



مقالاتی در عرفان نوح حلاجی ایران

نصرالله پورجوادی



کرشمه عشق، مجموعه سیزده مقاله در باب عرفان
نوحلاجی در ایران است. مقالات این مجموعه جملگی
در موضوع «تصوف عاشقانه» تألیف شده‌اند؛ تصوفی
که «از لحاظ عقاید و زبان تا حدود زیادی متأثر از آثار
حسین بن منصور حلاج» است. مؤلف در این کتاب،
این شاخه خاص از مذهب تصوف را مذهب
«نوحلاجی» می‌نامد. نخستین مقاله این مجموعه که
نام کتاب هم برگرفته از آن است، در مورد قطعه‌ای
است از حلاج که در آن از عشق به عنوان یکی از
صفات ذات الهی یاد شده است. در دیگر مقالات این
کتاب ردپای تأثیر مذهب «نوحلاجی» در آثار ادبایی
همچون حافظ و سعدی و عطار پی گرفته شده و نیز
برخی از مفاهیم اساسی این مذهب مانند «وصال»،
«ملاحت»، «حسن» و... شرح شده است.

کرشمهٔ عشق



مقالاتی در عرفان نوحلاجی ایران

نصرالله پورجوادی



فرهنگ نشر نو
با همکاری نشر اسیم
تهران - ۱۳۹۳

کرشمه عشق
مقالاتی در عرفان نوحلاجی ایران
نوشته
نصرالله پورجوادی

فرهنگ نشر نو
تهران، خیابان میرعماد، خیابان سیزدهم، شماره سیزده
تلفن ۸۸۷۴۰۹۹۱
اول - تابستان ۱۳۹۳
۱۱۰۰
شمارگان
نوبت چاپ
طرح جلد
سعيد باباوند
چاپ
ناظر چاپ
حمیدرضا دمیرچی
همه حقوق محفوظ است.

فهرست کتابخانه ملی
عنوان و نام پدیدآور
مشخصات نشر
مشخصات ظاهری
شابک
وضعیت فهرست نویسی
موضوع
موضوع
رده بندی کنگره
رده بندی دیویی
شماره کتابشناسی ملی
کرشمه عشق، نصرالله پورجوادی
تهران : فرهنگ نشر نو، ۱۳۹۳.
۳۰۴ ص.
۹۷۸-۹۶۴-۷۴۳۹-۰۳-۶
فیبا
شعر عرفانی فارسی - تاریخ و نقد - مقاله ها و خطابه ها
نصرالله پورجوادی، ۱۳۲۲ - نویسنده
۱۳۹۳ پ ۴۹ ع / PIR۳۵۵۵
۸۶۱/۰۰۹۳۸
۳۵۰۶۱۲۸

مرکز پخش
تلفن و دورنگار
قیمت
آسیم
۸۸۷۴۰۹۹۲
۲۱۰۰۰ تومان

فهرست

۱۱	دیباجه: مقالاتی در مذهب نوحلاجی
۱۹	۱ کرشمهٔ عشق (شرح قطعه‌ای از حلاج)
۱۹	عنوان کتاب دیلمی
۲۰	قطعهٔ حلاج
۲۱	عشق و صفات آن
۲۳	ازلیت عشق
۲۵	لام و الف چیست؟
۲۹	مرتبهٔ جدایی
۲۹	عشق و روح
۳۳	دیده و دیدار
۳۴	شوق
۳۶	ذلّت عاشق و عزّت معشوق
۳۷	۲ حقیقت وصال یا افراد واحد (شرح آخرین سخن حلاج قبل از مرگ)
۳۷	آخرین گفتهٔ حلاج
۴۰	نقل غلط جملهٔ حلاج
۴۳	معنای وجد

۴۶	افراد واحد	
۴۸	حقیقت وصال	
۵۱	دلال و وصال (دو اصطلاح حلاجی در تصوف عاشقانه)	۳
۵۱	رقص و شادی حلاج	
۵۴	وصال	
۵۶	دلال	
۶۰	در گلشن راز	
۶۹	ملاحی موسی (معنای ملاحی و «آن» و فرق آن با حسن و جمال)	۴
۷۰	منت خدا بر موسی	
۷۴	خوشتراز حُسن یوسف	
۷۷	کرشمه حُسن و کرشمه معشوقی	
۸۲	آن	
۸۷	لطف، لطیفه، نکته	
۹۳	حسن و قبح، وجود و عدم	۵
۱۰۵	غیرت عاشق بر دیده خود	۶
۱۱۷	سابقه «پیر ما» در غزلی از حافظ	۷
۱۱۷	پیر ما کیست؟	
۱۱۹	شیخ صنعان نیست	
۱۲۱	مسجد زهد و میخانه عشق	
۱۲۳	غزلهای خواجو و سلمان	
۱۲۵	در شعر سنایی	
۱۲۷	پیر ما حلاج	

۱۳۳	رفتن خود شاعر از مسجد به میخانه
۱۳۵	پیمان الست در داستان پیر ما
۱۳۷	در غزلی از نزاری

۱۳۹	هاتف ساقی (شرح دو غزل نزاری قهستانی و حافظ)	۸
۱۳۹	دو غزل تمثیلی	
۱۴۱	هاتف نزاری	
۱۴۴	ساقی حافظ	
۱۴۶	تجربه جلال الهی	
۱۴۸	سخن گفتن هاتف	
۱۴۹	شراب الست	
۱۵۱	خمر بهشت و باده مست	
۱۵۲	تکرار اسطوره ازل	
۱۵۴	توبه	
۱۵۴	اندرز هاتف	
۱۵۷	سابقه غزلها	

۱۶۳	سعدی و احمد غزالی	۹
۱۶۳	سعدی و تصوف	
۱۶۸	گلستان و سوانح	
۱۸۳	بوستان و سوانح	
۱۸۹	غزلیات سعدی و سوانح	

۲۰۹	گله از فراق (شرح غزلی از سعدی)	۱۰
-----	--------------------------------	----

۲۲۳	حیرت در پیشگاه خدا	۱۱
۲۲۳	عالمی در حیرت	

۲۲۵	حیرت و معرفت
۲۲۸	تفاوت میان تحیر و حیرت
۲۳۱	حیرت و گم کردن
۲۳۴	چه باید کرد؟
۲۳۶	در دعا و مناجات
۲۳۹	در مواعظ احمد غزالی
۲۴۲	داستانی از عطار
۲۴۴	نگاه عین‌القضات به آیات قرآن
۲۴۶	حیرت و سرگردانی در عشق از نظر مولانا
۲۵۰	حیرت عاشق در روی معشوق

۲۵۵	کشتی عشق (مأخذ یک تمثیل عرفانی در مثنوی معنوی)	۱۲
۲۵۶	سفر دریایی در شرح تعریف	
۲۵۸	سفر دریایی در مثنوی	
۲۶۲	مقایسه مستعملی و مولانا	
۲۶۳	مقایسه با دریای معرفت	
۲۶۵	دو نوع جهل	
۲۶۷	دو نوع ابلهی	

۲۶۹	کتابنامه
۲۷۷	فهرست اعلام و عنوان کتابها
۲۸۷	فهرست مفاهیم و اصطلاحات
۲۹۷	فهرست آیات و احادیث

دیباچه

مقالاتی در مذهب نوحلاجی

«کرشمه عشق» که عنوان کتاب حاضر است نام نخستین مقاله از مجموعه مقالاتی است درباره تصوف عاشقانه، تصوفی که از لحاظ عقاید و زبان تا حدود زیادی متأثر از آثار حسین بن منصور حلاج است. به همین جهت است که این مذهب را من مذهب «نوحلاجی» هم خوانده‌ام. مقاله «کرشمه عشق» درباره قطعه‌ایست از حلاج که در آن از عشق به عنوان یکی از صفات ذات الهی یاد شده است. حلاج معتقد بود که حضرت احدیت در ازل با صفت عشق تجلی کرده است و با این تجلی عاشق و معشوق پدید آمده‌اند.

