

## زبان رمز در آثار حلاج

آرزو ابراهیمی دینانی\* - محمد کاظم یوسف پور\*\*

### چکیده

مهم‌ترین شاخص اصلی اندیشه‌ها و باورهای عارف، تأمل در زبان است و به همین سبب اهمیت ویژه‌ای دارد. حلاج از عرفایی است که رمزهای زبانی آثار و سخنان او، زبان وی را از زبان معمول متمایز می‌کند. دستیابی به رویکردهای فکری و تجربیات او مرهون تحلیل و تفسیر این رمزها است. این نوشتار پس از توضیح رمز و رابطه مستقیم آن با تجربه عرفانی و تبیین دیدگاه حلاج درباره زبان رمزی، رموز زبانی حلاج را در سه بخش حروف، کلمات و تصاویر، با روش توصیفی تحلیلی بررسی می‌کند. در این مقاله نقش رمز در زبان حلاج، ارتباط زبان رمزی حلاج با تجربه‌های روحانی او و نقش آن در شناخت تجربه‌ها و باورهای وی تحلیل می‌شود. با توجه به تفاوت ظریف شطح و رمز، کشف رموز زبان حلاج، می‌تواند نوع تجارب و حقیقت باورهای او را آشکار کند. رمز و شطح، اصلی‌ترین و پراهمیت‌ترین بخش سخنان حلاج است و در زبان او بسیار به شطحيات توجه شده است؛ به همین سبب بررسی و تحلیل انواع رمز در سخنان او ضرورت دارد.

### واژه‌های کلیدی

تجربه، حلاج، رمز، کلمه.

---

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران e.d\_arezoo@yahoo.com

\*\* دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان، گیلان، ایران yusofpur@gmail.com

## ۱- مقدمه

در کلمات و جملات حلاج تفاوت آشکاری میان مفاهیم نو و متفاوت واژگان و جملات با مفاهیم معمول آنها دیده می‌شود. این ویژگی برجسته در کلام حلاج به گونه‌ای است که رمزگونی را می‌توان مشخصه اصلی برخی سخنان او دانست. حلاج گاه در دیدگاه‌هایی که دربارهٔ رمزهای زبانی بیان می‌کند، این نوع کلام دوپهلوی و تفسیری را توضیح داده است. کاربرد رمز در زبان، به سبب عمق و گسترهٔ مفاهیم، شیوه‌ای است که حلاج، خواسته یا ناخواسته، در بیشتر سخنان خود به کار می‌برد تا نمودی از تجربه‌های خویش را در عالم زبان بازنماید. در این مقاله با توصیف و تحلیل واژگان، عبارات، حروف و تا حدی تصاویر رمزی، می‌توان ارتباط بسیار نزدیک و مستقیم رمزهای زبانی با تجارب عرفانی حلاج را تبیین کرد. بی‌شک شناخت تفسیری و مبتنی بر کشف مفهومی این رموز، رویکرد اندیشگانی حلاج را بر خواننده آشکار می‌کند. دربارهٔ تحقیق در رمز و زبان رمزی عرفا، نخست تقی پورنامداریان در سال ۱۳۶۴ در رمز و داستان‌های رمزی، مفصل به این موضوع پرداخت. پس از وی با رویکردی جزئی‌تر جلال ستاری در مدخلی بر رمزشناسی عرفانی این موضوع را بررسی کرد. زبان شطح حلاج، در آثار مرتبط با اندیشه و زندگی وی، توجه محققان را بیشتر جلب کرده است؛ اما جز اشاره‌های ماسینیون به کلمات رمزی او، آن نیز به صورت محدود، دربارهٔ زبان رمزی حلاج اثر مستقلی تاکنون نوشته نشده است.

## ۲- رمز و تجربهٔ عرفانی

رمز یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های زبان عرفانی است. کاربرد زبان رمزی در میان همهٔ عرفایی که سعی در بیان تجارب خویش داشته‌اند، مشترک است. در تعریف رمز گفته‌اند: «رمز چیزی از جهان شناخته شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس است که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند؛ به شرط آنکه این اشاره مبتنی بر قرارداد نباشد و آن مفهوم نیز یگانه مفهوم قطعی و مسلم آن تلقی نگردد» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۴).

بنابراین دو شرط اصلی رمز عبارتند از: الف) قراردادی نبودن دلالت رمز بر مفهوم غیرمتعارف خود. ب) چندگانگی مفهوم رمز و قطعیت نداشتن دلالت یک مفهوم بر آن. این دو شرط، اصلی‌ترین مشخصه‌های رمز است که به تمایز آن از تمثیل، استعاره و دیگر انواع زبانی می‌انجامد و

موجب نامتعارف شدن زبان و ایجاد فاصله میان لفظ و معنا می شود.

در اینجا شرط قراردادی نبودن رمز، مختص زبان عرفانی است و از شرط اول (قراردادی نبودن رمز نسبت به مفهوم خود) می توان به رابطه ذاتی و درونی این زبان با تجربه رسید. این نتیجه مهمی است که به تفاوت میان تمثیل و رمز تبدیل می شود؛ زیرا تمثیل رابطه ای بیرونی و ظاهری با تجربه دارد و برای توصیف تجربه ای به کار می رود که پیش از بیان آن به ظهور رسیده است، اما «رابطه نماد (رمز) با تجربه، رابطه ذاتی و درونی است ... و در همان فعلی که تجربه را به وجود می آورد، به وجود می آید» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۶۸). رمز کاملاً با تجربه روحانی عارف می آمیزد. بنابراین نمی توان آن را مستقل از تجربه، تفسیر یا تأویل کرد؛ به همین دلیل یونگ، در تعریف و مقایسه این دو با یکدیگر از کلیدواژه های خودآگاه و ناخودآگاه بهره می گیرد و مضامین ناخودآگاه را طی تجارب روحانی محض در بیان نمادین یا رمزی ممکن می داند؛ در حالی که مضامین خودآگاه و ازپیش دانسته در قالب بیانی تمثیل می گنجد. او می گوید: «یک تمثیل (allegory) تفسیری است از یک مضمون خودآگاه؛ درحالی که یک رمز (symbol) بهترین بیان ممکن برای یک مضمون ناآگاه است که طبیعتش را تنها ممکن است حدس زد؛ زیرا که هنوز شناخته نشده است» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۹۳).

قطعیت نداشتن و چندگانگی مفهوم رمز - گرچه در عرفان کلاسیک با شرح و ایضاح مکرر در دوره های بعد مفهومی واحد یافته است - دومین ویژگی اصلی رمز است که آن را در وجهی دیگر از تمثیل و نشانه جدا می کند و نتیجه رابطه مستقیم رمز با تجربه است؛ رابطه ای که در تمثیل و یا نشانه به صورت مستقیم وجود ندارد. نشانه و تمثیل به سبب ویژگی خودآگاهی و ثبوت معنی در تمایز با رمز است؛ زیرا «رمز و خاصه رمز عرفانی برخلاف نشانه، مفهومی کلی یا اجتماعی و ثابت نیست، بلکه وجدانی و فردی و لغزان و متغیر است؛ تا آنجا که ممکن است هرکس از ظن خویش یار رمز شود» (ستاری، ۱۳۷۲: ۸).

