

فصلنامه علمی - پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

شماره ۳۸ (۱۳۹۸ - ۳ - شماره پیاپی : ۲۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۳/۵

انواع روایی شطح در آثار حلاج با تأکید بر دیوان حلاج

معصومه محمدنژاد (نویسنده مسئول)^۱

محمودرضا اسفندیار^۲

چکیده

«سخنان خدازده»، «پارادکس‌های ملهم» و به اصطلاح عارفان «شطح» زبانی است آفریده اضطراب و اضطراب عارفی جان‌شيفته. عارفی که از یک‌سو در مواجهه با امری فرامنتطق و بیان‌نشدنی قرار گرفته‌است و از دیگر سو مجبور به استفاده از ابزاری ناکارآمد چون زبان منطقی است. مخاطب منصف امروزمین به دور از هیاهوی مخالفان و موافقان هیجان‌زده عرفان و شطح با کمک نظریات جدید ادبی به نظاره متونی می‌نشیند که از شطاحان به جا مانده‌است و در تلاش است با شناسایی عناصر این سخنان و دسته‌بندی موضوعی و روایی آنان، متون را بازخوانی کند. حسین منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴ق) از قهرمانان داستان‌های عارفانه است. او که به بهانه شطح‌هایش به دار آویخته شد، گنجینه‌ای از انواع روایی شطح را در دیوان اشعارش به جا گذاشته است. در نوشتار پس از ارائه توضیحی لغوی و اصطلاحی از شطح، پیشینه و نظرات موافقان و مخالفان این مقوله را بازبینی کردیم. سپس انواع موضوعات شطح و شیوه‌هایی روایی آن را بررسی کردیم، در آخر با پیوند زدن این مفاهیم با دیوان حلاج کوشیدیم انواع روایی شطحیات این دیوان را دسته‌بندی کنیم. در نهایت اهم موضوعات شطح در دیوان حلاج را ذکر نمودیم.

واژگان کلیدی: زبان عرفانی، شطح، حسین بن منصور حلاج، دیوان اشعار حلاج.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران. masomemohamadnejad@yahoo.com
۲. دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. mresfandiar@gmail.com

مقدمه

زبان یکی از مهم‌ترین ابزار تفهیم و تفاهم میان انسان‌هاست؛ چنانکه این توانایی بشر به فصل ممیزه او با دیگر مخلوقات تبدیل شده است. منطق محمل اندیشه است و صاحبان اندیشه و اهل علم و فن برای بیان معارف خود دست به ساختن اصطلاحاتی می‌زنند تا به دلالت آن بتوانند مفهوم مدنظرشان را به دقیق‌ترین وجه به مخاطبان‌شان که آنان نیز اهل آن معرفت هستند، منتقل کنند. عارفان نیز از این قاعده مستثنی نیستند اما زبان عرفان به رمز و اصطلاح‌سازی تمایل بیش‌تری دارد. این معرفت بشری و نگاه هنری به دین از آغاز شکل‌گیری دورانی پر فراز و نشیب به خود دیده است و روزگاری بر مسند «خداوندگاری» تکیه زده است و روزگاری «چه حلاج‌ها رفته بر دارها».

مفاهیم پیچیده و ناتوانی ذاتی زبان در بیان تجربه‌ها و هیجانات شدید روحانی، مخالفان و منکران سرسخت، به بیراهه رفتن موافقان، هراس از افشای سرّ و... از عواملی است که عارفان را به آفرینش زبانی رمزگونه و متناقض‌نما واداشته است. گاه عارف در غلبه هیجانات روحی و نوعی بی‌اختیاری و سکر به سخن می‌آید؛ پس راه هرگونه تعقل بر او بسته می‌شود و زبان عادی را برای بیان تجربه ناتوان می‌یابد. این نارسایی زبان باعث می‌شود عارفان قواعد و اصول زبانی را نادیده بگیرند و به دامان «زبان اشارت» آویزند. زبانی رمزآلود، نمادین، تمثیلی، استعاری و گاه متناقض‌نما. پس زبان عارفانه به «شطح» می‌گراید. شطح روشی است برای تأکید و تأثیر بیشتر و برجسته کردن افکار درونی که زبان را شیواتر و شاعرانه‌تر می‌کند تا با استفاده از ادوات و امکانات بلاغی زبان و زیبا کردن آن خواننده را به تأمل وادارد و سریع و سطحی از موضوع نگذرد. (← استیس، ۱۳۶۱: ۲۶۶-۲۶۵)

پیشینه تحقیق

در زمینه شطح مقالاتی نگاشته شده است؛^۱ درباره منصور حلاج نیز مقالات و کتاب‌هایی نوشته شده است؛^۲ اما تا کنون به سبک و سیاق این مقاله به بررسی ساختاری انواع روایی شطح‌های حلاج در دیوان اشعار پرداخته نشده است. حسین منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴ق) از عارفانی است

که زبان شطاحش دست‌آویزی شد برای آویختنش. در آثار حلاج که بیش‌ترین شهرتش را مدیون دعوی «انالحق» است نه تنها شطح کلامی که انواع دیگر روایت‌های شطح‌آلود نیز دیده می‌شود. در این مقاله برآنیم پس از اراییهٔ تعریف لغوی و اصطلاحی شطح، انواع روایت‌های شطح‌آلود دیوان حلاج را بررسی و دسته‌بندی نماییم.

تعریف لغوی شطح

در فرهنگ‌های قدیمی عربی مانند *لسان العرب* (۶ و ۷هـ) شطح ذیل شَطَحَ یا شَطَّحَ نیامده شاید از آن جهت که این کلمه را مقلوب «شطح» می‌دانند^۳ و آن را «دور شدن» - چه از اصل کلام و چه از مکان - و «چانه زدن و به درازا کشانیدن سخن و تجاوز کردن از حد» معنی کرده است. در *قاموس المحيط* (۸ و ۹هـ) واژهٔ شطح مدخل نشده و در *تاج العروس* (۱۲ و ۱۳ هـ) مشابه *لسان العرب* ضبط شده است.

در فرهنگ‌های معاصر عربی مانند *معجم الوسیط* شطح، در رفتن و گفتن، به معنی دور شدن و روان شدن است و در *اقرب الموارد* «الشطح: الخروج عن الأحكام المقرره» تعریف شده است؛ آنگاه مؤلف آن را در اصطلاحات متصوفه معنی کرده است. *المنجد* هم با نقل چند معنی مختلف از «شطح»، از جمله آن را «دور شدن از مکان» و جمله «شطحه علی الارض» را در معنی «کشید او را روی زمین» آورده است.

مدخل نشدن مادهٔ شطح در فرهنگ‌های قدیمی عربی می‌تواند مبین این نکته باشد که این واژه احتمالاً موارد استعمال زیادی در میان اعراب نداشته و چنان‌که *تاج العروس* اشاره می‌کند کلمه‌ای عامیانه بوده که در میان صوفیان استعمال می‌شده است. بعضی فرهنگ‌ها شطح را واژه‌ای سریانی و دخیل در زبان عربی می‌دانند.^۴

در فرهنگ فارسی معین، «شطح» به معنی کلمه‌ای که بزغالهٔ یک ساله را با آن می‌رانند و زجر می‌کنند آمده است و دهخدا نیز در *لغت‌نامه*، شطح را به معنی «سرریز دیگ» ضبط کرده است.

تعریف اصطلاحی

از آنجا که غالباً معنی اصطلاحی هر واژه، بی‌ارتباط با معنی لفظی آن نیست و با توجه به معانی قاموسی «شطح» یا «شحط» از قبیل: «دور کردن» یا «دور شدن» و «تجاوز از حد چیزی» و نیز معنی «حرکت و جنبش» می‌توان میان معنی لفظی و معنی اصطلاحی آن کلمه، ارتباطی پیدا کرد. در اکثر لغت‌نامه‌های اصطلاحی این واژه مدخل شده است و جالب اینکه در تمامی معانی ارائه شده، مفهوم حرکت وجود دارد.

ابونصر سراج (فوت ۳۷۸ هـ) در *اللمع فی التصوف* می‌کوشد بین معنی لفظی و اصطلاحی آن ارتباطی بیابد:

«گفته می‌شود شطح یشطح اگر حرکت کند و به خانه‌ای که آرد را در آن جمع می‌کنند، مشطاح می‌گویند. به این سبب به این خانه مشطاح می‌گویند که آرد همواره در آن، بالای موضعی که برای آن خالی شده است حرکت می‌کند و از شدت حرکت گاه از کناره‌های آن موضع بیرون می‌ریزد. آب هم وقتی به مقدار فراوان از نهری تنگ عبور می‌کند و از جوانب نهر بیرون می‌زند، می‌گویند: شطح الماء فی النهر» (سراج، ۱۳۸۲: ۴۵۳)

مرید سالکی هم که دچار جذب و هیجان روحی می‌گردد، و توان و تحمل نور و نیروی آب معنا را ندارد، با سخنانی شگرف از یافته‌های درون، پرده برمی‌دارد و جمالی را می‌نماید که جز اندکی، توان درک آن را ندارند، این «سرریزهای روح» در زبان تصوف همان شطح است.^۵

عین‌القضات همدانی (۴۹۲ هـ) در *شکوی الغریب* نیز به تعریف شطح پرداخته است:

«صوفیان را کلماتی است که آنها را شطح می‌گویند و آن هر عبارت نامأنوسی است که در حالت سکر و شدت جوشش وجود از گوینده آن صادر می‌شود؛ او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست... آنکه دستخوش چنین حالتی باشد، عقل از او زایل شود و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: سبحانی ما اعظم شانی، بدان گفته مؤاخذه نمی‌شود.» (عین‌القضات، ۱۳۶۰: ۶۹-۷۰)

شیخ روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲ هـ) در تعریف شطح، تلقی ابونصر سراج را در نظر داشته است و در فصل دهم شرح شطحیات می‌کوشد ارتباط معنی لغوی و اصطلاحی شطح را در نزد صوفیان بیان کند.^۶

یحیی باخرزی (۶۵۸هـ) در *اوراد الاحباب* می‌گوید:

«در لغت و استعمال، شطح سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نبود، اما حالی که آن سخن نتیجه آن حال است، به حق باشد. سخن‌های شطحیات که از ابویزید است و از بعضی مشایخ روایت کرده‌اند، آن از غلبه حال و قوت سکر و افزونی وجد به ظهور آمده است. آن را نی قبول باید کردن و نی رد شاید کردن» (باخرزی، ۱۳۵۸: ۹۵/۲)

اکنون بیراه نیست که تلقی چند تن از صاحب نظران معاصر را نیز در باب شطح در نظر آوریم. خرمشاهی به نقل از زریاب خویی آورده است: «شطح بر وزن و معنای سطح در اصل سریانی است و معنی آن بسط و انبساط است.» (حافظ‌نامه، ۱۳۷۸: ۱۵۳۰/۲) سروش، در مستدرک چاپ دوم *حافظ‌نامه*، در خصوص غزل صفحه ۱۰۳۹ توضیحی در مورد شطح دارد که هر چند ذوقی است، اما تازه است و با مشرب صوفیه که الفاظ و حروف را به مدد ذوق هم تعبیر می‌کنند، تناسب تام دارد. ایشان می‌گوید: آیا «ش» شطح به معنی شریعت و «ط» آن به طریقت و «ح» آن به حقیقت اشاره ندارد و آیا این کلمه از این سه اصطلاح اصلی نیامده است؟^۷

تاریخ پیدایش شطح

نخستین نمونه‌های شطح را در سخنان صوفیان سده دوم هجری چون: ابراهیم ادهم (۱۶۱ یا ۱۶۲هـ) و رابعه عدویه (۱۳۵هـ) می‌توان یافت. ولی در کلام بایزید بسطامی، شطحیات صوفیانه رنگ بسیار تند یافت چنانکه حتی شبلی و حلاج هم سخنانشان، تندتر و بی‌پروا تر از بایزید نبود. هر چند حلاج جانس را بر سر همین شطحیات خویش نهاد، اما به هر حال شطحیات صوفیه با نام بایزید پیوندی ویژه دارد.^۸

اما در میان کتب صوفیه، کلمه شطح نخستین بار در *اللمع* آمده است و در آن شطحیات دو تن از مشایخ بزرگ صوفیه: بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی را تأویل و تفسیر کرده است. در *طبقات الصوفیه* ابوعبدالرحمن سلمی (م. ۴۱۲ هـ) و *الرساله* قشیری، اثر ابوالقاسم قشیری، که مهم‌ترین کتب تصوف به زبان عربی‌اند و بعد از *اللمع* نوشته شده‌اند، از شطحیات و شطح

سخنی نرفته است و در کتب فارسی در قدیم‌ترین آن‌ها که شرح تعرف باشد، شطح نیامده. تنها در کشف‌المحجوب کلمه شطحیات در ذکر ابوالعباس شقانی به کار رفته است.

