

حلاج در زبان روایت

محمد عیسی جعفری*

چکیده

در نقد افراد، گروه‌ها و عقاید آنان، روایت، ابزاری بسیار مهم و تأثیرگذار محسوب می‌شود. این تأثیرگذاری موجب شده است که مخاصمان، به ویژه در حوزه عقاید، برای کوبیدن خصم و تقویت خود از این ابزار مهم سود برند. اما در این میان، برخی بی‌دقتی‌ها در استفاده از روایت، سبب قضاوت‌های نابجایی شده و پیامدهای سوئی داشته است. تصوف و عرفان و به طور خاص سران صوفیه، از مواردی هستند که از روایت به عنوان ابزار تخطئه، علیه آن (آنها) استفاده شده است. یکی از این سران نامی در این زمینه، حسین بن منصور حلاج است. مخالفان عرفان و تصوف مدعی اند که حضرت ولیعصر علیه السلام توقیعی علیه او صادر کرده‌اند. این توقیع بدون ملاحظه شرایط استناد، مورد استفاده قرار گرفته و تلقی به قبول شده است. این نوشتار می‌کوشد با ملاحظه شرایط استناد روایت، میزان پذیرایی توقیع مزبور را نشان دهد. در این پژوهش، افزون بر بررسی سند، محتوای روایت و شرایط زمانی که روایت در آن صادر شده نیز مدنظر قرار می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

توقیع، حلاج، محاکمه حلاج، دربار خلافت، مخالفان صوفیه، تشیع حلاج.

*. کارشناسی ارشد تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب؛ تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۰۳/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۴.

مقدمه

برای پرهیز از گرفتاری در پیامد نامطلوب استفاده نابجا از روایت، شیوه‌ای عالمانه و تخصصی وجود دارد که با اعمال آن می‌توان راه درستی را پیمود. برای بهره‌گیری از یک روایت، نخست سند روایت بررسی می‌شود تا اطمینان به صدور آن از ناحیه معصوم به دست آید. گام بعدی، بررسی محدوده دلالت (به زبان درآوردن) روایت است. در این مرحله، ابهامات احتمالی روایت، رفع و گستره منطوق، مفهوم و ملزومات آن روشن می‌گردد تا از تعمیم و یا تخصیص نابجای روایت به موارد غیر منظور گوینده جلوگیری شود. همچنین توجه به جهت صدور روایت روشن می‌سازد که گوینده در بیان روایت، محدودیتی (مانند تقیه) نداشته و خلاف آن چه گفته، مد نظرش نبوده است. البته گاهی با همه این ملاحظات، همچنان زبان روایت به درستی فهم نمی‌شود و هر کس به دلخواه خود به تفسیر آن می‌پردازد. در این میان، توجه به شرایط زمانی صدور روایت نیز کمک شایانی به فهم آن می‌کند. از جمله روایاتی که گویا شرایط استناد در آن رعایت نشده، روایت مربوط به حلاج (از سران صوفیه قرن سوم) است. این روایت که امام زمان علیه السلام صادر فرموده‌اند، به ادعای مخالفان تصوف و عرفان درباره حلاج صادر شده و او را نکوهش کرده است.^۱ در مقابل، موافقان به این ادعا توجه نکرده و آن را نادیده گرفته‌اند. اکنون درستی یا نادرستی ادعاهای مزبور را بررسی می‌کنیم.

متن روایت (توقیع)

این روایت نخست در کتاب غیبت شیخ طوسی علیه السلام، سپس در احتجاج طبرسی نقل شده و سرانجام مجلسی آن را در بحار به نقل از احتجاج ذکر کرده است. گفتنی است بنابر تفحصی که در منابع روایی انجام شده است، روایت دیگری در منابع (حتی در کتاب‌های مخالفان صوفیه) درباره حلاج

وجود ندارد. متن روایت (توقیع) که خطاب به حسین بن روح، سومین نایب از نواب چهارگانه امام عصر علیه السلام نوشته شده، چنین است:

عَرَّفُ [عرفك الله الخیر: خ صیمری] أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءِكَ وَعَرَّفَكَ الْخَيْرَ كُلَّهُ وَخَتَمَ بِهِ عَمَلَكَ مَنْ تَثِقُ بِدِينِهِ وَتَسْكُنُ إِلَى نَيْتِهِ مِنْ إِخْوَانِنَا أَدَامَ اللَّهُ [أسعدكم الله: خ صیمری] سَعَادَتَهُمْ [أدام الله سعادتكُم مَنْ تَسْكُنُ إِلَى دِينِهِ وَتَثِقُ بِنَيْتِهِ جَمِيعاً: خ ابن داود] بِأَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْمَعْرُوفَ بِالسَّلْمَعَانِيِّ [هو ممن: خ ابن داود] عَجَّلَ اللَّهُ لَهُ النَّقِمَةَ وَلاَ أَمَهْلَهُ قَدِ ارْتَدَّ عَنِ الْإِسْلَامِ وَفَارَقَهُ وَالْحَدَفِ فِي دِينِ اللَّهِ وَادَّعَى مَا كَفَرَ مَعَهُ بِالْخَالِقِ جَلَّ وَتَعَالَى وَافْتَرَى كَذِباً وَزُوراً وَقَالَ يَهْتَاناً وَإِثْماً عَظِيماً كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِاللَّهِ وَضَلُّوا ضَلالاً بَعِيداً وَخَسِرُوا خُسْراناً مُبِيناً وَإِنَّا بِرِثْنَا [إننا قد برثنا: خ صیمری] إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَإِلَى رَسُولِهِ [وآله: خ صیمری] صَلَوَاتِ اللَّهِ وَسَلَامُهُ وَرَحْمَتُهُ وَبَرَكَاتِهِ [عليهم: خ صیمری] مِنْهُ [بمنه: خ صیمری] وَلَعْنَةُ عَلَيْهِ لَعَائِنُ اللَّهِ تَتْرَى فِي الظَّاهِرِ مِنَّا وَالبَّاطِنِ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ وَفِي كُلِّ وَقْتٍ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَعَلَى مَنْ شَإِيغُهُ [وَتَابِعُهُ: خ صیمری] وَبَلَعَهُ هَذَا الْقَوْلُ مِنَّا فَأَقَامَ [وَأَقَامَ: خ صیمری] عَلَى تَوَلَّاهِ [توليه: خ صیمری] بَعْدَهُ وَاعْلَمَهُمْ تَوَلَّاكَ اللَّهُ [تولاكم الله: خ صیمری] [أَنَّنَا فِي التَّوَقُّيِ] [أعزكم الله أنا من التوقی: خ ابن ذكاء؛ اعلم أننا من التوقی له: خ ابن داود] وَالمُحَادَرَةَ مِنْهُ عَلَى مِثْلِ مَا كُنَّا عَلَيْهِ مِنْ تَقَدُّمِهِ [تقدمنا: خ صیمری] مِنْ نُظْرَائِهِ [على مثل ما كان من تقدمنا لنظرائه: ابن داود و هارون] مِنَ السَّرِيعِيِّ [الشَّرِيعِيِّ: خ صیمری] وَالنَّمِيرِيِّ وَالْهَلَالِيِّ وَالْبَلَالِيِّ وَغَيْرِهِمْ وَعَادَةُ اللَّهِ جَلَّ تَنَاوُهُ مَعَ ذَلِكَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ عِنْدَنَا جَمِيلَةٌ وَبِهِ تَثِقُ وَإِيَّاهُ نَسْتَعِينُ وَهُوَ حَسْبُنَا فِي كُلِّ أُمُورِنَا وَنِعْمَ الْوَكِيلُ؛^۲ خبر ده - خداوند عمرت را طولانی کند و خوبی‌ها را به تو بشناساند و عاقبت کارت را به خیر و نیکی گرداند - به آن دسته از برادران ما که به دین‌داری‌شان اطمینان داشته و نیت‌شان را خیر می‌دانی - که خداوند نیک بختی‌شان را مستدام دارد - که محمد بن علی، معروف به شلمغانی - که خداوند عذاب او را تسریع کند و عمرش را کوتاه گرداند - از دین اسلام برگشته و از آن جدا گشته است و در دین خدا الحاد و رزیده و ادعاهایی کرده که موجب کفر به آفریدگار متعال شده

است. او به دروغ و بهتان توسل جسته و گناه بزرگی را مرتکب شده است. کسانی که از حق برگشتند، دروغ گفته و به گمراهی دور و درازی گرفتار آمده، آشکارا زیان کار شدند. ما از او به سوی خدا و پیامبر و خاندان او - که درود و رحمت و برکات خدا بر او و خاندانش باد - بیزاری جسته، او را نفرین و لعنت می‌کنیم. لعنت‌های پیاپی خدا در ظاهر و باطن و در نهان و آشکار، در هر زمان و در هر حال بر او و هر آن کسی که از او پیروی کرده، با او بیعت نماید و پس از این هشدار ما به دوستی با او ادامه دهد، و به آنان - که خدا همراه و یاور تو باد - خبرده که ما از او اجتناب و دوری می‌کنیم، همان گونه که قبل از او از همانندهای او مانند شریعی، نمیری، هلالی، بلالی و مانند آنها دوری کردیم. با این همه، سنت خدا قبل از این و بعد از این، نزد ما زیبا و پذیرفته است. به او توکل می‌کنیم و از او مدد می‌جوییم و او در همه امور برای ما کافی است و او بهترین وکیل و تکیه‌گاه است.