برخی در تعریف رمز، بین آن با نشانه، تمثیل، استعاره و کنایه تفاوت نمی گذارند و به ذکر ویژگی مشترک و کلی این زبان ها بسنده می کنند. البته از ظرایف تمایزبخش میان زبان رمز و دیگر زبان ها نمی توان چشم پوشید؛ زیرا وقتی گفته می شود «زبان نمادین زبانی است که الفاظ در آن به مثابه پلی هستند که ما را از معنای ظاهری و تحت اللفظی به امری و رای خودشان منتقل می کنند» (علیزمانی: ۱۳۷۵: ۳۷)، نباید از ضعف این تعریف به سبب تعمیم آن بر تمثیل، کنایه یا استعاره و

نشانه، غفلت کرد. رمز از همه آنها پیچیده‌تر و عمیق‌تر است؛ زیرا به تجربه نزدیک‌تر است و نمی‌توان معنایی قراردادی، واحد و قطعی برای آن در نظر گرفت.

نوع رابطه میان دو معنا در رمز با تمثیل و دیگر انواع زبانی متفاوت است؛ به همین سبب پیچیدگی و عمق رمز نسبت به آنها بیشتر می‌شود. «در تمثیل نسبت میان دو معنا از مقوله ترجمانی و نقل و گزارش (در یک خط افقی) است...؛ حال آنکه در رمز نسبت مماثله یا تماثل که معنای اول را به دوم می‌پیوندد، عمودی (صعودی یا نزولی) است» (ستاری، ۱۳۷۲: ۲۹)؛ بنابراین لفظی که ظاهر رمز را می‌سازد، همیشه نسبت به معنا و مفهوم آن کم‌عمق‌تر است و به گفته رنه گنون «رمز همواره باید نسبت به چیزی که مظهر آن است، پست‌تر باشد تا تمام تصورات طبیعت‌گرایان را از رمز باطل کند» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۴) و یا به گفته مولانا:

بر آستان آن کس بود کو ناطق اخرس بود      این رمز گفتی بس بود دیگر مگو درکش زبان  
(مولوی، ۱۳۸۱: غزل ۱۷۸۹)

### ۳- رمز از زبان حلاج

حلاج از شاخص‌ترین عارفان در کاربرد زبان رمز برای بیان تجارب خویش است. او گاه شعر را برای بیان این تجربه‌ها برمی‌گزیند و گاه در عبارات کوتاه از آن استفاده می‌کند. البته شعر برای کاربرد رمز قابلیت بیشتری دارد؛ زیرا شعر برای دورکردن زبان از اصل دلالت متعارف کلمات بر مفهوم قراردادی شان می‌کوشد؛ چنان‌که «ابن عربی» نیز زبان شعر را جایگاه رمز و توریه دانسته است: «الشعر محل الاجمال و الرموز و الألغاز و التّوریه» (ابن عربی، ۱۳۹۲: ق: ۲۵۱).

حلاج در یکی از اشعار خود به ارتباط مستقیم تجربه خویش با رمز اشاره می‌کند و رمز را عنایتی می‌داند که همچون درخشش آبی از خفا ظاهر می‌شود:

«نعم الاعانه رمزاً فی خفا لطف      فی بارق لاح فیها من علا خلله»

(حلاج، ۱۳۷۸: ۳۱۸)

در اینجا حلاج دیده‌ها و شنیده‌های خود را با رمز پیوند می‌زند؛ یعنی توصیف یا تعریف وی از آنچه برای او در خفا روی می‌دهد، هم به رمز و هم به تجربه‌های روحانی او بازمی‌گردد. گویی رمز و تجربه را دو روی یک سکه می‌داند و هیچ تفاوتی میان آن دو نمی‌بیند. با دقت و تأمل در این سخن او، خطاب به ابویعقوب نهرجوری، می‌توان این نکته را دریافت: «اگر پاره‌ای اشارات و

رموز بر تو وارد آید و آن اشارات و رموز وارده، به هم متصل و احوال دو منزلت متشابه و مشترک نباشد، آن واردات و حالات با هم متقابل و متساوی نمی شود و از امور خفیه آگاهی به عمل نمی آید» (همان: ۲۱۳)؛ در این سخن حلاج برای تأیید نظر او مبنی بر تساوی تجربه با رمز، تمرکز بر ورود اشارات و رموز بر سالک ضروری می نماید. در اینجا حلاج رمز را همان تجربه، حالت و وارد غیبی دانسته است که سالک را در می یابد و لازمه آگاهی از اسرار و امور خفیه، شباهت و اشتراک مفهوم رموز با هم، در دلالت بر حقیقتی واحد است.

مراد حلاج از رمزی که با تجربه برابر می داند، مفهوم یا مدلول کلمه یا کلام رمزی است که عین تجربه است؛ هرچند ظاهر آن، عبارات یا کلمات معمولی و متعارف باشد. از بیان تجارب روحانی در قالب کلمات و تعابیر با عنوان «متشابهات» نیز یاد می شود؛ چنان که عین القضاة معتقد است: «هرگز تعبیری از معرفت متصور نشود مگر به الفاظ متشابه» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۹: ۶۷). این الفاظ متشابه در حقیقت، الفاظ معمول با مفاهیم نامعمول (با معنایی جز معنای طبیعی مدلولی) هستند که سالک ناگزیر از کاربرد آنهاست؛ زیرا «کسی که به تجربه صوفیانه می پردازد، یا رای آنش نیست که حقیقت آن را بیان کند، یا از آنچه مشاهده و حس می کند به لفظ تعبیر نماید؛ زیرا زبانی که به کار می دارد زبانی است که برای تعبیر تجربه های حسی به کار می رود، چه آن زبان مولود همان تجربه حسی است؛ اما تجربه صوفی برتر از حس است و در هیچ کلامی نمی گنجد» (فاخوری، ۱۳۷۳: ۲۴۱-۲۴۲).

حلاج با بیانی عمیق به ذکر اهمیت معنا و حقیقت رمز کلماتی می پردازد که بیشتر آنها در زبان او و در قالب رمز کاربرد دارد. او می گوید:

«... معناه فی شفتی، عن حل منعقد» عن التهجی الی خلق له ما هوا»  
(حلاج، ۱۳۷۸: ۳۵۰)

ترجمه: معنای خدا را که بر لب های من است و گره تهجی را برای خلق می گشاید دوست دارم. حلاج گاه مفهوم رمز را اشاره و ظاهر آن را تعبیر می نامد و بر آن است «کسی که بر اشارت های ما واقف نشود، تعبیرهای ما او را راهنمایی نخواهد کرد» (همان: ۲۱۱).

روزبهان بقلی بر اساس مراتب سه گانه علوم یعنی علم توحید، علم معارف و علم حقایق، زبان اهل تصوف را به سه دسته تقسیم می کند: ۱. زبان محو (علوم معارف)؛ ۲. زبان تمکین (علوم

توحید)؛ ۳. زبان سکر (علم حقایق) که از دیدگاه وی همان زبان رمز، اشاره و شطح است (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳: ۴).

#### ۴- رمز در زبان حلاج

در یک تقسیم‌بندی کلی، می‌توان زبان رمزآمیز حلاج را با نمونه‌های متعددی که در آثار او دیده می‌شود، به سه بخش حروف، کلمات و عبارات و تصاویر تقسیم کرد.