این همه عکس می و رنگ مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

حلاج خود این تجلی را «تَلَّأُو» خوانده است و پیروان پارسی زبان او آن را «کرشمه» نامیده‌اند. در مقاله «کرشمه عشق» سعی کرده‌ام ابیات

عربی حلاج را به کمک آراء صوفیانه احمد غزالی که در کتاب سوانح مطرح شده است توضیح دهم.

حلاج و پس از وی نوحلاجیانی همچون احمد غزالی برای بیان مذهب صوفیانه خود از تعبیرات خاصی استفاده کرده‌اند، تعبیراتی که به خصوص از شعر عاشقانه و غزل‌های خراباتی و عشق سرچشمه گرفته است. در واقع نویسندگان و شعرائی که به این مذهب تعلق داشته‌اند زبانی را به کار می‌برده‌اند که در میان شعرای غیر صوفی به کار می‌رفته است. وقتی نسبت میان انسان و خدا را عشق نامیدند، در آن صورت انسان عاشق نامیده شد و خداوند معشوق. عاشق مظهر عشق بود و معشوق مظهر کمالاتی که به مجموع آنها حسن می‌گفتند. بنا بر این تجلی یا کرشمه عشق موجب پدید آمدن عاشق و معشوق شد؛ یکی جلوه‌گاه حسن شد (معشوق) و دیگری تجلی‌گاه عشق (عاشق).

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

در مقاله‌های دوم و سوم سعی کرده‌ام با توجه به سخنان حلاج سه اصطلاح را که در مذهب نوحلاجی پدید آمده است توضیح دهم. در رأس این اصطلاحات کلمه «وصال» است. حلاج معتقد بود که آخرین مرتبه از مراتب عشق فناست. یعنی عاشق برای این که به معشوق برسد باید از خود بمیرد. با فنای عاشق است که توحید محقق می‌شود. حلاج این مرتبه را «افراد واحد» می‌نامید و نوحلاجیان آن را «وصال» یا، به عبارت دقیق‌تر، «حقیقت وصال» می‌نامیدند. به همین دلیل است که چون حلاج را به پای دار می‌بردند تا به قتل برسانند خود را مانند دامادی تصوّر می‌کرد که به حجله می‌رود. بنابراین، وی خرامیدن خود

را به طرف دار نتیجه جاذبه معشوق الهی می دانست و آن را «دلال الجمال» می نامید. ظاهراً از همین جاست که لفظ «دلال» وارد زبان صوفیانه شده است.

در مذهب نوحلاجی دو مفهوم کلیدی وجود دارد که یکی عشق است و دیگری حُسن. عشق در عاشق است و حسن در معشوق. و اما خود حسن هم مکمل و متممی دارد که ملاحت نامیده می شود و چیزی که عاشق را به طرف معشوق جلب می کند همین ملاحت است. عرفای نوحلاجی گفته اند که حضرت یوسف اگرچه از کمال حسن برخوردار بود ولی ملاحت نداشت، در حالی که حضرت موسی (ع) از ملاحت برخوردار بود. در مقاله چهارم که «ملاحت موسی» نامیده شده است نظر نوحلاجیان را درباره ملاحت شرح داده ام. احمد غزالی ملاحت را کرشمه معشوقی می نامد و شعرای نوحلاجی آن را «آن» هم نامیده اند. ملاحت یا «آن»، چنان که خواهیم دید، یکی از مفاهیم اصلی در زیبایی شناسی شعرای نوحلاجی به خصوص حافظ است.

بحث دیگری که احمد غزالی در سوانح درباره حسن مطرح کرده است ضدیت آن با قبح است. وی برای هر موجودی دو روی در نظر می گیرد، یکی رویی که آن موجود به حق تعالی دارد و دیگری رویی که به خود دارد. به تعبیر برادر او، امام محمد غزالی، هر موجودی را به دو اعتبار می توان در نظر گرفت. یکی اعتبار یلی الحق و دیگر اعتبار یلی الخلق. حسن هر چیز در رویی است که آن چیز به حق دارد، یعنی اعتبار یلی الحق. روی دیگر هر چیز که یلی الخلق است زشت است. احمد غزالی روی نخست را سرّ روی می نامد و معتقد است که فقط عاشقان حق اند که می توانند آن روی را در همه اشیاء ببینند. همین بحث را که در سوانح به زیبایی شناسی مربوط می شود برخی از متفکران، مانند ابوحامد

محمد غزالی، از لحاظ وجودشناسی مطرح کرده و گفته‌اند که هر موجودی دو روی دارد، یکی به واجب الوجود و دیگر به خود. از حیث رویی که هر چیز به واجب الوجود دارد موجود است ولی از حیث رویی که به خود دارد معدوم. بحث عرفانی احمد غزالی و عرفای دیگر دربارهٔ این سرّ روی اشیاء کامل‌تر از بحث فلسفی ابوحامد غزالی و دیگران است. در بحث فلسفی، وجود یا هستی هر چیزی، صرف‌نظر از معرفتی که انسان به آن هستی می‌تواند داشته باشد، ملحوظ می‌شود. ولی در بحث عرفانی، معرفت انسان به سرّ روی حتماً باید در نظر گرفته شود. در واقع، عرفا وجود را نه به معنای فلسفی (یعنی هستی) بلکه به معنای عرفانی آن (یعنی یافت) در نظر می‌گیرند. یافت سرّ روی هر چیزی از راه مشاهدهٔ آن سرّ به دست می‌آید. پس درک زیبایی و حسن هر چیزی از راه یافت آن، یعنی «وجود» آن، میسر است.

در مذهب نوحلاجی همهٔ آراء و افکار از حلاج گرفته نشده است. در روانشناسی عاشق نکاتی هست که نوحلاجیان آنها را از صوفیان دیگر و ملامتیان گرفته‌اند. پاره‌ای از مضامین را هم از شاعران غیر صوفی گرفته‌اند. یکی از این نکات دقیق که نوحلاجیان از صوفیان دیگر گرفته‌اند غیرتی است که عاشق نسبت به دیدهٔ خود احساس می‌کند. غیرت عاشق معمولاً نسبت به کسان دیگری است که به معشوق او ممکن است عشق بورزند. اما در عین حال عاشق در سیری که به طرف معشوق دارد ممکن است به نقطه‌ای برسد که حتی به چشمهای خود هم احساس رشک کند و نخواهد که چشمهایش معشوق را ببیند. این نوع غیرت را صوفیانی چون جنید بغدادی و ابوبکر شبلی، که هر دو معاصر حلاج بودند، مطرح کرده‌اند.

سلطان شاعران نوحلاجی حافظ است که گاهی از حلاج به عنوان «پیر ما» یاد کرده است. در هفتمین مقاله سعی شده است سابقه این مضمون در شعر عرفانی جستجو شود. مراد حافظ از «پیر ما»، به خلاف آنچه برخی از حافظ پژوهان پنداشته‌اند، پیر صنعانی که عطار از او یاد کرده است نیست، بلکه پیر معنوی خود عطار، یعنی حلاج است.

