‌کند، اما در بافتی حروفی و در چارچوبی مزدکی - زرتشتی به دنیا می‌نگرد. اگر الف و لام نشانگر ازل و ابد یعنی نقطه‌ی آغاز و پایان زمان باشند و میم فاصله‌ی میان‌شان باشد، یعنی که حروف مقطعه‌ی «الم» همان زمان کرانمند در نگاه زرتشتی است که اول و آخری دارد و دوازده هزار سال در میانه‌اش جای گرفته که دوران نبرد اهورامزدا با اهریمن است. حلاج صاد را هم به معنای اتصال یا انفصال از حق گرفته، و این هم دقیقاً برخورداری یا طرد اشه (حق) است که من‌ها با انتخاب آزاد خویش تعیینش می‌کنند و بر اساس آن به اشون یا اشموغ تبدیل می‌شوند.

---

۱. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۸.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۱۲۸.

می‌گویند که حلاج نوبتی در مسجد منصور برنشست و به ابراهیم بن سمعان گفت: «کسی که خدا را از میم و عین (مع) جست‌وجو کند می‌یابد و آن‌که او را در حرف واقع شده میان الف و نون (یاء در این) جست‌وجو کند هرگز نمی‌یابد. چه خدا از مبهمات و پوشیدگی‌های گمان‌ها پاک و مقدس و از خاطرهای پراکنده برتر و منزّه است<sup>۱</sup>... حرف میم راهگشای بالا و پایین و حرف عین راهگشای دور نزدیک این مقصد است»<sup>۲</sup>.

منسوب کردن جوهری ویژه به حروف تنها الف و لام و میم و چند حرف دیگر محدود نیست و انگار حلاج با شیوه‌ی کیمیاگران و معتقدان به علم جفر در دوران‌های بعدی به هر یک از حروف ویژگی‌هایی ذاتی را نسبت می‌داده است. مثلاً درباره‌ی حرف «س» از او نقل شده که «سین یاسین و موسی لوح انوار حقیقت است و از یا و مو به حق نزدیک‌تر می‌باشد»<sup>۳</sup>.

مردویه داستان دیگری از او نقل کرده که باز به همین حروف مقطعی یاسین (یس) بازمی‌گردد. او نقل می‌کند که حلاج در بازار قطیعه بغداد گریان شد و مردم به همراهش می‌گریستند. پس در همان حال آمد تا به مسجد عتاب رسید و آنجا برای مردم سخنرانی کرد، اما بخشی از آن برای مخاطبان نامفهوم بود. پسرش علی بن مردونیه نقل کرده که حلاج در این بازار گفت:<sup>۴</sup> «ای مردم بدانید که هیاکل به یاهوی او قائم و اجسام به یاسین او متحرک است و هو و سین دو راه برای رسیدن به شناخت نقطه‌ی اصلی هستند»<sup>۵</sup>.

نکته‌ی جالب توجه در آثار حلاج آن است که رگه‌هایی از باورهای نقطوی هم در سخنان او می‌توان یافت، و این گرایش است که در شکل پخته‌اش سده‌ها بعد مشهور و مدون می‌شود. گزارش مهم در این مورد را شیخ ابراهیم بن عمران نیلی به دست داده که می‌گوید از حلاج شنیدم که گفت: «نقطه اصل هر خطی است و خط به تمامی متشکل از نقطه‌هایی در هم پیوسته است. پس نه خط از نقطه بی‌نیاز است و نه نقطه از خط. و هر خط راست یا کجی از عین نقطه و توالی آن تحرک می‌یابد. و هرآنچه چشم بیننده به آن افتد،

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۲.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۴۳.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۳۱.

۴. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۸۹.

۵. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۱.

نقطه‌ای است میان دو نقطه و این دلیل بر تجلی و نمایان شدن حق است از هر آن چیزی که به چشم در آید و از این روی گفته‌ام: چیزی ندیدم مگر آن که خدا را در آن چیز دیدم<sup>۱</sup>. در طس دهم هم سرفصل‌ها عبارتند از: سراج و فهم و صفا و دایره و نقطه و ازل و التباس و مشیت و توحید و اسرار فی توحید و تنزیه. این تجزیه کردن زبان به کلمات و کلمات به حروف و حروف به نقطه، همان روشی است که اتم‌گرایان به کار می‌بردند و با توجه به اشاره‌های دیگر حلاج درباره‌ی حرکت در مکان مطلق و تهیا و اصرارش بر این که امر قدسی مستقل از زمان - مکان کرانمند جای دارد، نشان می‌دهد که به احتمال زیاد او نیز اتم‌گرا بوده است.

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۷.

## کفتار چهارم: حلاج و دار

هفت سالی که حلاج در زندان بغداد گذراند با محدودیت‌ها و بگیری و ببندهای فراوان همراه بود، اما با این حال برای مردی که سراسر عمر خود را در سفر گذرانده بود مرحله‌ای آرام و آسوده محسوب می‌شد. این حقیقت که او در این مدت حجم به نسبت چشمگیری نوشته تولید کرده و نفوذش در شهر بغداد تا درون شبستان خلیفه رسوخ کرده، نشان می‌دهد که از فعالیت و توان او کاسته نشده و این قاعدتاً عاملی بوده که دشمنانش را به تجدید محاکمه و قتل او برانگیخته است.

در این دوران حلاج هم دوستانی ثابت قدم و هم دشمنانی کینه‌توز پیدا کرده بود. مهم‌ترین پشتیبانش در این هنگام نصر قشوری نام داشت که حاجب خلیفه بود و زندان‌بان حلاج. دشمن بزرگش هم حامد بن عباس بود که قدرتش به تدریج رشد کرد و در پایان این دوره‌ی زندان به منصب وزارت رسید.

ابوعلی هارون بن عبدالعزیز اوراجی کاتب درباره‌ی خوارق و تردستی‌های حلاج کتابی نوشته است و در آن اشاره کرده که نصر قشوری برای اقامت او حجره‌ای بزرگ ساخته بود و هر کس می‌خواست نزد حلاج برود می‌بایست از او اجازه بگیرد. این مرد حلاج را مردی مقدس می‌دانست و نوبتی او را نزد خلیفه و مادر خلیفه برده بود تا درد امعاء و احشای‌شان را درمان کند. هارون کاتب می‌گوید حلاج با نهادن دست بر جایگاه درد و خواندن آیاتی از قرآن بیماری‌شان را شفا داده بود.<sup>۱</sup>

این که زندان حلاج بنایی مجزا بوده جای توجه دارد و شأن و اهمیت او را نشان می‌دهد. میشل فوکو در کتاب «مراقبت و تنبیه» به این نکته اشاره کرده که «زندان» نهادی مدرن است و از ترکیب نظارت بر رفتار و محصورسازی بدن‌ها ناشی شده است. او زمان پیدایش این نهاد را در دهه‌های پایانی سده ۵۲ (ق ۱۸

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۱-۴۲.



م). قرار می‌دهد و اروپا را زادگاه آن می‌داند.<sup>۱</sup> این برداشت او البته نادرست است و نهاد زندان با هر دوی این کارکردها از دیرباز در ایران زمین وجود داشته است، چندان که بخش مهمی از رخداد‌های تاریخی ایران زمین در پیوند با این نهاد رخ نموده است؛ از فرار شاهنشاه قباد ساسانی از زندان با یاری خواهرش گرفته تا اسارت دیرپای شاه اسماعیل دوم صفوی در قلعه‌ای دورافتاده. در این میان، اندیشمندان و شاعرانی مثل مانی پیامبر و مسعود سعد سلمان و ملک‌الشعراء بهار و سهروردی و حلاج را هم داریم که دیرزمانی زندانی بودند و در همین فضا آثاری ماندگار خلق کردند.

تحلیل داده‌های مربوط به نهاد زندان در ایران به پژوهشی مستقل و پردامنه نیاز دارد، اما نکته‌ای که درباره‌ی این نهاد تنبیهی می‌توان گفت آن است که انگار در ایران هم چون نوعی جعبه‌ی تشدید برای صدای افراد فرهیخته عمل می‌کرده است. چون اندیشمندان زندانی اغلب در زندان آثاری چشمگیر پدید آورده و در نهایت منتشر کرده‌اند. درباره‌ی زندان حلاج اطلاعاتی به نسبت دقیق در دست داریم و از این رو می‌توانیم تا حدودی شرایط زیست او در این هفت سال را بازسازی کنیم.

حمد پسر حلاج گزارش کرده که نصر قشوری از خلیفه اجازه گرفت تا حلاج را در زندان انفرادی حبس کند. به این ترتیب در کنار زندان بغداد خانه‌ای کوچک برایش ساختند و در بیرونی‌اش را مسدود کردند، طوری که فقط با یک در به درون زندان راه داشت. اما با این حال مردم به دیدارش می‌رفتند. به همین خاطر ملاقات با او را هم منع کردند و به این شکل او پنج ماه در حبس انفرادی واقعی گرفتار بود. در این مدت ابن عطاء و ابن خفیف هر کدام یک بار توانستند با او دیدار کنند. با این همه، باز انگار خانواده‌اش امکان دیدنش را داشته‌اند و پسرش حمد می‌گوید روزها در خدمت پدرش در زندان بوده، تا آن که به هجده سالگی می‌رسد و خودش را هم دو ماه زندانی کردند.<sup>۲</sup>

بنابراین ساختن خانه‌ای اختصاصی در زندان برای حلاج، کوششی بوده برای آن که ارتباط او را با مریدانش قطع کنند. اما نصر قشوری که دوستدار او بوده اجازه خواسته تا برای این حبس انفرادی خانه‌ای به نسبت راحت برای حلاج فراهم آورد، و روشن است که تدبیرها برای قطع ارتباط او با خارج از زندان چندان

---

۱. فوکو، ۱۳۷۸.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۴.

جدی و سختگیرانه نبوده است. منع‌هایی از نوع آن پنج ماه و دستگیری‌هایی مثل گرفتار شدن پسر حلاج استثناهایی در این میان بوده‌اند که با کمین دشمنان حلاج و سعایت‌شان رخ می‌نموده‌اند.

ابن خفیف شیرازی که در زندان با حلاج در ارتباط بود و حتا در آن پنج ماه سختگیری هم به دیدارش رفته بود، توصیفی از این فضا دارد که خواندنی است. او می‌گوید احمد بن فاتک همراه با حلاج در زندان بود و به او خدمت می‌کرد، و او برادر ابراهیم بن فاتک از مریدان حلاج بود. او می‌نویسد که نصر قشوری با اجازه‌ی خلیفه خانه‌ای آسوده برای حلاج بنا کرده و در آن فرش و رخت گسترده بود و این دو در آنجا می‌زیستند،<sup>۱</sup> و می‌گوید «خانه‌ای آراسته و نشستگاهی نیکو و جوانی به گونه‌ی خدمتکاران در آنجا ایستاده دیدم». حلاج از دری که به زندان جانیان راه داشت به نزدشان می‌رفت و موعظه‌شان می‌کرد و رئیس زندان برای رفع مشکلاتش به او پناه می‌برد.<sup>۲</sup> حلاج در این فضا بوده که «کتاب الطواسین» و برخی از رساله‌های دیرآیندش را نوشت و بسیاری از اشعارش را سرود.