#### ۴-۱ رمز در حروف

در زبان حلاج گاه حروف واژه‌های مختلف، مستقل از ترکیب آنها، با دیگر حروف در یک واژه یا در یک عبارت، رمزی برای یک مفهوم ناآشنا با اذهان است. اشاره به حروف میم و ع (مع) از مهم‌ترین اشارات رمزی حلاج است که در چند بار به آن توجه نشان داده است؛ مثلاً در شعری می‌گوید:

«ارجع الی الله أن الغایتة الله      فلا اله اذا بالغت الا هو  
و أنه لمع الخلق الذین لهم      فی المیم و العین و التقدیس معناه  
... فالمیم یفتح اعلاه و اسفله      والعین ففتح أقصاه و أدناه»

(حلاج، ۱۳۷۸: ۳۵۰)

آنچه حلاج در این شعر به صورت رمز و استفاده از حروف «میم» و «عین» (مع) بر زبان می‌آورد، به معنایی بسیار عمیق و نهفته در لابه‌لای این حروف، با نام حضور و تجلی خداوند در جهان هستی اشاره می‌کند؛ به این معنا که «مع» در زبان عربی به معنای با و همراه‌با در کلام حلاج می‌تواند نماد حضور حق تعالی در سراسر کائنات باشد و آن که بصیرت لازم را داشته باشد، این معیت عمیق را درک خواهد کرد.

توجه به واژه تقدیس در بیت دوم، پس از المیم و العین، ما را به این نتیجه می‌رساند که معیت الهی همواره باید همراه با تقدیس الهی باشد و نه تشبیه او؛ این بدان معناست که درعین آنکه حضور خداوند در همه هستی از اعلی تا اسفل و از اقصی تا ادنی برای بینندگان آن فهمیدنی است، ساحت عظیم او نیز از غیر وی پاک و منزّه شمرده می‌شود. حلاج در آخرین بیت نیز از راهگشایی میم و عین در بالا، پایین، دور و نزدیک می‌گوید؛ شاید به همین سبب است که معیت الهی با

موجودات عالم، محدود به زمان یا مکان خاصی نیست و او همیشه و همه جا هست. می توان بیت دوم را با توجه به این تفسیر چنین معنی کرد: خداوند با کسانی است که معنای خدا برای آنها جز حضور همیشگی و پایدار او در همه عالم و عالمیان نیست.

آرنالدز در تفسیر حرف میم و عین، صرف نظر از معنای ترکیبی آن، حرف میم را نماینده محمد (ص) و حرف عین را نماینده علی (ع) می داند و معتقد است که این دو، منبع متوسل مؤمنان حقیقی هستند و طبق گفته حلاج (مع = با) خداوند با مؤمنان صافی نیت و پاکدل است و انسان زمانی به این مرحله می رسد که صمیمانه و یکدل به این دو طریق، محمد (ص) و علی (ع)، متوسل شود (آرنالدز، ۱۳۷۰: ۸۳-۸۲).

در جایی دیگر حلاج به گونه ای متفاوت، اما در راستای معنای مذکور، از میم و عین سخن می گوید: «کسی که خدا را از میم و عین جستجو کند می یابد و آنکه او را در حرف واقع شده میان الف و نون [یاء در این: کجا] جستجو کند، هرگز نمی یابد؛ چه خدا از مبهمات و پوشیدگی های گمان ها پاک و مقدس و از خاطرهای پراکنده برتر و منزّه است...» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۴۲). تفسیر ما از رمز مع حقیقتی والاس است که درک آن نیازمند بصیرت روحانی است، یعنی حضور و معیت الهی در کائنات و با این سخن حلاج نیز مناسب و متناسب است. یافتن خدا از دیدگاه حلاج در گرو آگاهی از حقیقت حضور او در کل هستی است؛ در این صورت جستجوی خدا از طریق درک معیت خدا با هرچیز و حتی با خویشتن خویش، مهم ترین گام برای طلب و ادراک اوست؛ گامی که سالک را به نوعی وحدت با هستی سوق می دهد نه کثرت و جدایی؛ همچنین خاطر او را مطمئن و یگانه می سازد. حال آنکه جستجوی حق از یاء (در این) نهایت تشّت و پراکندگی خاطر و جدایی انسان از حقیقت حق است؛ زیرا اولاً یاء، حرف میانی کلمه این (کجا)، نشان دهنده توجه به مکان مندی حق و جستجوی او طبق این تصور است و ثانیاً چون در وسط دو حرف دیگر واقع است، اوج پوشیدگی و غفلت را از ابتدا و انتها می رساند؛ برای همین حلاج در پایان سخن خود، تقدس و تنزه پروردگار از ابهامات و خاطرهای مشوش و پراکنده را علت درک ناپذیری خداوند برای جویندگان او از این (یاء در این) می داند؛ زیرا پراکندگی خاطر نتیجه ناآگاهی از حضور خداوند در سراسر هستی و معیت او با کل آفرینش است؛ معیت به معنای حضور و دوام اصلی او که تنها وجود حقیقی است.

در نمونه‌ای دیگر می‌گوید: «چهار حرف است که قلب را به هیجان آورده و اراده و فکرم بدان متلاشی شده؛ الفی که خلاق را با آفرینش الفت داد و حرف لامی که بر ملامت جاری می‌شود؛ سپس لامی که سبب افزایش در معانی می‌شود، آنگاه "هایی" که به واسطه آن سرگردان شدم...» (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۷۸). در اینجا حلاج احساس باطنی خویش را نسبت به الله، با تفسیر رمزآمیز حروف این کلمه بیان می‌کند. کلمه الله که باعث هیجان قلب وی و فنای ذهن و فکر او شده، متشکل از چهار حرف است. از دیدگاه حلاج، هریک از این حروف، مستقل از هم دربردارنده چهار صفت از صفات حق است: رحمت، قهر، علم و صفتی که حلاج در توضیح آن حیران و خاموش می‌ماند، شاید قدرت برای چهارمین صفت در همراهی و تکمیل صفت علم حدسی نابجا نباشد. می‌توان گفت فاعلیت خداوند در سه فعل الفت‌دادن، عتاب (ملامت‌کردن) و افزایش معنا (آگاهی) در سه حرف نخستین الله، به ترتیب نماینده سه صفت رحمت، غضب و علم الهی است که حلاج آنها را به صورت کاملاً رمزی تعریف می‌کند؛ اما در توصیف حرف چهارم، او از فاعلیت خداوند سخن نمی‌گوید؛ بلکه حال و احساس حیرت خویش را در برابر آن صفت بیان می‌کند و شاید بتوان گفت مسبب اصلی تحیر او، قدرت و عظمت الهی و ناتوانی سالک از ادراک حقیقت آن است. همان‌طور که روزبهان بقلی معتقد است: «اصل حیرت فتور سر است از بیرون آمدن از طلب ادراک کنه قدم و دخول در علم قدر به نعت وجدان کل» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۵۶).

جالب است که در تفسیر حدیث معروف «قلب المؤمن بین أصبعین من أصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء» به دو صفت رحمت و قهر الهی اشاره شده است و اینکه «حضرت عزت گاهی به صفت لطف آشکار شود بر دل و گاهی به صفت قهر و دل پیوسته در تصرف و تقلب ظهور این دو صفت باشد» (نجم رازی، ۱۳۷۴: ۲۰۹)؛ آنچه حلاج در تفسیر تعاریف از حروف چهارگانه الله گفته است با تفسیر این حدیث - قهر و رحمت الهی به دگرگونی و تصرف پیوسته قلب مؤمن می‌پردازد - مطابقت کامل دارد؛ زیرا حلاج نیز در ابتدای کلام خود حروف الله را عامل هیجان و دگرگونی قلب خویش می‌داند و معتقد است که دو حرف از آن قهر و رحمت خداوند را توصیف می‌کند.