شیخ طوسی در نقل این توفیق، روایت صیمیری را اصل قرار داده و تفاوت در نقل دیگران، همچون ابن ذکا و ابن داود را به آن افزوده است. ما در این نقل، روایات طبرسی را - که عبارت‌های آن بیش از روایات دیگر است - اصل قرار داده و به کاستی‌ها و افزودگی‌هایی که نسخه‌های شیخ داشته، اشاره کرده‌ایم. بدین ترتیب، این متن با نسخه‌های گوناگونش نقل شده است و می‌توان گفت که در این نقل، عبارتی از نسخه‌های شیخ و طبرسی جا نیفتاده است.

بررسی سندی

طبرسی (متوفی قرن ششم) در احتجاج، سندی برای این توفیق ذکر نکرده است، اما شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰) چهار سند برای آن آورده است:

الف) أخبرنا جماعة [معتبر] عن أبي محمد هارون بن موسى [متوفى ۳۸۵هـ] قال حدثنا محمد بن همام [۲۵۸-۳۳۶هـ] قال خرج علي يد الشيخ أبي القاسم الحسين بن روح رضي الله عنه في ذي الحجة سنة اثنتي عشرة و ثلاث مائة [۳۱۲هـ] في لعن ابن أبي العزافر [متن توقيع]؛

ب) و أخبرنا جماعة عن ابن داود قال خرج التوقيع من الحسين بن روح في الشلمغاني و أنفذ نسخته إلى أبي علي بن همام في ذي الحجة سنة اثنتي عشرة و ثلاث مائة [متن توقيع]؛

ج) قال ابن نوح و حدثنا أبو الفتح أحمد بن ذكا مولى علي بن محمد بن الفرات رحمة الله قال أخبرنا أبو علي بن همام بن سهيل بتوقيع خرج في ذي الحجة سنة اثنتي عشرة و ثلاث مائة [متن توقيع]؛

د) قال محمد بن الحسن بن جعفر بن إسماعيل بن صالح صيمري أنفذ الشيخ الحسين بن روح رضي الله عنه من محبسه في دارالمقتدر إلى شيخنا أبي علي بن همام في ذي الحجة سنة اثنتي عشرة و ثلاثمائة و أملاه أبو علي علي و عرفني أن أبا القاسم رضي الله عنه راجع في ترك إظهاره فإنه في يد القوم و حبسهم فأمر بإظهاره و أن لا يخشى و يأمن فتخلص و خرج من الحبس بعد ذلك بمدة يسيرة و الحمد لله [متن توقيع].

سند اول: در این طریق، شیخ آن توقيع را با سه واسطه از حسین بن روح نقل می کند. واسطه اول، «جماعة» است که نشان می دهد بیش از یک نفر آن را برای شیخ نقل کرده اند و نقل شیخ در چنین مواردی از مشایخش بوده و معتبر است؛ وی از غیر مشایخش به جماعة تعبیر نمی کند. واسطه دوم، «أبي محمد هارون بن موسى، متوفى ۳۸۵هـ» است که از روایان معتبر امامیه و جلیل القدر به شمار می رود.^۳ واسطه سوم، «محمد بن أبي بكر همام بن سهيل كاتب اسكافي، ۲۵۸-۳۳۶هـ» است که وی نیز ثقه و از سران و بزرگان شیعه در آن زمان بوده و در کتب رجالی از وی با تعبیری همچون «كثير الحديث»، «جلیل القدر»^۴ و «عظیم المنزلة»^۵ یاد شده است. در نتیجه با این سند، توقيع یادشده دارای وثاقت و اعتبار و قابل استناد است.

سند دوم: در این طریق، نیز شیخ از «جماعة» نقل می‌کند. همان‌گونه که گفتیم، این جماعت‌ها معتبر محسوب می‌شوند. وی در مرحله بعد از «أبی الحسن محمد بن أحمد بن داود» که امامی، ثقه و جلیل‌القدر است،^۱ نقل می‌کند و با این دو واسطه، سند به حسین بن روح، سومین نائب خاص امام علیه السلام می‌رسد. بدین ترتیب، با این سند نیز توفیق قابل اعتماد و موثق خواهد بود.

سند سوم: این سند شامل دو اسم (ابن نوح و أبو الفتح أحمد بن ذکا مولى علی بن محمد بن الفرات) است که نام هیچ‌یک از آنها در کتاب‌های رجالی شیعه نیامده است. از این رو توفیق با این سند ضعیف به حساب می‌آید و قابلیت استناد را ندارد.

سند چهارم: در این سند، جریان به تفصیل نقل شده و راوی (محمد بن حسن صیمری)، خود نویسنده توفیق با املائی محمد بن ابی بکر همام بن سهیل است. نام این راوی نیز در کتاب‌های رجالی به چشم نمی‌خورد؛ بنابراین وی مجهول است و روایت، ضعیف شناخته می‌شود، ولی چون شیخ از وی مستقیم نقل می‌کند، گویا او را می‌شناخته، به وی اعتماد کرده و نسخه اصلی توفیق را نیز همین سند قرار داده است. از سوی دیگر، این شخص از شاگردان ابن همام است که مورد اعتماد وی بوده و توفیق را به او املا کرده است. از این رو، می‌توانیم به این فرد اعتماد کرده و روایتش را به صورت قضیه فردی و با تسامح بپذیریم؛ هر چند به لحاظ حدیث‌شناسی، روایت معتبر شمرده نمی‌شود.

اما متنی که طبرسی نقل کرده، همان‌طور که گفته شد، بدون سند است و طریق وی ضعیف به شمار می‌آید. به هر حال، بی‌تردید روایت (توفیق) یادشده با دو سند اول و دوم معتبر است و با سند سوم غیرمعتبر و با سند چهارم، با تکیه بر قرائن خارجی تا حدی دارای اعتبار می‌شود. در نتیجه می‌توان گفت این روایت از لحاظ سند مشکلی ندارد.

بررسی محتوایی

همان گونه که در متن توقیع می بینیم، در توقیع نام پنج نفر آمده است: ۱. محمدبن علی، معروف به شلمغانی، ۲. شریعی؛ ۳. نمیری؛ ۴. هلالی؛ ۵. بلالی. اما غیر از ایشان، نام فرد دیگری، از جمله حلاج در توقیع نیامده و با تعبیر «و غیرهم» عطف شده است. البته تا این اندازه درباره شمول روایت نسبت به کسی چیزی نمی توان گفت؛ زیرا آن تعبیری عام است و تنها افرادی را دربر می گیرد که به این پنج نفر شباهت داشته باشند. مهم ترین ویژگی این افراد، ادعای نیابت امام علیه السلام است که در برخی از آنها از حد نیابت بالاتر رفته و ادعایی در حد پیامبری و ربوبیت مطرح شده است. حلاج از کسانی است که ادعاهایی از این دست به او نسبت داده شده، و به طور طبیعی از همان ابتدا تعبیر «و غیرهم» او را در بر می گیرد و برداشت ناقلان توقیع یادشده^۷ نیز همین بوده است. افزون بر این، با حالات و اوضاعی که از حلاج - چه در زمان خودش و چه پس از آن - نقل شده، این برداشت بسیار به جامی نماید.

سؤال جدی و مهم درباره توقیع این است که چرا در توقیع، از حلاج آشکارا نام برده نشده است تا شمول آن نسبت به وی با تردید همراه نشود؟ آیا بدعت های حلاج به اندازه بدعت های شلمغانی، هلالی، بلالی و دیگر نام بردگان در توقیع مهم نبوده است که از آنها به صراحت نام برده شده ولی از حلاج نامی نیامده؟ یا آن که چون با مردن حلاج^۸ خطروی دیگر منتفی شده بود و یادآوری او به زنده شدن دوباره بدعت های وی کمک می کرد ولی کسانی که در توقیع از آنها نام برده شده، هنوز زنده بودند و خطر گمراه کردن مردم توسط آنان هنوز وجود داشت؟ و یا آنکه حلاج در واقع نزد حضرت حجت علیه السلام، اهل بدعت نبوده و از وی نام برده نشده تا بر ادعای او مبنی بر موحد بودنش صحه گذاشته شده باشد؟ این پرسش ها احتمالاتی اند که نیاز به بررسی دارند.

در باره احتمال اول (بی‌اهمیتی جریان مربوط به حلاج) باید گفت آن‌چه تاکنون به منزله بدعت از وی نقل شده، بر فرض صحت آن، بسیار بزرگ‌تر و هولناک‌تر از جریان‌های مشابه خود همانند جریان‌های مربوط به شلمغانی و دیگر نام‌برندگان در توقیع است. جریان حلاج هم در زمان خود و هم پس از آن، جهان اسلام را به خود مشغول داشته است. کمتر منبع تاریخی رامی‌یابیم که از بدعت‌های پدیدآمده در اسلام سخن گفته باشد، ولی به حلاج نپرداخته باشد. با وجود این، از جریان شلمغانی و همراهان وی به اندازه حلاج سخن گفته نشده است. به هر حال، جریان حلاج در تاریخ تحولات فکری اسلامی بسیار نمایان‌تر از جریان شلمغانی بوده است. از این رو، احتمال نخست را نمی‌توان جدی گرفت. شاید گفته شود که ماندگاری جریان حلاج در تاریخ، به سبب بدعت‌های کفرآلود وی بوده است که عموم مسلمانان به خصوص اهل سنت آن را دنبال می‌کردند، اما جنبه دیگر این جریان، ادعای نیابت امام علیه السلام بوده که تنها برای شیعیان مهم بوده است و از این رو شلمغانی تنها نزد شیعیان و حلاج نزد عموم مسلمانان مورد توجه بوده است.