این شرایط زمانی تغییر کرد که حامد بن عباس به مقام وزارت رسید. حامد، با دستیابی به قدرت، مقرر حکومتی‌اش را که واسط بود ترک کرد و چنان که گفتیم روز سه شنبه ۲۴ آبان سال ۴۲۹۷ (۲ جمادی‌الثانی ۳۰۶ ق.) با چهارصد غلام مسلح به بغداد وارد شد. او هر چند با وساطت نصر قشوری به وزارت رسیده بود، او را رقیب و دشمن خود می‌پنداشت و دشمن دیرین حلاج هم محسوب می‌شد. از این رو آشکار بود که روزگار را بر وی سیاه خواهد کرد.

ورود حامد به بغداد با کنار زدن خاندان آل فرات از قدرت همراه بود. خلیفه که به خاطر آسان‌گیری ابن فرات در گردآوری مالیات از او رنجیده بود او را خلع کرد و مقامش را به حامد داد و او هم بزرگان این خاندان از جمله ابن فرات وزیر و پسر مُحَسَّن را دستگیر کرد و برای مصادره‌ی اموال‌شان آزارشان داد. حامد بن عباس خود پیوندی با آل فرات و بنی‌بستام داشت، اما به خاطر تعصبی که در مذهب اهل سنت داشت با شیعیان این دو خاندان دشمنی می‌ورزید. خلیفه مقتدر هم اصولاً او را برای آن به کار گماشته بود که نفوذ این خاندان‌ها را کم کند، که چنین نیز کرد. او در این بین در قلع و قمع این خاندان منافع شخصی هم داشت،

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۲-۵۳.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۵۸.

چون در اداره‌ی امور مالی واسط نادرستی‌های فراوان و سوءاستفاده‌های کلان کرده بود و نگران بود که ابن فرات از این قضیه آگاه شود.

حامد اما تنها برای سرکوب مخالفان کارآیی داشت و مردی سالخورده بود که از حساب و کتاب و امور دیوانی چیزی نمی‌دانست. از ابن رو علی بن عیسی بن جراح را، که از دیوانیان باتجربه‌ی ایرانی تبار بود و در همین بین به زندان افتاده بود، به خدمت فراخواند و همه‌ی کارهای منصب خویش از جمله مستوفی‌گری را به او سپرد و نیروی خود را برای مبارزه با مخالفانش متمرکز ساخت.

این علی بن عیسی، که در ماجرای محاکمه‌ی حلاج دستیار حامد بن عباس بود، از وابستگان به خاندان ابن فرات بود و زندگی سیاسی پر فراز و نشیبی داشت. دشمن بزرگش ملکه شغب بود که تبار ترک و رومی داشت و رهبری جناح سربازان ترک را بر عهده داشت. در دوران اقتدار او علی بن عیسی را به زندان انداختند و اموالش را مصادره کردند.

شواهد نشان می‌دهد که حلاج هم در این میان بیکار ننشسته باشد و برای کنار زدن حامد از قدرت تدبیرهایی اندیشیده باشد. تجدید محاکمه‌ی او در نتیجه از تقاطع دو جریان ناشی شد: یکی دسیسه‌ی حامد بن عباس که می‌خواست با حذف کردن حلاج از نفوذ نصر قشوری بکاهد، و دیگری کوشش‌های یاران حلاج برای آن که حامد را از مقام وزارت خلع کنند.

حامد بن عباس مردی متعصب و پایبند به مذهب سنی بود و با جریان‌های فکری رقیب دشمنی داشت و با به قدرت رسیدنش بگیر و ببندی در این زمینه آغاز شد. مورخان معاصر گفته‌اند که حسین بن روح نوبختی هم از این ضربه‌ها در امان نماند و دستگیری‌اش به این دوران و ارتباط احتمالی‌اش با قرمطیان مربوط می‌شده است.<sup>۱</sup> اما این برداشت با زمان‌بندی رخدادها سازگاری ندارد و دستگیری حسین نوبختی را پنج سال زودتر از آنچه منابع قدیمی گفته‌اند قرار می‌دهد. حامد بن عباس در سال ۴۳۰۲ (۳۱۱ ق.) از وزارت خلع شد و ذهبی و طوسی نوشته‌اند که در همین حدود زمانی حسین بن روح را دستگیر کردند.<sup>۲</sup> بنابراین به احتمال زیاد او همکار و متحد با ابن عباس بوده و نه دشمنش.

---

۱. جعفریان، ۱۳۸۱: ۵۸۳؛ عظیم‌زاده تهرانی، ۱۳۸۲.

۲. ذهبی، ۱۴۱۰ ق.، ج. ۲۴: ۱۵۲؛ طوسی، ۱۴۱۱ ق.، ج. ۱: ۳۰۷.

این آرایش نیروها از سویی باعث می‌شد جایگاه حامد بن عباس شکننده و ناپایدار باشد، و از سوی دیگر او را هم‌چون نمک‌پرورده‌ای مطیع به خلیفه متصل می‌کرد. نمودی از این وضعیت در سال ۴۲۹۷ (۳۰۷ ق.) نمایان شد و آن زمانی بود که خشک‌سالی شد و قحطی آمد و علی بن عیسی گفت که باید از مالیات مردم بکاهند، وگرنه به فلاکت خواهند افتاد. ولی حامد بن عباس آزمندی خلیفه را تحریک کرد و برعکس دستور داد تا غله را احتکار کنند و گران‌تر به مردم بفروشند. در نتیجه، بلوایی در بغداد آغاز شد و نصر قشوری که از هواداران علی بن عیسی بود جلوی مردم فقیر را که اغلب حنبلی بودند نگرفت و گذاشت تا به انبارهای بازرگانان حمله برند و آنجا را غارت کنند، و ابن عباس با سختی توانست این شورش را سرکوب کنند.

این جاست که ردپای حلاج نمایان می‌شود. چون نصر قشوری که جلوی بلوا را نگرفت مرید او بود، و رهبری این شورش را یکی از صوفیان نام‌دار بغدادی به نام ابن عطا بر عهده داشت؛ همان که گفتیم در جوانی به مجلس جنید رفته و چون دیده بود از حلاج بدگویی می‌کند، به تندبی به او پرخاش کرده بود. ابن عطا در این هنگام مردی میانسال و محترم بود و به خاطر جسارتش و دفاعش از حق به هر قیمتی در میان اهالی بغداد محبوبیت داشت. این مرد خود رهبر جریانی فکری در بغداد بود و پیروانی پرشمار داشت. طریقت وی مبتنی بر هفت اصل بود: تمسک به قرآن، اقتدا به پیامبر خدا، خوردن حلال، بی‌آزاری، دوری از گناه، توبه و ادای حقوق. از جمله دستورهای سلوکی او به مریدانش این بود که برای علاج شهوت آب زیاد بنوشند و برای آن‌که در عبادات دچار ضعف نگردند جمعه‌ها گوشت بخورند. هم‌چنین وی بر نظافت سالکان تأکید بسیار داشت.<sup>۱</sup>

بنابراین در پسایشت بلوای بغداد می‌توان کوشش جناحی سیاسی را نیز دید که در پی ساقط کردن وزیر بود. حامد بن عباس برای دفع خطری که برایش پیش آمده بود دو تدبیر اندیشید. نخست آن که سپه‌سالار مونس را از مصر به بغداد فراخواند تا مخالفان را سرکوب کند. او نیز چنین کرد و یاران حلاج یکایک از مراکز قدرت کنار زده شدند. در میان‌شان بلعمی فقیه شافعی هم بود که از هواداران حلاج به شمار می‌آمد. این را هم باید در نظر داشت که در گرماگرم این درگیری‌ها بود که دعوای شلمغانی و حسین بن روح نیز

---

۱. سلمی، ۱۹۶۰ م، ج. ۱: ۲۰۳.

جریان داشت و به قدرت رسیدن حامد بن عباس در ضمن به معنای افول قدرت شلمغانی بود که انگار ارتباطی دوستانه با حلاج داشته است. یعنی در این بین باید در نظر داشت که حلاج از شلمغانی هواداری می‌کرد و با نوبختی دشمنی می‌ورزید؛ دشمنی‌ای که گفتیم سابقه‌ای دراز داشت و به ریشخند دعوت حلاج توسط نوبختی مربوط می‌شد.

شورش در بغداد در نهایت حامد را از چشم خلیفه انداخت و باعث شد دست و پای او را در امور دیوانی ببندد. با این حال حامد چهار سال و ده ماه و بیست و چهار روز بر منصب وزارت باقی ماند و در این مدت اموال بسیاری از مردم را به یغما برد و بسیاری از بزرگان از جمله آل فرات را آزار داد. مقتدر در پایان این دوره در روز ۲۳ مرداد سال ۴۳۰۲ (۲۲ ربیع‌الثانی ۳۱۱ ق.) حامد بن عباس را کنار گذاشت و دوباره ابن فرات وزیر را به مقام سابق خود بازگرداند. او هم حامد را دستگیر کرد و مورد حسابرسی قرار داد و بدهی‌هایش به خزانه را طلب کرد و او را در اختیار پسرش محسن قرار داد که از او بابت آزارهای پیشین کینه‌ی سختی به دل داشت. محسن مدتی حامد بن عباس را با شیوه‌های گوناگون شکنجه کرد و بعد او را برای حسابرسی اموالش به واسط فرستاد. در راه هم مسمومش کردند و به این شکل در روز نهم دی‌ماه ۴۳۰۲ (۱۳ رمضان ۳۱۱ ق.) در واسط درگذشت.

این تلاطم زودگذر چهارساله در جابه‌جایی وزیران خلیفه‌ی عباسی، پیامدی وخیم به بار آورد و آن به قتل رسیدن حلاج در میانه‌ی این مقطع کوتاه بود. حامد بن عباس در همان مقطع کوتاهی که موفق شد شورش بغدادیان را فرو بنشانند و دوباره قدرت را به دست بگیرد، حکم کرد تا محاکمه‌ی حلاج تجدید شود. دلیل برجسته جلوه کردن حلاج در این بلواها آن بود که در جریان سرکوب شورشیان دریافتند بسیاری‌شان از پیروان حلاج هستند و اسنادی درباره‌ی شبکه‌ی هوادارانش کشف شد که خلیفه را به هراس انداخت.

چنین می‌نماید که یکی از این اسناد، خود «کتاب طواسین» بوده باشد. این را می‌دانیم که حلاج این متن را در زندان نوشته بود و در حدود سال ۴۳۰۰ (۳۰۹ ق.) ابن عطا که مرید حلاج بود آن را از او گرفت. ابن عطا سرکرده‌ی گروهی از پیروان حلاج بوده که در زمان زندانی شدنش بر اساس متن‌هایی که می‌نوشت سازمان یافته بودند.