از آن‌جا که برخی مستحسناات و «اشارات» صوفیه برخلاف عرف جامعه مسلمان بوده و گاه عواطف عموم علیه آنان تحریک می‌شده است عارفان در تلاش بودند با جستن یا حتی برساختن پیشینه‌ای برای آنها در زندگی و اقوال اعظم دین و عرفان به آنان مشروعیت دهند. از این دست تلاش‌ها را می‌توان در شرح شطحیات بازجست. روزبهان آغازگر شطح در اسلام را خداوند؛ سپس پیامبر(ص) و صحابه، امامان و بعد عارفان می‌داند:

«اما شطحیات مرتضی پیش‌تر آمد؛ زیرا که در فصاحت پیش‌تر آمد... ندیدی که چه گفت در صحو بعد از سکر که هیئات... تلک شقشقه هدرت ثم قرت...» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۵۹)

در ادامه جملاتی چون «لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا» و جمله دیگر از امام علی(ع) که می‌فرماید: «خدایی را که نبینم، نمی‌پرستم» را هم از جمله شطحیات برشمرده است. روزبهان بقلی، اولین شطح از میان متصوفه را به ابراهیم ادهم (۱۶۰ هـ) منسوب می‌داند. در شرح شطحیات تنها یک شطح به ابراهیم ادهم منسوب شده و آن این است: «اگر لحظه‌ای دل به دست آورم، از فتح روم دوست‌تر دارم» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۶) این سخن را شاید نتوان شطح شمرد. بقلی سپس از علی سندی نیز شطحی نقل می‌کند و سپس به بایزید می‌پردازد. بنابراین به نظر می‌رسد قصد بقلی بیشتر این است که تاریخ شطح را عقب‌تر ببرد و آن را به واسطه ادهم به تابعین، صحابه و پیامبر اکرم(ص) وصل کند تا به مشروعیت آن بیفزاید.^۹

شطح با توجه به ساختار، سبک بی‌پروایانه و بروز نظرگیر ضمیر «انا» در آن، به مفاخرات اعراب پیش از اسلام شبیه است؛ چرا که در میان صوفیان متقدم، بسیاری از گفتگوها و اقوال ثبت شده، تمایلی به سبقت‌گرفتن از دیگران در ادعا و بی‌اعتبار کردن طرف‌های دیگر دارد.^{۱۰}

نظرات موافق و مخالف درباره شطح

در باب شطح دیدگاه‌های گوناگون و متعارضی وجود دارد. سه نظر مشایخ صوفیه: گروه نخست زاهدانی بودند که این قبیل سخنان را بر نمی‌تافتند و کمر به تکفیر و آزار شطاحان می‌بستند؛^{۱۱}

گروه دیگر کسانی بودند که به تصوّف عاشقانه پایبند بودند. آنان این سخنان را اضطراب نفسانی می‌دانستند و فزونی آن را مایه ارتباط و وحدت می‌پنداشتند. آنان، شطحیات را به متشابهات قرآن کریم مانند کرده‌اند که بدون شرح و تأویل، درک آن میسر نیست.^{۱۲} معتقدان به نظرگاه سوم موضعی ممتنع^{۱۳} داشتند و نه آن را رد می‌کردند و نه قبول.

سراج در اللّمع آورده که ابن سالم بصری مدعی بود آنچه بایزید گفته از دعوی فرعون هم که براساس آیه قرآن «ادعای انار بکم الاعلی» داشت بدتر بود، پس سزاوار تکفیر است.^{۱۴} در رساله قشیریّه نیز از قول ابوالعباس احمد بن محمد الدینوری می‌خوانیم که ارکان تصوّف، نقض و معانی آن دگرگون شده، به این ترتیب بی‌ادبی، نام اخلاص و از حق بیرون شدن، نام شطح گرفته، درحالیکه در آغاز، طریق تصوّف به جز این بوده است.^{۱۵} امام محمد غزالی نیز در احیاء علوم دین این‌گونه سخنان را زیان‌بار در میان عوام می‌داند و با لفظ «مخبط مزخرف» از آن یاد می‌کند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز بیان جملات شطح‌آمیز را نشانه کبر و عجب می‌داند و معتقد است باید از گفتن چنین کلماتی احتراز کرد^{۱۶} همچنین شمس تبریزی بایزید را به متابعت نکردن از پیامبر متهّم می‌دارد و او را از اولیای تام محسوب نمی‌کند.^{۱۷} ابن جوزی از مخالفان سرسخت شطح است که ضمن برشمردن جملات متناقض‌نمای عرفا از جمله «سبحانی ما اعظم شانی» بایزید به تفسیر جنید بغدادی از آن اشاره دارد و همه توجیهاات جنید را خرافات می‌داند و معتقد است که صوفیه با شطح‌گویی می‌خواهند در قلب عوام نفوذ کنند.^{۱۸}

اساس اندیشه موافقان بر تأویل و تفسیر شطح است به‌گونه‌ای که برخی تأویل‌ها نسبت معقولی میان دال و مدلول وجود ندارد. نخستین کسی که در مقام تفسیر و شرح شطح برآمد، جنید بغدادی بود. دفاعیات جنید از شطحیات بایزید در اللّمع آمده است. هجویری در کشف المحجوب، ذیل مبحث جمع برای توجیه سخنان شطح‌آمیز بایزید چنین می‌گوید:

«درحالت جمع نسبت آدمیت از ذکر حق منقطع می‌شود، پس ذکر وی ما باشد تا اندر حال غلبه بدان صفت گردد که ابویزید گفت: سبحانی ما اعظم شانی.» (هجویری، ۱۳۷۱: ۳۲۷)

عین‌القضات همدانی از مدافعان سرسخت شطح است؛ در تمهیدات و نامه‌ها در موارد متعدّدی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، از این موافقت سخن به میان آورده است.^{۱۹} مولوی در دفتر چهارم

مثنوی در قصه «سبحانی ما أعظم شأنی گفتن بایزید» به عبارت معروف بایزید: «نیست اندر جبهه ام الا خدا» (مولوی، ۱۳۷۲: ۴/ ۱۰۶) اشاره دارد؛ نیز جملاتی نظیر «انا الحق» را غایت تواضع و بندگی می‌داند.^{۲۰} اما بزرگ‌ترین مدافع شطح در بین قدمای صوفیه، روزبهان بقلی شیرازی است که شطح را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای صوفیه می‌داند و نه تنها شرح شطحیات را با هدف تفسیر و تأویل رموز سخن عارفانه به نثر شیوا و آهنگین و شعرگونه آراسته، بلکه با کمک گرفتن از آیات قرآن و احادیث نبوی سعی کرده به این سخنان به ظاهر عیناک، جامه رستگاری بپوشاند.^{۲۱} وی در نظریه‌پردازی‌هایش، شطح صوفیان را کلام متشابه می‌داند^{۲۲}، همانند متشابهات قرآن و حدیث و همانطور که تأویل متشابه براساس قرآن تنها به «الرأسخون فی العلم» اختصاص دارد، تنها اولیای الهی قادر به درک آن هستند. کلام متشابه هم براساس تعاریفی که از آن شده، اولاً، کلامی است که معنی و حقیقت آن معلوم نیست و ثانیاً از لفظ نمی‌توان پی به معنی آن برد. روزبهان هوشمندانه شطح را چون متشابهات دانسته و اصول متشابه را از سه منبع قرآن، حدیث و الهام می‌داند. داراشکوه در *حسنات العارفين* که آن را «شطحات» نامیده‌اند؛ به اقتضای روزبهان بقلی، پیچیدگی کلمات و عبارات متشابه و دوپهلوی عارفان را نوعی استعاره و تشبیهاتی می‌خواند که برخی از مشایخ صوفیه در حال شور و وجد غلبه عشق الهی بر زبان رانده‌اند و آنها را با اساس اسلام مغایر و ناسازگار نمی‌داند. در شطحات صوفیان، بیشتر این امر تأکید شده که هر چه بوده و هر چه هست و هر چه خواهد بود، ذات حق سبحانه و تعالی است و بس.^{۲۳}

شطحیات، چون از روی اضطراب و اضطراب از اهلش سر می‌زند، برای کسانی که هرگز به آن احوال نرسیده‌اند، نامعقول به نظر می‌رسد؛ پس برخی اهل نظر آنها را از «زلالت محققان [صوفیه]» می‌دانند که هر چند دعوی حقی است، اما بی‌اذن الهی اظهار شده است.^{۲۴}

برخی رفتار و گفتار عارفان چون افراط در زهد و ریاضت‌های سخت و روی آوردن به تأویل قرآن و حدیث و... کم‌کم موجب برانگیختن حساسیت و مخالفت فقیهان و اهل حدیث شد. اقوال و رفتار بعضی مشایخ که پر از دعوی وحدت، اتحاد، حلول و اتصال بود و رفتار و گفتار خلاف عرف کسانی چون ابوسعید و مولانا، که حتی در مجلس وعظ هم بروز می‌کرد، باعث می‌شد تا گاه متشرعه و فقها، مردم را بر آنان بشورانند و یا از پیوستن به آنها برحذر می‌دارند.^{۲۵}

از منظری دیگر، می‌توان گفت اطلاق شطح به پاره‌ای اقوال و افعال این قوم، پوششی هم بوده است برای جنبه‌هایی از رفتارها و گفتارهای برخی صوفیه در مقابل طعن و انکار مخالفان و خصوصا متشرعان؛ بدین معنی که: این سخنان و این رفتارها، پایه‌ای ندارد و از مقوله لغوگویی و لغوپویی است؛ لذا، باید کریمانه از کنار آن‌ها گذشت و آن‌ها را به چیزی نگرفت؛ نظیر آنچه کمابیش برای شبلی پیش آمد و او را به سبب اقوال شطحی‌اش، دیوانه پنداشتند و مکرر به بیمارستان [دیوانه‌خانه] سپردند!