گفتنی است هرچند احتمال یادشده در ماندگاری جریان حلاج منتفی نیست، این جریان برای شیعه نیز چنان اهمیتی داشته که پس از سال‌ها هنوز تصور می‌شود اصل توقیع درباره وی صادر شده و کتاب‌هایی که در رد صوفیه نوشته شده‌اند، از حلاج بیشتر سخن گفته‌اند تا شلمغانی، و توقیع را به او ناظر دانسته‌اند؛ از این رو شلمغانی بیشتر در سایه قرار گرفته است و این خود اهمیت جریان حلاج را در بین شیعیان نشان می‌دهد. پرداختن به حلاج بیشتر به دلیل احساس خطری است که از تأثیر جریان فکری او می‌شود؛ چرا که به نظر منتقدان، جریان شلمغانی دیگر طرفداری ندارد و کسی از او یاد نمی‌کند، برخلاف حلاج که هنوز زنده است و سال‌ها پس از مرگش نیز جهان اسلام را به خود مشغول داشته است. انگشت نهادن علمای بزرگی از شیعه، مانند شیخ

طوسی و شیخ مفید و در دوره‌های بعدی، حر عاملی و مجلسی دوم بر جریان حلاج، حکایت از جدی و مهم بودن آن در میان شیعیان دارد؛ در حالی که از شلمغانی و دیگر همانند‌های وی کمتر سخن گفته شده است. پس به طور کلی نپرداختن توقیع به نام حلاج، از بی‌اهمیتی قضیه‌ی وی نبوده است.

احتمال دوم که به دلیل رفع خطر حلاج با مردن وی به نام او در توقیع اشاره نشده است، همان‌گونه که گفتیم، جریان حلاج با مرگ او از بین نرفت، بلکه بیش از پیش زنده شد و حتی بعدها فرقه‌ای به نام وی (حلاجیه)^۹ پدید آمد همچنین با توجه به آینده‌نگری امام علیه السلام و آگاهی از اسرار قضایا و آینده، نمی‌توان چنین نظر داد که آن حضرت خطر حلاج را با مرگ او پایان یافته تصور کرده است. از این رو، با آن‌که در توقیع نام وی ذکر نشده - تا یاد حلاج و کارهای وی از خاطر مردم پاک شود - باز راه و روش حلاج در کمال استواری به حیات خود ادامه داده و این بدان معناست که احتمال یادشده نیز نمی‌تواند توجیه درستی داشته باشد. افزون بر آن، در توقیع از احمدبن هلال عبرتائی نام برده شده که وی نیز همانند حلاج نزدیک به نیم قرن (۵۵ سال) پیش از صدور توقیع، در سال ۲۶۷ هجری یعنی هفت سال پس از آغاز غیبت حضرت حجت علیه السلام وفات یافته است. اگر مردن، عملی برای ذکر نشدن نام افراد بوده باشد، از ابن هلال نیز نباید نامی به میان می‌آمد؛ در حالی که او از افراد مورد لعن در توقیع است.^{۱۰} پرسش مهم این است که چرا در توقیع از کسی (ابن بلال) که سال‌ها پیش از صدور توقیع مرده است و خطر چندانی در گرایش به او وجود ندارد، نام برده می‌شود، ولی از کسی (حلاج) که خطر وی - آن‌گونه که مخالفان وی تلقی می‌کنند - به طور جدی وجود دارد، نام برده نمی‌شود. پاسخ، این می‌تواند باشد که حلاج نزد امام مشابَهتی با این افراد نداشته است.

اما احتمال سوم که حلاج نزد صاحب توقیع - حضرت حجت علیه السلام - اهل بدعت نبوده و به همین دلیل از وی در توقیع نام نبرده‌اند، با توجه به بررسی رویدادهای مربوط به حلاج می‌تواند توجیهی برای پذیرش داشته باشد.

بررسی رویدادهای مربوط به حلاج

در سال ۲۹۷ هـ. ابن داوود، مفتی وقت بغداد حکم تکفیر حلاج را صادر و در سال ۳۰۱ هـ. علی بن عیسی، وزیر وقت عباسی که فرد متعصبی بود، او را بازداشت و زندانی کرد.^{۱۱} وی هشت سال در زندان ماند و سرانجام در سال ۳۰۹ هـ. در زمان وزارت حامد بن عباس محاکمه و اعدام شد. در این حکم، وزیر خلیفه، حامد بن عباس که دشمن نصر حاجب [نصر قشوری، از نزدیکان درباری خلیفه] بود، نقش چشمگیری داشت.^{۱۲} نصر پس از این محاکمه و اعدام گفته است: «بر آن مرد که بنده حقیقی خدا بود، افترا زدند»، و خود اعلام سوگواری کرده، به سوگ وی نشست.^{۱۳} سخنان نصر حاجب در زمینه گزارش‌های مربوط به تکفیر حلاج، دست کم بدگمانی و تردیدهایی را به وجود می‌آورد. البته کسان دیگری نیز در همان زمان بوده‌اند که ارتداد و کفر حلاج را باور نکرده‌اند. ابراهیم بن شیبان (متوفای ۳۳۷ هـ.) که خود شاهد اعدام حلاج بوده، می‌گوید:

روزی که حلاج را کشتند، نزد علی بن سُرَیج رفتم و گفتم: ای ابوالعباس! نظرت درباره فتوای این قوم در کشتن این مرد چیست؟ گفت: شاید آنان سخن خدای بزرگ را فراموش کرده‌اند که فرمود: «أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ» (غافر: ۲۸)؛ آیا کسی را می‌کشید که می‌گوید پروردگار من خدا است.^{۱۴}

احمد بن فاتک نیز به نقل از حلاج خاطر نشان می‌سازد: «کسی که گمان کند الهیت [الوهیت] با بشریت یا بشریت با الهیت [الوهیت] آمیخته می‌شود، کافر گشته است. خداوند به ذات و صفات

خویش از ذوات و صفات خلق متمایز است و با آنان همانندی ندارد و خلق نیز در هیچ چیز با او همانند نیستند. پس چگونه می‌توان میان قدیم و حادث همانندی تصور کرد؟^{۱۵} مشابه این سخنان راسه قرن پس از حلاج، اشخاص دیگری از همان مسلک (تصوف) بر زبان می‌آورند که: «هیچ نسبتی بین حادث و قدیم وجود ندارد»؛^{۱۶} «هیچ نسبتی بین ممکن و واجب الوجود لافسه وجود ندارد»؛^{۱۷} «هیچ نسبتی بین خدا و اشیا اصلاً وجود ندارد»؛^{۱۸} «هیچ نسبتی بین مطلق حق از حیث اطلاقش و مقیدات وجود ندارد»؛^{۱۹} و «هیچ نسبتی بین متناهی و نامتناهی وجود ندارد».^{۲۰} با دیدن این همانندی‌ها به نکته دیگری پی می‌بریم که صوفیان نیز بر آن بسیار تکیه کرده‌اند. آن نکته این است که آنها زبان ویژه‌ای داشته‌اند که فهم آن برای همگان مقدور نبوده و همین عدم افهام و تفهیم، اتهام‌هایی را به آنها وارد کرده است. از همین رو، اتهام کفر و زندقه، دامن ابن عربی را نیز گرفته، اما کار او به دادگاه و اعدام نکشیده است. در واقع، به حلاج سخنان کفرآمیز فراوانی نسبت داده‌اند که بر اساس آنها بازداشت و زندانی شده است؛ ولی گویا خود او هیچ‌گاه این اتهامات را نپذیرفته است. غیر از اتهام ارتداد، اتهام ادعای مهدویت نیز به او نسبت داده شده؛ اما همان گونه که خواهیم دید، بر اساس این اتهام، حکم قتل وی صادر نشده است. ابوبکر صولی (متوفای ۳۳۵ یا ۳۳۶ هـ)، مورخ شیعی - که خود در جلسه محاکمه حاضر بوده است - می‌گوید:

در جلسه دادگاه، حامد [وزیر خلیفه عباسی، المقتدر بالله] رو به حلاج کرد و گفت: آیا من نبودم که تو را در دورالراسبی بازداشت کردم و به واسطه بردم. یک‌بار در بازجویی‌ات به من گفستی که مهدی هستی، و بار دیگر گفستی که مردی پارسایی که دین خدا و اوامر او را تبلیغ می‌کنی؟ پس چه شد که بعدها مدعی الوهیت شدی؟ حلاج گفت: خدا نکند که من دعوی الوهیت و نبوت کرده

باشم. من آدمی هستم که خدا را بندگی و عبادت می‌کند و بر روزه و نمازهایش می‌افزاید و هیچ چیز دیگری نمی‌داند.^{۲۱}