ابی‌القاسم اسماعیل بن محمد ابن زنجی (درگذشته‌ی ۴۳۲۴ / ۳۳۴ ق.) پسر قاضی دادگاه حلاج و کاتب و همراه حامد بن عباس بود. او روایت کرده که محمد بن علی قنّانی (کُنّانی) کتابی داشت که مردم را

به اطاعت از آن فرا می خواند. ابوعلی اوراجی کاتب این موضوع را به اطلاع علی بن عیسی رساند و او خانه ی قنابی را محاصره کرد و کتاب را در چاه منزلش یافت که نوشته ای به دستخط حلاج بود و در آن خود را خدا دانسته بود. علی بن عیسی حلاج را دستگیر و بارها بازجویی کرد، اما حلاج فقط شهادتین می گفت و منکر بود که ادعای ربوبیت دارد.<sup>۱</sup>

گزارشی که از صحنه ی بازجویی حلاج در دست داریم نشان می دهد او در این مقطع اعتماد به نفس زیادی داشته و نفوذش بر اطرافیان چشمگیر بوده است. آورده اند که «شخصی به او گفت: دعوی نبوت می کنی. گفت: اف بر شما باد که از قدر من بسی کم می کنید»<sup>۲</sup>. بعدتر وقتی خلیفه دستور داد به جرایم تازه ی حلاج رسیدگی کنند، علی بن عیسی مسئول محاکمه ی او شد و مجلسی تشکیل دادند تا با او مناظره کنند.

وقتی حلاج وارد این مجلس شد علی بن عیسی او را خطاب قرار داد و با خشونت و توهین با وی سخن گفت. حلاج به او گفت: «در همین نقطه که سخن خود را گفته ای، توقف کن و چیز دیگری مگوی و ادب را رعایت کن و اگر چنین نکنی زمین را بر تو واژگون خواهم کرد». علی بن عیسی با شنیدن این حرف هراسید و از خلیفه خواست تا او را از این وظیفه معاف کند و خلیفه پذیرفت و محاکمه به حامد واگذار شد.<sup>۳</sup> حامد چنان که گفتیم مردی سالخورده و کینه توز بود و قصد کرده بود حلاج را از میان بردارد. او از جسارت و بی پروایی ویژه ی بی خبران و کم هوشان برخوردار بود و به همین خاطر نه از حلاج می ترسید و نه به ارج وی آگاه بود. ابوبکر صولی مورخ شیعه (درگذشت ۴۳۲۶ / ۳۳۶ ق.) می گوید در اولین جلسه ای که حامد دستور داد حلاج را به جلسه ی دادگاه بیاورند، حاضران به او سیلی زدند و ریش او را کردند و حامد به او تهمت زد که نوبتی نزد او ادعای مهدویت و نوبتی دیگر دعوی الوهیت کرده است. اما حلاج این سخنان را منکر بود.<sup>۴</sup>

حامد برای به دام انداختن حریف به پی گرد اطرافیانش روی آورد. حلاج شاگردی داشت به نام سامری که دخترش را به عقد پسر حلاج درآورده بود. به حکم او این زن را مدتی با حلاج یک جا زندانی

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۱.

۲. حلاج، ۱۳۷۹: ۲۱۶.

۳. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۲.

۴. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۶.

کردند و بعد پدرش او را نزد حامد فرستاد تا هرچه درباره‌ی حلاج می‌داند در بازپرسی‌ها بگوید. ابن زنجی در توصیف او می‌گوید زنی بوده زیبارو و خوش‌سخن و دقیق.

او بود که بخش مهمی از روایت‌ها درباره‌ی شعبده‌ها و معجزه‌های حلاج را تعریف کرد. از جمله این که حلاج زیر حصیری که بر آن می‌نشست را کنار زد و آن زن دید که سراسر زمین با دینارهای طلا فرش شده بود یا این که حلاج از آستینش مقدار زیادی مشک بیرون آورده به او داده بود تا وقتی نزد پسرش می‌رود به خود عطر بزند یا این که به او آموزانده بود هر وقت درباره‌ی پسرش شکی پیدا کرد یا خواست مشورتی بکند بعد از یک روز روزه‌داری شبانگاه بر بام برود و خاکستر و نمک به خوراک خود بزند و حجاب از چهره برگیرد و با حلاج سخن بگوید و او به این شکل وی را خواهد دید و شنید. این زن را به خاطر همین چیزها که می‌گفت تا پایان محاکمه‌ی حلاج در خانه‌ی حامد زندانی کردند.<sup>۱</sup> شاید به این دلیل که مبادا با گفتارهایش اطرافیان را به حقانیت و تقدس حلاج متقاعد کند.

در میان هواداران حلاج برجسته‌ترین شخص در بغداد ابوالعباس احمد بن عطا بود که گفتیم در شورش نان هم نقشی داشت. میان این دو صمیمیتی دیرپا برقرار بود و حلاج در یکی از نامه‌هایی که از زندان به او نوشته می‌گوید: «من به تو نامه‌ای نوشتم و در عین حال به تو نامه‌ای نوشتم، بلکه بی‌هیچ نامه‌ای به روان خون نوشتم»<sup>۲</sup>.

وقتی حامد بن عباس در جریان محاکمه‌ی حلاج ابن عطاء را احضار کرد، او تنها کسی بود که دلیرانه و آشکارا حلاج را تأیید کرد. او به مجلس حامد رفت و گستاخانه بر صدر نشست و وقتی درباره‌ی عقاید حلاج طرف پرسش قرار گرفت، به حامد پرخاش کرد که: «این مسائل به تو چه ربطی دارد؟ تو برای کاری منصوب شده‌ای که اموال مردم را بگیری و به آنان ستم کنی و آنها را به قتل برسانی. به تو چه مربوط است که در این مسایل سخن بگویی؟».

حامد وزیر از این سخن چندان خشمگین شد و دستور داد او را سخت بزنند و همان‌جا شکنجه دهند؛ طوری که صورت و دندان‌هایش را شکستند و بسیار به مغزش کوبیدند و نزدیک بود خفه‌اش کنند، اما

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۳-۴۴.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۶۸.

از ترس شورش مردم به زندانش انداختند که به همان زخم‌ها هفت روز بعد درگذشت. ابن عطا پیش از مرگ حامد را نفرین کرد و بعدتر به همان شکلی که گفته بود حامد را بعد از زجر و شکنجه‌ی بسیار کشتند و خانه‌اش را آتش زدند.<sup>۱</sup>

حامد برای آن که گواهی پیدا کند و بر اساس آن حکم قتل حلاج را بگیرد، یاران حلاج را جست و این افراد را از میان‌شان دستگیر کرد: حیدره، سامری، محمد بن علی قنایی و ابوبکر هاشمی. حلاج این فرد اخیر را ابوالمغیث می‌نامید و او را نایب خویش قرار داده بود. ابن حماد نامی هم بود که گرینخت ولی در خانه‌ی او و محمد قنایی مدارکی بسیار به صورت نامه‌هایی یافتند که بر کاغذ با مرکب طلایی نوشته شده بود و آستری از دیبا و ابریشم داشت. این نامه‌ها را حلاج برای شاگردانش می‌نوشت و در آن شیوه‌ی دعوت و جلب شنوندگان را شرح داده بود. محتوای نامه‌ها هم اغلب رمز بود و برای دیگران نامفهوم. هم‌چنین دفتری یافتند که بر آن الله به صورت دایره و در درونش علی علیه السلام به صورت خطی نقش شده بود و این‌ها به رمز شبیه بود.<sup>۲</sup>

سامری، که دخترش عروس حلاج بود، به حلاج وفادار بود و چنین می‌نماید که او نیز مثل دخترش باور داشته که حلاج می‌تواند معجزه کند. مثلاً به حامد گفته بود که زمانی در فارس به فصل زمستان با حلاج در راه استخر بود که هوس خیار کرد و حلاج دستش را در برف فرو برد و مقداری خیار تازه برایش بیرون آورد. حامد بعد از شنیدن این سخن سامری را ناسزا گفت و هر چند قول داده بود به او گزندی نرساند به نگهبانانش دستور داد تا آرواره‌های او را خرد کنند.<sup>۳</sup>

آنچه سامری می‌گفته و حامد با این خشونت و ستم می‌خواسته از انتشارش جلوگیری کند، در هر حال میان مردم دهان به دهان می‌گشته است. ابن زنجی می‌گوید در دادگاه حلاج سب‌دی زیبا پر از خیار آورده و آنجا گذاشته بودند که در خانه‌ی محمد بن علی قنایی کشف شده بود. چون سبد را گشودند دیدند پشکل خشک و سبز و شیشه‌هایی پر از مایع و تکه‌ای نان خشک در آن است و سامری گفت که این‌ها مدفوع و

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۹-۱۴۸.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۵.

۳. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۶.



پیشاب حلاج است که پیروانش هم چون دارو به کارش می‌برده‌اند. هم‌چنین سامری گفت از آن نان اگر کسی بخورد هوادار حلاج خواهد شد و زنجی از ترس به آن لب نزنده بود.<sup>۱</sup>

همین ابن زنجی می‌گوید نوبتی با پدرش و هارون بن عمران الجهبندی بعد از یکی از جلسه‌های محاکمه‌ی حلاج یکی از نوکران حامد را دیده که نگهبان حلاج بوده و حالی آشفته داشته است. او می‌گفت وقتی برای حلاج سینی غذایی را برده بود، دیده بود بدنش از کف تا سقف و سراسر اتاق را پر کرده، و از این هراسیده و گریخته و تب کرده بود. حامد این داستان را شنید ولی او را ناسزا گفت و متهمش کرد که فریب شعبده‌ی حلاج را خورده است.<sup>۲</sup>

این شایعه‌ها درباره‌ی معجزات حلاج را آشکارا پیروانش می‌پراکندند و روشن است که حتا در میان عمال حکومتی هم بسیاری آن را باور کرده بودند. با این حال آنچه در محاکمه‌ی حلاج اهمیت داشت و مایه‌ی محکومیتش شد، نوشتارهایش بود. چنان که گفتیم در خانه‌ی پیروانش به ویژه قنایی نامه‌هایی پیدا کردند که بسیاری‌شان به رمز نوشته شده بود و کسی نمی‌توانست آن را بخواند. حدس من آن است که این نامه‌ها به رمز نبوده و با زبان‌ها و خط‌هایی دیگر نوشته شده باشد. نامه‌ها برای پیروان حلاج در سرزمین‌های دیگر فرستاده می‌شده و قاعدتاً حلاج برای پیروانش در خراسان به خط سغدی و برای پیروانش در هند با خطوط هندی می‌نوشته است و این‌ها بوده که اهالی بغداد از خواندنش عاجز بوده‌اند. برخی از نامه‌ها هم خوانا بوده و این‌ها قاعدتاً به عربی یا سریانی یا پهلوی نوشته شده بودند که زبان‌ها و خطوط رایج در میان‌رودان بوده است.