از دیگر اشارات رمزی او در حروف، این سخن وی است: «سین یاسین و موسی لوح انوار حقیقت است و از «یا» و «مو» به حق نزدیک‌تر است» (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۰۸). لوحی که به گفته حلاج در اینجا نور حقیقت بر آن تابیده، قلبی است که تجلیگاه نور حقیقت گشته و هم محمد (ص)،



هم موسی<sup>(ع)</sup> آن را دارا بودند. تفسیر لوح به قلب به دو علت ظاهری و باطنی تأییدشدنی است: اول اینکه س در هر دو کلمه (یاسین و موسی)، حرف میانی و به اصطلاح قلب کلمه واقع شده است که با تسامح در کلمه موسی حرف واو با سین در میانه قرار گرفته است و دوم اینکه قلب همواره از نظر حلاج مرکز تجلی حق است. او می‌گوید:

«مکانک من قلبی هو القلب کله فلیس بشیء فیہ غیرک موضع»

(حلاج، ۱۳۷۸: ۲۹۵)

روزبهان بقلی در تفسیر بیت معتقد است که «اصل مکان، شهود حق است در سر قلب به نعت تجلی در همه اوقات» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۴۷). در اینجا نیز حلاج آن را لوحی می‌داند که مجالای انوار حقیقت است؛ اما در ادامه قلب را به حق نزدیک‌ترین می‌داند و به نزدیک‌تر بودن «سین» به حق نسبت به «مو» و «یا» اقرار می‌کند که می‌تواند مفهوم ماسوی الله را در بر داشته باشد. در کلام حلاج، کاربرد نقطه نیز از حروف رمزی مستثنی نیست. نقطه نزد او جایگاه ویژه‌ای دارد؛ چراکه معتقد است: نقطه اصلی است که نه زیاد می‌شود نه نقصان می‌پذیرد و نه نابود می‌شود (حلاج، ۱۳۸۴: ۷۵). به نظر می‌رسد که نقطه رمز حق تعالی است؛ زیرا ویژگی‌هایی که حلاج برای آن برمی‌شمرد، نقصان یا کثرت‌ناپذیری و پایداری، فقط مختص خداوند است و لاغیر. او در یکی از سخنان خود آشکارا خدا را نقطه‌ای می‌داند که مفهوم وحدت را به‌طور مطلق در خویش دارد: «به‌سوی خدا بازگرد زیرا خدا نقطه پایانی است و هرچه بیشتر کاوش کنی خواهی دید که جز او خدایی نیست» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۴۲-۴۳)؛ بنابراین رمزی بودن نقطه نزد حلاج مرتبط با مفهوم وحدتی است که در آن نهفته است؛ همچنین ویژگی‌هایی که برای آن اصل مهم تعریف می‌کند با این مفهوم همخوانی دارد.

حلاج برای نقطه به قدری اهمیت می‌گذارد که یکی از بخش‌های کتاب *طواسین* خود را «طاسین النقطه» نام نهاده است. او معتقد است که «در قرآن دانش هرچیزی 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 اصلی در ازل و علم ازل در مشیت و علم مشیت در غیب الوهیت و غیب الوهیت چیزی به ماندش نیست» (حلاج، ۱۳۷۸: ۱۲۸).

حلاج در یکی از تفسیرهای خود بر آیه «أفأمنوا مکر الله فلا یؤمن مکر الله ألیا القوم الخاسرون»

(اعراف: ۹۹) از اهل نقطه نام می‌برد که برخلاف جاهلان، به سبب آگاهی از قدرت مکر خدا، هرگز خود را از مکر الهی در امان نمی‌بینند (حلاج، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

اهمیت نقطه در جایگاه رمز نزد حلاج زمانی آشکارتر می‌شود که او قصد دارد مفهوم یا معنایی مهم و متعالی را از طریق معرفی حروف ظاهری آن بیان کند و صفت نقطه‌دار بودن با بی‌نقطه‌بودن را برای آنها به کار برد؛ مثلاً در این نمونه: «سه حرف بی‌نقطه و دو حرف با نقطه و دیگر هیچ؛ یکی از آن دو (حرف نقطه‌دار) به یابندگان او می‌ماند؛ و یکی وارون که مردم راست می‌پندارند و باقی حروف مرموز و معماست؛ که نه سفری به آن می‌توان کرد و نه جای ماندن است» (حلاج، ۱۳۸۶: ۴۹).

در تفسیر این کلام رمزآمیز حلاج آمده است که مقصود وی از این حروف، توحید است و اولین حرف نقطه‌دار این واژه، ت به معنای تو است که وقتی یابندگانش (تو) به آن برسند خود را در آن می‌یابند؛ حرف نقطه‌دار دوم ی است که «به نظر می‌رسد از آن کلمه «ای» را که حرف جواب و به معنی «آری» است اراده کرده است؛ چه مردم با این حرف سخن را تصدیق می‌نمایند و چون چیزی پرسند و یا این حرف پاسخ بشنوند باور می‌کنند ... و سه حرف دیگر «وحد یا احد» است که مقام وصل عبد و رب است» (ماسینیون، ۱۳۶۲: ۱۴۰). حلاج در نمونه‌های دیگری نیز برای بیان مقصود خود از این روش بهره می‌برد و به حروف، با صفت نقطه‌دار بودن یا نبودن آنها توجه می‌کند که این البته درخور تأمل است. نقطه به سبب وحدت‌گرایی‌اش، محور توجه حلاج است، گویی کل حروف، کل هستی است که بر گرد این محور واحد و هستی‌بخش می‌گردد. او در جایی دیگر از شش حرف نام می‌برد که با آن خداوند را عبادت می‌کند و دو حرف آن نقطه‌دار است:

«... فعبادتی لله ستة أحرف  
مَن بینهَا حرفَان معجومان  
حرفان اصلی و آخر شکله  
فِی العُجْم منسوب الی ایمانی  
فاذا بدأ رأس الحروف امامها  
حرف یقوم مقام حرفِ شان  
أبصرتنی به مقام موسی قائماً  
فِی النور فوق الطور حین ترانی»  
(حلاج، ۱۳۷۸: ۳۴۲)

بر اساس تفسیر ماسینیون، مراد حلاج از این واژه ناموسی بوده است که ن و ی آن منقوط و بقیه بی نقطه است (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۷۶). ماسینیون درباره مفهوم و تفسیر این واژه که واسطه عبادت خداوند است، مطلبی بیان نمی‌کند. اینکه مراد حلاج از کاربرد ناموسی به منزله مهم‌ترین

دلیل یا وسیله‌ای که با آن عبادت حق را انجام می‌دهد چیست؟ می‌تواند بررسی و تحلیل شود. یکی از معانی ناموس، شریعت است (الیسوعی، ۱۹۶۰: ۲۷۰) و آنجا که حلاج به صورت رمزی، از واژه ناموسی (شریعت من) برای عبادت خداوند استفاده می‌کند، می‌توان غیرمستقیم، اعتقاد وی را درباره شریعت، پلی برای رسیدن به حقیقت، دریافت.

دقت در پایان بیان رمزآمیز او در این عبارت که ناموسی به یاموسی بدل می‌شود، تفسیر و ادعای ما را، مبنی بر شریعت‌بودن ناموسی، بیشتر تأیید می‌کند: «می‌بینی مرا که در جایگاه موسی بر سر کوه طور غرق در نور ایستاده‌ام»؛ زیرا انتقال تجربه حلاج از علم‌الیقین به عین‌الیقین یا از شریعت به طریقت را نشان می‌دهد. اگرچه لازم است در نظر داشت که نمی‌توان دومین ویژگی مهم رمز را - قطعیت‌نداشتن و چندگانگی مفهوم که نتیجه رابطه مستقیم رمز با تجربه است - نادیده گرفت و آن را همچون نشانه، کلی یا اجتماعی و ثابت شمرد؛ چنان‌که نمی‌توان از دیگر مفاهیم محتمل و مرتبط با آن چشم‌پوشی کرد.