اگر سخنان ابن‌صولی را بپذیریم - و گویا چاره‌ای جز پذیرش آن نداریم^{۲۲} - این جریان غیر از آن‌که اصرار دستگاه را در متهم نشان دادن حلاج به ما می‌فهماند و فرضیه سیاسی بودن جریان را تقویت می‌کند، رویداد دیگری را که به بحث ما (بررسی توقیع) مربوط می‌شود، نیز روشن می‌سازد، و آن این‌که حلاج اتهامات وزیر را که یکی از آنها ادعای مهدویت از سوی حلاج است، رد کرده و آن را نمی‌پذیرد. شاید به نظر برسد که حلاج به دلیل دفاع از خود در صدد انکار قضیه برآمده، و این طبیعی است که فرد برای رهایی از چنگال مرگ هر اقدامی را انجام دهد، اما با توجه به شخصیت حلاج که گزارشگران تبیین می‌کنند، که وی حتی بر سرِ دار بعد از آن‌که دست‌ها و پاهایش را بریده بودند نیز از گفته‌های خود دست‌نکشیده بود و از دیدگاه‌های سخن می‌گفت و دفاع می‌کرد،^{۲۳} می‌توانیم بپذیریم که وی آن سخنان انکارانه را به سبب رهایی خود از مرگ نگفته است. از سوی دیگر، وزیر عباسی در مقابل انکار حلاج به فراخوانی شاهد و یا واکنش دیگری که نشان دهد حلاج دروغ می‌گوید، اقدام نکرده است. این امر از ضعف دستگاه در اثبات ادعاهایش حکایت می‌کند و ما را به سخنان نصر حاجب نزدیک می‌سازد که می‌گفت به حلاج تهمت زدند. البته چنین رویدادی را نباید به این معنا دانست که حلاج هیچ سخن کفرآمیزی بر زبان نرانده است؛ اما این سخنان به ظاهر کفرآمیز نزد صوفیه توجیه درستی داشته که از آن به سطح یاد کرده‌اند و همین سخنان بوده که دست‌آویز مخالفان وی قرار گرفته و مردم را بر ضد او شورانده است. قرن‌ها بعد، صوفیان دیگری مانند محمد غزالی، عین‌القضاة همدانی، روزبهان بقلی و نجم‌الدین رازی تفسیر مقبول‌تری از همین سخنان ارائه کردند و مقصود وی را باز گفتند.^{۲۴} پس باید دانست که

انکار حلاج در دادگاه در مورد کفر و زندقۀ خود ناشی از سخنان یادشده، نه بدان جهت بوده که او از اصل چنین سخنانی نگفته، که پذیرش آن با توجه به شواهد تاریخی دور از ذهن می‌نماید، بلکه بدان سبب بوده که تفسیر دیگران را از سخنان خود قبول نداشته است، و چنین چیزی با توجه به ادعای عرفا در رمزآلود بودن سخنانشان، به شرطی که اصل رمزآلود بودن سخنان آنها را بپذیریم، پذیرفتنی به نظر می‌رسد. به هر حال، وقتی به حلاج تفهیم اتهام می‌شود که او کافر گشته و راه زندقۀ را در پیش گرفته است، او این اتهام را نمی‌پذیرد.

محاجۀ وزیر با حلاج درباره ادعای مهدویت حلاج و بی‌توجهی وزیر به این انکار، ما را به این نتیجه نیز رهنمون می‌شود که وزیر می‌کوشیده به هر طریقی برای محکومیت حلاج دستاویزی پدید آورد و برای این کار از برانگیختن احساسات شیعیان هم بهره‌برداری کرده است. این کار شاید به دلیل آن است که احتمالاً حلاج به شیعه وابسته بوده و یا طرفدارانی در بین آنها داشته است، و وزیر می‌خواست با طرح این ادعا، راه شیعیان را در دفاع از وی ببندد. می‌دانیم محاکمۀ حلاج در زمان مقتدر (حکومت ۲۹۵-۳۲۰هـ) که برخلاف نام و عنوانش، یکی از ضعیف‌ترین خلفای عباسی بود، انجام شد. در این زمان، کارها بیشتر به دست مادر خلیفه (شعب) و دیگر زنان حرم (ام موسی هاشمی، ثَمَل و زیدان)، منشیان و وزیران انجام می‌شد،^{۲۵} و شیعیان نیز با آنکه در بغداد زیر نظر دستگاه به سر می‌بردند، پایگاه خود را در بغداد حفظ کرده بودند؛ به گونه‌ای که هر چهار نایب امام^ع در این شهر اقامت گزیدند و شیعیان به آسانی به آنان دسترسی داشته و وجوهات خود را از اقصی نقاط جهان اسلام به بغداد حمل می‌کردند و به نایب منتخب امام^ع تحویل می‌دادند. این سهولت در کار شیعیان، گستردگی مراجعات و تردد آنها در بغداد و نیز پایگاه و مهم بودن این شهر را برای شیعیان روشن می‌سازد. طبیعی است که وزیر همه‌کاره خلیفه می‌باید جوانب دیگر قضیه را

در نظر بگیرد تا از سوی شیعیان دچار مشکل نشود؛ زیرا پایگاه بودن بغداد برای شیعیان از دید دستگاه پنهان نبود و آنها می دانستند که بغداد مرکز مذهبی آنان به شمار می رود. شاهد این مدعا، سخنان خلیفه عباسی، الراضی بالله است که بر طبق ادعای ابن صولی، مؤلف کتاب *الاوراق*، همواره درباره حسین بن روح می گفته است: «مایل بودم که هزاران نفر مانند حسین بن روح وجود داشت و امامیه اموال خود را به ایشان می بخشیدند تا خداوند به این وسیله، آن طایفه را نیازمند می کرد. توانگر شدن حسین بن روح از گرفتن اموال امامیه چندان ناپسند نمی آید».^{۲۶} این سخنان از یک جهت اطلاع دستگاه عباسی را از مراد شیعیان با حسین بن روح نشان می دهد و از طرف دیگر، نگرانی حکومت را از شیعیان بازگو می کند که خلیفه عباسی را وادار به چنین اعترافی می کند. سخنان وزیر عباسی درباره ادعای مهدویت حلاج این امکان را به ذهن می آورد که این ادعا و نیز ادعای بابیت، ساخته و پرداخته خود دستگاه بوده تا حلاج را کاملاً بی پشتوانه کرده باشند. شاید بتوان گفت فرضیه قرمطی بودن حلاج که برخی مطرح کرده اند -^{۲۷} آن هم در شرایطی که قرمطیان در بحرین^{۲۸} و اسماعیلیان در مغرب اقتدار چشمگیری به دست آورده بودند،^{۲۹} در کنار فرضیه ساختگی بودن ادعای مهدویت حلاج، احتمال سیاسی بودن قضیه حلاج را به شدت بالا می برد. افزون بر این، ادعای نیابت امام علیه السلام - که بیشتر در کتاب های شیعی به چشم می خورد - از سوی کسانی موجه می نماید که خود نسبتی با شیعه داشته باشند؛ و گرنه، ادعای نیابت از سوی کسی که هیچ نسبتی با شیعه ندارد و یا به اهل سنت تعلق دارد، توجیهی ندارد و در توقیع نیز از کسانی نام برده شده که همگی انتساب به شیعه داشته اند. این گونه نسبت ها به حلاج نشان می دهد که وی دست کم به سنی بودن شهره نبوده و به شیعه انتساب داشته است. بازداشت وی از سوی وزیر متعصب مقتدر و اتهام مهدویت از سوی حامد، وزیر دیگر عباسی در همین زمینه توجیه پذیر

خواهد بود. باید افزود که ابو عبدالله (مقتول ۲۹۷هـ)، زمینه‌ساز دولت فاطمیون، خود به صوفی بودن شهرت داشت^{۳۰} و بر طبق برخی ادعاها، بیزاری صوفیان معاصر حلاج از وی (حلاج) نیز به دلیل اسماعیلی و داعی فاطمیون بودن وی بوده است.^{۳۱} با پذیرش این شواهد، آسان‌تر می‌توان به سیاسی بودن جریان حلاج اذعان کرد.

به هر حال، این که در توقیع نام افرادی با درجه اهمیت کمتری ذکر می‌شود، اما نامی از حلاج به میان نمی‌آید و نیز با توجه به اینکه حلاج خود اتهامات کفر، زندقه، باییت و ربوبیت را نپذیرفته است، می‌توان دریافت که آن حضرت ﷺ نام حلاج را به عمد در توقیع نیاورده است تا ما را به دقت و تأمل بیشتری درباره حلاج و حقیقت امر وی وادارد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر بپذیریم این توقیع شامل حلاج نمی‌شود، چگونه می‌توانیم برداشت علمای بزرگی همچون شیخ طوسی^{۳۲} و دیگران را توجیه کنیم؟

پاسخ به این پرسش ابهامات بیشتری را روشن می‌سازد. اگر فرضیه سیاسی بودن قضیه حلاج را بپذیریم،^{۳۲} خواهیم گفت که دستگاه حکومتی در امر تبلیغ خود و تحریک افکار جامعه به سوی اهداف خاص موفق بوده است. مسائلی مانند این که حلاج در زندان ماند و در برابر تبلیغات حکومتی هیچ دفاعی از خود نتوانست بکند و بنابر گزارش ابن زنجی، «حامد، وزیر خلیفه، هر روز با آوردن حلاج در دادگاه سعی داشت از او چیزی بیابد و او را بکشد، ولی حلاج جز شهادتین و اعتقاد به وحدانیت خدا و شرایع اسلام چیزی بر زبان نمی‌راند»^{۳۳} و نیز طولانی شدن زندان حلاج (هشت سال) و فاصله افتادن میان او و طرفدارانش، این مجال را برای دستگاه فراهم آورده که افکار عمومی جامعه را برای نابودی حلاج آماده سازد. سرانجام افکار عمومی به قدری بر ضد وی آماده شد که بر طبق گزارش ابن صولی، وقتی حلاج را به دادگاه آوردند، مردم به محض دیدن وی، به