حلاج اصولاً منکر ارسال این نامه‌ها بوده و آنهایی را که به رمز یا زبانی دیگر بوده هم ترجمه نکرده و گفته این‌ها خطوطی بی‌معناست. با این حال، در میان همان‌ها که خوانا بوده شواهدی کافی پیدا کردند در این مورد که حلاج با شریعت و مناسک اسلامی دشمنی دارد و به ویژه قصد برانداختن آیین حج را دارد. پیش‌تر اشاره کردیم که راه‌های حج در این مقطع تاریخی به شدت مورد هجوم نیروهای قرمطی قرار داشته و بسیاری از اندیشمندان به ویژه عارفان خراسانی و جنگاوران قرمطی بر آن خرده گرفته و خواهان

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۷.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۷-۴۸.

تعطیلش بودند. در این شرایط نامه‌ای از حلاج کشف شد که به دوست خود شاکر بن احمد فرستاده و در آن نوشته بود «أهدم الکعبه» یعنی «کعبه را ویران کن». قاضی تنوخی هم نقل کرده که حلاج در یکی از نامه‌هایش به نماینده‌اش دستور داده بود زمان ظهور را اعلام کند و در آن سلسله‌ی فاطمی را مشروع و برحق دانسته بود.<sup>۱</sup>

روشن است که چنین موضعی باعث می‌شده حلاج با قرمطیان یا فاطمیان همسان انگاشته شود و مانند آنان با خطر مرگ روبه‌رو گردد. ابن زنجی گزارشی دقیق و ارزشمند از فرایند صدور حکم اعدام حلاج به دست داده و نقل کرده که در میان رساله‌هایی که حلاج نوشته بود، یکی را روزی در حضور حلاج و حامد بن عباس و قاضی ابوعمرو و ابوالحسین اشنایی و پدرش زنجی خواندند. حلاج در آن نوشته بود: «وقتی کسی می‌خواهد به حج برود و وسیله‌ی آن را ندارد باید در خانه‌اش محوطه‌ی محصوره‌ی مجزا ترتیب دهد، که هیچ چیز ناپاکی به آن نرسد و احدی به آن در نیاید و هیچ‌کس از آنجا نگذرد. سپس در موسم حج شرعی در پیرامون آن چنان که به گرد بیت‌الحرام طواف می‌کنند طواف کند. و این مراسم و دیگر مناسک را که در مکه انجام می‌دهند، انجام بدهد. نظیر گرد آوردن سی طفل یتیم و فراهم کردن بهترین طعام‌های ممکن برای ایشان، در محوطه‌ی مذکور شخصاً به آنان طعام دهد و وقتی از غذا خوردن دست کشیدند دست‌های‌شان را شسته و به هر یک پیراهنی بپوشاند و هفت یا سه درهم بدهد. چون این اعمال را به پایان برد، مثل این است که به حج رفته باشد»<sup>۲</sup>.

ابن زنجی می‌گوید ابوعمرو با خواندن این مطلب خشمگین شد و با حلاج دعوا کرد و او را «یا حلال‌الدم» نامید، یعنی «ای کسی که ریختن خونت مجاز است». حامد هم فرصت را غنیمت شمرد و اصرار کرد تا همین کلمات را همه بنویسند و امضا کنند و به این ترتیب حکم قتل حلاج را ثبت کردند. حلاج اما نخست می‌گفت این سخن را در «کتاب اخلاص» حسن بصری خوانده که ابوعمرو گفت چنین چیزی در آن نیست. بعد هم که فتوای قتلش را دادند خشمگین شد و گفت: «پشت من گرم است. خون من را بدون این

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۱.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۹.

که گناهی بکنم نمی‌توان ریخت. شما حق ندارید علیه من تفسیری را به کار برید که شما را به این کار مجاز می‌دارد، دین من اسلام است و مذهب من مذهب سنت...<sup>۱</sup>.

حلاج به این ترتیب جرمی را که به او بسته بودند نپذیرفت و تا پایان به اسلام ابراز پایبندی می‌کرد، اما این نامه تیر خلاصی بود که موضع او را درباره‌ی سنت و شریعت نشان می‌داد. قاضی ابوعمرو که در این مجلس قتل حلاج را روا دانست ظاهراً در حالت خشم چنین کرد و بعد دچار تردید شد. اما حامد از او نامه‌ای گرفته و امضای حاضران را هم جمع کرده بود.

در این بین پیشاپیش فتوای ابوبکر محمد بن داود اصفهانی را هم داشت که حلاج را کافر دانسته بود. او مردی بود از اهالی اصفهان که پدرش مذهب ظاهریه را بنیان نهاده بود. شگفت آن که این ابن داود خود مردی تیزهوش و ادیب بود که موقع صدور فتوا صنایع ادبی به کار می‌برد و پاسخ‌های فقهی مخاطبان را در قالب جملات طنزآمیز صورت‌بندی می‌کرد. کتاب مشهوری به نام «زهره» هم در ستایش عشق زمینی نوشته بود.<sup>۲</sup> در کل مردی عاشق‌پیشه و شوخ بود، که با این همه مخالف‌الاهیات عشق بود و محبت بین انسان و خدا را ناممکن و کفر می‌دانست. ابن داود در سال ۴۲۸۹ (۲۹۷ ق.) درگذشت و حامد دوازده سال بعد از مرگش فتوایی را که در زمان جوانی داده بود برکشید و به آن استناد کرد.

اما این حکم با مخالفت برخی از فقیهان روبه‌رو بود. ابوجعفر بهلول که از قاضیان بلندمرتبه‌ی بغداد بود، این حکم قتل را درست نمی‌دانست. حلاج می‌گفت محتوای آن نامه که به طرد حج مربوط می‌شود، حدیثی بوده که از کسی شنیده و نقل کرده است. به همین خاطر بهلول می‌گفت قتل حلاج واجب نیست مگر آن که ثابت شود به محتوای این گزاره‌ها عقیده‌ای قاطع دارد و حتا در آن حال هم باید او را به توبه فرا خواند، اما ابوعمرو می‌گفت گوینده‌ی این سخنان زندیق است و زندیق توبه ندارد.<sup>۳</sup>

حامد به هر روی آنچه را می‌خواست به دست آورده بود. پس با نامه‌ای که امضای فقیهان را داشت به نزد خلیفه رفت تا اجازه‌ی قتل حلاج را بگیرد. خلیفه تا دو روز درنگ می‌کرد، چون نصر قشوری و مادرش

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۴۹-۵۰.

۲. ابن داوود، ۱۳۵۱ ق.، ج. ۱: ۵-۲۴.

۳. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۳۷.

تلاش می‌کردند او را برهانند. اما در نهایت حامد با ترساندنش از شورش یاران حلاج او را به صدور حکم قتل وی وادار کرد. سهل بن اسماعیل بن علی نوبختی و ابن فرات وزیر هم با این حکم موافق بودند و خلیفه که در این هنگام بیمار بود، فرمان داد که طبق فتوای فقیهان عمل شود و حلاج را بکشند. حمد پسر حلاج می‌گوید در شبی که قرار بود او را بکشند، بعد از نماز پیوسته تکرار می‌کرد که «در کارم خدعه کرده‌اند». آن‌گاه در اواخر شبانگاه بعد از سکوتی طولانی فریاد برآورد که «حق... حق!». یعنی، چنین می‌نماید که خود حلاج هم از این حکم غافلگیر شده و انتظارش را نداشته باشد.

خلیفه در این جا با توجه به محبت‌هایی که پیش‌تر از حلاج در حق خانواده‌اش دیده بود، نمک‌شناسی کرد و دستور داد او را زجرکش کنند. حکم خلیفه آن بود که نخست به او هزار تازیانه بزنند و اگر زنده ماند باز هزار تازیانه‌ی دیگر بزنندش و باز اگر زنده ماند او را گردن بزنند. چنین می‌نماید که بریدن دست و پای حلاج و به صلیب کشیدنش زجری جایگزین باشد که حامد بن عباس به جای هزار تازیانه‌ی دوم به این حکم افزوده باشد.

قاعده‌ی حاکم بر مدارهای قدرت آن است که اوج گرفتن وحشی‌گری هنگام سرکوب مخالفان با افول اقتدار و مشروعیت متناظر است و درباره‌ی دوران حلاج نیز این اصل صادق بود. نمونه‌اش آن که همین معتضد در سال آخر عمر خود (در ۴۲۸۱/ ۲۸۹ ق.) سپاهیان را به کوفه گسیل کرد و شمار زیادی از مخالفانش را دستگیر و شکنجه کرد، اما این نمایش قدرت خونین تنها برای جبران شکست سختی بود که دو سال پیش (در ۴۲۷۹/ ۲۸۷ ق.) در جنگ بزرگ بحرین از قرمطی‌ها خورده بود.

وحشیانه بودن مجازات حلاج امروز مهیب و غریب جلوه می‌کند، اما اگر به سایر احکام صادرشده از سوی خلیفه برای دشمنانش بنگریم می‌بینیم که در بغداد آن روزگار این رویه‌ای مرسوم بوده است. بیست سال پیش از زاده شدن حلاج بابک خرم‌دین را تقریباً به همین شکل با بریدن دست و پا به قتل رسانده بودند. در دوران جوانی حلاج به سال ۴۲۷۲ (۲۸۰ ق.) ابوجوزه محمد بن عباد را، که رهبر خوارج بود و در جنگ قبراشا اسیر شد، به بغداد بردند و به فرمان خلیفه معتضد پوست تنش را زنده زنده کردند. در همین سال

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۴.

محمد بن حسن بن فضل را، که از هواداران سپیدجامگان بود و کتابی از ایشان نزدش یافته بودند، به امر خلیفه مثل مرغ به سیخ کشیدند و بر آتش کباب کردند و به این ترتیب کشتند.

بنابراین حلاج در دوران زندگی خویش سرنوشت بسیاری از این دشمنان خلیفه را به چشم دیده بود. در سال ۴۲۸۳ (۲۹۱ ق.)، یعنی تقریباً همان زمانی که حلاج برای حرکت به بغداد از مکه خارج می‌شد، خلیفه مکتفی خزانه‌ها را گشود و لشکریانی بزرگ بسیج کرد و به جنگ قرمطی‌ها و زنگی‌ها فرستاد. در آستانه‌ی ورود حلاج به بغداد، گروهی از اسیران قرمطی و زنگی را به این شهر آوردند و در برابر چشم مردم بدن‌شان را مثله کردند و بعد از شکنجه‌ی بسیار گردن زدند. یکی از آنها حسین پسر زکویه بن مهرویه بود که صاحب الشامه لقب داشت و رهبر قرمطیان شام بود. او را در بغداد برای مدتی طولانی گرسنه و تشنه نگه داشتند و بعد دستانش را شکستند و بر آن چندان داغ نهادند که بارها بیهوش شد. در نهایت هم در پل بغداد او را آویختند و با چوب مشتعل پا و شرمگاه و تهیگاهش را سوزاندند و در نهایت سرش را بریدند.