زبان شطح

مخاطب امروزین متون عارفانه از تجربیات خاصی که عارفان گذشته از سرگذرانده‌اند تنها آثار مکتوبی در اختیار دارد که به زبان خاصی نوشته شده است و در تلاش است به یاری رویکردهای جدید بیش از گذشته معانی پنهان آن در متون را دریابد. زبان متون عرفانی، رمزی است اما، درجه رمزگونی این متون یکسان نیست؛ به‌عنوان نمونه روزبهان بقلی، از سه‌گونه زبان سخن می‌گوید: نخست، زبان صحو که با آن علوم و معارف بشری بیان می‌شود؛ دوم، زبان تمکین که با آن علوم توحید گفته می‌شود و سوم زبان سکر که با آن رمز و اشارات و شطحیات گفته می‌شود.^{۲۶} در دسته‌بندی دیگر زبان عرفانی دوگونه است: «زبان عبارت» و «زبان اشارت».^{۲۷} زبان عبارت، بیانگر است؛ هرچند جنبه رمزی دارد، اما به نشانه‌های زبانی درمی‌آید و بیان‌شدنی است. اما زبان اشارت از راهی جز نشانه‌های قراردادی زبانی، رساننده معناهاست. از آنجا که فهم تجربه عرفانی دشوار و حتی گاه خارج از ادراک انسان است، بیان‌ناپذیر است؛ پس زبان شطح عارفان در برخورد با تجربه‌ای فراحسی و در غلبه عاطفه‌ای شدید از قالب کنایه و استعاره‌های منسجم بیرون‌زده و دست به دامن پارادوکس‌هایی می‌زند که از رهگذر ارتباط غیرمنطقی بی‌دال و مدلول به وجود می‌آید.

استیسی هرگونه کوششی در رفع تناقضات شطحیات عرفانی به واسطه تعبیر منطقی یا زبان‌شناختی را تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و انکار ویژگی منحصربه‌فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های حسی روزمره می‌داند.^{۲۸} طبعاً در بیان پارادوکسیکال، منطقی کلام، رابطه

علی و معلولی را چنانکه شیوه معمول است، بر نمی‌تابد. آنچه در این شطحیات قابل توجه است، اتحاد متکلم و مخاطب است:

«شدت وجد، داشتن تجربه اتحاد، داشتن حالت سکر، شنیدن سخن هاتف الهی که او را به سوی اتحاد می‌خواند و با داشتن این حالات، صوفی در حالت عدم‌شعور و آگاهی باشد. وقتی این عناصر در وجود عارف جمع شود، حق بر زبان صوفی سخن می‌راند و صوفی در بیان شطح، صیغه متکلم را بر می‌گزیند.» (بدوی، ۱۹۴۹: ۴)

پل نویا^{۲۹}، شرق‌شناس فرانسوی، «سبحانی» بایزید و «انا الحق» حلاج را همچون «انی انا ربک» شنیدن موسی(ع) می‌داند؛ استدلال او این است که در هریک از این حالات، فاعل جمله نه موسی است، نه بایزید، نه حلاج بلکه خداست که در آگاهی انسانی و از طریق آگاهی انسانی سخن می‌گوید. وی خداوند را هم متکلم می‌داند و هم مخاطب و این تجربه حضرت موسی را نیز درست همان تجربه‌ای می‌داند که صوفیان نام شطح بر آن نهاده‌اند.^{۳۰} پورنامداریان معتقد است که وحدت میان متکلم و گوینده توحید واقعی و ایمان حقیقی است. عارف در این حال هم گویا است و هم خاموش. این همان حالتی است که در کتاب *سایه آفتاب* از آن باعنوان «فرامن» یاد می‌شود.^{۳۱} در چنین حالتی و مقامی است که برخی از عرفا مانند بایزید می‌گویند که «من نه منم، برای آنکه من اوام و منم او است.»^{۳۲}

عده‌ای از محققان از جمله هانری کربن اصطلاح «پارادوکس» یا «پارادوکس‌های ملهم» را معادل شطح قرار داده‌اند. این تعبیر آن‌ها ناظر به این است که بسیاری از شطح‌های صوفیه ساختار پارادوکسیکال دارند. دلیل انتخاب این ساختار توسط شطح‌گویان می‌تواند مختلف باشد.^{۳۳} آدونیس در این باره می‌گوید:

«زیبایی‌شناسی تصوف بر تناقض نیز استوار است. و آن معنی این است که شیء نمی‌تواند از ذات خود پرده بردارد، مگر در نقیض خود: مرگ در زندگی، زندگی در مرگ، روز در شب و شب در روز. بدین‌سان کرانه‌ها در یک وحدت کامل با هم تلاقی می‌کند: حرکت و سکون، حقیقت و خیال، غریب و مألوف، وضوح و غموض درون و برون.» (آدونیس: ۱۳۸۰، ۱۵۵)

شکستن عادت‌های زبانی در این چهار عبارت شطحی بسیار مشهور صوفیه: «انا الحق» حلاج، «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید، «لیس فی جبتی سوی الله» ابوسعید ابوالخیر، و «الصوفی غیرمخلوق» خرقانی دیده می‌شود و شاید سهم زیادی از این شهرت به خاطر هنجارشکنی زبانی در آن‌ها باشد.

در عبارت «انا الحق» اگر از زبان یک انسان گفته شود، می‌توان به جای حق، گزینه‌های زیادی از کلمات قرار داد. انا الانسان، انا التلمیذ، انا المحزون، و... اما «الحق» کاملاً هنجارشکنانه است و یا در «لیس فی جبتی سوی الله» به جای الله می‌توان کلمه‌های فراوانی قرار داد که با زبان عادی روزمره سازگار باشد؛ اما الله کاملاً متفاوت است و قس علی هذا. بنابراین هنجارشکنی یکی از عناصر اصلی در شطحیات است.

زندگی و آثار حسین بن منصور حلاج^{۳۴}

بوالمغیث عبدا.. بن احمد بن ابی طاهر مشهور به حسین بن منصور حلاج در ۲۴۴ هجری در روستای تور از توابع بیضای فارس به دنیا آمد. پدرش احتمالاً شغل پنبه‌زنی داشته است و لقب حلاج می‌تواند برآمده از شغل پدرش باشد. حلاج زبان فارسی نمی‌دانست و به عربی سخن می‌گفت؛ زیرا در همان سال‌های کودکی بود که زادگاه خود شهر بیضاء فارس را، همراه پدر خویش سوی شهر واسط ترک کرده بود (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۱۳۱) او فرزند خانواده‌ای تازه مسلمان و سنی بود. در «دارالحفاظ» شهر «واسط» به کسب علوم مقدماتی پرداخت و در ۱۲ سالگی حافظ قرآن شد. سپس برای درک مفاهیم قرآن نزد سهل بن عبدا... تستری رفت؛ تصوف آموخت و خرقه پوشید. وی در بیست‌سالگی راهی بصره شد و از عمرو بن عثمان مکی خرقه گرفت و با «ام‌الحسین» دختر ابویعقوب اقطع ازدواج کرد. این ازدواج حسد و مخالفت عمرو مکی را در پی داشت. حلاج به هنگام غیبت از خانه معاش خانواده را به یاری یکی از بستگانش فراهم می‌کرد که از طریق همو با فرقه‌ای از شیعیان افراطی آشنا شد. از این زمان برخی عبارات غریب و به ظاهر شیعی بر زبان می‌آورد؛ اما در همین دوران زندگی به شدت زاهدانه دارد و عمیقاً بر مذهب تسنن بود.

چون از نزاع میان پدرزنش و عمرو مکی به ستوه آمده بود برای مشورت با جنید بغدادی به بغداد رفت، و جنید او را به سکوت و خلوت فرمود. چندگاه در صحبت او صبر کرد پس به مکه رفت و یک سال در حال روزه و سکوت مجاور بیت‌الحرام ماند، اما دگر بار برخلاف آموزه‌های عرفانی که بر سکوت و رازداری تأکید دارد شروع به تبلیغ روش خود کرد و یافته‌هایش را افشا کرد. به شوشتر بازگشت؛ خرقة از تن به درآورد و به لباس سربازان درآمد تا با آزادی عمل بیشتری تعالیمش را ترویج کند. او می‌کوشید تا پیامزد همه کس قادر به یافتن خداوند در دل خود است به همین سبب او را «حلاج اسرار» لقب دادند. زبان شطح‌آلود او به‌ویژه دعوی «انا الحق» باعث شد تا از جماعت صوفیان طرد شود و همگان را علیه او بشورانند. او ناگزیر به خراسان رفت و وعظ خود را میان اعراب شرق ایران ادامه داد و پنج سال در آن اقلیم ماند. حلاج دومین حجش را به همراه چهارصد مرید به جای آورد. پس از این سفر راهی سفر درازی به هند و ترکستان شد و طرفداران و پیروانی را نیز با خود همراه کرد. به طوری که هندیان او را «ابوالمُعِیْث» مردم چین و ترکستان «ابوالمعین»، مردم خراسان و فارس «ابوعبدالله زاهد» و مردم خوزستان او را «شیخ حلاج اسرار» خطاب می‌کردند.

حلاج پس از سفرهای طولانی سومین حجش را گذاشت. به بغداد بازگشت و با انجام اموری خارق‌العاده و شطح‌های گفتاری و رفتاری راز آشکار می‌کرد. سرانجام حلاج بر اثر فتوای ابوبکر محمد بن داوود ظاهری مؤسس مذهب ظاهریه مبنی بر واجب بودن قتل او و اقامه دعوی سهل بن اسماعیل بن علی نوبختی و پیگیری‌های ابوالحسن علی بن فرات وزیر شیعی مقتدر عباسی در سال ۳۰۱ در بغداد به زندان افتاد و پس از تحمل سال‌ها شکنجه، زندان و انواع اتهامات به فرمان حامد بن عباس وزیر وقت عباسی در سال ۳۰۹ هـ به دار آویخته شد. عارفان و صوفیان در حال حلاج نظرات مخالف و موافق دارند، عده‌ای او را به شرک و افشای سر متهم می‌کنند و گروهی در ستایش از او قلم می‌فرسایند. هجویری (۲۶۵ هـ) در کشف‌المحجوب اعاده حیثیت از حلاج را آشکار می‌کند و از او دفاع می‌کند و عارفان نامی چون عطار در تذکره الاولیاء (ج ۲، ص ۲۴) او را می‌ستایند.

آثار

درباره آثار حلاج از روزبهان بقلی نقل شده است: «شنیدم که هزار تصنیف کرد و همه را اهل حسد بسوختند» اما مهم‌ترین آنچه به دست ما رسیده است: طاسین الازل و الجوهر الاکبر، طواسین، الهیاکل، الکبریت الاحمر، نورالاصل، جسم الاکبر، جسم الاصغر، و بستان المعرفه است. دیوان اشعاری نیز از او به زبان عربی به جای مانده که در اروپا و ایران به چاپ رسیده است.