هشتمین مقاله با عنوان «هاتف ساقی» تفسیری است از غزل معروف حافظ که در آن شاعر سعی کرده است یکی از اسطوره‌های قرآنی را در عالم خیال تجربه کند. زلف آشفته و خوی کرده و خندان لب و مست اوصاف ساقی است که نیمه‌شب به بالین شاعر می‌آید و جامی از باده‌الست به او می‌دهد و بدین ترتیب باعث می‌شود که شاعر عهد ازلی خود را تجدید کند. این غزل را حافظ تحت تأثیر نزاری قهستانی سروده است. داستان معشوقی که نیمه‌شب با صراحی به بالین شاعر می‌آید مضمونی است شناخته شده که شاعران دیگر نیز درباره آن غزل گفته‌اند، بی‌آنکه به موضوع عهد الست اشاره کنند. نزاری است که این داستان را با اسطوره قرآنی تطبیق می‌دهد و در غزل خود با نوشیدن باده‌الست به تجدید عهد با معشوق ازلی می‌پردازد.

مقاله‌های نهم و دهم درباره سعدی است. با وجود این که سعدی شیرازی بوده و می‌بایست متأثر از مذهب نوحلاجی پارسیان، به خصوص روزبهان بقلی، باشد ولی او در واقع متأثر از مذهب نوحلاجی خراسانیان، و در رأس ایشان فریدالدین عطار، است. میان آثار سعدی و آثار پارسی احمد غزالی نیز شباهت‌هایی وجود دارد و من سعی کرده‌ام که این شباهت‌ها را در مقاله نهم به طور کلی نشان دهم. در مقاله دهم نیز نشان داده‌ام که سعدی چطور غزل معروف «همه عمر بر ندارم سر از این خمار مستی» را تحت تأثیر عقاید نوحلاجی سروده

است و در این غزل او پای‌بندی خود را به همان عهدی نشان داده است که نزاری و حافظ سعی کرده‌اند در غزل‌های خود آن را تجدید کنند.

در یازدهمین و دوازدهمین مقالات گوشه‌هایی از بحث معرفت مطرح می‌شود. یازدهمین مقاله دربارهٔ حیرت است، موضوعی که حکما و صوفیان قدیم همچون ذوالنون مصری و ابوبکر شبلی دربارهٔ آن سخن گفته‌اند و نوحلاجیان هم از آن یاد کرده‌اند. عطار در منطق‌الطیر آن را یکی از وادیها دانسته است. البته، مشایخ قدیم حیرت را یکی از مراحل معرفت دانسته‌اند و لذا حیرت حالی است که به عارف دست می‌دهد. در مذهب عشق نیز حیرت حالی است که در هنگام مشاهدهٔ حسن و جمال معشوق به عاشق دست می‌دهد.

در آخرین مقاله نیز هر چند که به بررسی سابقهٔ یکی از تمثیلهای مثنوی معنوی دربارهٔ عشق پرداخته‌ام، این بحث باز هم با بحث معرفت مرتبط است. در این مقاله سعی کرده‌ام نشان دهم که تمثیل کشتی عشق را ظاهراً مولانا از کتاب شرح تعرف، اثر مستملی بخاری، گرفته است، کتابی که در برخی از نوحلاجیان، از جمله احمد غزالی، تأثیر گذاشته است، هر چند که مذهب نوحلاجی هنوز در زمان مؤلف شرح تعرف شکل نگرفته بود.

نیمی از مقالاتی که در این مجموعه درج شده است قبلاً در جاهای دیگر چاپ شده است و نیمی هم اولین بار است که در اینجا به چاپ می‌رسد. مقاله‌های «کرشمهٔ عشق» و «حیرت» را در نامهٔ فرهنگستان (زمستان ۱۳۹۰ و بهار ۱۳۹۱)، «غیرت عاشق بر دیدهٔ خود» را در جشن‌نامهٔ استاد عبدالمحمد آیتی (تهران، ۱۳۸۸)، «سابقهٔ "پیر ما" در غزلی از حافظ» را در جاویدان خرد (تابستان ۱۳۸۸)، «سعدی و احمد غزالی» را همراه با ترجمهٔ انگلیسی آن در مجموعهٔ مقالات مطالعات

ایرانی، شماره ۴: ادبیات و عرفان، به سردبیری محمدعلی شجاعی (تهران ۱۳۷۹)، «گله از فراق» را در سعدی‌شناسی، دفتر چهارم، به کوشش کوروش کمالی سروستانی (شیراز، اردیبهشت ۱۳۹۰) چاپ کرده‌ام. مقاله‌های دیگر همه اولین بار است که به چاپ می‌رسد. در خاتمه از آقایان مهدی معلمی و محمدرضا جعفری که مقالات را خواندند و لغزشهایی را به من تذکر دادند تشکر می‌کنم.

نصرالله پورجوادی

تهران، آذر ۱۳۹۲



ز در درآی و شبستان ما منور کن
 هوای مجلس روحانیان معطر کن
 چو شاهدانِ چمن زبردستِ حُسنِ تو آند
 کرشمه بر سمن و ناز بر صنوبر کن
 حافظ

۱

کرشمه عشق

(شرح قطعه‌ای از حلاج)

عنوان کتاب
 دیلمی

کهن‌ترین کتابی که دربارهٔ عشق از دیدگاه‌های مختلف، از جمله عرفانی و فلسفی و پزشکی، به قلم نویسنده‌ای ایرانی نوشته شده کتاب عَطَفِ الْأَلْفِ الْمَأْلُوفِ عَلَى الْأَلَمِ الْمَعْطُوفِ است. این نویسنده ابوالحسن علی بن محمد دیلمی (ف. بعد از ۳۹۱) است که خود یکی از شاگردان ابوعبدالله محمد بن خفیف شیرازی (ف. ۳۷۱) بوده و کتاب دیگری تألیف کرده در شرح حال استادش به نام سیرت ابن خفیف که، هرچند اصل عربی آن از میان رفته، ترجمهٔ پارسی کهن آن در دست است.^۱ عنوان عجیب کتاب عطف را دیلمی از یکی از ابیات قطعه‌ای گرفته است که حسین بن

(۱) ابوالحسن دیلمی، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی، ترجمهٔ رکن‌الدین یحیی جنید شیرازی، تصحیح آنماری شیمل، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۳.

منصور حلاج (مقتول ۳۰۹) سروده و دیلمی آن را در همین کتاب، در ضمن بیان نظریه حلاج درباره عشق، نقل کرده است.^۱ با توجه به این که دیلمی شاگرد ابن خفیف بوده و ابن خفیف هم از مدافعان حلاج بوده و حتی او را در زندان بغداد ملاقات کرده، مطالبی که در کتاب عطف نقل شده است از سندیتی محکم برخوردار است و قطعه‌ای که دیلمی از حلاج نقل کرده به احتمال قریب به یقین باید اصیل باشد، هرچند که ماسینیون آن را در چاپ خود از دیوان حلاج نیاورده است.

در اینجا ابتدا تمامی این قطعه را همراه با ترجمه
قطعه حلاج
 پارسی آن نقل می‌کنیم و سپس به تفسیر بیتی که
 دیلمی عنوان کتاب خود را از آن گرفته است می‌پردازیم.