با این حال، اغلب این افراد سرداران و رهبرانی جنگاور بودند و رفتاری که با پیرمردی فرهیخته مثل حلاج کردند مرتبه‌ای نو از وحشیگری و اهریمن‌خویی را نشان می‌داد. حامد بن عباس بعد از دریافت فرمان قتل، محمد بن عبدالصمد را که رئیس شهربانی بغداد بود به حضور خواند و او را مأمور شکنجه و اعدام حلاج کرد. دستوری که او داد با آنچه خلیفه گفته بود قدری تفاوت داشت و گفت به حکم خلیفه هزار تازیانه بر او بزنند و بعد یک دست و بعد یک پا و بعد دست و بعد پای دیگرش را قطع کنند و بعد گردنش را بزنند و تنش را بسوزانند و سرش را جلوی پل در معرض تماشای عام قرار دهند.<sup>۱</sup>

حلاج را در روز یازدهم فروردین سال ۴۳۰۱ (۲۴ ذی‌قعدة ۳۰۹ ق.) کشتند. روشن است که در این هنگام در بغداد محبوبیتی چشمگیر داشته، چون همه‌ی جلادان از شورش مردم می‌ترسیده‌اند. گروهی پرشمار از نگهبانان در زمان اجرای حکم او را احاطه کرده بودند چون از جمعیت گردآمده هراس داشتند. جمعیتی که بنا به توصیف ابن زنجی «بی‌شمار» بودند. جلاد او ابوالحارث نام داشت که به شکل جالب توجهی شاید نامش با زرتشتی نومسلمانی یکسان باشد که چند دهه پیش‌تر با آذرفرنبغ بحث کرده بود و نامش بر «ماتیکان گجستک ابالیش» مانده است. ابوالحارث جلاد وقتی حلاج را به میدان آوردند سیلی سختی بر صورتش زد

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۵۱-۵۲.

و دماغش را شکست، چندان که خون بر ریش سپیدش ریخت و آن را رنگین کرد. می‌گویند شبلی در این هنگام نعره زد و جامه بر تن درید و ابوالحسن واسطی غش و صوفیان برشوریدند.<sup>۱</sup> اما این گزارش دیرآیند و نادرست است و دیدیم که صوفیان در آن روزگار اغلب موافق کشتن حلاج بودند.

همه‌ی راویان تأکید دارند که حلاج دلیرانه با مرگ روبه‌رو شد و با بزرگ‌منشی و اقتدار به قتل‌گاه رفت. سلمی در «حقائق التفسیر» گفته که «ثُمَّ خَرَجَ يَتَبَخَّرُ فِي قَهْدِهِ» (سپس [از زندان] بیرون آمد [در حالی که] در زنجیرهایش با غرور و تبختر راه می‌رفت)<sup>۲</sup>. منابع دیرآیندتر این گزارش را شاخ و برگ داده‌اند و گفته‌اند که موقع رفتن به پای چوبه‌ی دار می‌رقصید. مثلاً عطار در «تذکره‌الاولیاء» نوشته که «می‌خرامید، دست‌اندازان و عیاروار می‌رفت با سیزده بند گران». اما بسیار بعید است حلاج هنگام رفتن به شکنجه‌گاه رقصیده یا دست‌اندازان رفته باشد، یعنی دستانش را هم‌چون رقصندگان تکان داده باشد. گزارش سلمی و متقدمین درست‌تر می‌نماید که می‌گویند غل و زنجیر به پا داشت و با این حال باشکوه و پرغرور گام برمی‌داشت.

مجازات همانطور که حکم شده بود، اجرا شد. حلاج هزار تازیانه را خورد بی آن که فریادی برآورد یا بگوید بس است. تنها پس از ششصدمین تازیانه به محمد بن عبدالصمد که رئیس شهربانی بود گفت بگذار سخنی با تو بگویم و خبری خوش بدهم که برای خلیفه با فتح قسطنطنیه برابر است. اما عبدالصمد نپذیرفت و شکنجه‌ی او را ادامه داد. این حقیقت که حلاج حدود هفتاد ساله پس از هزار تازیانه نمرده بوده و این عذاب را چنین استوار تحمل کرده، نشان می‌دهد مردی نیرومند و تندرست و پرتاب‌وتوان بوده است.

به گزارش ابن زنجی بلافاصله بعد از تازیانه‌ها دست و پای او را به ترتیب بریدند و بعد سرش را از تن جدا کردند و پیکرش را سوزاندند و خاکسترش را در دجله ریختند. سرش را هم دو روز بر پل در بغداد به تماشا گذاشتند و بعد شهر به شهر در خراسان گرداندند.<sup>۳</sup> این که سرش را به خراسان فرستاده بودند، تأییدکننده‌ی این حدس ماست که شبکه‌ای بزرگ از پیروان او در آن قلمرو و در ایران شرقی حضور داشته‌اند.

---

۱. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۱۴.

۲. سلمی، ۲۰۰۱ م، ج. ۲: ۲۲۶.

۳. ابن مسکویه رازی، ج. ۵: ۱۳۳؛ میرآخوری، ۱۳۸۶: ۵۳.

درباره‌ی شیوه‌ی کشتن حلاج تفاوت‌هایی جزئی در منابع گوناگون دیده می‌شود که علتش شاخ‌وبرگ پیدا کردن داستان در گذر زمان است. مثلاً برخی منابع از حمد پسرش نقل کرده‌اند که پیش از بریدن دست و پای حلاج به او پانصد تازیانه زدند.<sup>۱</sup> یا برخی منابع گفته‌اند در جریان شکنجه‌ی او چشمانش را هم از کاسه در آوردند و اولین اشاره به این موضوع را در نوشتارهای خواجه عبدالله انصاری می‌بینیم.<sup>۲</sup>

گزارش‌های اولیه می‌گویند که روند شکنجه و قتل حلاج پیوسته و بی‌وقفه بوده و معقول است که همین را بپذیریم. خود این نکته که پیرمردی شصت و چند ساله را هزار تازیانه بزنند و بعد دست و پاهایش را یک به یک قطع کنند و باز در پایان زنده باشد قدری نامحتمل می‌نماید. یعنی، به احتمال زیاد حلاج در میانه‌ی این شکنجه درگذشته است. این را هم باید گوشزد کرد که پیوند میان دار و حلاج که در ادبیات پارسی مشهور است، به آن معنا نیست که او را با دار زدن اعدام کرده باشند. مرگ حلاج به احتمال زیاد در پایان کار با گردن زدن رخ داده، اگر که پیش‌تر در اثر درد و خون‌ریزی سخته نکرده باشد. منظور از دار زدن که در تمام منابع تکرار شده، آن است که او را برای تازیانه زدن و بریدن دست و پا به ستونی بسته و از درختی آویخته بودند، و نه آن که طنابی به گردنش بیندازند و دارش بزنند.

با توجه به آن که زجرکش کردن این پیرمرد دست‌بالا چند ساعت طول کشیده، جملاتی که به او در این حین نسبت داده‌اند ساختگی به نظر می‌رسد. این جملات را پیروان حلاج بعدتر از زبان او نقل کرده‌اند و آشکار است که بزرگداشت او و تطهیرش از جرایم منسوب به وی را در نظر داشته‌اند. یعنی مرگ حلاج بر روان پیروانش و مردم بغداد زخمی چندان عمیق وارد آورده که کوشیده‌اند در ساحت زبان آن را ترمیم کنند. به این ترتیب، مجموعه‌ای از گزاره‌های دم مرگ به او منسوب شد که با شهادت‌نامه‌های مسیحی و به ویژه با جملات پایانی مانی پیش از مرگش بسیار شبیه است.

مثلاً احمد بن فاتک نقل کرده که سال‌ها پیش‌تر در نهاوند با حلاج بوده که موسم نوروز فرا رسیده و مردم طبق آیین بوق عید را به صدا درآوردند. آن‌گاه حلاج گفته بود: «نوروز ما کی می‌رسد؟» احمد پرسیده بود: «چه روزی منظورت است؟» و پاسخ شنیده بود که: «روزی که بر دار روم». تا آن که سیزده سال بعد

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۲۷.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۵۹.

وقتی حلاج به دار آویخته بود، به او گفت: «ای احمد اینک نوروز ما فرا رسیده است»<sup>۱</sup>. ابن فاتک از او پرسید که «آیا هدیه‌ای هم برای نوروز به تو دادند؟» و پاسخ داد که «آری، این هدیه کشف و یقین بود»<sup>۲</sup>. در میان این گفتارهای دم مرگ یکی که مشهورتر از همه است و منابع گوناگون نقلش کرده‌اند چنین است که وقتی حلاج را دست و پا بریده مصلوب کرده بودند، کسی از او پرسید تصوف چیست؟ و پاسخ داد که «(آغاز یا ظاهر یا آسان‌ترین راه آن) همین است که می‌بینی»<sup>۳</sup>. در یک روایت این شبلی بود که چنین پرسشی کرد و پرسش دومش آن بود که: «پس والاترین مرتبه‌ی آن چیست؟» و پاسخ شنید که: «تو را به آن راه نیست، ولی فردا خواهی دید. و در غیب چیزهایی است که من آنها را می‌بینم ولی آنها از تو پنهان است»<sup>۴</sup>، و به روایتی منظور حلاج از فردا همان روزی بود که او را گردن زدند.

هم‌چنین است این نقل قول که پرسیده بودند عشق چیست و گفته بود امروز می‌بینی و فردا می‌بینی و پس فردا می‌بینی و این به تازیانه زدن و کشتن و سوزاندنش در سه روز پیایی اشاره داشت، که گفتیم نادرست است. این که فاصله‌ی زمانی میان بریدن دست و پا و گردن زدنش طولانی بوده باشد، بعید به نظر می‌رسد. شبلی می‌گوید حلاج در همان وضع دست و پا بریده به صلیب کشیده شده بود و زنده بود، تا آن که شامگاه خلیفه دستور داد گردن حلاج را بزنند. اما نگهبانان گفتند حالا دیروقت است و فردا دستور خلیفه را اجرا می‌کنیم. فردایش حلاج را از درخت خرمایی که بر آن به صلیب کشیده شده بود فرود آوردند و حلاج با صدای بلند گفت: «برای واجد (جوینده‌ی خدا) این بس که واحد برای او تنها شود»<sup>۵</sup>.

باز این که حلاج تا این هنگام زنده مانده باشد یا جلادانش در میانه‌ی خطر شورش مردم او را بر صلیب رها کرده باشند نامحتمل می‌نماید. این بخش‌ها برای آن به داستان افزوده شده که گفت‌وگوی حلاج با پیروانش و جملات منسوب به او در این هنگام جایگاهی و موقعیتی پذیرفتنی پیدا کنند. این نگاه شکاکانه البته بدین معنا نیست که این جملات از حلاج نیست، اما ترتیب زمانی و موقعیت بیانش احتمالاً متفاوت بوده

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۷۸.