بررسی انواع روایی شطح‌های حلاج در دیوان اشعار

شطح^{۳۵} در دیوان حلاج به طور عمدۀ چندگونه روایی متمایز دارد: معما؛ خبر؛ گفت‌وگو؛ حکایت شطح‌آلود؛ شطح به شیوه اتوبیوگرافی که در این نوشتار با ارائه نمونه‌هایی به تحلیل آنها خواهیم پرداخت. اساس کار ما در تحلیل ۱۱۲ شعر و ۳۴۰ قطعه از تجربیات عرفانی اوست.^{۳۶} شطح معماگون: دسته‌ای از روایات شطح جنبه ابهام‌آلود بسیاری شدیدی دارند و معمولاً خواننده در تأویل آنها دچار مشکل می‌شود. اینگونه شطح‌ها خصلت داستانی ندارند و معمولاً از یک یا دو کلمه که گاه به صورت ترکیبی است تشکیل می‌شوند. کاربرد حروف مقطعه که خود ویژگی رمزگونه دارند، در این نوع شطح‌ها بسامد بالایی دارد. این‌گونه معماپردازی‌های شطاحانه غالباً با جمله‌ای از خداوند یا درباره‌ی وی ختم می‌شوند.

معما: الله

«أحرفٌ أربعٌ بها هامٌ قلبی / و تلاشتَ بها همومی و فکری

ألفٌ تألفُ الخلائقَ بالصفـ/ح، ولامٌ علی الملامه تجری

ثمّ لامٌ زیاده فی المعانی / ثمّ هاءٌ بها أهیمٌ و أدری» (دیوان الحلاج: ۵۲-۵۱)

سکر و رستن از بند اندیشه و تخته‌بند عقل معاش‌اندیش آرزوی عارفان است؛ زیرا که اندیشه و اندوه هم‌خانه‌اند. «الف» نام او الفت را به ذهن شاعر متبادر می‌کند و این همه الفت در میان خلق افتاده است، جلوه‌ی یک «الف» از نام اوست. بارقه‌ای از عشق حق است به صنع او که در جهان جریان دارد. و ملامت ملازم الفت و عشق است پس دل پرشور عارف خود را در بارش

باران ملامت به واسطه دو «لام» در نام یار می‌پسندد. میان عشق و هلاک فرقی نیست و این پایان ناگزیر شعر و زندگی شاعرانه «شهید عشق الهی» است.

معما: توحید

«ثَلَاثُهُ أَحْرَفٌ لِأَعْجَمَ فِيهَا / وَ مَعْجُومَانِ، وَ انْقَطَعَ الْكَلَامُ:

فَمَعْجُومٌ يَشَاكِلُ وَاجِدِيهَ / وَ مَتْرُوكٌ يُصَدِّقُهُ الْأَنَامُ

و باقی الحرف مرموز معمی / فلا سفر هناک و لا مقام» (دیوان الحلاج: ۷۶)

حلاج در این شعر از ویژگی تصویری و گرافیکی حروف برای تصویرگری بهره جسته است. او توجه مخاطب را نخست به نقطه‌های حروف جلب می‌کند و در بند دوم حرف «ت» را به دید می‌آورد؛ دو نقطه این حرف گویا نگاه به آسمان دارد که ویژگی جویندگان وی است. آنان که چشم از زمین برداشته‌اند و تنها نظر به آسمان دارند. نقطه‌های حرف «ی» چشمانی هستند رو به زمین و رمزی هستند از دیگر خلایق. در این میان شاعر در تاریکی شب و در وضعی متناقض حیران مانده است: نه راه رفتن و پرکشیدن به سمت آسمان را دارد و نه ماندن در زمین را مقام مناسبی برای خود می‌داند.

معما: حقیقتی و بیانی

«يَا غَافِلًا لِحَآلِهِ عَنِ شَانِي / هَلَّا عَرَفْتَ حَقِيقَتِي وَ بَيَانِي؟

فَعِبَادَتِي لِلَّهِ سِتَّةُ أَحْرَفٍ / مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ

حَرْفَانِ، أَصْلِيٌّ وَ آخِرٌ شَكْلُهُ / فِي الْعُجْمِ مَنْسُوبٌ إِلَى إِيْمَانِي

فَإِذَا بَدَأَ رَأْسُ الْحُرُوفِ أَمَامَهَا / حَرْفٌ يَقُومُ مَقَامَ حَرْفِ ثَانِي

أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانِ مُوسَى قَائِمًا / فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي» (دیوان الحلاج: ۸۳)

در این شعر مخاطب منکرش را غافل و جاهل و شاعر در کمال حق‌پرستی و ایمان است. اما ایمان او شبیه ایمان عوام نیست؛ زیرا او خود را در مقابل «عین‌الیقین» وصف می‌کند و به جای موسی (ع) به شهود می‌رسد. او از معماگویی بهره می‌جوید و چنان‌که پیش‌تر آمد از شکل نوشتاری حروف برای بیان معارفش استفاده می‌کند.

در این شعر نیز او از عبارات و داستان‌های قرآنی استفاده می‌کند. فعل «ترانی (= می‌بینی)» و استفاده از خوشه معنایی داستان موسی (ع) در طور مخاطب را به فضای متن قدسی قرآن وارد می‌کند.

خبیر: شطحی که فاقد کنش و گفت‌وگوست و از یک جمله خبری، یا چند جمله متوالی تشکیل شده است. این خبرها حاوی نکته‌هایی از آموزه‌های عرفانی حلاج، مفاخره‌های او و گاه اندیشه‌های خلاف شرعش است.

«إِذَا بَلَغَ الصَّبُّ الْكَمَالَ مِنَ الْهَوَىٰ / وَغَابَ عَنِ الْمَذْكَورِ فِي سَطْوَةِ الذِّكْرِ

يُشَاهِدُ حَقًّا حِينَ يَشْهَدُهُ الْهَوَىٰ / بِأَنَّ كَمَالَ الْعَاشِقِينَ مِنَ الْكُفْرِ» (دیوان الحلاج: ۴۷)

یکی از مجموع اتهاماتی که بر عارفان وارد است تا حکم بر الحاد آنان داده شود، موضوع تعطیل شرایع است چنانکه در این قطعه می‌بینیم شاعر کمال عاشق را کفر می‌داند. حلاج معتقد است عاشق کامل از وصل سیراب و مدهوش است پس دایم در ذکر است و عمل به شرایع از او ساقط می‌شود.

شطاح شهید زبان را از این نیز برآتر می‌کند. به آوای بلند دم از کفر می‌زند و بدان می‌بالد که این خود نیز می‌تواند دست‌آویزی باشد برای به دار آویختن او:

«كَفَرْتُ بِدِينِ اللَّهِ وَالْكَفْرُ وَاجِبٌ / عَلَيَّ وَعِنْدَ الْمُسْلِمِينَ قَبِيحٌ» (دیوان الحلاج: ۴۱)

«کشته شوم، بر دارم بیاویزند، بسوزانندم، خاکسترم را به دست باده‌ها و امواج آبها بسپارند. کمترین ذره خاکستر من، حقیقتی محقق‌تر از کوه‌های عظیم را نوید می‌دهد.» (میرآخوری، ۱۳۷۹: ۱۹۳)

حلاج جویای مرگ است و حتی شکل آن را نیز تجسم می‌کند. این پیش‌بینی ممکن است حاصل تجربه‌های روزمره مردمان آن روزگار باشد که مخالفان را مثله می‌کردند و به دار می‌آویختند، چنانکه در تاریخ بیهقی در داستان «حسنک وزیر» و «عبد... زبیر» نظایری دارد^{۳۷}، و شاید جلادان پیش از مرگ به او گفته بودند که چه بر سرش خواهد آمد اما او خود مشتاق آن‌گونه مرگ است زیرا بقا و عظمتش را در آن می‌بیند:

«لى حَبِيبٌ أزورُ فى الخَلَوَاتِ / حاضرٌ غائبٌ عن اللَّحْظَاتِ
 ما تَرَانِي أَصْغِي إِلَيْهِ بِسِرِّي / كَيْ أَعِي مَا يَقُولُ مِنْ كَلِمَاتِ؟
 كَلِمَاتٍ مِنْ غَيْرِ شَكْلِ وَلَا نَقْطِ / وَلَا مِثْلِ نَعْمَةِ الْأَصْوَاتِ
 فَكَأَنِّي مُخَاطَبٌ كُنْتُ أَيًّا / هُ عَلَى خَاطِرِي بِذَاتِي لِذَاتِي
 حَاضِرٌ غَائِبٌ قَرِيبٌ بَعِيدٌ / وَ هُوَ لَمْ تَحْوِهِ رَسُومُ الصِّفَاتِ

هو أدنى من الضمير إلى الوهـ / م وأخفى من لائح الخطرات» (ديوان الحلاج: ۳۸-۳۷)

این قطعه گزارش گونه‌ای سرشار از واژگان متناقض و حس آمیزی است: شاعر چشم به حاضری غایب دوخته است. حاضری که جز به شنیدن رخ نمی‌نماید آن هم نه شنیدنی معمولی بلکه شنیدنی در سکوت و با کلماتی بی‌شکل و بیان. گویی در مقابل آینه سخن می‌گوید؛ بی‌حرف و کلمه در عین حال کاملاً مفهوم چون مخاطب و خاطب در واقع یکی است و دویی در کار نیست. معشوق حاضر غایب است و قریب بعید و از دل به دل نزدیک‌تر که لاجرم آیه شریفه «من از رگ گردن به شما نزدیک‌ترم» را به ذهن متبادر می‌کند.

گفت‌وگو: ممکن روایت شطح آلود به شکل گفت‌وگو باشد. مخاطب در دیالوگ‌ها گاهی از منکران است پس خطابه برای تفاخر است. این نوع روایات مفاخره‌های عرب پیش از اسلام را به ذهن متبادر می‌کند. چنان‌که در شعر «ناموسی» مخاطب را «جاهل» و «غافل» خطاب کرده‌است و از اوج حق‌پرستی و ایمانش دم می‌زند:

«يَا غَافِلًا لَجْهَالِهِ عَنِ شَانِي / هَلَّا عَرَفْتَ حَقِيقَتِي وَ بَيَانِي؟

فَعِبَادَتِي لِلَّهِ سِتَّهُ أَحْرَفٍ / مِنْ بَيْنِهَا حَرْفَانِ مَعْجُومَانِ...» (ديوان الحلاج: ۸۳)

شاعر در بیان مفاخره‌آلودش چنان غرقه می‌شود که خود را به جای موسی (ع) در دیدار می‌یابد:

«أَبْصَرْتَنِي بِمَكَانِ مُوسَى قَائِمًا / فِي النُّورِ فَوْقَ الطُّورِ حِينَ تَرَانِي» (ديوان الحلاج: ۸۳)

دعوی یکی بودن با پیامبران تنها به این شعر محدود نمی‌ماند:

«عَقَدُ النَّبُوهِ مُصْبَاحٌ مِنَ النُّورِ / مُعَلَّقُ الْوَحْيِ فِي مَشْكَاهِ تَأْمُورِ

بِاللَّهِ يَنْفُخُ نَفْخَ الرُّوحِ فِي خَلْدِي / لَخَاطِرِي نَفْخَ إِسْرَافِيلَ فِي الصُّورِ
إِذَا تَجَلَّى لِرُوحِي أَنْ يُكَلِّمَنِي / رَأَيْتُ فِي غَيْبَتِي مُوسَى عَلَى الطُّورِ» (دیوان الحلاج: ۴۵)

گاه مخاطب حلاج در شعر پیامبران الهی (ع) هستند که این گفت‌وگوها نیز معمولاً خالی از دعوی و تفاخر نیست. او حتی ادعای یکی شدن با پیامبر را دارد:

«جُحُودِي لَكَ تَقْدِيسُ / وَظَنِّي فِيكَ تَهْوِيسُ

وَ قَدْ حَيَّرَنِي حُبُّ / وَ طَرَفٌ فِيهِ تَقْوِيسُ

وَ قَدْ دَلَّ دَلِيلُ الْحُبِّ / سَبَّ أَنْ الْقُرْبَ تَلْبِيسُ

وَ مَا آدَمُ إِلَّا كَ / وَ مِنَ الْبَيْنِ إِبْلِيسُ» (دیوان الحلاج: ۵۹)

شاعر ابلیس را می‌خواند که میانه داستان آدم (ع) بی‌کاره است و در نتیجه بی‌گناه. دفاع از ابلیس نیز یکی از دلایل شوریدن عواطف فقها و عموم مسلمین علیه حلاج و دیگر عارفان از این دست است. استفاده از حروف مقطعه قرآن که خود رمزوارند در آثار شطح‌آلود عارفان سابقه دارد. دیگر بار زبان به تناقض می‌گراید و نور را دلیل نابینایی‌اش می‌داند و تقرب را از ریا. چنان‌که می‌دانیم بزرگ‌ترین دعوی حلاج «انالحق» است اما تنها دعوی او این عبارت نیست او در شعر پیشین گویا خود را با موسی (ع) یکی می‌پندارد و در این شعر با عیسی (ع):

«أَقْتُلُونِي يَا ثِقَاتِي / أَنْ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

وَ مَمَاتِي فِي حَيَاتِي / وَ حَيَاتِي فِي مَمَاتِي

أَنَا عِنْدِي: مَحْوُ ذَاتِي / مِنْ أَجْلِ الْمَكْرَمَاتِ

وَ بَقَائِي فِي صِفَاتِي / مِنْ قَبِيحِ السَّيِّئَاتِ

سَمْتُ رُوحِي حَيَاتِي / فِي الرُّسُومِ الْبَالِيَاتِ

فَأَقْتُلُونِي وَ احْرِقُونِي / بَعْضَامِي الْفَانِيَاتِ

ثُمَّ مَرُّوا بِرُفَاتِي / فِي الْقُبُورِ الدَّارِسَاتِ

تَجَدُّوا سِرَّ حَبِيبِي / فِي طَوَايَا الْبَاقِيَاتِ

إِنِّي شَيْخٌ كَبِيرٌ / فِي عُلُوِّ الدَّارِجَاتِ

ثُمَّ إِنِّي صِرْتُ طِفْلاً / فِي حُجُورِ الْمُرْضِعَاتِ

ساکناً فی لحدِ قَبْرِ / فی أَرْضِ سَبِخَاتِ
 وُلدتُ أُمِّ أَبَاهَا! / إِنَّ ذَا مِنْ عَجَبَاتِي
 فَبَنَاتِي - بَعْدَ أَنْ كُنْتُ / مِنْ بَنَاتِي - أَخَوَاتِي
 لَيْسَ مِنْ فِعْلِ زَمَانٍ / لَا، وَلَا فِعْلِ الزُّنَاهِ
 فَاجْمَعِ الْأَجْزَاءَ جَمْعاً / مِنْ جَسُومِ نَبَاتِ
 مِنْ هَوَاءٍ ثُمَّ نَارٍ / ثُمَّ مِنْ مَاءٍ فُرَاتِ
 فَازْرِعِ الْكُلَّ بِأَرْضٍ / تُرْبُهَا تُرْبُ مَوَاتِ
 وَ تَعَاهَدَهَا بِسَقْيٍ / مِنْ كُؤُوسِ دَائِرَاتِ
 مِنْ جَوَارِ سَاقِيَاتِ / وَ سَوَاقِ جَارِيَاتِ

فَإِذَا أُتِمَّتْ سَبْعًا / أُنْبِتَتْ كُلُّ نَبَاتِ» (دیوان الحلاج: ۳۶-۳۵)

او در ابتدای این شعر دوستانش را مورد خطاب قرار می‌دهد و زندگی را در مرگ می‌جوید. او در پی زندگانی جاوید است رخ در فنا پوشیده‌است. پس با کلماتی متناقض زندگی‌اش را مرگ و مرگ را زندگی جاوید می‌شمارد که این موضوع در زبان اصطلاحات صوفیان به فنا و بقا تعبیر می‌شود. شاعر خود را در برابر سیل عواطف و تجربه‌های روحانی‌اش عاجز و «هیچ» می‌یابد و روحش را محل تجلی سرّ یار می‌داند؛ سپس خود را پیری بزرگ و بلندپایه می‌داند که طفل می‌شود و پارهٔ دوم «ولدت أُمِّ أَبَاهَا!» یادآور داستان زاده شدن عیسی (ع) است. مریم عیسی (ع) را زاد؛ عیسی به اعتباری جلوهٔ خداست پس خداست؛ پس عیسی در واقع پدر همگان است پس پدر مریم (س) نیز هست. پس مریم پدر خویش را بزاد. این مولود من شاعر است و عیسی و شاعر نیز یکی هستند. سپس شاعر عناصر اربعه را به هم می‌آمیزد و تا اجزای پراکندهٔ او را بکارند با جام سیراب کنند و امید سبز شدن دارد. اما گاه از این حد نیز فراتر می‌رود و خود را بالاتر از مقام پیامبران می‌داند:

شخصی به او گفت: «دعوی نبوت می‌کنی؟» گفت: «أف بر شما باد! که از قدر من بسی کم می‌کنی.» (میرآخوری، ۱۳۷۹: ۲۱۶)

حلاج در نحرگاه نیز دوستانش را به گفت‌وگو می‌طلبد و خود را فارغ از تمام مذهب‌ها می‌پندارد و گاه آشکارا دم از کفر می‌زند. کشتی شکسته‌ای در میانهٔ امواج که بر مذهب صلیب می‌میرد و نه جویای مکه است و نه مدینه اما در این آشفته حالی باز نمی‌ترسد و خود را خطاب قرار می‌دهد که: «نترس» پس به‌گونه‌ای حدیث‌النفس می‌کند و خودش را مورد خطاب قرار می‌دهد.

«أَلَا أَبْلُغُ أَحِبَّائِي بِأَنِّي / رَكِبْتُ الْبَحْرَ وَانكَسَرَ السَّفِينَةَ

عَلَى دِينِ الصَّلِيبِ يَكُونُ مَوْتِي / وَلَا الْبَطْحَا أُرِيدُ وَلَا الْمَدِينَةَ» (دیوان الحلاج: ۸۸)

ظاهراً یکی از دلایل «حلال‌الدم» بودن حلاج ساختن کعبه‌ای در خانه‌اش و طواف آن است که او در آخرین لحظات زندگی‌اش دیگر جویای آن هم نیست. حال شکسته و حیران او دیگر فراتر از مذاهب است و نترس‌تر از همیشه در آغوش مرگ یار و پناه می‌جوید. عارف شطاح گاه خداوند را مورد خطاب قرار می‌دهد. این گفت‌گو معمولاً گستاخانه است و خلاف ادب شرعی. شاعر در کلامی سکرآلود دعوی «اناالحق» و نفی دویی میان خود و او می‌کند و معتقد است خداوند عارف را از بشریت تهی کرده‌است و همهٔ وجود عارف اوست. پس دعوی یکی شدن با خداوند، تعالی و تقدس، دارد:

«رَأَيْتُ رَبِّي بَعِينِ قَلْبِي / فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ

فَلَيْسَ لِلْأَيْنِ مِنْكَ أَيْنٌ / وَلَيْسَ أَيْنٌ بِحَيْثُ أَنْتَ؟!

أَنْتَ الَّذِي حُزَّتْ كُلُّ أَيْنٍ / بِنَحْوِ <لَا أَيْنٍ> فَأَيْنَ أَنْتَ؟

وَلَيْسَ لِلْوَهْمِ مِنْكَ وَهْمٌ / فَيَعْلَمُ الْوَهْمُ أَيْنَ أَنْتَ...

فَفِي بَقَائِي فَنَا بَقَائِي / وَفِي فَنَائِي وَجِدْتَ أَنْتَ

فِي مَحْوِ إِسْمِي وَرَسْمِ جِسْمِي / سَأَلْتُ عَنِّي فَقُلْتُ: أَنْتَ

أَشَارَ سِرِّي إِلَيْكَ حَتَّى / فَنَيْتُ عَنِّي وَدُمْتَ أَنْتَ...

أَنْتَ حَيَاتِي وَسِرُّ قَلْبِي / فَحَيْثُمَا كُنْتُ كُنْتَ أَنْتَ

أَحَطْتُ عِلْمًا بِكُلِّ شَيْءٍ / فَكُلُّ شَيْءٍ أَرَاهُ أَنْتَ

فَمَنْ بِالْعَفْوِ يَا إِلَهِي / فَلَيْسَ أَرْجُو سِوَاكَ أَنْتَ» (دیوان الحلاج: ۳۸-۳۹)

«أنا أنتَ بلا شكٍّ / فسُبْحَانَكَ سُبْحَانِي» (دیوان الحلاج: ۸۴)

دعوی رویت خداوند نیز از مجموع موضوعات شطح است اما در این قطعه برخلاف دعوی «انا الحق» این‌بار شاعر از زبان خداوند به سخن می‌آید و اوست که خودش، تعالی و تقدس، را با وجود عارف یکی می‌پندارد. شاعر راه یافتن او را فنا می‌داند و فنا را در فنایش فانی می‌شمارد پس به بقا می‌رسد:

«مَا زَجَّتْ رُوحُكَ رُوحِي / فِي دُنُوِّي وَ بَعَادِي

فَأَنَا أَنْتَ كَمَا أَنْدُ / كَ أَنْسِي وَ مُرَادِي» (دیوان الحلاج: ۴۳)

«أَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا فِي إِلَهِيْن؟ / حَاشَاكَ حَاشَاكَ مِنْ إِثْبَاتِ إِثْنِيْن

هُوِيَّةٍ لَكَ فِي لَائِيْتِي أَبَدًا / كُلِّي عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيْسٌ بُوْجْهِيْن

فَأَيْنَ ذَاتُكَ عَنِّي حَيْثُ كُنْتُ أَرِي؟ / فَقَدْ تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أَيْنِي

وَ أَيْنَ وَجْهُكَ؟ مَقْصُودًا بِنَاطِرْتِي / فِي بَاطِنِ الْقَلْبِ أَمْ فِي نَاطِرِ الْعَيْنِ؟

بینی و بینک اینی نیازعنی / فآرفع، بلطفك اینی من البین» (دیوان الحلاج: ۸۵)

گاه نیز حلاج گفت‌وگویی میان دو معارض می‌آفریند تا در خلال آن عقایدش را برای مخاطب بیان کند:

«موسی (ع) و ابلیس در عقبه‌طور به هم رسیدند، موسی گفت: ای ابلیس چه چیزی تو را از سجده منع کرد؟

ابلیس گفت: دعوی من به معبود واحد مرا منع کرد، و اگر آدم را سجده می‌کردم هر آینه مثل تو بودم. چون تو را یک بار ندا کردند «انظر الى الجبل»، نگریستی. و مرا هزار بار ندا کردند که «اسجدوا لآدم»، و من سجده نکردم. دعوی من معنی است مرا.