- ۱ العِشْقُ فِی اَزَلٍ اِلَّا زَالٍ مِنْ قِدَمٍ فِیْهِ بِهٍ مِنْهُ یَبْدُو فِیْهِ اِبْدَاءُ
- ۲ العِشْقُ لَاحَدَثٌ اِذْ كَانَ هُوَ صِفَةً مِنَ الصِّفَاتِ لِمَنْ قَتَلَهُ اَحْیَاءُ
- ۳ صِفَاتُهُ مِنْهُ فِیْهِ غَیْرُ مُحَدَّثَةٍ وَمُحَدَّثُ الشَّیْءِ مَا مَبْدَاهُ اَشْیَاءُ
- ۴ لَمَّا بَدَأَ الْبَدْءُ اَبَدِیْ عِشْقُهُ صِفَةً فِیْهَا بَدَأَ فَتَلًّا لَا فِیْهِ لَا لَاءُ
- ۵ وَاللَّامُ بِالْاَلْفِ الْمَعْطُوفِ مُؤْتَلَفٌ کِلَاهُمَا وَاحِدٌ فِی السَّبْقِ مَعْنَاءُ
- ۶ وَفِی التَّفَرُّقِ اِثْنَانِ اِذَا اجْتَمَعَا بِالْاِفْتِرَاقِ هُمَا عَبْدٌ وَمَوْلَا
- ۷ کَذَا الْحَقَائِقُ نَارُ الشَّوْقِ مُلْتَهَبٌ عَنِ الْحَقِیْقَةِ اِنْ بَاتُوا وَاِنْ نَاوُوا
- ۸ ذَلُّوا بِغَیْرِ اِقْتِدَارٍ عِنْدَمَا وَلِهُوا اِنْ الْاَعْزَا اِذَا اِشْتَاقُوا اِذْلَاءُ

(۱) ابوالحسن دیلمی، کتاب عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف، تصحیح ژان - کلود واده، قاهره ۱۹۶۲، ص ۴۴. همان، تصحیح حسن محمود عبداللطیف الشافعی و جوزف نورمنت بل، قاهره و بیروت ۲۰۰۷، ص ۸-۸۷. این قطعه در دیوان الحلاج، گردآوری کامل مصطفی الشیبی (ج ۳، بغداد ۲۰۰۷، ص ۶-۵۲) و شرح دیوان الحلاج، تألیف کامل مصطفی الشیبی (ج ۲، بغداد ۲۰۰۷ م، ص ۱۷۷) نیز، به نقل از کتاب عطف، آمده است.

ترجمه

۱. عشق در ازل الّا زال، از قدم بوده است؛ در او و به او و از اوست که وجود پدید می آید.
۲. عشق حادث نیست، چه او صفتی است از صفات، که کشتگان او زنده اند.^۱
۳. صفات او از او، در او، غیر حادث است؛ و چیز حادث از اشیاء پدید می آید.
۴. هنگامی که بدایت آغاز شد، عشق او صفتی پدید آورد در چیزی که به وجود آمده بود، پس تلالویی در آن چیز پدید آمد.
۵. و لام با الف معطوف ائتلاف کرد؛ هر دو از حیث معنی در ازل یکی بودند.
۶. و در جدایی دو تآند. چون با هم شدند در مرتبه جدایی (و دوگانگی) یکی بنده است و دیگری خواجه.
۷. حقایق چنین است، آتش شوق از حقیقت زبانه می کشد، چه بمانند و چه دور شوند.
۸. در والهی خوار و ناتوان اند، چه آنانکه عزیزند چون مشتاق شدند به خواری می افتند.

این ابیات همه درباره عشق و شوق است و حلاج
 در ابتدا می خواهد ماهیّت عشق را به عنوان صفتی
 از صفات حق تعالی بیان کند. در واقع دیلمی این
 ابیات را به دنبال قول دیگری از حلاج نقل کرده است، که در آن، عشق
 آتش خوانده شده است، با صفاتی که آتش دارد و در رأس آنها
 روشنائی یا نور است.

(۱) زنده بودن کشتگان عشق موضوعی است که صوفیان از آن سخن گفته اند، از جمله نجم الدین رازی (دایه) که در ابتدای قطعهای درباره عشق می گوید:

عشق را گوهر برون از کون و کانی دیگر است کشتگان عشق را از وصل جانی دیگر است
 (نجم الدین رازی، عشق و عقل، تصحیح تقی تفضلی، ص ۵۵)

العشقُ نارٌ نورٌ أوَّلُ نارٍ، وَكَانَ فِي الْأَزَلِ يَتَلَوَّنُ بِكُلِّ لَوْنٍ، وَيَبْدُو بِكُلِّ صِفَةٍ، تَلْتَبُ ذَاتُهُ بِذَاتِهِ، تَشَعَّعُ صِفَاتُهُ بِصِفَاتِهِ، مُتَحَقِّقٌ [لَا] يَجُوزُ إِلَّا جَوَازاً مِنَ الْأَزَلِ إِلَى اِبْدَالِ الْآبَادِ^۱ يَنْبُوْعُهُ مِنَ الْهُوِيَّةِ، مُنْعَرِّسٌ عَنِ الْإِنِّيَّةِ، بَاطِنٌ ظَاهِرٌ، ذَاتُهُ حَقِيقَةُ الْوُجُودِ، وَظَاهِرُهُ بَاطِنٌ، صِفَاتُهُ الصُّورَةُ الْكَامِلَةُ بِالْإِسْتِتَارِ الْمُنْبِئِ عَنِ الْكُلِّيَّةِ بِالْكَامَالِ^۲.

آتش عشق به همه رنگ‌ها آشکار می‌شود؛ ذاتی است که صفات گوناگون دارد. از خودش به خودش شعله می‌کشد و شعاع صفاتش به خود برمی‌گردد. ظاهراً منظور این است که عشق ذاتی به چیزی جز خودش تعلق نمی‌گیرد، یعنی عاشق و معشوق و عشق یکی است.^۳ احمد غزالی که خود سخت تحت تأثیر حلاج بود خصوصیت عشق را با استفاده از تمثیلی دیگر چنین بیان می‌کند:

او مرغ خود است و آشیان خود است، ذات خود است و صفات خود است، پر خود است و بال خود است، هوای خود است و پرواز خود

(۱) در اصل فی الآباد. این تصحیح را من بر اساس عبارت احمد غزالی انجام داده‌ام که می‌گوید عشق به این عالم که آمده است «مسافر ابد آمده است» (سوانح، ص ۱۲) و در فصل قبل (همانجا) تعبیر ابدالآباد را به کار می‌برد و می‌گوید که انسان از نزلی که عشق افکنده است «الی ابدالآباد» نوش می‌کند». ممکن است عبارت حلاج «من الازل الی ابدالآباد» بوده باشد. در کاربرد اصطلاحات ازل و ابد و ابدالآباد احمد غزالی ظاهراً متأثر از حلاج است.

(۲) دیلمی، عطف، چاپ واده، ص ۴۴، چاپ شافعی و بل، ص ۸۷.