جان او افتادند؛ او را زدند و ریشش را کردند^{۳۴} و گویا حکومتیان نیز از این جریان خوشحال بودند؛ چرا که هیچ اقدامی در بازداشتن مردم از این کار نمی کردند و وزیر عباسی (حامد بن عباس) خود به جای قاضی، اتهام را به حلاج تفهیم می کرد. همچنین وقتی حلاج اتهامات را انکار کرد، کسی به حمایت او برنخواست و قاضی هم شاهی برای ادعایش از وزیر طلب نکرد. قبل از این نیز اوراجی، جزوهای را بر ضد حلاج منتشر ساخته بود که در دستگیری حلاج بی تأثیر نبود.^{۳۵} همه اینها نشان می دهد که دستگاه حکومتی خود در این قضیه دخالت داشته و برای این کار زمینه سازی فراوانی کرده است؛ به طوری که به باور همه رساننده بود حلاج آن گونه است که آنها معرفی می کنند، نه چنان که یارانش می گویند یا حلاج خود در واقع آن گونه است. علما نیز با شواهدی که برخاسته از افکار عمومی آن زمان بوده قضاوت می کردند. مرحوم شیخ (۴۶۰-۳۸۵) نزدیک به یک قرن پس از جریان حلاج به این حادثه، آن هم با اسنادی که از این فضای ابهام آلود و تاریک بر جای مانده و تنها به نفع خلفای عباسی گواهی می دهند، نگاه می کند. ابعاد این قضیه آن چنان با توطئه و دسیسه پوشانده شده که قرن ها پس از آن، هنوز مخالفان و موافقان سرسخت دارد و هر کدام با شواهد و دلایل خود بر دیدگاهشان پافشاری می کنند. بنابراین می توان گفت بر اثر فضای غبار آلود آن زمان، واقعیت های جریان حلاج به درستی منعکس نشده است و طبیعی است در فضایی که بیشتر آرای حکومتیان و دستگاه حاکم ثبت شده و به نسل های بعد انتقال یافته و به اصطلاح، «حق» با ترازوی حاکم سنجش شده، از افرادی که در زمان دورتری هستند، نمی توان انتظار داشت که به واقعیت های آن دوره با همه جوانب آن دست یابند. در جریان حلاج دو نوع گزارش خبری به نسل های بعد انعکاس یافته است: یکی از سوی مخالفان حلاج - یعنی دولتیان و افرادی که تبلیغات دولتی آنها را به مخالفان حلاج تبدیل کرده بود - و دیگری از سوی طرفداران وی که در اقلیت

بودند، و هر دو جریان با فراز و نشیب‌هایشان به دوره کنونی رسیده است. با توجه به زورمندی جریان مخالف و بدنامی‌هایی که در قرن‌های گذشته به صوفیه نسبت داده شده، در عمل آن‌چه بیشتر مورد اقبال قرار می‌گیرد، همان است که مخالفان حلاج برای آیندگان به ارث گذاشته‌اند. در این میان، افراد دیگری که به‌ویژه درد دین داشتند و مدعی دفاع از حریم آن بودند، بیش از همه به شکسته شدن این حریم حساسیت نشان می‌دادند. پس طبیعی خواهد بود که آنها (مخالفان حلاج) گزارشی را بپذیرند و واقعی بدانند که به نظر می‌رسد این حریم در آن بیشتر حفظ می‌شده است.

شواهد دیگری بر سیاسی بودن جرم حلاج

شواهد دیگری نیز نشان می‌دهد که حکومت، خود مجری این جریان و عامل وارونه‌نمایی آن بوده است و در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

در مورد آخرین جلسه دادگاه که به محکومیت حلاج انجامید، ابن زنجی که خود در دادگاه حضور داشته، چنین نقل می‌کند:

روزی دفتری را به پدرم دادند که حلاج در آن نحوه حج گزاردن در خانه را برای کسانی که نمی‌توانند به حج بروند، توضیح داده بود. وقتی پدرم این را در حضور قاضی دادگاه، ابو عمر خواند، قاضی رو به حلاج کرد و گفت: «این مطلب را از کجا گرفته‌ای؟» حسین [حلاج] گفت: «از کتاب/خلاص حسن بصری.» ابو عمر گفت: «یا حلال‌الدم [ای کسی که کشتنت رواست]! دروغ می‌گویی. ما کتاب/خلاص حسن بصری را خوانده‌ایم؛ یک کلمه از آن‌چه می‌گویی، در آن نیست!» وقتی ابو عمر عبارت «یا حلال‌الدم» را بر زبان راند، حامد به او گفت: «این عبارت را بنویس!» و در حالی که ابو عمر هنوز سخن خود را تمام نکرده بود، حامد بار دیگر به او گفت: «آن‌چه گفتمی بنویس!» ابو عمر از نوشتن خودداری می‌کرد و موضوع صحبت را به جایی دیگر می‌کشانید. حامد سخن خود را

تکرار کرد و دوات را پیش ابو عمر برد و او را دعوت کرد تا ورقه کاغذی بردارد؛ ولی ابو عمر امتناع می کرد. سرانجام در برابر اصرار حامد نتوانست مقاومت کند.^{۳۶} اعضای حاضر دادگاه هم پس از امضای او امضا کردند. وقتی حکم را برای حلاج خواندند، فریاد برآورد: پشت من گرم است؛ خون من را بدون این که گناهی بکنم، نمی توان ریخت. شما حق ندارید بر ضد من تفسیری که شما را به این کار مجاز می کند، به کار برید... وی مرتب این عبارات را تکرار می کرد؛ در حالی که حاضرین اوراق را انشامی کردند و هر چه را لازم بود، برای تکمیل بر آنها می افزودند. سپس جلسه ختم شد... وقتی جلسه دادگاه پایان یافت، حامد از پدرم خواست صورت جلسه را به نزد مقتدر بالله بفرستد و آنچه گذشته است، برایش حکایت کرده و فتاوا را بدان پیوست نماید و از او تقاضای صدور دستور اجرای آن را بکند. سپس نامه دیگری به نصر حاجب بنگارد و از او بخواهد که نامه نخست را به مقتدر برساند و پاسخی را که می دهد، بفرستد. پدرم هر دو نامه را نوشت و فتاوا را به آن پیوست کرد و در بسته مخصوص مقتدر گذاشت؛ ولی دو روز گذشت و پاسخی نیامد. این تأخیر حامد را مضطرب کرد. از نوشتن چنان نامه ای دچار تأسف شد و ترس از این که آن نامه به دست کسانی افتاده باشد، بر او چیره شد؛ ولی نتوانست مقصر را بیابد. روز سوم نامه دومی خطاب به مقتدر به پدرم املا کرد. با همان عبارات نامه نخست و بر آن افزود آنچه در دادگاه گذشت؛ دیگر فاش و برملا شده است؛ به محض این که اعدام حلاج صورت نگیرد، باید منتظر شورش هایی بود. از خلیفه خواست که دستور اعدام او را صادر کند. این نامه را به مفلح داد. او مأموریت داشت تا نامه را به دربار خلیفه برساند و پاسخ را دریافت کرده و گزارش آن را به حامد دهد. صبح فردای آن روز، مفلح پاسخ مقتدر را آورد که خلیفه نوشته بود: «چون قضات، بنا بر فتوا، به اعدام او تصمیم گرفته اند و ریختن خون او را مباح دانسته اند، باید محمد بن عبدالصمد، رئیس پلیس را بخوانی؛ حلاج را به او

بسپاری تا هزار تازیانه بر او بزنند؛ شاید بمیرد، و اگر نمرد، سرش را جدا کنند». حامد از این پاسخ غرق شادی و نشاط شد و نگرانی [ای] که او را مشوش کرده بود، از میان رفت. آن‌گاه محمد بن عبدالصمد را به حضور خود خواند و خود فرمان خلیفه را برایش خواند و خواست بگوید حلاج را به او تحویل دهند. ولی عبدالصمد از این کار خودداری کرد، گفت که می‌ترسد که حلاج را از چنگ او برابیند. حامد گفت: پس من نگاهبانان ویژه خود را در اختیار تو خواهم گذاشت که او را تا اداره شهربانی ساحل غربی همراهی کنند... حامد در پایان به او دستور داد حلاج را هزار تازیانه بزنند. اگر بر اثر ضربات درگذشت، سرش را جدا کنند؛ آن را به کناری بگذارند و پیکرش را بسوزانند؛ در غیر این صورت، تازیانه زدن را قطع کنند. سپس یک دست و یک پایش را و بعد دست دیگر و پای دیگرش را ببرند و سرانجام سرش را بریده، پیکرش را بسوزانند، و وقتی پیکرش را سوزانیدند، سرش را جلوی پل در معرض تماشای عام قرار بدهند... [همان‌گونه که وی گفت، انجام شد] ابتدا هزار تازیانه بر او زدند؛ بعد یک دستش را قطع کردند؛ سپس یک پایش را؛ بعد دست دیگرش را؛ سپس پای دیگرش را؛ سرانجام سرش را جدا کردند و پیکرش را سوزانیدند. من همان موقع در آنجا بر پشت استرم بیرون از شهربانی بی حرکت مانده بودم....^{۳۷}