گفت: امر بگذاشتی؟ گفت: آن ابتلاء بود نه امر. موسی گفت: لاجرم صورتت بگردید. گفت: «ای موسی آن تلبیس بود و این ابلیس است. حال را موعول بر آن نیست زیرا که بگردد، ولی معرفت صحیح است چنان که بود؛ نگردید (تغییر نکرد)، اگر چه شخص تغییر کند (بگردد).

موسی گفت: اکنون او را یاد کنی؟ ابلیس گفت: ای موسی! یاد، یاد نکند، من مذکورم و او مذکور است:

یاد او، یاد من است و یاد من، یاد اوست

آیا دو یار جز با هم باشند.

خدمت من الان پاک‌تر است و وقت من اکنون خوشتر است و ذکر من اکنون بزرگوارانه‌تر است، زیرا که من او را از قدیم خدمت کردم برای بهره بردن از او و اکنون خدمت می‌کنم او را برای بهره بردن او.

طمع از میانه برداشتم و دفع و ضرر و نفع برخاست. تنها گردانید مرا، یافت مرا، حیران کرد مرا، چون براند مرا تا با دیگران نیامیزم، مرا از دیگران (اغیار) منع کرد برای غیرت من، دگرگون کرد مرا برای حیرتم. حیران کرد مرا برای تنهاییم، تنها کرد مرا برای خدمتم، حرام کرد مرا برای صحبتیم، زشت گردانید مدح مرا، حرام کرد دوری مرا، دور کرد مرا برای مکاشفتم، کشف کرد مرا برای وصل کردنم. رسانید مرا برای گسستنم.

منقطع کرد مرا برای منیت من.

در حق او خطا در تدبیر نکردم، تقدیر (یا تدبیر) رد نکردم. به تغییر صورت مبالغت نکردم. و من بر این مقادیر، قادر نیستم، اگر تا ابدالآباد مرا به آتش، عذاب کند، غیر از او سجده نکنم، ذلیل و خوار انسانی نشوم، ضد او را و مولود او را نشناسم. ادعای من دعوی صادقانه است، من از محبان (دوستداران) سابق (صادق) هستم، چگونه نه؟» (میرآخوری، ۱۳۷۹: ۶۲-۶۱)

در روایت ذکر شده گفت‌وگویی میان موسی (ع) و ابلیس در می‌گیرد. سؤال موسی (ع) گویا تنها برای استفهام نیست و طعن نیز در خود نهفته دارد. حلاج با بیان این سوال از زبان پیامبر در تلاش است به تمام متشرعان پاسخ گوید. پس موسی در واقع نماینده تیپ متشرعان است و جواب ابلیس پاسخ عارفان است در دفاع از او. ابلیس زبان به مفاخره می‌گشاید و خود را از محبان صادق می‌داند. او در مرتبه عبودیتی بالاتر از پیامبر قرار می‌گیرد که از فرط عبودیت ذکر خداوند را ذکر خودش می‌داند.

همراهی ملامت، ابتلا، غیرت و برافتادن پرده منفعت‌طلبی از میان حق و عاشق صادق را لازمه راست شدن نماز عشق می‌داند.

حکایات شطح آلود: روایتی است که فقط از تعدادی کنش یا اعمال داستانی تشکیل شده و در آن نشانه‌ای از گفتگو نیست. در این نوع شطح می‌توان گونه‌هایی از شطح رفتاری را بازجست بدین معنا که خود عارف یا راوی دیگری حادثه‌ای محیرالعقول را روایت می‌کند:

شیخ ابوعلدا... خفیف گوید - قدس ... سره - که از بعضی از عمال معتضد شنیدم که «مرا بفرستاد امیرالمؤمنین به جانب هند، تا بر امور آن ناحیت واقف شوم، با ما در کشتی مردی بود، او را حسین منصور شناختندی. نیکو عشرت بود و خوش صحبت. چون رسیدیم، و از مرکب بیرون آمدیم، به ساحل نشسته بودیم، حمالان جامه‌ها به شهر می‌بردند، پیری را دیدیم که روی در ساحل داشت. حسین از او پرسید که آن‌جا کس هست که سحر داند؟ آن پیر کبه‌ای ریسمان بگرفت و به ریسمان سوی هوا رفت. گفت: ازین چنین می‌خواهی؟ گفت: آری. گفت: در این شهر مثل این بسیار است... حسین آنگاه از ما جدا شد. چون به بغداد شدم، شنیدم که حسین دعوی عجایب می‌کند.» (میرآخوری، ۱۳۸۶: ص ۶۸-۶۹)

در حکایت‌های کهن ما نمی‌توان عناصر داستان مدرن را به طور دقیق بازجست بالاخص در معدودی از حکایت‌های گذشته ما روابط علت و معلول و به تبعش پیرنگ وجود دارد. این حکایت نیز نظام علی دقیق ندارد. مکان، ساحلی از سواحل هند است پس هرچند دقیقاً مشخص نیست اما موهوم هم نیست. راوی خود اتفاق را ندیده است بلکه او نیز از دیگران شنیده است. زمان حکایت نامعلوم است و جز « شیخ ابوعلدا... خفیف» و «حلاج» بقیه شخصیت‌ها نامعلوم‌اند. از آنجا که در واقع راوی اصلی حکایت از مأموران حکومتی است و حلاج نیز به دست حاکمان بغداد کشته شد می‌توان در واقعیت داشتن حکایت شک کرد. آیا این دعاوی را ساخته بودند تا تهمت ساحری بر حلاج راست آید؟! زاویه دید نیز اول شخص است که داستان را باورپذیرتر می‌کند.

در حکایات شطح آلود می‌توان نظایری برای رئالیسم جادویی و به دیگر سخن شطح رفتاری بازجست.

شطح به شیوه اتوبیوگرافی: عارف در این نوع روایت‌پردازی به بیان زندگی درونی و سلوک خود می‌پردازد. پایان‌بندی روایت حاکی از اتمام یک سیر تکاملی در وجود شخصیت اصلی و

یگانگی وی با خداست. عارف با این روش سعی در الگوسازی برای سالکان دارد. حرکت درونی در این گونه از روایات بسیار مشهود و ملموس است. عارف در متن روایت از مقامی به مقام بالاتر ارتقا می‌یابد تا آنکه به وصال حق می‌رسد. این شیوه بیان با کهن الگوی سفر قابل انطباق است.

زاویه دید این حکایت اول شخص مفرد است و چنانکه می‌دانیم انتخاب این زاویه دید حکایت را باورپذیرتر می‌کند و مخاطب را به همدلی و همذات‌پنداری وا می‌دارد. گونه‌ای مفاخره نیز در این نوع روایت یافت می‌شود و چون سخن از تجربه‌ای روحانی و شخصی است زبان به تناقض می‌گراید:

«... أنى ارتقيتُ إلى طُودِ بلا قَدَمٍ / لهُ مَراقٍ عَلَيَّ غَيْرِي مَصَاعِبُ
و خُضْتُ بَحْرًا وَ لَمْ تَرَسُبْ بِهِ قَدَمِي / خَاضَتْهُ رُوحِي وَ قَلْبِي مِنْهُ مَرَعُوبُ
حَصْبَاؤُهُ جَوْهَرٌ لَمْ تَدَنْ مِنْهُ يَدٌ / لَكِنَّهُ بَيَدِ الْإِفْهَامِ مَنْهُوبُ
شَرِبْتُ مِنْ مَائِهِ رِيًّا بَغِيرِ فَمٍ / وَالْمَاءُ مُذْ كَانَ بِالْأَفْوَاهِ مَشْرُوبُ
لَأَنَّ رُوحِي قَدِيمًا فِيهِ قَدْ عَطَشْتُ / وَالْجِسْمُ مَا مَسَّهُ مِنْ قَبْلِ تَرْكِيْبِ
إِنِّي يَتِيمٌ وَ لِي أَبٌ أَلُوذُ بِهِ / قَلْبِي لِعَيْتِهِ، مَا عِشْتُ مَكْرُوبُ
أَعْمَى بَصِيرٌ، وَ انِي أَبْلَهُ فَطِنٌ / وَ لِي كَلَامٌ، إِذَا مَا سَنَيْتُ، مَقْلُوبُ
وَ فَتِيهِ عَرَفُوا مَا قَدْ عَرَفْتُ فَهَمٌ / صَحْبِي وَ مَنْ يَحْظُ بِالْخَيْرَاتِ مَصْحُوبُ
تعارفت في قديمِ الذرِّ أنفُسُهُم / فاشرقت شمسُهُم والدهرُ غريبٌ» (ديوان الحلاج: ۳۳-۳۲)

زمان و مکان در این روایات معمولاً ازلی و در لامکان است و به عالم «ذر» بازمی‌گردد که تجربه را تا اعماق زمان و مکان گسترش می‌دهد. به دلیل ماهیت چندمعنایی و تأویل‌پذیر برخی آیات قرآنی و احادیث و تسلط عارفانی چون حلاج که در کودکی حافظ قرآن است به او این مهارت هوشمندانه را می‌دهد تا از این گنجینه هم برای باورپذیرتر کردن تجربه‌اش بهره برد و هم روایتش را عمق بخشد. کاربرد سنت‌های ادبی و تناسبات شعری میان «ذر» که «ذره» را به ذهن متبادر می‌کند و حضور آفتاب و طلوع و غروب آن روایت را شاعرانه‌تر می‌کند.

او با شیطان و فرعون به مناظره برمی‌خیزد و پافشاری بر اندیشه‌اش را جلوه‌ای فتوت‌آمیز و ستودنی می‌دهد. او استادش را شیطان می‌داند و شیطان را بزرگ جوانمردان؛ پس حتی به بهای زندگی نیز حاضر نیست دست از دعاوی‌اش بردارد:

«مناظلت با ابلیس و فرعون کردم، در باب فتوت. ابلیس گفت: اگر سجود کردمی آدم را، اسم فتوت از من بیفتادی. فرعون گفت که اگر ایمان به رسول او بیاوردمی، اسم فتوت از من بیفتادی. من گفتم که اگر دعوی خویش را رجوع کردی، از بساط فتوت بیفتادمی. ابلیس گفت که «من بهترم» در آن وقت که غیر خویش غیر ندید. فرعون گفت: «ما علمت لکم من اله غیری» چون شناخت در قوم خویش ممیزی میان حق و میان خلق. من گفتم: «اگر او را نمی‌شناسند، اثرش بشناسند من آن اثرم. «انا الحق» پیوسته به حق، حق بودم.