(۳) با توجه به همین معنی است که روزبهان در عیبر العاشقین (ص ۱۱۸) می‌نویسد: «از جمله صفات حق یکی عشق است، نفس خود را به نفس خود عاشق بود. پس، عشق و عاشق و معشوق خود بود». روزبهان عشق یا محبت را از این حیث مانند علم می‌داند و می‌نویسد: «لَمْ يَزَلْ مُجِبّاً بِنَفْسِهِ لِنَفْسِهِ كَمَا أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِنَفْسِهِ وَ نَاطِراً إِلَى نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ.» (همانجا)

است، صیّاد خود است و شکار خود است، قبله خود است و مستقبل خود است، طالب خود است و مطلوب خود است، اوّل خود است و آخر خود است، سلطان خود است و رعیت خود است، صمصام خود است و نیام خود است. او هم باغ است و هم درخت، هم شاخ است و هم ثمره، هم آشیان است و هم مرغ.^۱

این جملات دقیقاً همان مطلبی را بیان می‌کند که حلاج خواسته است درباره عشق بگوید، عشقی که دارای صفات متعدّد و گوناگون است و از ذاتش به ذاتش شعله می‌کشد و صفاتش به صفاتش متشعشع می‌گردد.

غزالی در فصل دیگری از کتاب خود تشعشع ازلیت عشق صفات را به تلاطم امواج دریای عشق مانند می‌کند که در خود می‌پیچد و به خود باز می‌گردد. اینجا تلاطم امواج بحر عشق بود؛ بر خود شکند و بر خود گردد.^۲

مراد از «اینجا» در جمله فوق ذات عشق است و مراد از امواج صفات است. این تلاطم در ازل رخ داده است. به همین جهت غزالی مرغ عشق را مرغ ازل می‌خواند و می‌گوید که این مرغ از ازل پرواز کرده و به عالم ما رسیده، ولی مقصد او ابد است.

(۱) غزالی، سوانح، (تصحیح نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۵۹)، ص ۱۳. در فصلی دیگر نیز همین معنی را بدین صورت بیان کرده است:

«هم او آفتاب و هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق، که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است.» (سوانح، ص ۱۰)

(۲) همان، ص ۱۰.

او مرغ ازل است، اینجا که آمده است مسافر ابد آمده است. اینجا روی به دیده حدّثان نهاید که نه هر خانه آشیان او را شاید، که آشیان از جلالت ازل داشته است.^۱

حلاج نیز در جملاتی که پیش از ابیات خود آورده است می‌گوید که عشق سفر نمی‌کند مگر از ازل به ابد. «لَا يَجُوزُ إِلَّا جَوَازاً مِنَ الْأَزَلِ إِلَى أَبَدِ الْآبَادِ». در نخستین بیت از قطعه خود نیز به ازلی بودن عشق اشاره کرده است. نکته‌ای که حلاج در قطعه خود بر آن تأکید ورزیده جنبشی است که در ازل الازال برای عشق پیش می‌آید. غزالی نیز، همان‌طور که گفتیم، در تمثیل خود عشق را مرغ ازل می‌خواند و از این طریق هم به جنبش عشق اشاره می‌کند و هم به ازلی بودن آن.

علاوه بر این که حلاج عشق را ازلی می‌خواند، منشأ او را نیز معرفی می‌کند. عشق از ذات قدیم حق برآمده است. غزالی برای بیان همین معنی، عشق را به درخت مانند می‌کند و می‌گوید: «اصل عشق از قِدَم روید»، یعنی عشق ریشه در زمین قِدَم دارد.^۲

در بیت دوم، حلاج عشق را به عنوان یکی از صفات حق تعالی معرفی می‌کند. دیلمی در بخش دیگری از کتاب خود سخن دیگری از حلاج درباره عشق و سایر صفات حق، همچون علم و قدرت و حکمت و

(۱) همان، ص ۱۳.

(۲) همان، ص ۴۴. روزبهان بقلی نیز در شرح شطحیات می‌نویسد که حلاج اصل محبت (یا عشق) را صفت قدیم می‌داند، یعنی مُبْدَع یا حادث نیست، و می‌گوید نظر حلاج در این مورد به خلاف مذهب اوایل است که می‌گفتند «محبت در حق صفتی مُبْدَع است». (روزبهان، شرح شطحیات، ص ۴۴۴). در عبهر العاشقین نیز روزبهان اصل عشق را قدیم می‌خواند (عبهر العاشقین، ص ۱۲۰).

عظمت و جلال، ذکر کرده و همه آنها را صورتهایی دانسته است در ذات حق تعالی.^۱ عشق مانند سایر صفات الهی که همه در ذات‌اند غیر محدث است.

لام و الف چیست؟ حلاج در سه بیت نخست از قطعه خود در صدد بود تا عشق را به عنوان یکی از صفات الهی که در ذات حق است وصف کند. در بیت چهارم و پنجم، جنبشی را وصف می‌کند که از عشق صادر می‌شود، جنبشی که تَلَّوْ یعنی درخشش است. بیت پنجم که درباره همین درخشش است مهم‌ترین بیت در این قطعه است؛ چه حلاج، در آن، به ائتلاف یا آمیزش دو حرف لام و الف اشاره می‌کند و منظور خود را هم از معنای رمزی این دو حرف بیان نمی‌کند. همین بیت است که ظاهراً مورد توجه دیلمی قرار گرفته و الهام‌بخش او برای گزیدن عنوان کتابش شده است. مراد از این لام و الف که میان آنها الفت و یگانگی پدید می‌آید چیست؟

محققانی چند در صدد برآمده‌اند تا به این پرسش پاسخ گویند. یکی از این محققان لویی ماسینیون است که در توضیح عنوان کتاب دیلمی می‌نویسد مراد از این دو حرف در عنوان کتاب الف و لام تعریف در زبان عربی است، و الف نمودگار خدای یگانه و لام نمودگار حرف‌التجلی است. الف با لام، از نظر ماسینیون، به هم می‌پیوندند تا جهانی خلق شود و حُسن در آن به درخشش آید.

تفسیری که ماسینیون از لام و الف یا الف و لام کرده است زاییده خیال اوست و هیچ قرینه‌ای از برای آن در کتاب دیلمی نیست. وانگهی،

(۱) نک. دیلمی، عطف، چاپ واده، ص ۲۶؛ چاپ شافعی و جوزف بل، ص ۵۳.

در شعر حلاج، که مأخذ دیلمی برای اختیار این عنوان بوده است،^۱ مسئله بر سر ائتلاف لام و الف است نه الف و لام، یعنی لام بر الف مقدم است. تفسیر ماسینیون را مصحح کتاب عطف و مترجم فرانسوی آن، ژان - کلود واده، پذیرفته و ائتلاف لام و الف را مربوط به الف و لام تعریف انگاشته است.^۲

درباره معنی لام و الف و ائتلاف آنها با هم، کامل مصطفی الشیبی نیز در شرح دیوان الحلاج توضیحاتی داده است که آن هم به نظر صحیح نمی آید. وی حرف لام را اشاره به انسان و الف را اشاره به حق سبحانه و تعالی پنداشته و ائتلاف و اتحاد این دو را نیز اتحادی دانسته است که روح با حق تعالی در بدو خلقت عالم داشته اند. در ضمن، وی حاصل اتحاد این دو را حرف نفی «لا» انگاشته می نویسد: «آن جدایی که انسان میان خدا و خلق او مشاهده می کند در واقع اتصالی است که ظاهراً نفی است، مثل لای نافیه که ظاهر آن نفی است ولی حقیقت آن اتحاد است. و از اینجا است که خدای تعالی و انسان در حالت افتراق و جدایی به منزله مولی و عبداند، ولی درحقیقت این دو یک چیزند که از پرتو عشق، به اعتبار این که صفت ثابتی است در طرفین، متحد شده اند.»^۳

(۱) جوزف بل (مصحح دوم و مترجم انگلیسی کتاب عطف) معتقد است که دیلمی در انتخاب این عنوان به کتاب دیگر حلاج به نام کنز الخیرات یا الف المقطوع و الالف المأثوف نیز نظر داشته است. نک. مقدمه مصححان به تصحیح دوم کتاب عطف، ص ۴؛ و

Abu'l-Hasan Ali b. Muhammad al-Daylami, *A Treatise on Mystical Love*, translated by Joseph Norment Bell and Hassan Mahmood Abdul Latif Al-Shafie, Edinburgh 2005, p. lvi.