۲. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۹.

۳. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۶.

۴. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۳۶.

۵. ماسینیون و کراوس، ۱۳۶۷: ۲۵.



است. در آن روزگار محکومان حق داشتند پیش از اجرای حکم با مردم گردآمده در صحنه سخن بگویند و آداب مورد نظرشان مثل نماز را به جا بیاورند، چنان که می‌گویند حلاج هم پیش از مرگ از دوستش شبلی سجاده‌اش را گرفت و بر آن نماز خواند.

شخصیت فرهمند و تأثیرگذار حلاج در کنار خشونت و وحشیگری اعمال‌شده هنگام اعدامش و برخورد استوار و دلیرانه‌اش با مرگ عناصری بودند که او را به یکی از مشهورترین شهیدان تاریخ ایران بدل کرد. اسناد موجود نشان می‌دهد که مردم بغداد بر مرگ او دریغ خورده و او را شهید می‌دانسته‌اند. ابن زنجی می‌گوید حاجب نصر قشوری بعد از قتل حلاج در ملاعام سوگوار شد و اعلام کرد که بر آن بنده‌ی حقیقی خداوند افترا زده است.<sup>۱</sup> این در حالی است که، چنان که مرور کردیم، رهبران فرقه‌های مذهبی و پیشوایان صوفیان او را گناهکار و کافر می‌دانستند و شکافی که این‌جا میان مردم و نخبگان دینی وجود داشته جای توجه دارد.

همه‌ی کسانی که در مرگ حلاج نقشی داشتند طی چند سال بعد از میان رفتند. حامد بن عباس که بیشترین تقصیر را در این مورد داشت، عقوبتی خوفناک را از سر گذراند و با وضعی غم‌انگیز درگذشت. او در پیرانه‌سر به چنگ محسن پسر آل فرات وزیر گرفتار شد که با شکنجه‌های جوراجور تاوان ستم‌هایش بر این خاندان را از او گرفت. از جمله این که گفته‌اند در بزم‌ها شراب می‌نوشید و پوست میمون بر تن حامد بن عباس می‌کرد و او را می‌داشت برایش برقصد و کارهای شرم‌آور بر او روا می‌داشت.<sup>۲</sup> حامد چنان که گفتیم در دی‌ماه ۴۳۰۲ به دست او کشته شد. خلیفه مقتدر در سال ۴۳۱۱ (۳۲۰ ق.) به دست غلامانش کشته شد و نصر قشوری هم در این بین بیمار شد و در آبان‌ماه ۴۳۰۷ (رمضان ۳۱۶ ق.) درگذشت.

شهادت حلاج به ویژه با رهبران قرمطی و بابک خرم‌دین شباهتی چشمگیر دارد. از سوی دیگر اشاره به مصلوب شدن حلاج و پیوندش با دار نشان می‌دهد که نوعی نظیره‌سازی میان او و مسیح صورت گرفته است. این به ویژه از آن رو مهم است که باورهایی درباره‌ی بازگشتش بعد از مرگ وجود داشته که به روایت ترسیان نزدیک است. خاستگاه این سخنان انگار خود حلاج بوده، چون خطیب بغدادی از ابو عمر بن حیویه

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۵۴.

۲. ذهبی، ۱۴۱۳ ق.، ج. ۱۴: ۳۵۹.

نقل کرده که حلاج خود در زمانی که برای شکنجه و اعدام می‌بردندش به شاگردانش می‌گفت که نگران نباشند و او سی روز دیگر به نزدشان باز خواهد گشت.<sup>۱</sup>

ابن زنجی هم می‌گوید که پیروان حلاج انتظار داشتند بعد از چهل روز بازگردد. چون بازنگشت در سالگرد مرگش وقتی دجله طغیان کرد، شاگردانش گفتند این نتیجه‌ی قتل او بوده و دجله خاکستر او را پس زده و از دریافت بقایای پیکر او به جوش آمده است. هم‌چنین یکی از شاگردانش می‌گفته اصولاً آن کسی که شکنجه شده و به قتل رسیده یکی از دشمنان حلاج بوده که به شکل او درآمده، و خودش نبوده است. برخی هم ادعا می‌کردند حلاج را فردای روز اعدامش سوار بر الاغی دیده‌اند که در جاده‌ی نهروان می‌رفته است و می‌گفته کسانی که فکر می‌کنند او را تازیانه زده و کشته‌اند، گوساله‌ای بیش نیستند.<sup>۲</sup>

---

۱. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۱۹۹.

۲. میرآخوری، ۱۳۸۶: ۵۳-۵۴.

## کتاب نام

- ابن اسفندیار، بهاءالدين محمد بن حسن، تاريخ طبرستان، به كوشش عباس اقبال آشتياني، انتشارات پديده خاور، ۱۳۶۶.
- ابن بطوطه، رحله: تحفهى النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، تحقيق محمد عبدالمنعم عريان و مصطفى قصاص، بيروت، ۱۴۰۷ / ۱۹۸۷ م.
- ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم حراني، بيان تلبيس الجهميهى فى تأسيس بدعهم الكلاميه، چاپ محمد بن عبدالرحمان بن قاسم، مؤسسه قرطبه، ۱۳۹۲ ق.
- ابن جوزى، ابوالفرج، تلبيس ابليس، بيروت، ۱۳۶۸ ق.
- ابن جوزى، عبدالرحمان، المنتظم فى تاريخ الملوك و الامم، حيدرآباد دكن، ۱۳۵۷ ق.
- ابن حزم ظاهري، على بن احمد، الفصل فى الملل و الاهواء النحل، دار الكتب العلميه، بيروت، ۱۴۱۶ ق.
- ابن خلكان، ابوالعباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، به كوشش إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ۱۹۶۸ / ۱۹۹۳ م.
- ابن داوود، محمد، النصف الاول من كتاب الزهره، به كوشش لويس نيكل و ابراهيم عبدالفتاح طوقان، بيروت، ۱۳۵۱ق/ ۱۹۳۲ م.
- ابن راوندى، احمد، فضيحهى المعتزله، به كوشش عبدالاميراعسم، بيروت، ۱۹۷۵-۱۹۷۷ م.
- ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على ساروى، معالم العلماء، به كوشش محمد كاظم الكتبي، نجف، ۱۳۸۰ ق.
- ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن على ساروى، مناقب آل ابى طالب، به كوشش سيد جمال أشرف الحسينى، انتشارات المكتبه الحيدريه، قم، ۱۴۳۲ ق.
- ابن طاووس، رضى الدين على بن موسى، سعد السعود للنفوس، قم، ۱۳۸۰.
- ابن عساکر، تاريخ مدينه دمشق، چاپ على شبرى، بيروت، ۱۴۱۵-۱۴۲۱ ق.
- ابن عساکر، على، تبیین کذب المفتري، دمشق، ۱۳۴۷ ق.
- ابن عنبه، احمد، عمدهى الطالب، نجف، ۱۳۸۰ ق.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البدايهى و النهايه، دارالفكر، بيروت، ۱۳۹۸ ق.
- ابن مرتضى، احمد، المنيهى و الامل فى شرح الملل و النحل، به كوشش محمدجواد مشكور، بيروت، ۱۳۹۹ ق.
- ابن مرتضى، احمد، كتاب طبقات المعتزله، چاپ سوزانا ديوالد - ويلتسر، بيروت، ۱۳۸۰ ق.

- ابن مرزوق، ابو حامد، *التوسل بالنبی و بالصالحین*، استانبول ۱۳۶۵.
- ابن مسکویه رازی، *تجارب الامم*، ترجمه‌ی علی نقی منزوی، انتشارات توس، ۱۳۷۶.
- ابن ندیم، ابوالفرج محمد بن اسحاق، *الفهرست*، ترجمه و تحقیق رضا تجدد، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶.
- ابوشهبه، محمد بن محمد، *أعلام المحاثین*، دارالکتاب العربی، قاهره، ۱۹۶۳.
- اذکائی، پرویز، «حکمت عقلی در ایران»، در: *آموزگار جاوید: یادنامه‌ی آیت‌الله حاج میرزا هاشم آملی*، مرکز تحقیق ولی عصر، قم، ۱۳۷۷.
- اذکائی، پرویز، «موضع تفکیک حکیم رازی»، *آینه‌ی میراث*، سال اول، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۸۲.
- اذکائی، پرویز، *حکیم رازی*، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۴.
- اردبیلی، محمد بن علی، *جامع الرواه و ازاحه‌ی الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- اشترن، ساموئل، «ادیان ایرانی در نگاه ابو حاتم رازی»، در: *اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- اشعری، سعد بن عبدالله، *المقالات و الفرق*، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۴۲.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، به کوشش هلموت ریتز، ویسبادن، ۱۴۰۰ ق.
- اشه، رهام، *سرود پارتی مروارید*، انتشارات سده، ۱۴۰۱.
- اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین، *الآغانی*، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ احسان عباس، ابراهیم سعافین و بکرعباس، بیروت ۱۴۲۵ ق.
- اصفهانی، ابونعیم، *حلیه‌الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره، ۱۳۵۱-۱۳۵۷ ق. / ۱۹۳۲-۱۹۳۹ م.
- اعسم، عبدالامیر، «الشعر المنسوب الی ابن الریوندی»، در: *ابن الریوندی فی المراجع العربیه‌ی الحدیثه*، بیروت، ۱۳۹۸ ق.
- اقبال آشتیانی، عباس، *خاندان نویختی*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵ / ۱۳۵۷.
- امام فخر رازی، محمد بن عمر، *الشجره المبارکه فی انساب الطالبیه*، به کوشش مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۹ ق.
- امید اشوهیستان، *روایت امید آشوهِیستان*، تدوین و ترجمه نزهت صفای اصفهانی، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- اندلسی، قاضی صاعد، *التعریف بطبقات الامم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶.
- انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، *حاشیه کتاب المکاسب*، دارالکتاب، قم، ۱۴۱۰ ق.
- انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیه*، به کوشش محمد سرور مولایی، انتشارات توس، ۱۳۶۲.
- انصاری، مسعود، *تاج‌العارفرین جنید بغدادی*، انتشارات جامی، ۱۳۹۴.
- اوستا، به کوشش و ترجمه‌ی جلیل دوستخواه، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۶.
- آذرفرنبغ فرخزادان، *روایات آذرفرنبغ فرخزادان*، ترجمه‌ی حسن رضایی باغبیدی، انتشارات مرکز دایره‌المعارف اسلامی، ۱۳۸۴.
- آذرنوش، آذرتاش، *چالش میان فارسی و عربی*، نشر نی، ۱۳۹۰.

- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، طبقات اعلام الشیعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۳۰ ق.
- آقابزرگ تهرانی، محمد محسن، الذریعه، به کوشش احمد بن محمد حسینی، دارالاضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- آمر باحکام الله، منصور، الهدایه الامریه، به کوشش آصف فیضی، بمبئی، ۱۹۳۸ م.
- بحرالعلوم گیلانی، محمد مهدی، انوار پراکنده در ذکر احوال امامزادگان و بقاع متبرکه ایران، انتشارات مسجد مقدس جمکران، قم، ۱۳۷۶.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، کتاب الضعفاء الصغیر، چاپ محمد ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، ترجمه‌ی عبدالعلی نوراحراری، انتشارات شیخ الاسلام احمد جام، ۱۳۹۲.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، چاپ محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، بی تا.
- بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق. / ۱۹۴۸ م.
- بقلی، روزبهان، شرح شطحیات، به کوشش هانری کربن، انتشارات انجمن ایران و فرانسه و طهوری، ۱۳۶۰ / ۱۳۷۴.
- بقلی، روزبهان، عرائس البیان فی حقائق القرآن، (لکهنو) ۱۳۱۵ ق.
- بیرونی، ابوریحان و ابن سینا، حسین و معصومی، ابوسعید، الاسئله و الجوبه، به کوشش مهدی محقق و سید حسین نصر، انجمن آثار و مفاخر ملی، ۱۳۸۳.
- بیهقی، علی بن زید، تاریخ بیهقی، به کوشش احمد بهمنیار، انتشارات فروغی، ۱۳۶۱.
- پورجوادی، نصرالله، کرشمه‌ی عشق، فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۳.
- تاریخ سیستان، تصحیح محمد تقی بهار، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۹.
- تاوادی، جهانگیر، زبان و ادبیات پهلوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
- تستری، سهل بن عبدالله، تفسیر القرآن العظیم، قاهره ۱۳۲۹ ق. / ۱۹۱۱ م.
- تفضلی، احمد و آموزگار، ژاله، تاریخ ادبیات پیش از اسلام، انتشارات سخن، ۱۳۷۷.
- توحیدی، ابوحنیفان علی، البصائر و الذخائر، به کوشش احمد امین و احمد صقر، قاهره، ۱۳۷۳ ق.
- جاحظ، عمرو بن بحر، البخلاء، به کوشش طه الحاجری، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۲ م.
- جاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۵۷ ق. / ۱۹۳۸ م.
- جامی، عبدالرحمان بن احمد، نفحات الانس، به کوشش محمود عابدی، ۱۳۷۰.
- جباری، محمدرضا، سازمان وکالت و نقش آن در عصر ائمه علیهم السلام، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۲.
- جعفریان، رسول، حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام، موسسه‌ی انتشاراتی انصاریان، قم، ۱۳۸۱.
- جنید شیرازی، معین‌الدین ابوالقاسم، شدّ الازار فی حطّ الاوزار عن زوّار المزار، به کوشش محمد قزوینی و عباس اقبال، چاپخانه‌ی مجلس ملی، ۱۳۲۸.
- حسنون، محمد، أعلام النساء المؤمنات، دارالاسوه، تهران، ۱۴۲۱ ق.

- حسین، جاسم، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه‌ی محمدتقی آیت‌اللهی، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷.
- حسینی علوی، ابوالمعالی محمد بن عبیدالله، بیان‌الادیان در شرح‌الادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی، به کوشش عباس اقبال آشتیانی، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
- حلاج، حسین بن منصور، مجموعه آثار حلاج، تحقیق و ترجمه‌ی قاسم میرآخوری، نشر یادآوران، ۱۳۷۸.
- حموی، یاقوت، معجم‌الادباء، بیروت، ۱۴۰۰ ق. / ۱۹۸۰ م.
- حمیری، ابوسعید بن نشوان، الحورالعین، به کوشش کمال مصطفی، قاهره، ۱۹۴۸ م.
- خطیب بغدادی، ابوبکر أحمد بن علی، تاریخ بغداد، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۷ م.
- خطیب بغدادی، ابی‌بکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۳۴۹ ق.
- خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد، الانتصار و الرد علی ابن الروندی الملحد، به کوشش هنریک ساموئل نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵ م.
- خیاط، ابوالحسین عبدالرحیم بن محمد، الانتصار، بیروت، ۱۹۵۷ م.
- دوستدار، آرامش، درخشش‌های تیره، انتشارات خاوران، پاریس، ۲۰۰۴ م.
- دیلمی، ابوالحسن، عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف، به کوشش ژان کلود واده، قاهره، ۱۹۶۲ م.
- دینکرد، گردآوری آذرفرنبغ پسر فرخزاد و آذرباد پسر امید، تصحیح و نشر دهانجی شاه‌مهر جیبهای مدن، به کوشش فریدون فضیلت، انتشارات برسم، ۱۳۹۷.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد. العبر فی خبر من غیر، تصحیح ابوهاجر محمدسعید زغلول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، چاپ شعیب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت ۱۴۰۳/۱۹۸۳.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: ابراهیم الزبیب، بیروت، مؤسسه‌ی الرساله، ۱۴۱۳ ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، چاپ عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، چاپ علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳-۱۹۶۴.
- رازی، ابوحاتم و زکریای رازی، محمد، اعلام‌النبوه، ترجمه‌ی سید علی‌اکبر واعظ موسوی، مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۸۸.
- رازی، محمد بن زکریا، سیرت فلسفی، تصحیح پاول کراوس، ترجمه‌ی عباس اقبال، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱.
- رازی، محمد بن زکریا، طب روحانی، ترجمه‌ی پرویز اذکائی و علیرضا مختاریپور و اکبر ایرانی، نشر اهل قلم، ۱۳۸۳.
- رازی، شیخ نجم‌الدین، مرصاد العباد، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.
- رحمتی، محمدکاظم، «ریوندی و کتاب‌الزمرد»، در: اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.

- رضازاده لنگرودی، «نخشی و جنبش قرمطیان خراسان»، در: اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- زادسپرم گشن‌جمان، *گزیده‌های زادسپرم*، به کوشش محمدتقی راشد محصل، انتشارات موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
- زرکلی، خیرالدین بن محمود، *الاعلام، دارالعلم للملایین*، بیروت، ۱۹۸۹ م.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، *جست‌وجو در تصوف ایران*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
- سجستانی، ابویعقوب، *اسحاق*، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۰ م.
- سراج، ابونصر، *کتاب‌اللمع، دارالکتب الحدیثه بمصر و مکتبه‌ی المثنی*، بغداد، ۱۳۸۰ ق.
- سراج، ابونصر، *کتاب‌اللمع*، به کوشش رنولد آلن نیکلسون، لندن، ۱۹۶۳.
- سلمی، ابو عبدالرحمان، *طبقات الصوفیه*، به کوشش جانسن پدرسن، لیدن، ۱۹۶۰ م.
- سلمی، ابو عبدالرحمان، *حقائق التفسیر*، به کوشش سید عمران، بیروت، ۲۰۰۱ م.
- شبستری، عبدالحسین، *سبل الرشاد الی اصحاب الامام الجواد علیه‌السلام*، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران، قم، ۱۴۲۱ ق.
- شبییری زنجانی، سید موسی، *جرعه‌ای از دریا، انتشارات کتابشناسی شیعه*، ۱۳۹۹.
- شرف‌الدین، احمد حسین، *تاریخ الیمن الثقافی*، قاهره، ۱۳۸۷ ق. / ۱۹۶۷ م.
- شعرانی، عبدالوهاب، *طبقات الکبری*، مکتب الثقافه الدینی، قاهره، ۱۳۴۳ ق. / ۱۹۲۵ م.
- شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، چاپ محمدسید کیلانی، بیروت ۱۴۰۶ ق.
- شهرستانی، عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۶۴ ق. / ۱۹۴۵ م.
- شیبی، مصطفی، *شرح دیوان الحلاج*، بغداد، ۲۰۰۷ م.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، انتشارات اسلامی، ۱۳۹۵ ق.
- صالح‌علیشاه، تقی واحدی، *از کوی صوفیان تا حضور عارفان*، انتشاران انصاریان، ۱۳۷۷.
- صدر، سید محمد، *تاریخ الغیبه‌ی الصغری*، مکتبه مدرسه الفقاهه، ۱۴۱۲ ق.
- صفار قمی، محمد بن حسن، *بصائر الدرجات الکبری فی فضائل آل محمد (ع)*، چاپ محسن کوجه‌باغی تبریزی، تهران، ۱۳۶۲.
- صفدی، صلاح‌الدین ابوالصفا خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، دارالاحیاء التراث، بیروت، ۱۳۲۰ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *الغیبه، مؤسسه‌ی المعارف الاسلامیه*، قم، ۱۴۱۱ ق.
- طوسی، محمد بن حسن، *رجال طوسی*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۵ ق.
- طوسی، محمد، *الفهرست*، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱.
- عجلی، احمد بن عبدالله، *تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلمجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

عدل، سعد عبدالمطلب، هيروگلیف در قرآن: تفسیری نوین از حروف مقطعه، ترجمه‌ی حامد صدقی و حبیب‌الله عباسی، انتشارات سخن، ۱۳۸۸.

عسقلانی، ابن حجر، لسان المیزان، تحقیق محمد عبدالرحمان المرعشی، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی و موسسه‌ی تاریخ العربی، ۱۴۱۶ ق.

عسکری، ابوهلال، الاوائل، چاپ محمد المصری و ولید قصاب، دمشق، ۱۹۷۵ م.  
عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین، تذکره الاولیاء، تصحیح آرنولد آلن نیکلسون، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳.  
عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکره الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، انتشارات زوار، ۱۳۷۸.  
عطاردی، عزیزالله، مسند الامام الجواد ابی جعفر محمد بن علی الرضا علیهما السلام، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۴۱۰ ق.  
عظیم‌زاده تهرانی، طاهره، «علل دستگیری حسین بن روح نوبختی»، مجله‌ی تاریخ اسلام، شماره‌ی سیزدهم، فروردین ۱۳۸۲.  
علیان، محمد عبدالفتاح، قرامطه‌ی العراق فی القرنین الثالث و الرابع الهجریین، قاهره، ۱۹۷۰ م.  
عیاشی، محمد بن مسعود، التفسیر (تفسیر العیاشی)، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، المکتبه‌ی العلمیه الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۰ ق.