صاحب من و استاد من ابلیس و فرعون است. به آتشش بترسانیدند ابلیس را، از دعوی بازنگشت. فرعون را به دریا غرق کردند، و از پی دعوی بازنگشت، به وسایط مقرر نشد، لیکن گفت: «آمنتُ انه لاله الاالذی آمنتُ به بنواسرائیل» و نبینی که خداوند سبحان معارضه با جبرئیل کرد در شأن او گفت: «چرا دهانش پر رمل کردی؟ و مرا اگر بکشند، یا برآویزند یا دست و پا ببرند، از دعوی خویش بازنگردم.» (میرآخوری، ۱۳۷۹: ۶۲ و ۲۱۴)

نتیجه‌گیری

۱. شطح از اصطلاحات صوفیه است که معنای قاموسی آن محل اختلاف نظر است. فرهنگ‌های قدیم عرب درباره آن سکوت کرده‌اند؛ فرهنگ‌هایی دیگر آن را مقلوب «شحط» می‌دانند و برخی دیگر آن را از ریشه‌ای سریانی می‌شمارند.
۲. در تمام معانی اصطلاحی این واژه که در خوشه واژگان عرفان و تصوف می‌گنجد، مفهوم حرکت مستور است.
۳. ویژگی‌های شطح با توجه به تعاریف اصطلاحی آن عبارت است از: الف) عبارتی غریب و شگفت است؛ ب) حاصل وجد و سکری است که به عارف دست می‌دهد؛ پ) توأم با ادعا و اظهار رعونت است؛ ت) به طور غیر ارادی بر زبان عارف جاری می‌شود؛ ث) به اذن الهی نیست؛ ج) موجب طعن و انکار می‌شود؛ چ) در بین محققین نادر است؛ ح) ظاهر آن، خلاف

شرع است؛ خ) حالی که موجد آن است به حق است؛ د) در حال بی‌خودی ادا می‌شود؛ ذ) در حال غلبه شهود ادا می‌شود؛ ر) کلامی فراخ و بی‌التفات و مبالات است؛ ز) رد و قبول آن، هر دو جایز نیست؛ ژ) کفرآمیز است.

۴. شطحیات ویژگی‌های مشترکی دارند: الف) ظاهری مخالف با شرع دارند؛ ب) حاصل وجد، حال، سکر و بی‌خودی‌اند؛ ج) توأم با دعوی و رعونت هستند.

۵.

ز دلایل اصلی مخالفت با شطح، ناسازگار و مغایر بودن با شریعت و گمراه داشتن مردم است.

۶. حسین منصور حلاج یکی از شطاحان قرن سوم هجری است که بر اثر شطح سرش را به دار می‌دهد و قتیل عشق می‌شود.

۷. با دسته‌بندی آماری روایات شطح‌آلود به نظر می‌رسد که شطح گفت‌وگو پر بسامدترین نوع شطح در این دیوان باشد.

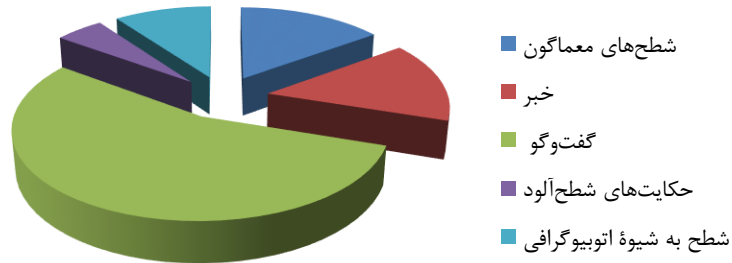
۸. برخی از گفت‌وگوهای شطح‌آلود به قصد مفاخره‌اند و یادآور مفاخره‌های عرب.

۹. زبان شاعر در شطح‌ها معمولاً سرشار از تناقض است. گویا او در غلبه حسی بیان ناشدنی دائماً کلام خود را نقض می‌کند او از شیخ و طفل، مرگ و حیات، دوری و نزدیکی و... توأمان سخن می‌گوید و بدین صورت طومار زمان و مکان و زندگی مرگ را درمی‌نوردد.

۱۰. در شطح‌های معما، شاعر بیش از هر چیز به شکل گرافیکی و بصری حروف توجه دارد و در تلاش از این مسئله برای بیان معارف خود بهره جوید.

۱۱. از مهم‌ترین موضوعات شطح در دیوان حلاج می‌توان به: دعوی یکی شدن با پیامبران(ع) و خداوند؛ معارضه با قرآن؛ فراتر از مذاهب بودن؛ دفاع از ابلیس و فرعون و اثبات اوج توحید آنان؛ تعطیل شرایع؛ دعوی معجزه کردن اشاره کرد.

روایت‌های شطح‌آلود



۱. می توان به این مقالات اشاره کرد: «شططح، جلوه هنر در زبان تصوف»، ادب و زبان (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی کرمان)، ش ۸، صص ۹۰-۶۹؛ «شططح: سرریزهای روح بر زبان»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه خوارزمی)، ش ۵۵-۵۴، صص ۷۱-۳۷؛ «روایت شناسی شرح شطحیات»، علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ش ۵۱، صص ۲۵-۱؛ «اشارات های سبحانی؛ بررسی دیدگاه های متعارض در باب شطح»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)، ش ۱۸۶، صص ۲۰۹-۱۹۵؛ «تاملی بر مفهوم شطح و بررسی برخی از علل آن در زبان عرفا پژوهش نامه عرفان، ش ۲، صص ۱۰۴-۸۷؛ «میدان شطحیات عرفانی»، عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)، ش ۲۳، صص ۴۳-۴۳ و ...
۲. برای نمونه می توان به این مقالات اشاره کرد: «حلاج، القاب و اتهامات»، پیک نور- علوم انسانی، ش ۲، صص ۳۲-۲۶؛ «مصائب حلاج، فرقه حلاجیه»، نامه فرهنگستان، ش ۴۴، صص ۱۳۸-۱۲۷؛ «حلاج و شیطان (بررسی دیدگاه های حلاج و پیروان او نسبت به شیطان در اشاعه این اندیشه)»، زبان و ادب فارسی، ش ۹، صص ۹۱-۷۷ و ...
۳. منوچهر جوکار. (تابستان ۱۳۸۴). «ملاحظاتی درباره شطح و معنای آن»، مطالعات عرفانی، ش ۱، ص ۴۷.
۴. المنجد؛ همچنین برای آگاهی بیش تر ← منوچهر جوکار. (تابستان ۱۳۸۴). «ملاحظاتی درباره شطح و معنای آن»، مطالعات عرفانی، ش ۱، ص ۴۷.
۵. همان: ۴۰۴.

۶. «در عربیت گویند شطح، یشططح، اذا تحرک؛ شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مشاطح گویند از بسیاری حرکت که در او باشد. پس در سخن صوفیان شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان [را] حادث شود، بر انگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سرا پرده کبریا، و در عالم بها جولان کند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمورات غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان در آید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفت درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و

ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند.» (روزبهان، ۱۳۷۴: ۷۵-۶۵)

۷. شمس‌الدین محمد حافظ. *حافظ نامه*. به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، (علمی فرهنگی، تهران: ۱۳۷۸). ۱۵۳۰/۲-۱۵۳۱.

۸. عبدالحسین زرین کوب. *جستجو در تصوف ایران*. (انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۸۵). ص ۴۲.
۹. برای آگاهی بیشتر از تلاش عارفان در یافتن سابقه‌ای دینی برای شطح ← رضا اسدپور. (تابستان ۱۳۸۷). «خطبه البیان و شطحیات عارفان»، *پژوهشنامه ادیان*، س ۲، ش ۳، صص ۴۰-۱.

۱۰. Encyclopedia of Islam, vol. IX, p۳۶۲

۱۱. گوهرین، سیدصادق. *شرح اصطلاحات تصوف*. (انتشارات زوار، تهران: ۱۳۸۲). ص ۱۱؛ همچنین برای آگاهی بیشتر ← نوروزپور، لیلا. (تابستان ۱۳۷۸). «اشارات سبحانی؛ بررسی دیدگاه‌های معارض در باب شطح». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ص ۱۹۵-۲۰۹.

۱۲. مهدی امامی جمعه. (تابستان ۱۳۸۴). «وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی از متشابهات قرآنی»، س ۱، ش ۳، صص ۹۲-۹۷.

۱۳. «آن را نی قبول باید کردن و نی رد شاید کردن» (باخزری، ۱۳۵۸: ص ۵۹).

۱۴. ← عبد الرحمان بدوی. *شطحیات الصوفیه*. (مکتبه النهضه المصریه، قاهره: ۱۹۴۹). ص ۲۱.

۱۵. ← عبد الرحمان ابن جوزی بغدادی. *تلبیس ابلیس*. (دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۹۸۷). ص ۳۹۳.

۱۶. شهاب‌الدین سهروردی. *عوارف المعارف*. (تهران: علمی و فرهنگی: ۱۳۷۴). ص ۱۱۱.

۱۷. «پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه شایع کردی که مصطفی می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک. او می‌گوید سبحانی ما اعظم شانی» شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۴۳.

۱۸. ← عبد الرحمان ابن جوزی بغدادی. *تلبیس ابلیس*. (دارالکتب العلمیه، بیروت: ۱۹۸۷). ص ۲۴۵-۲۴۹.

۱۹. «پس حسین جز «انا الحق» و بایزید جز «سبحانی» چه می‌گویند، اینجا سالک هیچ نبود، خالق، سالک باشد؛ و رای این مقام چه مقام باشد.» «هیچ فرق نیست میان اینکه «من رأی فقد رأی الحق و سبحانی و الا الذین یبایعونک انما یبایعون الله، همه یکی است و لیکن تو را وقت فهم این نیست و اگر المومنون کنفس واحد بدانی که چیست، حسین بن منصور و بایزید معذور داری» (شکوی الغریب، همدانی، ج ۱، ص ۳۶۰)

۲۰. «منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید. گفت انا الحق، یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس و این غایت تواضع است و نهایت بندگی.» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۹۳)

۲۱. «چون در لجة بحر قدم، عین جمع اوصاف مخلوق مقدس شد، محل اتحاد یافت، آنگاه شطحیات گوید، از اینجا بود حدیث سبحانی و لیس فی جبتی غیرالله و سرّ انا الحق.» (روزبهان، ۱۳۶۶: ۱۴۷)

۲۲. اما بین کلام متشابه در قرآن کریم و شطح تمایزاتی وجود دارد- امامی جمعه، مهدی. (تابستان ۱۳۸۴). «وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی از متشابهات قرآنی»، س ۱، ش ۳، ص ۱۰۸-۹۱.

۲۳. حسنات العارفين، دارا شکوه در مجموعه رسایل خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۴۶۷۲، ص ۱۵۴.

۲۴. عبدالحسین زرین کوب. جستجو در تصوف. (امیر کبیر، تهران: ۱۳۸۵). ص ۲۴.

۲۵. همو. ارزش میراث صوفیه. (امیر کبیر، تهران: ۱۳۶۲). ص ۶۹.

۲۶. روزبهان بقلی شیرازی. شرح شطحیات. (کتابخانه طهوری، تهران: ۱۳۷۴). ص ۵۶-۵۵؛ همچنین - مریم حسینی. (زیبایی شناسی زبان عرفانی در شطحیات بایزید بسطامی). فصلنامه هنر. ش ۷۰. ص ۱۹۹.

۲۷. برای آگاهی بیشتر- حسین آقاحسینی، سیدعلی اصغر میرباقری فرد و مریم محمودی. (پاییز و زمستان ۱۳۸۴). «بررسی و تحلیل زبان عرفانی»، مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره ۲، ش ۴۳-۴۲، ص ۶۸-۷۱.

۲۸. استیس، ص ۲۷۶.

۲۹. Nweeya, Samuel Kasha

۳۰. پل نویا. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. (مرکز نشر دانشگاهی، تهران: ۱۳۷۳). ص ۱۵۰-۱۴۷.

۳۱. تقی پورنامداریان. در سایه آفتاب. (سخن، تهران: ۱۳۸۰). ص ۱۳۹.

۳۲. روزبهان، همان، ص ۱۳۵.