2) Jean-Claude Vadet, *Le Traité d'amour mystique d'al-Daylami*, Genève 1980, p. 88.

(۳) کامل مصطفی الشیبی، شرح دیوان الحلاج، ج ۲، بغداد ۲۰۰۷، ص ۱۷۹.

تفسیر الشّیبهی نیز ساخته و پرداخته خود اوست. وی، اگرچه تقدّم لام بر الف را در نظر گرفته، همان طور که در شعر حلاج هم آمده است، ولی برای پیدا کردن رمز این دو حرف ناگهان پای انسان و روح آدمی را به میان کشیده و نسبت او را با حق تعالی در نظر گرفته است، در حالی که دلیلی نیست که ما در اینجا لام را رمز و نمودگار روح انسان بدانیم. اصلاً مرتبه‌ای که حلاج از آن سخن می‌گوید مرتبه‌ایست که خلقت انسان در آن صورت نگرفته است. ما هنوز در مرتبه ذات و صفاتیم و صفی که حلاج در نظر دارد و از آن سخن می‌گوید عشق است. چیزی که الشّیبهی را به اشتباه انداخته و عشق را رها کرده و پای انسان را به میان کشیده است مثال مولی و عبد است که حلاج از آن برای بیان نسبت لام و الف استفاده کرده است.

نکته‌ای که نه ماسینیون به آن توجّه کرده و نه الشّیبهی و نه مترجمان انگلیسی کتاب عطف ارتباط میان بیت پنجم و ماقبل آن یعنی بیت چهارم است. لام و الف دقیقاً دو حرفی است که در مصراع دوم بیت چهارم چهار بار تکرار شده است. در این مصراع، شاعر از مطلبی جدید سخن می‌گوید. در سه بیت نخست می‌خواهد بگوید که عشق صفی است از صفات الهی که حادث نیست بلکه قدیم است، ازلی است. اما در بیت چهارم می‌خواهد از تابش یا درخشش ستاره عشق سخن بگوید. این تابش و درخشش را حلاج با لفظ «تلاؤ» بیان می‌کند: «فتلاً فیهِ لالاء». تلاؤ ستاره عشق چشمک زدن اوست و در شعر عاشقانه پارسی از این تلاؤ به عنوان «کرشمه»، که معنی اصلی آن چشمک زدن است، یاد کرده‌اند، چنانکه فخرالدین عراقی می‌گوید:

یک کرشمه کرده با خود جنبش عشق قدیم

در دو عالم این همه شور و فغان انداخته^۱

در این «لألاً» دو حرف است، یکی لام و دیگر الف. حلاج وقتی در بیت پنجم از دو حرف لام و الف یاد می‌کند دقیقاً از همین دو حرف به کار رفته در «لألاً» سخن می‌گوید. این لام و الف هیچ ربطی به الف و لام تعریف، که ماسینیون از آن سخن گفته است، ندارد. سخن بر سر عشق است و کرشمه عشق، درخشش و تلالؤ آن، و لذا لامی که با الف ائتلاف می‌کند لام تلالؤ یا «لألاً» است و الف آن نیز الف همین کلمه. در واقع، حلاج با استفاده از شکل حروف عربی خواسته است تصویر (ایماژ) بسازد که مبین معنای متافیزیکی مورد نظر او باشد.^۲

(۱) فخرالدین عراقی، مجموعه آثار، به تصحیح نسرین محتشم، ص ۳۱۹. احمد غزالی در سوانح (ص ۱۳) سخن از «کرشمه حُسن» به میان آورده که ظاهراً منظورش از کرشمه همان چیزی است که حلاج تلالؤ خوانده است. مرتبه‌ای که در آن سخن از تلالؤ عشق یا کرشمه عشق به میان می‌آید همان مرتبه‌ای است که می‌توان در آن از کرشمه حُسن سخن گفت. در حقیقت کرشمه حُسن در ازل همان کرشمه عشق است و به همین دلیل است که همان معانی را که درباره تلالؤ عشق گفته‌اند درباره تلالؤ حُسن نیز گفته‌اند. مثلاً همان‌طور که عراقی می‌گوید عشق با خود کرشمه کرد، جامی نیز می‌گوید حُسن یا جمال ابتدا بر خود ظاهر شد و به جلوه‌گری پرداخت.

جمالی مطلق از قید مظاهر به نور خویش هم بر خویش ظاهر
و یا می‌گوید:

نوی دلبری با خویش می‌ساخت قمار عاشقی با خویش می‌باخت
(جامی، یوسف و زلیخا، در هفت اورنگ، ص ۵۹۲).

(۲) شاید مراد از الف معطوف هم الفی باشد که پایین آن به طرف لام متمایل شده است تا از ائتلاف آنها «لا» پدید آید. این مطلب را قبلاً بنجامین ابراهاموف در کتاب زیر بیان کرده است:

Benyamin Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism*, London 2003, p.137.

مرتبه جدایی عشقی که در ازل به تالو درمی آید یک چیز است. آنجا مقام توحید است و در توحید دویی یا کثرت نیست. همان گونه که عراقی گفته است، عشق با خود کرشمه می کند. «تلاطم امواج بحار عشق» به قول احمد غزالی، «بر خود شکند و بر خود گردد.» در آن مرتبه دیگری را راه نیست. اما حلاج در مرتبه ای دیگر، در بیت ششم و هفتم، سخن از افتراق به میان می آورد و از نسبتی که دو طرف به هم دارند، نسبت خواجگی و بندگی، یاد می کند. پس عشق باید از مرتبه یگانگی فرود آمده باشد و با چیزی درآمیخته باشد. لام و الف معطوف را در این مرتبه جدا اعتبار کرده است، و در این جدایی و افتراق از نسبت آنها سخن گفته است.

اما چیست که عشق با آن درمی آمیزد؟ چیست که در ازل با عشق ائتلاف می کند، به گونه ای که اگر بخواهند نسبت آن دو را در حالت افتراق بیان کنند می توانند از نسبت خواجگی و بندگی استفاده کنند؟ در پاسخ به این پرسش می توان به سراغ صوفیانی رفت که پس از حلاج از او پیروی کرده و آراء او را در باب عشق تفسیر کرده اند.