#### ۲-۴ رمز در کلمات و عبارات

واژگان رمزی حلاج نسبت به حروف رمزی او وسعت بیشتری دارد. او به‌ویژه در کتاب *روایات* خویش به زبان رمزی در کلمات بسیار توجه نشان می‌دهد؛ در این توجه، کلمات قرآنی در رمز سهم مهمی دارد. نگاه حلاج به هریک از این کلمات تأویل‌گراست و فقط به رمز و نماد تعلق می‌گیرد؛ برای مثال او *سدره‌المنتهی* را درخت معرفت و پیراهن یوسف<sup>(ع)</sup> را فنون اسرار برای عاشقان تأویل می‌کند (حلاج، ۱۳۷۸: ۸۷ و ۸۴). صرف‌نظر از دیدگاه تأویلی حلاج به رمز در کلمات، او گاه کلماتی را در بیان تجارب خویش به کار می‌گیرد که می‌توان آنها را رمزی برای یک مفهوم توصیف‌نشده و متعالی دانست. این رموز در قالب یک کلمه خاص، یک عبارت یا شعر بیان می‌شود؛ بیگانگی یا نامتعارف‌بودن آنها در حوزه دلالت عادی کلام، دلیل استواری بر رمز‌گونگی آنهاست. این کلمات خاص یا عبارات، با باری از مفاهیم و معانی نهفته، می‌تواند با توجه به کل عبارت و یا مقتضای کلام، به نزدیک‌ترین معنای دریافتی خواننده تفسیر شود؛ چراکه به گفته یونگ «سمبل یا رمز دارای جنبه ناخودآگاه وسیع‌تری است که هرگز به‌طور کامل توضیح نگردیده است» (یونگ، ۱۳۵۲: ۲۳-۲۴). حلاج این رموز را که بسیار متفاوت از واژه‌ها یا عبارات معمولی است، بیانگر بخشی کوچک از اسراری می‌داند که در طول تجربیات روحانی در خلوت

درک کرده است و آن را چنین توصیف می‌کند:

«لی حییی أزور فی الخلوآت  
ما ترانی أصغی الیه بسرّی  
کلمات من غیر شکل و لا نطق  
حاضر غائب عن اللحظات  
کی أعی ما یقول من کلمات؟  
ولا مثل نغمه الاصوات...»  
(حلاج، ۱۳۷۸: ۲۵۵)

واژه دریا از رموز مکرر در سخنان حلاج است؛ با درک مفهوم محتمل و پنهان این واژه می‌توان معنای کل جمله یا سخن او را دریافت. در حوزه ادبیات عرفانی، دریا نمادی از عشق و گاه خداوند است. این واژه به سبب کاربرد بسیار مفاهیم نمادی اش، تازگی خود را از دست داده و از صفت رمزگونگی خود دور شده است؛ اما در زبان حلاج با مفهومی متفاوت و تازه، صفت رمزی خود را باز می‌یابد. گفتنی است که پس از حلاج، دریا (بحر، یم) با مفهومی مشخص، معمول و تکراری به کار رفت. درحقیقت دریا استعاره یا تمثیلی است که به دو سبب با رمز متفاوت است: اولاً وجود علاقه شباهت، عظمت، عمق و ...، میان این لفظ با مفهوم اصلی آن و ثانیاً کاربرد آن در غیر از فرآیند تجربه روحانی و برای توصیف پس از تجربه. دریا و برخی دیگر از واژه‌های همانند آن در زبان حلاج یک رمز حقیقی با مفهومی مستقل و متمایز از معنای معمولی است. این واژه‌ها از نوع تمثیل، استعاره و یا رمزهای تکراری، آشنا و دور از معنای رمزی نیست. مثلاً حلاج در موارد متعددی از دریا برای رمز بهره می‌گیرد؛ اما تنها یک یا دو بار این واژه برای تشبیه عشق یا فکر، از نظر عظمت و عمق، استفاده می‌شود: «مازلت اطفو فی بحار الهوی...» (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۹۳)؛ پیوسته در دریای عشق غوطه‌ورم ....

در زبان حلاج، برای دریا که رمز اصلی کلام اوست، برخلاف معانی مستقل و آشنا، باید به دنبال معانی تازه‌ای بود. حقیقت این است که رمز دریا در کلام حلاج مفهوم دنیا را در خود می‌پروراند و البته طبق توضیحات و ویژگی‌هایی که برای زبان رمز بیان شد - تلقی نکردن یک مفهوم قطعی و مسلّم برای رمز - ناگزیر باید دنیا و نه مفهوم مطلق آن را یکی از مفاهیم اصلی این کلمه رمزی فرض کرد. نمونه‌هایی از استعمال دریا در این مفهوم است از:

«... و خضت بحرأ و لم یرسب به قدمی      خافضه روحی و قلبی منه مرعوب (مرغوب)  
 جصباوه جوهر لم ترن منه ید      لکنه یبید الافهام منهوب  
 شربت من مائه ریا بغیر فم      والماء قد کان بالافواه مشروب...»  
 (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۴۴)

یعنی در دریایی خوض کردم که پایم در آن فرو نمی‌شود و روح و قلبم در آن خوض کرد درحالی که از آن می‌ترسید (گریزان بود)؛ سنگریزه‌هایش جوهری است که فقط دست افهام به آن رسیده است و من بدون دهان از آب آن خود را سیراب کردم درحالی که آب را با دهان می‌نوشتند ...

اگر رمز دریا به مفهوم دنیا و عالم عین در نظر گرفته شود، می‌توان مفهوم کلام حلاج را این‌گونه دریافت که وی هرگز حضور خویش را در این عالم اسفل با پایبندی و تقید به آن نیالوده، به‌طوری که حتی روح و قلب او همواره مرعوب (یا مرغوب: گریز در عین رغبت دنیا به او) بوده است. صاحبان فهم و علم از موهبت‌ها و نعمت‌های باارزش آن بهره‌مند خواهند شد؛ اما حلاج گویی با جدایی خود از ایشان، فقط به آب دریای دنیا بسنده کرده است و خود را سیراب می‌کند. شوری و تلخی آب دریا، مفهوم نمادین آن را به ریاضت و تلخی‌های دنیا نزدیک می‌کند، حلاج از طریق تجربه سختی‌ها، بی‌آنکه دهان طمع یا طلب دنیا را برای درک خوشی‌های آن بگشاید، دنیا را واسطه‌ای برای رسیدن به تکامل قرار می‌دهد.

او در همین شعر وقتی علم، دهر و مردم را به دو گروه تقسیم می‌کند، هم‌عنان با آنها برای دریا نیز دو حال مختلف در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «و البحر بحران: مرکوب و مرهوب»؛ یعنی دریا یا ناآرام و طوفانی است یا آرام که این معنی تعمیم بر صفت دنیا و محل جمع تضادهاست. در جای دیگری می‌گوید:

«ما یفعل العبد و الاقدار جاریه      علیه فی کلّ حال ایها الرائی؟  
 ألقاه فی الیمّ مكتوفاً و قال له:      ایاک ایاک أن تبتلّ بالماء  
 (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۳۵)

اعتقاد به قضا و قدر، تاحدی که به جبرگرایی می‌انجامد و اختیار را از انسان نفی می‌کند، مفهوم تمثیل رمزی‌ای است که حلاج در این شعر به کار می‌برد. رمز دریا در آن به دنیا و عالمی برمی‌گردد که انسان ناخواسته و نادانسته در آن گام می‌نهد و مجبور است عمر خود را در آن طی

کند؛ تبتل (رهایی) و دل‌کندن از آن ناممکن است؛ مثل رهایی فردی که دست‌هایش را بسته و در دریایی افکنده‌اند. بیت دوم را باید به سبب علاقه شباهت با بیت اول، تمثیل دانست؛ اما چون بحث به‌طور کلی بر رمز دریا و تفسیر مفهومی آن در کلام حلاج است، برای تأیید تفسیر، این شعر وی مثال مناسبی به نظر می‌رسید چراکه اینجا نیز دریا برای نماد و رمز دنیا کاملاً برجسته است.