- این گزارش مستقیم از چگونگی محاکمه و اعدام حلاج، برخی واقعیت‌ها را روشن می‌سازد:
۱. شخص گزارش دهنده خود از درباریان حکومت است و سمت کاتب را نزد وزیر داشته است؛
 ۲. گزارش جلسه نشان می‌دهد که قاضی دادگاه از سراقراه و اجبار وزیر تن به حکم داده و خود می‌دانسته که جرم حلاج در حد ارتداد و اعدام نیست؛

۳. اصرار وزیر در امضا گرفتن از قاضی به دنبال حرفی که نه به عنوان انشای حکم، بلکه از سر عتاب قاضی به حلاج گفته شده، نمایانگر خصومت پنهانی وزیر (به هر دلیلی) با حلاج بوده که نشان می‌دهد وی تمام توان خود را برای اعدام حلاج به کار بسته است؛

۴. همان گونه که پیش تر گفتیم، حلاج هیچ گاه اتهام خود را نپذیرفت و در این گزارش نیز دیده می‌شود که او تفسیر دادگاه و وزیر را از سخنان خود قبول ندارد و معتقد است که سخنانش نادرست تفسیر می‌شوند؛

۵. نگرانی وزیر از دیر رسیدن جواب نامه خلیفه، نشان می‌دهد که وزیر از عواقب این کار ترسیده است. دلیل اصلی این ترس آگاهی یافتن مردم از نمایشی بودن دادگاه بود، که بر اثر طولانی شدن جواب ممکن بود رخ دهد، که در آن صورت، فریبکاری وزیر در این محاکمه ناعادلانه آشکار می‌شد و او از مقصود خود (اعدام حلاج) باز می‌ماند؛

۶. نگرانی رئیس شهربانی (عبدالصمد)، ناتوانی در مدیریت جریان و ترس از طرفداران حلاج، بیانگر این واقعیت است که وی در بغداد طرفداران فراوانی داشته که سبب نگرانی دولت از این کار می‌شد؛

۷. نحوه محاکمه و اعدام (در بریدن دست و پای محکوم)، انتقام‌جویی حکومت را تداعی می‌کند تا محاکمه و اعدام شرعی را.

پس می‌توان گفت که این گزارش به وضوح نقش وزیر را در جریان محکومیت و اعدام حلاج نشان می‌دهد. همچنین می‌دانیم حلاج قبل از این در دوره وزیر پیشین زندانی شد و او نتوانست و یا نخواست که حلاج را اعدام کند؛ اما وزیر جدید که از سال ۳۰۶ هـ به این سمت رسید، توانست به این هدف دست یابد.

جرم اصلی حلاج که همان نوشته‌اش درباره انجام حج در خانه است، از تاریخ حبیب‌السییر شوشتری نیز نقل شده است.^{۳۸} شوشتری سخن دیگری را از سمعانی در حاشیه‌الانساب نقل می‌کند، که حلاج مردم را به امام مهدی دعوت می‌کرده است و به همین دلیل او را به بغداد برده و بازخواست کردند. سپس شوشتری خود از این سخن نتیجه می‌گیرد که جرم واقعی حلاج، اعتقاد به مذهب شیعه و شوراندن مردم بر ضد حکومت بوده است.

با توجه به این که اسماعیلیان فاطمی در ذی‌الحجه سال ۲۹۶ هـ خروج بر ضد حکومت وقت را آغاز و در ربیع‌الاول سال بعد (۲۹۷ هـ) در مغرب توسط عبدالله بن محمدالمهدی بالله به قدرت رسیدند و آنها این زعیم اسماعیلی خود را مهدی موعود می‌پنداشتند^{۳۹} و درست در همان زمان (سال ۲۹۷ هـ)، ابن داوود، مفتی وقت بغداد حکم تکفیر حلاج را صادر کرد،^{۴۰} اگر این دو جریان را در کنار آن چه شوشتری از حاشیه‌الانساب نقل کرده، قرار دهیم (با چشم‌پوشی از فرضیه انتساب حلاج به قرمطیان که در آن زمان گرفتاری فراوانی برای عباسیان فراهم ساخته بودند)، می‌توانیم به کشف مجهولی که همان رابطه گرفتاری حلاج با روی کار آمدن اسماعیلیان در مغرب و دعوت حلاج به مهدی موعود است، دست یابیم و از جنبه سیاسی بودن آن بیشتر مطمئن شویم.

اگر درستی این شواهد را بپذیریم، می‌توانیم ادعا کنیم که نه تنها جرم حلاج سیاسی بوده، بلکه حکومت موفق شده حلاج را در میان شیعیان نیز فردی منحرف و گمراه معرفی کند؛ به گونه‌ای که شیعیان نیز همانند اهل سنت با او موضع سخت‌گیرانه‌ای داشته‌اند. بدین ترتیب، موضع‌گیری علمای شیعه در برابر حلاج ناشی از فضای بدبینانه‌ای بوده که حکومت ایجاد کرده است. از سوی دیگر، اعتماد این علما به نوبختیان شیعی، به خصوص ابوسهل نوبختی — که در دستگاه عباسی صاحب مقام و نفوذ بوده — از احتمال نادرستی گزارش‌های مربوط به حلاج نزد آنان می‌کاست. از

جمله مستندات بزرگان شیعه در قرن‌های بعدی بیشتر همان ماجرای است که از زبان ابوسهل نوبختی درباره حلاج و ادعای نیابت وی مطرح شده است و شیخ طوسی رحمته با اعتماد به همین گزارش به آن اشاره می‌کند.^{۴۱} از این رو، طبیعی می‌نماید که با این فضای یک‌سویه، علمای شیعی همان نگرشی را به حلاج داشته باشند که در زمان خود او حکومت عباسی پدید آورده بود. البته در میان علمای شیعه نیز همواره افرادی بوده‌اند که اتهامات حلاج را نپذیرفته و موضع منفی بر ضد وی نداشته‌اند و حتی برخی از آنها به بی‌گناهی وی گواهی داده‌اند؛ از جمله می‌توان به خواجه نصیرالدین طوسی، فقیه، متکلم و فیلسوف مشهور قرن هفتم،^{۴۲} سید حیدر آملی، فقیه و عارف قرن هشتم،^{۴۳} شیخ بهایی، فقیه، عارف و شیخ الاسلام دوره صفویه،^{۴۴} ملاصدرای شیرازی، حکیم متاله قرن دهم^{۴۵} و شاگردش فیض،^{۴۶} و... و در زمان حاضر، فقیه بزرگ و جامع علوم عقلی، نقلی و کشفی، حضرت امام رحمته در غزل معروفش (چشم بیمار) اشاره کرد.^{۴۷}

بنابر آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که عدم ذکر نام حلاج در توقیع حضرت حجت رحمته تنها می‌تواند بدان جهت باشد که ایشان وی را سزاوار سرزنش و نکوهش در متن توقیع نمی‌دیده است.

آشنایی نام‌بردگان در توقیع

برای روشن‌تر شدن مدلول دایره توقیع درباره حلاج، به شرح کوتاهی از افرادی که نامشان در توقیع آمده است، می‌پردازیم. درباره شلمغانی روایت به خوبی گویاست و از توضیح آن خودداری و به سرگذشت دیگران اشاره می‌کنیم:

حسن شریعی: وی از یاران امامان دهم و یازدهم بود که پس از شهادت حضرت امام حسن

عسکری رحمته و غیبت امام عصر رحمته ادعای نیابت آن حضرت را کرد؛

محمد بن نصیر نمیری: او نیز از یاران امام یازدهم بود و پس از غیبت حضرت حجت علیه السلام مدعی نیابت شد و به حضرت امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام نسبت ربوبیت داد و خود را فرستاده و پیامبر از سوی امام هادی علیه السلام دانست. فرقه نصیری به وی منتسب می شود. گفتنی است علاوه بر توفیق مزبور، نائب دوم امام علیه السلام، محمد بن عثمان نیز وی را لعن کرد؛

محمد بن علی بن بلال: وی نخست از یاران امام عسکری علیه السلام و مورد وثوق ایشان بود،^{۴۸} اما در زمان غیبت صغری ادعای نیابت کرده، نیابت محمد بن عثمان را منکر شد و اموالی را که نزد خود داشت، به وی نداد. با آن که محمد بن عثمان با وساطت، او را به ملاقات امام برد و امام آشکارا از او خواست مال را به محمد بن عثمان بدهد، باز از این کار امتناع ورزید و سرانجام در توفیق یادشده مورد لعن حضرت قرار گرفت.