عشق و روح یکی از این صوفیان احمد غزالی است که نظریه حلاج درباره عشق ازلی را در کتاب سوانح پذیرفته و آن را بسط داده است. غزالی نخستین فصل از کتاب خود را با مسئله پدیدار گشتن یا ظهور و بروز عشق در ازل آغاز می کند و می نویسد:

روح چون از عدم به وجود آمد، بر سرحد وجود عشق منتظر مرکب روح بود. در بدو وجود ندانم تا چه مزاج افتاد: — اگر ذات روح آمد، صفت ذات عشق آمد. خانه خالی یافت، جای بگرفت.^۱

غزالی در اینجا مانند حلاج از بدو وجود سخن می‌گوید و مراد او از وجود بروز و بیرون آمدن از کمون است، یعنی از چیزی که عدم خوانده شده است. در این به وجود آمدن یا بروزیافتن دو چیز باهم‌اند: یکی عشق است و دیگری روح یا جان. در واقع همین که روح می‌خواهد از عدم به ساحت وجود قدم گذارد، عشق در سرحد وجود منتظر اوست. غزالی می‌گوید «در سرحد وجود» و نمی‌گوید «در ساحت وجود»، به دلیل این که عشق به تنهایی به سیر در ساحت وجود نمی‌پردازد. او باید به همراه روح سفر کند و در این سفر یکی راکب باشد و دیگری مرکب. در ابتدا عشق شهبواری است که بر مرکب جان می‌نشیند. آمیزش عشق و روح در بدو وجود و نسبت این دو با هم را غزالی با تمثیل دیگری نیز بیان می‌کند و آن تمثیل خانه و صاحب آن است، یا کسی که در خانه ساکن می‌شود. روح به منزله خانه است و عشق صاحب خانه.^۱

غزالی در فصل دوم کتاب نیز از تمثیل خانه و صاحب خانه استفاده کرده است. همان‌طور که گفتیم، عشق چیزی است که در خانه روح جای گرفته است — خانه‌ای که خانه معمولی نیست بلکه آینه خانه است، یعنی صورت کسی که در آن ساکن است بر دیوارهای آن می‌تابد و می‌درخشد یا متلاً می‌شود. این صورت در

(۱) روزبهان بقلی در *عبر‌العاشقین* (تصحیح جواد نوربخش، تهران ۱۳۴۹، ص ۷۰) تمثیل دیگری به کار می‌برد و عشق را به بلبل و جان را به قفس مانند می‌کند. بلبل عشق از شاخه گلی برمی‌خیزد و از دریچه بام وارد می‌شود و در قفس جای می‌گیرد. شاخه گل صفت است. دریچه بام ازل است و قفس جان یا روح است. «بلبل عشق چون از شاخ گل صفت برخیزد و به دریچه بام ازل برآید، عصمتش جز در قفس جان مقدس نباشد».

حقیقت حاصل دو چیز است: یکی عشق و دیگر روح. اگر فقط عشق باشد و آینه‌ای در کار نباشد، صورتی هم پدیدار نخواهد شد. همین‌طور اگر فقط خانه باشد و کسی در آن نایستاده باشد، باز هم صورتی پدید نمی‌آید.

مطلبی که حلاج در شعر خود درباره عشق و تَلَاؤُ آن بیان کرده است به نظر می‌رسد همان چیزی باشد که احمد غزالی از راه تمثیل آینه‌خانه و تَلَاؤُ صورت در آن بیان نموده است. مصراع حلاج که می‌گوید: «لَمَّا بَدَأَ الْبَدْءُ أَبْدَىٰ عِشْقَهُ صَفَةً فَيَمُنْ بَدَا»، معنایش این است که عشق در بَدْوَ وجود صفتی پدید می‌آورد در چیزی که پدید می‌آید. به عبارت دیگر، او ساکن آن خانه می‌شود. حلاج در شعر خود نمی‌گوید که این خانه چیست. نمی‌گوید چیست که عشق در آغاز صفت آن می‌شود، ولی به هر حال تَلَاؤُ عشق وقتی صورت می‌گیرد که صفت آن چیز می‌شود. احمد غزالی در اینجا صراحت دارد که چیزی که عشق در بَدْوَ وجود صفت آن می‌شود روح است: «اگر ذات روح آمد صفت ذات عشق آمد». با همین ذات، یعنی روح است که عشق به تَلَاؤُ درمی‌آید، همچنان‌که در تمثیل دیگر غزالی آمده است، عشق در «هوای صفای روح» به تابش و درخشش درمی‌آید.

دیلمی در کتاب عطف قطعه دیگری از حلاج درباره پدیدآمدن عشق به منزله یکی از صفات الهی نقل کرده و در آن قطعه از پدیدار شدن صورتی از عشق که خود منظور نظر خداوند متعال واقع می‌شود یاد کرده، ولی ذکری از روح نکرده است.

و أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَىٰ أَنْ يَرَىٰ هَذِهِ الصِّفَةَ مِنَ الْعِشْقِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ نَاطِرًا إِلَيْهَا
مُخَاطِبًا لَهَا، فَأَقْبَلَ عَلَى الْأَزَلِّ فَأَبْدَىٰ صُورَةً هِيَ صُورَتُهُ وَ ذَاتُهُ. وَاللَّهُ
تَعَالَىٰ إِذَا أَقْبَلَ عَلَى شَيْءٍ فَأَظْهَرَ فِيهِ مِنْهُ صُورَةً.

پس خداوند متعال خواست تا ببیند این صفت عشق را به تنهایی، به آن نظر بیفکند و به او خطاب کند. پس در ازل نظر کرد و صورتی پدید آورد که صورت خود او و ذات خود او بود. خدای متعال چون به چیزی روی آورد، صورتی از خود در آن ظاهر می‌نماید^۱

چنانکه ملاحظه می‌شود، در پدید آوردن این صورت جز خدا هیچ کس دیگری نقش ندارد، و این صورت هم در خود خدا پدید آمده است. در حالی که، از نظر احمد غزالی و عرفای دیگری که بعداً از بعضی از ایشان نام خواهیم برد، صورتی که خلق می‌شود در آئینه خلق می‌شود و این آئینه هم روح اعظم (و به تعبیر فلاسفه عقل کلی یا عقل اول) است. در حقیقت، این صورتِ مرآتی همان روح است.^۲ دلیل آنکه حلاج از روح یاد نکرده است شاید این باشد که، به قول عطار، این حقیقت که خود «عکسی از خورشیدِ جلال» و «پرتوی از آفتابِ لایزال» است بی‌نام و نشان است.

بی نشانی پاک و بی نامی تو راست

هست بر قد تو غیب الغیب راست^۳

(۱) دیلمی، عطف، چاپ واده، ص ۲۷؛ چاپ شافعی و بل، ص ۵۵. ترجمه فارسی تمامی سخن حلاج را روزبهان بقلی در شرح شطحیات (به تصحیح کرین، تهران ۱۳۴۴، ص ۴-۴۴۱) آورده است.

(۲) همچنان که پلوتینوس (افلوطین) عقل کلی یا «نوس nous» را صورت مرآتیی (ایکون eikon) می‌داند.

(۳) فریدالدین عطار، مصیبت‌نامه، تصحیح نورانی وصال، تهران ۱۳۳۷، ص ۳۵۴.

این بی‌نامی را در بیت بعدی حلاج که دربارهٔ ائتلاف لام و الف است نیز مشاهده می‌کنیم، هرچند که حلاج به صورتی رمزی به آن اشاره می‌کند. این بیت مسلماً دنبالهٔ همان موضوع یعنی تَلَاؤُ عَشَق است — تَلَاؤُبی که به قول احمد غزالی حاصل آمیزش عشق و روح است. پس ائتلافی که در این بیت از آن سخن می‌گوید ائتلاف یا امتزاج و آمیزش عشق و روح است و مراد از لام و الف چیزی جز عشق و روح (= محلی که صورت در آن پدید آمده و با صورت یکی شده است) نیست. بدین لحاظ، حلاج وقتی بیت چهارم را با لفظ «لألاً» به انجام رسانید بلافاصله از اجزای این کلمه که لام و الف باشد استفاده می‌کند و آن دو را نمودگار عشق و روح قرار می‌دهد و می‌گوید که این لألاً یا تَلَاؤُ از آمیزش لام (=عشق) و الف (=حقیقت بی‌نام و نشانی که از ذات پدید آمده و عین اوست/روح) صورت می‌گیرد.