۳۳. هانری کربن. (مهر ۱۳۶۲). «شطح». ترجمه سیمین دخت جهان پناه تهرانی، آینده. س ۹. ش ۷. ص ۴۱۵.

۳۴. در نگارش این بخش به دانشنامه زبان و ادب فارسی، ج ۲، ص ۷۳۴-۷۳۷، کشف المحجوب ص ۱۸۹-۱۹۳ و تذکره الاولیا ص ۵۰۹-۵۱۹ نظر داشته ایم.

۳۵. حلاج درباره شطح گفته است: «آمیخته به آمیخته محوط است، صرف به صرف منوط است و نه توط و نه تحوط عبارت معبران در این شأن. فیض از امتلاست.» (میرآخوری، ۱۳۷۹: ۲۰۰)

۳۶. ر.ک. مجموعه آثار حلاج، تحقیق، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری.

۳۷. ابوالفضل بیهقی. «ذکر بر دار کردن امیر حسنگ وزیر...». تاریخ بیهقی. مقدمه و تعلیقات از منوچهر دانش پژوه. (هیرمند، تهران: ۱۳۷۶). ج ۱/صص ۲۹۸-۲۷۵.

کتاب‌نامه

قرآن

آقاحسینی، حسین، سیدعلی‌اصغر میرباقری‌فرد و مریم محمودی. پاییز و زمستان ۱۳۸۴. «بررسی و تحلیل زبان عرفانی»، مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره ۲، ش ۴۲-۴۳، صص ۸۰-۸۳.

ابن جوزی بغدادی، عبد الرحمان. ۱۹۸۷. تلبیس ابلیس. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ادونیس، علی احمد سعید. ۱۳۸۰. تصوف و سوررئالیسم. ترجمه حبیب الله عباسی. تهران: نشر روزگار.

استیس، والتر ترنس. ۱۳۷۵. عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: سروش.

اسدپور، رضا. تابستان ۱۳۸۷. «خطبه البیان و شطحیات عارفان»، پژوهشنامه ادیان، س ۲، ش ۳، صص ۱-۴۰.

امامی جمعه، مهدی. تابستان ۱۳۸۴. «وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی از متشابهات قرآنی»، س ۱، ش ۳، صص ۹۱-۱۰۸.

باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. ۱۳۵۸. اوراد الاحباب و فصوص الاداب. زیر نظر ایرج افشار. تهران: انتشارات فرهنگ ایران زمین.

- بدوی، عبدالرحمان. ۱۹۴۹. شطحیات الصوفیه. قاهره: مکتبه النهضه المصریه.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. شرح شطحیات. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____ ۱۳۶۶. عبهر العاشقین، به اهتمام هانری کربن و محمد معین. تهران: انتشارات منوچهری.
- بیهقی، ابوالفضل. ۱۳۷۶. تاریخ بیهقی. مقدمه و تعلیقات از منوچهر دانش پژوه. تهران: هیرمند.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۰. در سایه آفتاب. تهران: نشر سخن.
- جوکار، منوچهر. تابستان ۱۳۸۴. «ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن». مطالعات عرفانی. ش ۱. صص ۴۶-۶۵.
- حسینی، مریم. زمستان ۱۳۸۵ «زیبایی‌شناسی زبان عرفانی در شطحیات بایزید بسطامی». فصلنامه هنر. ش ۷۰. صص ۱۹۸-۲۰۹.
- حلاج، ابی‌المغیث‌الحسین بن منصور بن محمی البیضاوی. ۲۰۰۷. دیوان الحلاج. الطبعة الثالثة. بغداد: منشورات الجمل.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۶۸. حافظ نامه. ۲ جلد. تهران: علمی و فرهنگی و سروش.
- رشیدالشرطونی، المنجد.
- زرین‌کوب، عبد‌الحسین. ۱۳۶۲. ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۸۵. جستجو در تصوف. تهران: امیرکبیر.
- سراج الطوسی، ابی‌نصر. ۱۳۸۲. اللمع فی التصوف. صحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسن. ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۴. عوارف المعارف. تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۷۰. تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- عین‌القضات همدانی، عبد... بن محمد. ۱۳۶۰. رساله شکوی الغریب. ترجمه قاسم انصاری. تهران: کتابخانه منوچهری.
- غزالی، امام محمد. ۱۳۵۱. احیاء العلوم دین. ترجمه خوارزمی. به کوشش حسین خدیوچم. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- کربن، هانری. مهر ۱۳۶۲. «شطح». ترجمه سیمین دخت جهان پناه تهرانی، آینده. س ۹. ش ۷. صص ۴۱۵.
- گوهرین، سید صادق. ۱۳۸۳. شرح اصطلاحات تصوف. تهران: زوار.
- لاهیجی، شیخ محمد. ۱۳۳۷. مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۲. فیه‌ما فیه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- _____ ۱۳۷۲. مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- میرآخوری، قاسم. ۱۳۷۹. مجموعه آثار حلاج. تحقیق، ترجمه و شرح میرآخوری. تهران: نشر یادآوران.
- _____ ۱۳۸۶. تراژدی حلاج در متون کهن، تحقیق، ترجمه و تدوین میرآخوری، چاپ سوم، تهران: نشر شفیع.

نوروزپور، لیلا . تابستان ۱۳۷۸. «اشارات سبجانی؛ بررسی دیدگاه‌های معارض در باب شطح». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۱۸۶. صص ۱۹۵-۲۰۹.

نویا، پل. ۱۳۷۳. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. ۱۳۷۱. کشف‌المحجوب. تصحیح ژوکوفسکی و مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.

References

Quran

Agha hoseyni, Hoseyn, Seyyed Ali - Asghar Mirbagheri fard & Maryam Mahmoodi (paez & Zemestan .۲۰۰۵. "barrasi and tahlil zaban erfani ", Journal of Research on Addiction Faculty of Literature and Human Science Isfahan, Year ۲., N. ۴۲-۴۳, pp. ۸۰-۸۳.

Ebn e jozi Baqdadi , Abdul Rahman .۱۹۸۷. Talbis eblis. Beirut : Darolkotob elmiye.

Adonis, Ali Ahmad Saeed .۱۳۸۰. Tasavof va Surrealism . tarjome habibollah abbasi. Tehran: rozeghar.

Astis, valter terans .۱۳۷۵. erfani va falsafe. Translated by Baha al-Din .khamshahi.tehran : Soroush.

Asad poor, Reza .۱۳۸۷. tabestan ” khotbatolbayan va shathiyyat e arefan” . pazhuheshname adyan, Year. ۲,N ۳, pp. ۱-۴۰.

Emami jomeh ,Mahdi .۱۳۸۴. tabestan (vojohe tamayozeh hermenotiki shathiyyat e erfani az moteshabehat e Qurani), Year ۱ , N ۳ , pp. ۹۱ – ۱۰۸.

Bakharzi, Abolmafakher Yahya .۱۳۸۵. Oradolahbab va Fososoladab . Afshar Iraj. Tehran: Farhang e iran zamin.

Badavi, Abdorrahman.۱۹۴۹. Shathiyyatosofyeh . Ghahere: maktabatonnehzatolmesriyeh .

Baqli e shirazi, Rozbehan .۱۳۷۴. Sharhe shathiyyat. Tehran: tahori .

baqli e shirazi, rozbehan.۱۳۶۶. Abhar olasheqhin ,Hanri karbon & Mohammad moein . tehran: Manochehri .

Beyhaqi, Abolfazl .۱۳۷۶. Tarikhe beyhaqi. manochehr daneshpazhooh . Tehran : Hirmand.

Purnamdariyan, Taqqi .۱۳۸۰. Dar sayeye aftar . Tehran : sokhan .

Jokar, Manochehr .۱۳۸۴. tabestan “ Molahezati dar bareye shath va maani an ”. Motaleat erfani . N ۱ . pp. ۴۶-۶۰ .

Hosseyni, Maryam .۱۳۸۰. zemestan “ Zibayee shenasi zaban erfani dar shathyyat bayazid bastami “ . journal of Honar . N ۷۰ . pp. ۱۹۸ – ۲۰۹.

Hallaj, abeomoghhis alhossein ebn e Mansoorebn e mahmi albeyzavi .۲۰۰۷. divanolhallaj . baqdad: manshooratoljamal.

Khorramshahi, Bahaoddin .۱۳۶۸. Hafez namaeh. Tehran: Elmi – farhanghi & Sorosh.

Rashid Ashrtooni, Almonjed. Zarrin kob, Abdolhoseyn.۱۳۶۲. Arzesh e miras e suofiyeh , Tehran: amirkabir.

Zarrin koob, Abdol hossein .۱۳۶۲. Arzesh miras e soufieh, Tehran: Amir kabir.

Zarrin koob, Abdol hossein .۱۳۶۲. Jostejoo dar tasavvof , Tehran: Amir kabir.

Seraj attoosi, Abinasr .۱۳۸۲. Alloma fettasavof. Riynold Alen Nikelson. translated by Mahdi Mohebbati. Tehran: Asatir.

Sohrehvardi, Shahabeddin.۱۳۷۴. Avaref olmaaref. Tehran: Elmi - farhanghi.

Attar neyshaboori, Farideddin .۱۳۷۰. Tazkaratololiya, mohammad estelami . Tehran: Zavar.

Eynoulqhozat Hamedani, Abdollah ebn e Mohammad.۱۳۶۰. Resaleye shakvalqharib . translated by Ghasem Ansari . Tehran: Manouchehri.

Ghazzali, Mohammad.۱۳۰۱. ehyaololoumeddin. translated by Kharazmi . Hoseyne Khadiv jam. Tehran: Bonyad farhanghe iran

Karbon Hanri.۱۳۶۲. “ Shath ” translated by Simin dokht Jahan panah Tehrani, Ayandeh.Yerar ۹ . N ۷ . pp. ۴۱۰.

Ghoharin, Seyed sadegh .۱۳۸۳. Sharhe estelahat tasavof. Tehran: Zavar.

Lahiji, Sheykh Mohammad.۱۳۳۷. Mafatiholeejaz fi sharh e gholshan e raz. Tehran: ketab Mahmoodi.

Molavi , Jalaleddin Mohammad.۱۳۶۲. Fihe ma fih. Badiozzaman Foroozanfar. Tehran: Amir kabir.

Molavi, Jalaleddin Mohammad.۱۳۷۲. Masnavi maanavi , Mohammad Estelami. Tehran: Zavar.

Mirakhori, Ghasem. ۱۳۷۹. Majmoe Asar Hallaj. , translated by Mirakhuri, editation ۳
, Tehran: Yad avaran.

Mirakhuri, Ghasem. ۱۳۸۶. Terazhedī hallaj dar motoon e kohan. translated by mir a
khuri , editation ۳, Tehran: Safiee.

Noroz poor, leyla. ۱۳۷۸. tabestan “ Esharat sobhani; Barresi did ghahhaye moarez
dar bab shath “. majaleye daneshkadeye adabyat va olom ensani daneshghah Tehran.
sh ۱۸۶. pp. ۱۹۰ -۲۰۹.

Noya, pol . ۱۳۷۳. Tafsir qhorani va zaban erfani. translated by Esmaeil saadat.
Tehran: Markaz nashr daneshghahi.

Hojviri, abolhasan ali ebn osman. ۱۳۷۱. Kashfolmahjoob. Zhokosfski, Ghasem
Ansari. Tehran: Tahori.