احمد بن هلال عبرتائی: او از یاران حضرت امام هادی و امام حسن عسکری علیهما السلام بود، اما بعدها دچار انحراف شد و حضرت او را نکوهش و تخطئه کرد و درباره وی فرمود: از این صوفی ریاکار دوری کنید. همچنین غیر از توفیق بالا، حضرت حجت علیه السلام درباره او پس از مرگش نامه دیگری صادر کرد؛ آن گونه که کشتی نقل می کند،^{۴۹} ۵۴ بار حج گزارده بود که ۲۰ بار آن را پیاده رفته بود و از رویان امامیه در عراق به شمار می رفت. وی چنان مورد اعتماد رویان شیعه در عراق بود که وقتی نامه امام علیه السلام برای آنها خوانده شد که فرموده بود: «از این صوفی ریاکار بپرهیزید»، آنها باور نکردند و بر قاسم بن علا که این توفیق را برای آنها نقل کرده بود، فشار آوردند که در این امر تجدید نظر کند. سپس از حضرت حجت علیه السلام توفیق دیگری با مضمون زیر رسید:

قَدْ كَانَ أَمْرُنَا نَفَذَ إِلَيْكَ فِي الْمُتَصَنِّعِ ابْنِ هِلَالٍ لَارْحِمَهُ اللَّهُ بِمَا قَدْ عَلِمْتَ لَا غَفَرَ اللَّهُ لَهُ ذَنْبُهُ وَ لَا أَقَالَهُ عَثْرَتَهُ دَخَلَ فِي أَمْرِنَا بِالْإِذْنِ مِنَّا وَ لَارِضِي لَيْسْتَبْدُ بِرَأْيِهِ فَيُحَامِي مِن ذُنُوبِهِ لَا يُمِضِي مِن أَمْرِنَا إِلَّا بِمَا يَهْوَاهُ وَ يُرِيدُ أَرْدَاهُ اللَّهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَصَبِّرْنَا عَلَيْهِ حَتَّى بَتَرَ اللَّهُ عُمُرَهُ بِدَعْوَتِنَا وَ

كُنَّا قَدْ عَرَفْنَا خَبْرَهُ قَوْمًا مِنْ مُوَالِينَا أَيَّامَهُ لَارَحِمَهُ اللَّهُ وَ أَمْرُنَاهُمْ بِإِلْقَاءِ ذَلِكَ إِلَى الْخَاصِّ مِنْ مُوَالِينَا وَ نَحْنُ نُبْرَأُ إِلَى اللَّهِ مِنْ ابْنِ هِلَالٍ لَارَحِمَهُ اللَّهُ وَ مِمَّنْ لَا يُبْرَأُ مِنْهُ وَ أَعْلِمِ الْإِسْحَاقِيَّ سَلَّمَهُ اللَّهُ وَ أَهْلَ بَيْتِهِ مِمَّا أَعْلَمْنَاكَ مِنْ أَمْرِ هَذَا الْفَاجِرِ وَ جَمِيعٍ مَنْ كَانَ سَأَلَكَ وَ يَسْأَلُكَ عَنْهُ مِنْ أَهْلِ بَلَدِهِ وَ الْخَارِجِينَ وَ مَنْ كَانَ يَسْتَحِقُّ أَنْ يَطَّلَعَ عَلَى ذَلِكَ الْخَبْرِ؛^{۵۰} فرمان ما درباره متصنع (ریاکار)، ابن هلال - که خدا رحمتش نکند - به تو رسید و از آن دانستی که وی - که خدا گناهانش را نیامرزد و خطاهایش را نبخشد! - بدون اجازه و رضایت ما در کار ما دخالت کرد، تا به نظر خودش عمل کند و گناهانش را بدین ترتیب ببوشاند [و] فرمان ما را درباره خودش آن گونه که خود می خواست، اجرا کند. خداوند وی را به آتش جهنم وارد کند. ما در مورد کار وی صبر در پیش گرفتیم تا آن که خداوند عمر او را با دعای ما کوتاه کرد. ما قبل از این در زمان حیات وی - که خدا رحمتش نکند - برخی از دوستان مان را از کار وی آگاه کردیم و به آنها دستور دادیم که دوستان خاص مان را از آن باخبر سازند. ما از ابن هلال - که خدا رحمتش نکند - و از هر که از وی بیزاری نجوید، به خدا تبری می جوئیم؛ و از آنچه که در باره کار این فاجر به تو گفتیم، اسحاقی را - که خدا وی و خانواده اش را به سلامت دارد - و نیز کسانی را که از تو درباره وی می پرسند، اعم از اهالی بلد و خارج از آن و آنهایی که لازم است خبردار شوند، آگاه کن.

در این توقیع، از وی با عنوان صوفی ریاکار یاد شده است. این امر نشان می دهد که وی فرد نادرست و فریب کاری بوده، در کارهای مربوط به حضرت خودسرانه و بدون اجازه و رضایت ایشان دخالت می کرده و توییح آن بزرگوار نیز به همین جهت بوده است. شاید گمان شود که وی چون صوفی بوده، دچار این اعمال ناشایست می شده و امام نیز از او به صوفی متصنع یاد و او را نکوهش کرده است؛ اما دقت در محتوای نامه روشن می سازد این فرض که وی به دلیل داشتن عنوان صوفی نکوهش شده است، چندان موجه نمی نماید؛ زیرا پیش از انحراف، به علت اعمال

زاهدانۀ وی، این عنوان را به او داده‌اند و تازمانی که از حد خود پافراتر نگذاشته بود، مورد اعتماد امام علیه السلام و شیعیان بوده است؛ ولی همین که از حد خود تجاوز کرده و به دست‌اندازی در کارهای نیابت پرداخته، حضرت او را از خود رانده و به مردم معرفی کرده است. برای تأیید این مدعا باید خاطر نشان ساخت که در بین راویان امامی، افراد زیادی به صوفی بودن شهرت داشته و با این عنوان نیز شناخته می‌شدند،^۱ بدون آنکه این عنوان برای آنها قدحی به شمار آید و از وجاهت آنها نزد شیعه و امامان علیهم السلام بکاهد. پس این تصور که امام به دلیل صوفی بودن عبرتائی، وی را نکوهش کرده است، موجه به نظر نمی‌رسد.

از آن چه تا اینجا ذکر شد، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که در توقیع حضرت، از حلاج نام برده نشده و شمول توقیع درباره‌ی وی نمی‌تواند توجیه مقبولی داشته باشد. از این رو با آن توقیع نمی‌توان به فساد عقیده‌ی وی حکم کرد. البته باید یادآور شد که این نوشتار در صدد تبرئه حلاج نیست و این کار را نیز در رسالت خود نمی‌داند، بلکه تنها از بعد روایتی که بر عهده‌ی این نوشتار است، می‌توان گفت روایتی در سرزنش و تخطئه‌ی وی در منابع یافت نمی‌شود و توقیع را هم نمی‌توان بیانگر فساد اعتقادات وی شمرد. برای نشان دادن واقعیت درباره‌ی عقاید او، باید شواهد دیگری جست و در جای خود بدان پرداخت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: ابومنصور احمد بن علی طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۴۷۴؛ *الغیبه*، ص ۴۰۰.
۲. محمد بن الحسن طوسی، *الغیبه*، ص ۴۰۹؛ طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۴۷۴، محمد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۵۱، ص ۳۸۰.
۳. ر.ک: نجاشی، *رجال النجاشی*، ص ۴۳۹؛ طوسی، *الرجال*، ص ۴۴۹؛ ابن داوود، *رجال ابن داوود*، ص ۳۶۵؛ علامه حلی، *الخلاصه*، ص ۱۸۰.
۴. طوسی، همان، ص ۴۳۸ و همو، *الفهرست*، ص ۴۰۲.
۵. نجاشی، *رجال النجاشی*، ص ۳۷۹.
۶. همان، ص ۳۸۴.
۷. طوسی، *الغیبه*، ص ۴۰۰؛ طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۴۷۴.
۸. صدور توقیع در ذی الحجه سال ۳۱۲ هـ بوده است. ر.ک: طوسی، *الغیبه*، ص ۴۰۹ و *حلاج قبل از آن در سال ۳۰۹ هـ* مرده بود.
۹. ر.ک: هجویری، *کشف المحجوب*، ص ۱۸۷-۱۸۸ و ۲۵۷-۳۸۰.
۱۰. ر.ک: کشی، *رجال کشی*، ص ۵۳۵؛ علامه حلی، همان، ص ۲۰۲؛ ابن داود، همان، ص ۴۲۵؛ نجاشی، همان، ص ۸۳؛ طوسی، *الفهرست*، ص ۸۳.
۱۱. میرآخوری، *تراژدی حلاج در متون کهن*، ص ۳۱؛ به نقل از تاریخ طبری.
۱۲. ر.ک: ماسینیون، لویی، *چهار متن از زندگی حلاج*، ترجمه قاسم میرآخوری، ص ۸۸؛ عباس اقبال آشتیانی، *خاندان نویختنی*، ص ۱۱۴، و ابوعلی مسکویه رازی، *تجارب الامم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، ص ۷۶.
۱۳. میرآخوری، همان، ص ۵۴؛ به نقل از ابن زنجی، گزارش نویس دادگاه حلاج.
۱۴. همان، ص ۵۹.
۱۵. همان، ص ۷۸.
۱۶. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۹۱.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۴۶۱.
۱۸. صدرالدین قونوی، *مفتاح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، ص ۳۶؛ نورالدین عبدالرحمان جامی، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، ص ۲۸.
۱۹. صدرالدین قونوی، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۴۵.