آخرین نمونه تکمیل‌کننده مبحث رمز دریا در کلام حلاج، این سخن اوست: «به دوستان من آگاهی ده که من بر پشت آبخیزهای دریا سوار شدم ولی کشتی حامل من در هم شکست؛ مرگ من بر آیین صلیب خواهد بود...» (ماسینیون و کراوس، ۱۳۹۰: ۴۸). آنچه ماسینیون در تفسیر رمز دریا ذکر می‌کند، یعنی دریاهاى ژرف حکمت الهی، چه در دلالت جزئی بر این مفهوم، در عبارت مذکور و در ارتباط با دیگر واژگان و چه در مفهوم کلی این نماد در اشعار و سخنان او، نامناسب است. حلاج دوستانش را از سوارشدنش بر آبخیزهای دریایی آگاه می‌کند که به شکستن کشتی حامل او می‌انجامد. چیرگی روح او بر نمادها و نمودهای کوچک و بزرگ این دنیا و خوب و بدها و غم و شادی‌های آن، کاری است که حلاج آن را به یاران خود اعلام می‌کند؛ هرچند در پایان، کشتی جسم او در هم می‌شکند؛ جسمی که در دریای این عالم اسفل نقش حمل‌کننده روح او را داشته است؛ برای همین وی پس از اعلام این مسأله از مرگ خویش و چگونگی آن سخن می‌گوید: «مرگ من بر آیین صلب خواهد بود».

علاوه بر واژه دریا، حلاج از واژگان متعدد دیگری نیز در معنای غیرمعمول استفاده می‌کند که برخی از آنها چون آتش، خورشید، مشعل، خانه، چراغ، شراب و ... رمزگونه‌هایی است که در ترکیب با دیگر اجزای جمله، گاه رنگ تمثیل می‌گیرد تا رمز مطلق.

دریا مهم‌ترین نمونه از واژگان رمزی در زبان حلاج است که تقریباً در بیشتر عبارات و اشعار وی به یک مفهوم خاص، یعنی دنیا و عالم عینی، تفسیر می‌شود و می‌توان به‌جرات گفت پرکاربردترین واژه رمزی در زبان او، با این ویژگی کلی است؛ اما رموز دیگری نیز در کلام وی وجود دارد که به مقتضای کلام و تجارب او، نه با یک مفهوم مشابه، بلکه در عبارات مختلف، به معانی گوناگون تفسیر می‌شود؛ البته ذکر این نکته ضروری است که این‌گونه رموز بیشترین سهم را در سخنان رمزآمیز او دارد. شاید علت آن، صرف‌نظر از اینکه رمز خود آستن مفاهیم و معانی‌ای است که گاه امکان تفسیر و ادراک کل آن وجود ندارد، این سخن حلاج باشد آنجا که می‌گوید:

«[سخنانم] مواجهیدی است که خدا همه آنها را به وجود آورده است هرچند بزرگان فهم و عقل در فهم آن عاجز بمانند» (حلاج، ۱۳۸۶: ۳۶).

حلاج از مواجهیدی نام می برد که سخن رمزآمیز البته یکی از نمودهای مهم آن است، زیرا خدا ایجادکننده حقیقی آن است و برای همه به ادراک آن راه نیست. این مواجهید که به سخنان حلاج ترجمه شده است در اصل می تواند شامل دیگر نمودهای تجربه روحانی حلاج و یا خود تجربه او نیز باشد؛ اما سخن و به ویژه سخن رمزی را می توان مهمترین مواجهید شمرد که بزرگان فهم از درک آن ناتوان اند. او در جای دیگر می گوید: «بیانی است بیان حق، تو بیانش هستی و هر بیانی از او زبانش تو هستی...» (همان: ۵۵)؛ بدین معنی که خداوند سخنگویی است که کلامش بر زبان عارف جاری می شود و او در احوالی خاص به صورت رمز بر زبان می آورد.

عبارات رمزآمیز حلاج علاوه بر واژه های محدودی که در همه سخنان او می توان یک مفهوم واحد و مشترک برای آنها در نظر گرفت، همچون دریا، مشتمل بر کلماتی است که ممکن است در هر ترکیب، طبق اقتضای کلام و ترکیب واژه ها بر مفهومی خاص و متفاوت دلالت کند. حلاج در توصیف این دسته از کلمات و عبارات خود تعریف «زبان غیب لطیف» را برمیگزیند که منبع آن الهام یا وحی یا حکمت قرآن است (حلاج، ۱۳۷۸: ۱۰۵)؛ از دیدگاه ماسینیون او نطق را به «حال موجود، دخالت الهی در شخص، نصیحتی عاشقانه از جانب روح که چون بخواهد و اگر ما بخواهیم ما را به تلفظ در می آورد» تبدیل می کند (ماسینیون، ۱۳۶۶: ۱۲۹). همه این شواهد، علل تک مفهوم نبودن عبارات رمزآمیزی است که در سخنان او مشاهده می کنیم و اما نمونه ای چند از این عبارات رمزآمیز او:

«ولا همت بشرب الماء من عطش الأرایت خیالاً منك فی الكأس»

(حلاج، ۱۳۷۸: ۲۸۸)

ترجمه: هرگاه خواستم برای رفع تشنگی آبی بنوشم خیال تو را در کاسه آب دیدم. کاسه در این بیت رمزی برای قلب عارف است که اسماء و صفات حق را جایگزین صفات بشری و قلب خویش را مجذوب عنایات حق کرده است. آب (ماء) رمز معرفت ذات حق است که حلاج در عطش رسیدن به آن همیشه باقی می ماند؛ زیرا خیال روی حق که می توان آن را همان اسماء و صفات الهی و یا تجلیات حق در قلب عارف دانست، چنان وی را مجذوب الله می سازد که او را از

اندیشه وصال به معرفت ذات او بازمی‌دارد. آرنالدز معتقد است مراد حلاج نشان‌دادن مقام فخیم و رفیع حضرت باری تعالی است؛ به طوری که او «ماوراءِ قوهٔ مدرکه و نیروی فهم انسانی قرار دارد و با این قوهٔ مدرکه ما نمی‌توانیم خدا را از آنچه درخور وجود اوست جدا کنیم» (آرنالدز، ۱۳۷۰: ۴۹).

در نمونهٔ دیگر به نظر می‌رسد حلاج به دنبال توصیف یکی از تجارب معنوی خود است که در آن به روح و جایگاه روح خویش می‌پردازد:

«یا طالما غنیا عن اشباح النظر      بنقطه یحکی ضیاءها القمر  
من سمس و شیرج و أحرف      و یاسمین فی جبین قد سطر  
فامشوا و نمشی و نری اشخاصکم      و انتم لاترونا یا دبر!»

(حلاج، ۱۳۷۸: ۲۶۲)

ترجمه ابیات: هنگامی که از اشباح نظر، خود را غایب کردیم، با نقطه‌ای که نورش از ماه حکایت می‌کند، از سمس و شیرج و حروف یاسمین بر جبین نوشته شده است؛ پس بروید و می‌رویم و جسمهایتان می‌بینیم در حالی که ای عقب‌ماندگان! شما ما را نمی‌بینید.