عین‌القضات همدانی، عبدالله محمد بن علی میانجی، تمهیدات، ترجمه‌ی عقیف عسیران، نشر اساطیر، ۱۳۹۳.  
غزالی، احمد، سوانح العشاق، به کوشش نصرالله پورجوادی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۹.  
فارسی، یحیی بن ابی منصور، الزیج المأمونی الممتحن، چاپ فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۶ ق. / ۱۹۸۶ م.  
فرنیغ دادگی (دادویان)، بندهشن، برگردان مهرداد بهار، انتشارات توس، ۱۳۹۵.  
فوکو، میشل، مراقبت و تنبیه، ترجمه‌ی نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، نشر نی، ۱۳۷۸.  
قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد بن عبدالجبار بن احمد، المغنی (ج. ۱۶)، به کوشش امین خولی، قاهره، ۱۳۸۰ ق.  
قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد بن عبدالجبار بن احمد، المغنی (ج. ۱۵)، به کوشش محمود خضری، قاهره، ۱۳۸۵ ق.  
قاضی عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد بن عبدالجبار بن احمد، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، چاپ فؤاد سید، تونس، ۱۹۸۶ م.

قاضی نعمان، بن محمد، افتتاح الدعوه، به کوشش فرحات دشروای، تونس، ۱۹۷۵ م.  
قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، زادالمسافرین، به کوشش محمد بذل‌الرحمن، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۳.  
قرشی، باقر شریف، حیاة الامام محمد الجواد علیه السلام، انتشارات امیر، ۱۴۱۸ ق.  
قرشی، عمادالدین ادریس بن حسن، عیون الاخبار و فنون الآثار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۳-۱۹۷۸ م.  
قرطبی، عریب بن سعد، صله تاریخ الطبری، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۷ م.  
قشیری، ابوالقاسم، الرساله القشیریة، تحقیق عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۹۷۲ م.  
قطب رواندی، سعید بن هبه‌الله، الخرائج و الجرائح، مؤسسه الامام‌المهدی (ع)، قم، ۱۴۰۹ ق.



- قفطی، جمال‌الدین ابوالحسن علی بن یوسف، *تاریخ الحکماء*، ترجمه‌ی محمد بن علی زوزنی، به کوشش بهین‌داری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ / ۱۳۷۱.
- قلقشندی، احمد، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۳۱-۱۳۳۸ ق.
- قمی، شیخ عباس، *منتهی الآمال*، موسسه انتشارات هجرت، قم، ۱۳۸۶.
- قمی، شیخ عباس، *منتهی الآمال*، انتشارات پیام آزادی، ۱۳۹۳.
- قمی، شیخ عباس، *سفینه‌ی البحار و مدینه‌ی الحکم و الآثار*، دارالأسوه، ۱۳۴۴ ق.
- کراوس، پاول، *من تاریخ الالحاد فی الاسلام*، ترجمه عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۴۵ م.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، «ابوالحسین شهید، حکیم شاعران بلخ»، در: *اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، «فارابی و سنجستانی، عقل و شرع در نگاه معلم و فیلسوف»، در: *اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- کشی، محمد بن عمر، *رجال الکشی: اختیار معرفه‌ی الرجال*، تلخیص محمد بن حسن طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ ق.
- کشی، محمد بن عمر، *معرفة الرجال*، تصحیح ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸.
- کلابادی، ابوبکر محمد بن ابراهیم، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، بیروت ۱۴۰۷ ق. / ۱۹۸۶ م.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، به کوشش علی‌اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۷ ق.
- گوتاس، دیمتری، *اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی*، ترجمه‌ی عبدالرضا سالار بهزادی، نشر و پژوهش فرزانه، ۱۳۹۰.
- ماتریدی، محمد، *کتاب التوحید*، به کوشش فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰ م.
- مادلونگ، ویلفرد، «ابویعقوب سنجستانی و تناسخ»، در: *اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سنجستانی*، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.
- ماسینیون، لویی و کراوس، پاول، *اخبار حلاج*، ترجمه‌ی سید حمید طبیبیان، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷ / ۱۳۹۴.
- ماسینیون، لویی، *سخن انا الحق و عرفان حلاج*، ترجمه‌ی سید ضیاء‌الدین دهشیری، انتشارات جامی، ۱۳۷۴.
- مامقانی، عبدالله، *تنقیح المقال*، مؤسسه‌ی آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، قم، ۱۴۰۳ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، به کوشش علی‌آخوندی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۹ ق.
- محللاتی، ذبیح‌الله، *ریاحین الشریعه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۸.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین، *مکتب در فرایند تکامل*، ترجمه‌ی هاشم ایزدپناه، انتشارات کویر، ۱۳۹۴.
- مزداپور، کتایون، *شایست، ناشایست*، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.

- مزّی، یوسف بن عبدالرحمان، تهذیب الکمال فی اسماء الرجال، چاپ بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، شرح التعرف لمذهب التصوف، به کوشش محمد روشن، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.
- مستنصر بالله، معدّ السجلات المستنصریّه، به کوشش عبدالمنعم ماجد، قاهره، ۱۹۵۴ م.
- مسعودی، علی، مروج الذهب، به کوشش باریه دومینار، پاریس، ۱۸۷۳ م.
- معری، ابوالعلاء احمد، رساله الغفران، به کوشش عائشه عبدالرحمان، قاهره، ۱۳۸۸ ق.
- معصوم شیرازی، محمد، طرائق الحقایق، تصحیح محمدجعفر محجوب، انتشارات سنایی، ۱۳۸۳.
- مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، انتشارات کنگره‌ی جهانی شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق.
- مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱ م.
- مقریزی، احمد بن علی، آعاض الحنفا باخبار الائمه‌ی الفاطمیین الخلفا، چاپ جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۴۱۶ ق.
- مقریزی، احمد بن علی، کتاب المقفّی الکبیر، چاپ محمد یعلاوی، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی، المواعظ و الاعتبار بذکر النخط و الآثار، مؤسسه‌ی الفرقان للتراث الإسلامی، لندن، ۱۴۲۲-۱۴۲۵ ق.
- مکی، ابوطالب، قوت‌القلوب، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۵ م.
- مکی، موفق ابن احمد، مناقب ابی حنیفه، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۱ ق.
- ملطی، ابوالفرج جمال‌الدین بن عبری، کتاب مختصر تاریخ الدول، ترجمه‌ی عبدالمحمد آیتی و عبدالله شریفی خجسته، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- ملطی شافعی، محمد بن احمد، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، چاپ محمد زاهد کوثری، قاهره ۱۴۱۸ ق.
- منجم، یحیی بن علی بن یحیی، کتاب النغم لیحیی بن علی بن یحیی المنجم، به کوشش محمد بهجت الاثری، بغداد، ۱۹۵۰ م.
- منوچهر گشن‌جمان، دادستان دینی، به کوشش مهشید میرفخرایی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۷.
- میرآخوری، قاسم، تراژدی حلاج در متون کهن، انتشارات شفیعی، ۱۳۸۶.
- نجاشی، احمد بن علی، فهرست اسماء مصنّفی الشیعه (رجال نجاشی)، چاپ موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.
- نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۴ ق.
- نوبختی، حسن، فرق الشیعه، به کوشش ریتر، استانبول، ۱۹۳۱ م.
- نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهاییه‌الأرب فی فنون الادب، قاهره ۱۹۹۰ م.
- نویهض، عادل، معجم المفسرین من صدر الإسلام حتی العصر الحاضر، موسسه‌ی نویهض الثقافیه، ۱۹۸۸ م.
- واکر، پل، «معانی ضمنی سیاسی در فلسفه‌ی رازی»، در: اندیشه‌ی سیاسی ایرانی از حلاج تا سجستانی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، انتشارات کویر، ۱۳۸۳.

وان در واردن، ب. ل. لندرت، تاریخ جبر از خوارزمی تا امی نوتر، ترجمه‌ی محمد قاسم وحیدی اصل و علیرضا جمالی، انتشارات مبتکران، ۱۳۷۶.

وکیلی، شروین، تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۳.

وکیلی، شروین، زندگهان، نشر شورآفرین، ۱۳۹۴ (الف).

وکیلی، شروین، تاریخ خرد/یونی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۴ (ب).

وکیلی، شروین، افلاطون: واسازی یک افسانه‌ی فلسفی، نشر ثالث، ۱۳۹۵.

وکیلی، شروین، «شیر و نخجیران»، در: خویشتن پارسی: تبارشناسی «من» در ادب پارسی، نشر شورآفرین، ۱۳۹۶.

وکیلی، شروین، ایران: تمدن راهها، انتشارات خوش‌بین، ۱۳۹۹.

وکیلی، شروین، زندگیشن راز، انتشارات مؤسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، ۱۴۰۰.

وکیلی، شروین، سیاست ایرانشهری، انتشارات خوش‌بین، ۱۴۰۲ (الف).

وکیلی، شروین، زند عهد عتیق، انتشارات مؤسسه‌ی فرهنگی خورشید راگا، ۱۴۰۲ (ب).

هجویری، علی بن عثمان، کشف‌المحجوب، به کوشش محمود عابدی، انتشارات سروش، ۱۳۸۳.

همدانی، حسین، فی نسب الخلفاء الفاطمیین، قاهره، ۱۹۵۸ م.

یمانی، محمد بن محمد، سیره‌الحاجب جعفر، به کوشش و ایوانف، کلیه‌ی الآداب بالجامعه‌ی المصریه، قاهره، ۱۹۳۶ م.

الیمن، جعفر بن منصور، سرائر و اسرار النطقاء، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۸۴ م.

- Campbell, Douglas, "Self-Motion and Cognition: Plato's Theory of the Soul". *The Southern Journal of Philosophy*, 59 (4), 2021: 523–544.
- Dinkard: *The complete text of the Pahlavi Dinkard*, Madan, Dhanjishah Meherjibhai. Publication, Bombay, 1911.
- Febvre, Lucien, *The Problem of Unbelief in the 16th Century: The Religion of Rabelais* (Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: La religion de Rabelais), Tr. By: Beatrice Gottlieb, Harvard University Press, 1982.
- Flood, Gavin, D., *An Introduction to Hinduism*, Cambridge University Press, 2018.
- King, Richard, *Early Advaita Vedānta and Buddhism: the Mahāyāna context of the Gauḍapādīya-kārikā*, SUNY Press, 1995.
- Lecker, Michael, *People, tribes, and society in Arabia around the time of Muḥammad*, Burlington, VT: Ashgate, 2005.
- Mallinson, James and Singleton, Mark, *Roots of Yoga*, Penguin Books, 2017.
- Mirecki, BeDuhn and Jason, Paul Allan, *Frontiers of faith: the Christian encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, BRILL, 2007.
- Olivelle, Patrick, *The Early Upanishads*, Oxford University Press, 2014.
- Olivelle, Patrick, *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*, Oxford University Press, 1996.
- Phillips, Stephen, *Yoga, Karma, and Rebirth: A Brief History and Philosophy*, Columbia University Press, 2009.
- Sikand-gûmânîk Vigâr*, Tr. By: West, E. W., Part III, Motilal Banarsidass, Delhi 1994.
- Thomas, David, "Miracles in Islam," in: Graham H. Twelftree (ed.), *The Cambridge companion to miracles*, Cambridge, 2011.
- Whicher, Ian, *The Integrity of the Yoga Darśana: A Reconsideration of Classical Yoga*, SUNY Press, 1998.