۲۰. قیصری، شرح فصوص، ۷۷۲.
۲۱. میرآخوری، همان، ص ۵۶.
۲۲. زیرا ابن صولی از مخالفان حلاج بوده و سخنان مخالفی نیز درباره حلاج گفته است و در واقع، بیشتر دیدگاه خود را در آن بیان داشته تا گزارش تاریخی داده باشد؛ ر.ک: همان، ص ۵۴.
۲۳. ر.ک: همان، ص ۳۶-۳۸.
۲۴. ر.ک: همان، ص ۲۰۹، ۲۲۹، ۳۱۸-۲۵۴ و ۳۴۸.
۲۵. مقتدر که در سن ۱۳ سالگی به خلافت رسید، فردی تن پرور، تنبل، خسته و درمانده بود و به کارهای حکومتی علاقه‌ای نشان نمی‌داد. وی را دو بار در سال‌های ۲۸۲هـ و ۳۱۷هـ، پسر عمو و برادرش خلع کردند. همچنین به دلیل پایین بودن سن او، بیشتر امور را دیگران انجام می‌دادند؛ ر.ک: ماسینیون، همان، ص ۸۷ و ۸۸.
۲۶. عباس راسخی، نواب اربعه و مقام عظمت هریک، ص ۱۲۵.
۲۷. ر.ک: کامل مصطفی الشیبی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علی رضا ذکاو تی قراگزلو، ص ۶۷، و نیز ر.ک: میرآخوری، همان، ص ۳۹۷ «جوینی می‌گوید: حلاج، ابن مقفع و جنابی [قرمطی] هر سه یک مأموریت داشتند».
۲۸. قرمطیان نهضت خود را با حمدان بن اشعث قرمط در اطراف کوفه آغاز کردند و در سال ۲۸۷هـ موفق به تشکیل حکومت در بحرین شدند. ایشان تا سال ۴۷۰هـ در این سرزمین حکومت کردند و جنگ‌هایی میان آنها و عباسیان رخ داد که در سال ۳۱۱هـ ابوسعید جنابی، اولین حاکم قرمطی بحرین کشته شد؛ ر.ک: سهیل زکار، الجامع فی اخبار القرامطة فی الاحصاء - الشام - الیمن (دراسة و تحقیق لما جاء فی مصنفات ثابت بن قرة الصابی و آله...)، ج دوم، ص ۱۵۸-۱۴۶.
۲۹. اسماعیلیان فاطمی را در سال ۲۹۷هـ در مغرب عبداللّه بن محمد المهدی باللّه که خود یک قرمطی بود، به قدرت رساند و آنها این زعیم اسماعیلی را با عنوان مهدی موعود به مردم معرفی کردند؛ ر.ک: قاضی نوراللّه شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ فرهاد دفتری، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، ص ۲۲. همچنین درست در همان زمان (سال ۲۹۷هـ)، ابن داوود، مفتی وقت بغداد حکم تکفیر حلاج را صادر کرد؛ ر.ک: طوسی، الغیبة، ص ۲۶۲، و در سال ۳۰۱هـ نیز علی بن عیسی، وزیر وقت عباسی او را بازداشت نمود.
۳۰. ر.ک: الشیبی، همان، ص ۶۷.
۳۱. ر.ک: همان، ص ۶۸.
۳۲. با شواهد یادشده و مواردی که در آینده ارائه خواهد شد، پذیرش آن موجه‌تر خواهد بود.

۳۳. ماسینیون، همان، ص ۷۴.
۳۴. ر.ک: میرآخوری، همان، ص ۵۶.
۳۵. ر.ک: ماسینیون، همان، ص ۷۲ و ۷۳.
۳۶. محمدبن عبدالملک همدانی متوفای ۵۲۱ هـ می گوید: حامد قلم را در میان انگشتان ابو عمر گذاشت، به طوری که ابو عمر نتوانست مقاومت کند و در زیر ورقه دادگاه نوشت: خون حلاج مباح است؛ ر.ک: میرآخوری، همان، ص ۲۱۸.
۳۷. همان، ص ۵۳-۴۹، و ماسینیون، همان، ص ۸۰-۸۴.
۳۸. ر.ک: شوشتری، همان، ج ۲، ص ۳۸-۳۹.
۳۹. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۵.
۴۰. طوسی، الغیبه، ص ۲۶۲.
۴۱. ر.ک: همان، ص ۴۰۰.
۴۲. ر.ک: الشیبی، همان، ص ۸۲؛ به نقل از *روضات الجنات*، ص ۲۲۷، و نیز میرآخوری، همان، ص ۳۵۲-۳۵۳.
۴۳. ر.ک: سیدحیدر آملی، همان، ص ۲۰۵، ۳۶۴-۳۶۵.
۴۴. ر.ک: میرآخوری، همان، ص ۴۱۱-۴۱۴، و نیز بهایی، *کشکول*، ج ۲، ص ۱۴۰ و ۶۱۳.
۴۵. ر.ک: میرآخوری، همان، ص ۴۱۵-۴۲۲.
۴۶. وی در دیوانش حلاج را شهید می خواند؛ ر.ک: *کلیات اشعار فیض کاشانی*، ص ۲۷ و ۳۱۹:
- چون ناصر من اوست، چون منصور می روم خود را به دار می زنم، حسبی الحیب
حلاج عشق چون بزند پنبه تنم بر دست و بازوی که تنم، حسبی الحیب
از رموز عشق حلاج شهید بر سر آن دار می گوید سخن
۴۷. ر.ک: امام خمینی رحمته الله علیه، *دیوان امام*، ص ۱۴۳.
۴۸. علامه حلی، *الخلاصة*، ج ۱، ص ۱۴۳ و ۱۵۱.
۴۹. کشی، همان، ص ۵۳۵.
۵۰. همان.
۵۱. ر.ک: علی امینی نژاد، «عرفان و تصوف در گستره روایات»، *معارف عقلی*، شماره ۸، ص ۳۳-۳۸.

منابع

۱. ابن داوود حلی، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.
۲. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت - لبنان، دار صادر، [بی تا].
۳. ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری (۷ جلد در ۳ مجلد)، چاپ دوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۶۴ق.
۴. ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، تحقیق ابوالقاسم امامی، تهران، سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۴۰۷ق.
۵. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۴۵ش.
۶. امینی نژاد، علی، «عرفان و تصوف در گستره روایات»، فصل نامه معارف عقلی، شماره ۸، زمستان ۱۳۸۶ش.
۷. بهایی، محمد عاملی، الکشکول [در دو جلد با فهرست کامل روایات]، تصحیح و تعلیق محمدصادق نصیری، قم، چاپ انتشارات شرکت طبع و نشر، [بی تا].
۸. جامی، نورالدین عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۹. الجزایری، سید نعمه الله، الانوار النعمانیة، چاپ چهارم، بیروت - لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة (۲۹ جلدی)، چاپ اول، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۱. خمینی، روح الله، دیوان امام، چاپ سی و پنجم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
۱۲. دفتری، فرهاد، تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۷۶ش.
۱۳. راسخی، عباس، نواب اربعه و مقام عظمت هریک، چاپ اول، [بی جا]، ۱۳۶۶ش.
۱۴. زکار، سهیل، الجامع فی اخبار القرامطة فی الاحصاء - الشام - الیمن (دراسة و تحقیق لما جاء فی مصنفات ثابت بن قرة الصابی و آله...)، ج دوم، دمشق - سوریه، دار احسان، ۱۴۰۷ق.
۱۵. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷ش.
۱۶. الشیبی، کامل مصطفی، تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری، ترجمه علی رضا ذکاو تی قراگزلو، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰ش.
۱۷. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، الاحتجاج، مشهد، چاپ نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.

۱۸. طوسی، محمدبن الحسن، الغیبة، چاپ اول، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۱۹. _____، النهیست، المكتبة المرتضوية، نجف اشرف، [بی تا].
۲۰. علامه حلی، رجال العلامة الحلی، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ق.
۲۱. فیض کاشانی، ملا محمد محسن، کلیات اشعار مولانا فیض کاشانی، تصحیح محمد پیمان، [بی جا]، انتشارات کتابخانه سنایی، ۱۳۵۴ش.
۲۲. قونوی، صدرالدین، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴ش.
۲۳. _____، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵ش.
۲۴. قیصری رومی، داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۲۵. کشی، محمدبن عمر، رجال الکشی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ش.
۲۶. ماسینیون، لویی، چهار متن از زندگی حلاج، ترجمه قاسم میرآخوری، چاپ اول، تهران، نشر یادآوران، ۱۳۷۹ش.
۲۷. _____، مصایب حلاج، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، چاپ اول، تهران، انتشارات جامی، ۱۳۸۳ش.
۲۸. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الأنوار (۱۱۰ جلد)، بیروت - لبنان، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۲۹. میرآخوری، قاسم، تراژدی حلاج در متون کهن، چاپ اول، تهران، نشر شفیع، ۱۳۷۹ش.
۳۰. نباطی بیاضی، علی بن یونس، الصراط المستقیم (سه جلد در یک مجلد)، چاپ اول، نجف، کتابخانه حیدریه، ۱۳۸۴ق.
۳۱. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی (دو جلد در یک مجلد)، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۳۲. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، ترجمه و تعلیق محمد جواد مشکور، چاپ دوم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ش.
۳۳. هجویری، علی بن عثمان جلابی غزنوی، کشف المحجوب، به کوشش محمد حسین تسبیحی (رها)، سمن پبلیکیشنز - لاهور، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، ۱۳۷۴ش.