نقش روح در این تَلَاؤُ در بیت بعدی که دربارهٔ دیدۀ و دیدار جدایی و افتراق است روشنتر می‌شود. صورتی که از عشق در آینه یا به قول احمد غزالی در «هوای صفای روح» پدید آید باید دیده شود. و آن که او را می‌بیند دیدۀ روح است. عشق، که کمالات یا حُسن خود را در آینهٔ روح متجلی نموده است، خود را به چشم روح می‌تواند ببیند. این دیده همان دیدۀ عاشقی است و حسنی که این دیده در آینهٔ خود می‌بیند صورت معشوقی است. از اینجاست که احمد غزالی می‌گوید: «اگر دیدۀ اشراق روح خواهد که خود را ببیند، پیکر معشوق یا نامش یا صفتش با آن ببیند.»^۱ بنابراین، در این دیدن است که دویی

عاشق و معشوق پیش می‌آید. دیده‌ی روح عاشق است و صورتی که از کمال عشق، یعنی حُسن، در آینه‌ی روح تابیده است معشوق. پس به اعتبار دیدن است که دویی دیده و دیدار یا شاهد و مشهود، پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، در این فعل دیدن جدایی عاشق و معشوق باید در نظر گرفته شود، و لذا می‌گوید: «و فی الافتراق إثنان». امّا در همین حال جدایی و افتراق، چون دیده و دیده شده (دیدار) را با هم در نظر بگیریم نسبت آن دو نسبت بنده است به خواجه یا خداوندگار.

صحنه‌ای که در اینجا ترسیم کردیم صحنه‌ای است که در ازل و پیش از آفرینش عالم شکل می‌گیرد. فعل دیدن نیز در حق صورت می‌گیرد. روح خود پرتوی است از حق و در حق؛ و دیده‌ی روح، که دیده‌ی حق است، صورت عشق را، که صفی ذاتی است در هوای صفای خود، یا در مردمک خود می‌بیند؛ یعنی صورتی که دیده می‌شود عین همان دیده‌ای است که آن را می‌بیند. احمد غزالی، برای توضیح این یگانگی شعر معروف حلاج را نقل می‌کند که می‌گوید: «أنا من أهوى و من أهوى أنا».^۱

در هفتمین بیت حلاج سخن از شوق به میان می‌آورد و می‌گوید که شوق اصلاً از حقیقت سرچشمه گرفته است و ظاهراً مراد از «الحقیقه» در اینجا همان عشق است. سرچشمه گرفتن شوق از عشق یا محبت موضوعی است که مشایخ دیگر نیز بدان قائل بوده‌اند. حارث محاسبی چون در مجلس یکی از علمای بغداد از مردی ناشناس می‌پرسد که شوق چیست؟ آن مرد

شوق

(۱) این مضمون را شاعران پارسی به صورت‌های گوناگون بیان کرده‌اند. مثلاً عطار می‌گوید:

(در عشق تو من توام تو من باش یک پیرهن است گو دو تن باش)

(عطار، دیوان، ص ۳۴۷)

می‌گوید: «الشُّوقُ عِنْدِي سِرَاجٌ نَوَّرَ مِنْ نَوْرِ الْمَحَبَّةِ، غَيْرَ أَنَّهُ زَائِدٌ عَلَى نَوْرِ الْمَحَبَّةِ الْأَصْلِيَّةِ»^۱ (شوق از نظر من چراغی است که از نور محبت روشن شده است، و البته نور شوق افزون بر نور محبت اصلی است). حلاج در اینجا شوق را مانند عشق آتش می‌خواند — آتشی که برگرفته از حقیقت یعنی آتش عشق است. برخی از صوفیان دیگر، همچون ابوسعید ابوالخیر و احمد غزالی، نیز شوق را آتش خوانده‌اند.^۲ مستملی بخاری سابقه این تشبیه را به علی بن منصور دینوری می‌رساند و سپس می‌گوید که محبت آتش است و شوق همچون زبانه آتش.^۳

یکی از بحث‌های مهمی که در خصوص شوق در تصوف مطرح شده این است که آیا شوق فقط مربوط به زمانی است که عاشق از معشوق دور است، یا نه، شوق حتی در حضور معشوق نیز همچنان باقی می‌ماند. برخی از صوفیان معتقد بودند که شوق فقط به محبوب یا معشوق غایب تعلق می‌گیرد و برخی می‌گفتند که شوق هم در حال غیبت از معشوق و هم در حال حضور او پدید می‌آید. حلاج جزو دسته دوم بود و همان‌گونه که کامل مصطفی الشیبی تشخیص داده است «إِنْ بَاتُوا وَإِنْ نَأَوْوا»^۴ اشاره به همین معنی است، یعنی خواه بنده و خواه عاشق و معشوق، پیش هم بمانند خواه از هم دور باشند، آتش شوق شعله‌ور می‌ماند. نوح‌الجیانی چون احمد غزالی و رشیدالدین میبیدی و روزبهان بقلی حتی می‌گفتند که شوق نه فقط در حضور از بین نمی‌رود بلکه تشدید

(۱) ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء، ج ۱۰، ص ۷۸.

(۲) نک. محمد بن منور، اسرار التوحید، ج ۱، ص ۶-۲۹۵؛ احمد غزالی، سوانح، ص ۲۳.

(۳) مستملی بخاری، شرح تعرف، ج ۱، ص ۲۲۰.

(۴) نک. شرح دیوان الحلاج، ص ۱۷۷. در متن کتاب عطف، هر سه مصحح این کلمه را

«با نوا» خوانده‌اند که صحیح نیست.

می‌شود، چنان که غزالی می‌نویسد: «وصال باید که هیزم آتش شوق آید تا زیادت شود».^۱

آخرین بیت دربارهٔ عاشق است و صفت او. بیت
 ذلتِ عاشق و
 عزتِ معشوق
 ماقبل آخر دربارهٔ شوق عاشق است ولی در بیت
 آخر حلاج می‌خواهد صفت خود عاشق را بیان
 کند. در اینجا حلاج فقط به یک صفت اشاره می‌کند. در حالی که مثلاً
 احمد غزالی چندین صفت عاشق را برمی‌شمارد و آنها را در برابر صفات
 معشوق قرار می‌دهد. می‌نویسد: «هرچه عزّ و جباری و استغنا و
 کبریاست در قسمتِ عشقِ صفاتِ معشوق آمد و هرچه مذلت و ضعف
 و خواری و افتقار و نیاز و بیچارگی بود نصیب عاشق آمد».^۲ صفی که
 حلاج در عاشق یا واله ذکر کرده ذلت یا خواری است که آن را در برابر
 عزّت معشوق قرار داده است. در واقع، صفات دیگری هم که غزالی از
 برای عاشق ذکر کرده در داخل همین صفتِ ذلت می‌گنجد. ذلت بدون
 اقتدار چیزی جز ضعف و خواری و بیچارگی نیست.

(۱) غزالی، سوانح، ص ۲۳. برای نظر صوفیان دیگر در این باره، نک. نصرالله پورجوادی،
 رویت ماه در آسمان، تهران ۱۳۷۵، ص ۲۴۴-۲۳۲.

(۲) غزالی، سوانح، ص ۳۵.