حلاج در یک کلام رمزآمیز پیچیده، قصد دارد پیامی پنهان را انتقال دهد و درک این پیام در گره‌گشایی از مفاهیم نهفته در الفاظ آن است. روح، همان نقطه‌ای است که نورش را همچون ماه از خورشید حق گرفته است: «نفخت فیه من روحی»؛ آنگاه که روح عارف با توان بالقوهٔ نور یا روح خداوند، به غیبت از خلق (حضور در حق) می‌رسد، به قول حلاج گویی هنوز ته‌مانده‌ای از هستی محسوس، ناخالص و غیرروحانی او با وی است. اینجا حلاج از سمس و شیرج (کنجد یا روغن کنجد) و حرف‌ها و یاسمین سخن می‌گوید؛ شاید مراد او همان آمیختگی‌های معمول ذهن و روح با جسم و خلق باشد؛ کسانی که روح خویش را با حق یگانه ساخته‌اند و در اوج حضور به سر می‌برند، با این آمیختگی‌ها در مرتبهٔ غیبت از خلق، عقب‌ماندن را به سالکان هشدار می‌دهند و می‌گویند که ما جسم‌های شما را که نمادی از ناخالصی و تعلق به عالم خلق است، در شما می‌بینیم؛ هرچند خود قادر به درک آن نباشید. در اینجا از دو نوع مشی (رفتن) یاد می‌شود که در واقع همان سلوک پیوسته‌ای است که بر دو گونه است: اول سلوک سالکان طریقت قبل از تجربهٔ فنا (فامشوا). دوم سلوک سالکانی که به تجربهٔ فنا رسیده‌اند (نمشی)؛ چنان‌که حضور شخص‌های گروه اول با آنها به عقب‌ماندنشان از گروه دوم انجامیده است و نکتهٔ دیگر اینکه



سمسم و شیرج و ... اموری از عالم محسوسات است که هنوز در سالکان فانی نگشته، باقی و آشکار است و گویی بر جبین آنها حک شده است.

رموز کلامی حلاج طبق اقتضای موضوعاتی مطرح در بخش های آینده، بررسی و تأمل خواهد شد و آنچه در این بخش برای نمونه آورده شد، مثالهایی از زبان رمزآمیز او در کلمه یا عبارات بود.

#### ۳-۴ رمز در تصاویر

نمودارها یا تصاویری در طواسین دیده می شود که می توان آنها را در زمره رمزهای زبانی او دانست. او در این اثر خود از اشکال و تصاویری بهره می گیرد که درحقیقت نمودی دیداری، نه لفظی، از حقایقی عرفانی است که وی در پی توصیف آنهاست. آغازگر این شیوه بیانی خود حلاج است که بعد از او به صورت های مختلف اشاعه یافت. یکی از محققان نیز بر آن است که «اولین ظهور نمودارهای هندسی را حلاج در جای جای طواسین برای تلخیص تعاریف عرفانی خویش به کار می گیرد» (حلاج، ۱۳۶۴: ۲۱۹).

او در طاسین نقطه، طاسین تنزیه، طاسین دایره، طاسین توحید و طاسین الأسرار اشکال و طرح هایی را به کار می برد که برخی از آنها به قول ماسینیون «شاید ارزش عددی داشته باشند؛ چون علایمی را شامل می شوند که به وضوح برگرفته از اعداد عربی است ...» (همان: ۲۴۲). آنچه حلاج برای توصیف و معرفی این تصاویر یا اشکال و طرح های خاص بیان کرده عبارت است از: فهم، توحید، نفی علت ها، حقیقت و طالبان آن، و صورت حق. همه این مضامین و مفاهیم در صفت انتزاعی و غیرعینی بودن مشترک است و برای درک حقیقت آنها باید یک نگاه جزءنگرانه و باریک بینانه داشت و با نوع تجربه عرفانی مرتبط با این مفاهیم و حوزه کاربرد آنها آشنایی داشت.

حلاج درباره فهم و شناخت کلام رمزآمیز خود می گوید: «می داند آن کس که بداند و نداند آن کس که نداند...» (حلاج، ۱۳۷۸: ۲۱۹). گویی ادراک برخی معانی، ذاتی و باطنی است و با بیگانه علوم ظاهری بیگانه است؛ این معانی با زبانی به رشته سخن کشیده می شود که سرریز از تجارب روحانی یک عارف است. زبان در اینجا زبان غیب است که هدف آن با زبان معمولی متفاوت می شود؛ در اینجا برخلاف زبان علم که برای هدایت و نطق است، بیان خود هدف اصلی می گردد:

«فان لسان العلم النطق و الهدی و ان لسان الغیب جلّ عن المنطق»

(همان: ۳۰۸)

تصاویر نیز با مفهومی پنهان گاه نقش الفاظ رمزی حلاج را بر عهده می‌گیرند و مفاهیمی نامتعارف و کاملاً انتزاعی را حمل می‌کنند. از نمونه‌های آن، شکلی است که حلاج به صورت سه دایره تودرتو در طاسین تنزیه خویش آورده و معتقد است: این دایره مثال او و صورت اوست (همان: ۷۱). شناخت مرجع او در این جمله حلاج اهمیت دارد. آنچه در این شکل بیش از هر مفهوم دیگری جلب توجه می‌کند لایه بندی و باطن‌مندی چیزی است که از سطوح متعدد و البته مرتبط با هم تشکیل شده است. درونی‌ترین دایره را حلاج اشاره، دومی را باطن و بیرونی‌ترین را ظاهر می‌نامد و کل این دوایر تودرتو، به یک وجود واحد و کامل اشاره می‌کند که دربرگیرنده کل موجودات است. بی‌شک این وجود جز از آن حق تعالی نیست که جهان خلقت ظاهرترین و بارزترین تجلی اوست. تجلی حق در عالم هستی و ایجاد آن را می‌توان همان دایره ظاهر دانست که بخش بیرونی و ظاهری هستی حق است.

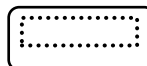
چنین تفسیری برای این شکل رمزی، به این سبب است که حلاج در ادامه توصیفات هستی، از مکونات و ملونات سخن می‌گوید و بر آن است که «همه اینها به وجود آمده، هستی یافته... همه اینها مکونات او و ملونات اوست» (همانجا). او با رمز از حق تعالی سخن می‌گوید و به همین نکته مستقیماً اشاره می‌کند: «در باره کسی از من سؤال شد، بی‌آنکه نامی از او ببرم، به رمز و اشاره پاسخ دادم...» (حلاج، ۱۳۸۶: ۲۳).

اشارت و عبارت در توصیف یا توضیح خداوند ناکارآمد است و حلاج خود بر این موضوع صحه می‌گذارد: «...خدا برتر از اشارت و عبارت است؛ عبارت‌ها را آغاز و انجام در شماس» (حلاج، ۱۳۷۸: ۱۶۰). این گونه رمزآمیزی‌ها و اشاره‌ورزی‌ها گاه به نقض فهم و برداشت یا ادراکی متفاوت و یا حتی متناقض با اصل آن می‌انجامد؛ زبان تصویری بیشتر از دیگر زبان‌ها چنین نتیجه‌ای برای خوانندگان دارد؛ چراکه در این زبان تصویر یا شکل جایگزین واژه می‌شود و عمومیت و اشتراک ماهیت یک شکل یا تصویر بر موضوعات گوناگون، بیش از عمومیت یک لفظ در دلالت بر معانی متعدد است. حلاج این نقض فهم را در یکی از سخنان خویش، پیامد کلام محدث درباره قدیم می‌داند: «توحید چنان است که در ازل بود و همچنان تا لایزال خواهد بود. او را گفتند که چون حق را وصف کردی در ازل به ما لایزال به قدم محدثات گفتی؟ گفت: نقض فهم دانستم کردی، این کلام محدثان است» (همان: ۲۰۲). مفهوم آخرین جمله او، حدوث کلام انسان‌ها

به مقتضای حدوث وجود ایشان است؛ هرچند آنگاه که دربارهٔ قدیم بیان شود، به تناقض آمیزی گه‌گاه این کلام آگاهی دارد.

زبان تصویری حلاج می‌تواند بیش از زبان لفظی رمزآمیز او مستعد نقض فهم یا تفسیرپذیری باشد. حلاج در *طواسین* حدود هشت شکل مختلف و عجیب به کار می‌برد و برای هریک از آنها عنوان‌ها یا تفاسیری می‌آورد که خود نیازمند تفسیری دیگر است. گاه در برخی زوایای این اشکال و تصاویر حروفی مثل ب، ح، لا و ع می‌نویسد که نشانگر مفهومی مرتبط با آن تصویر است. حل مفاهیم واقعی و اصلی این تصاویر در گرو فهم توضیحات حلاج است و فهم توضیحات و کلمات حلاج به درک تجارب و دیدگاه‌های بنیادین او دربارهٔ آن موضوع وابسته است؛ همچنین تجارب و دیدگاه‌های بنیادین حلاج دربارهٔ هر موضوع مطرح، در پیوند با همهٔ سخنان و نظرات او در کل آثارش ادراک شدنی است؛ مثلاً او برای صورت فهم، شکل مستطیلی را در نظر می‌گیرد که با خط کامل، مستطیل کوچک‌تری را به صورت نقطه‌چین در خود جای داده است:

(همان: ۵۴).



می‌توان گفت او برای فهم، باطنی و ظاهری در نظر می‌گیرد که همواره ظاهر فهم از باطن آن کامل‌تر است و باطن همیشه ناقص باقی خواهد ماند؛ بدین معنا که فهم هرگز با عمق و باطنی که همچون ظاهر ادراک امور کامل و تمام باشد تصور نمی‌شود یا وجود ندارد. پس انسان اگر باطن و درون ادراک وی را مبنا قرار دهد ادراک ناقصی دارد؛ زیرا متعلق ادراک باطنی، امور باطنی، غیر محسوس و متافیزیک است و ادراک این امور برای باطن، مهم ناممکن است، برخلاف ادراک ظاهری که در دستیابی بر ادراک امور ظاهری دستی‌توانا دارد.

این نمونه‌ای از رمزهای تصویری حلاج دربارهٔ صورت فهم بود؛ البته چنان‌که اشاره شد تفسیرپذیری این‌گونه رمزها محدود نیست. برای آخرین کلام به یکی از علت‌ها یا اهداف مهم کاربرد رمز اشاره می‌شود که در *رسائل اخوان الصفا* آمده است: «اکثر کلام الله تعالی و کلام انبیاءه و اقوال الحکما رموز لسرّ من الأسرار مخفياً عن الأشرار، و ما یعلمها الا الله تعالی و الراسخون فی العلم» (اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق: ۳۴۳).

## ۵- نتیجه‌گیری

حلاج عارفی با تجربه‌های روحانی است که افزون‌بر کاربرد زبان معمول (دال و مدلول)، زبان

خاصی دارد که در آن جملات و معانی، جز در سایه تأویل و تفسیر، نامفهوم و نامرتبط است. این زبان خاص به دو صورت زبان غیب یا رمز و زبان شطح ظاهر می‌شود.

تحلیل و گشودن برخی رموز در شناخت تجارب و اندیشه‌های عرفانی حلاج بسیار مهم است و آن برخاسته از ارتباط مستقیم رمز با تجربه عرفانی است؛ زیرا رمز هم‌زمان با تجربه پدید می‌آید و باورهای عارف بر اساس تجربه و زبان خاص او شناخته می‌شوند. صرف نظر از زبان رمزی حلاج، گاه اشاراتی از او درباره رمز مشاهده می‌شود که در آن بر ارتباط رمز و تجربه تأکید شده است.

حلاج در کلام خود از حروف به مثابه رمز استفاده می‌کند، یا مفاهیم آنها را مد نظر قرار می‌دهد - مانند میم و عین که آنها را برای نشان دادن حضور و معیت الهی در کل هستی به کار می‌برد - و یا به جایگاه قرار گرفتن حروف در کلمه توجه می‌کند - مثل سین در دو کلمه یاسین و موسی - و یا به اقتضای کلام و بدون هیچ قرینه آشکاری هر حرف را نماد صفتی خاص قرار می‌دهد؛ همچنین نقطه نزد او برای تفهیم برخی معانی مهم بسیار اهمیت دارد که مهم‌ترین آنها وحدت است. افزون بر حروف رمزی، حلاج با تکرار برخی کلمات، همچون دریا که در کلام او رمز دنیا است، و تأکید بر آنها رمز را در کلمات یا عبارات با معنایی منحصر به باور خویش تقویت می‌کند. حوزه تصاویر و اشکال هندسی نیز از زبان حلاج مستثنی نیستند و به نوعی بیانگر باورهایی هستند که بیش از هر چیز سلوک سالک و فنای وی - آنجا که این اشکال خاص با لا احاطه می‌شوند - در آن محوریت دارد.

#### منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۹۲ق). *الفتوحات المکیه جلد ۱*، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: المكتبة العربیة.
- ۳- اخوان الصفا (۱۴۱۲ق). *رسائل اخوان الصفا جلد ۲*، بیروت: الدار الاسلامیه.
- ۴- آرنالدز، روژه (۱۳۷۰). *مذهب حلاج*، ترجمه عبدالحسین میکده، تهران: جامی، چاپ دوم.
- ۵- پورنامداریان، تقی (۱۳۶۴). *رمز و داستان‌های رمزی*، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۶- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۸۴). *الطواسین*، به سعی لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: نشر علم.

- ۷- ----- (۱۳۸۶). دیوان حلاج، به سعی لویی ماسینیون، ترجمه قاسم میرآخوری و حیدر شجاعی، تهران: قصیده، چ دوم.
- ۸- ----- (۱۳۷۸). مجموعه آثار، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران: یادآوران.
- ۹- روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۹۳). منطق الأسرار ببيان الأنوار، تصحيح علی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی، تهران: سخن.
- ۱۰- ستاری، جلال (۱۳۷۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: مرکز.
- ۱۱- علیزمانی، امیرعباس (۱۳۷۵). زبان دین، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۲- عین‌القضات همدانی (۱۳۷۹). زبده الحقایق، تصحيح عفيف عسيران، ترجمه مهدي تدین، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۱۳- فاختوری، حنا (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۱۴- ماسینیون لویی و کراوس (۱۳۹۰). اخبار حلاج، ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: اطلاعات، چ هشتم.
- ۱۵- ماسینیون، لویی (۱۳۶۶). عرفان حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ۱۶- ----- (۱۳۶۲). مصائب حلاج، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
- ۱۷- مولوی، جلال‌الدین (۱۳۸۱). گزیده غزلیات شمس، به سعی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: امیرکبیر، چ پانزدهم.
- ۱۸- نجم‌الدین رازی (۱۳۷۴). مرصادالعباد، تصحيح محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ ششم.
- ۱۹- نوپا، پل (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۰- الیسوعی، الأب رفائیل (۱۹۶۰). غرائب اللغة العربیة، بیروت: بی‌نا.
- ۲۱- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲). انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.

