

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۰

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال نوزدهم، شماره ۷۴، زمستان ۱۴۰۱

DOR: [20.1001.1.20080514.1401.19.74.19.1](https://doi.org/10.20080514.1401.19.74.19.1)

تابوستیزی در شطحیات عرفا

منیژه همراه^۱

بهرز رومیانی^۲

مصطفی سالاری^۳

چکیده:

هنگام مطالعه متون عرفانی، در کنار ارتباط جذبی سالک با خدا که توأم با توکل، شیفتگی، تسلیم و در نهایت فناست، ارتباط دیگری نیز وجود دارد که در ظاهر گفتار و کردار، حریم مقدس و نامقدس را رعایت نمی‌کند. اجتماع این تلقی «تابوشکنانه» با آن رابطه انفعالی، هر خواننده‌ای را دچار تناقض می‌کند. جستار حاضر درصدد بررسی دلایل تابوستیزی در شطحیات عرفاست، این‌که چه دلایل فردی یا اجتماعی و یا حالات روحی می‌تواند باعث بروز شطحیات شود. تأمل در دلایل تابوستیزی نشان می‌دهد که گرچه گستاخی عرفا در مواردی اعتراض به تحریف ارزش‌هاست، در اغلب موارد محصول صمیمیت و شیفتگی انسان نسبت به خداوند است و هیچ منافاتی با سرسپردگی عارف ندارد.

واژگان کلیدی:

تابوستیزی، تصوف و عرفان، شطح، عرفا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجمع‌العلماء

۱- دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول:

b.romiani@gmail.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران.

پیشگفتار

در برخی از گونه‌های ادبی هر ملت، اقوال و احوالی وجود دارد که حریم ساحت‌های مقدس و یا نامقدس را در مقیاس اعتقادی جهان شمول یا در حدود اعتقادات آن ملت رعایت نمی‌کند. متون عرفان ایرانی - اسلامی یکی از همین گونه‌های ادبی است، با این تفاوت که اشکال تجاوز به این حریم‌ها و دلایل آن در متون عرفانی با سایر متون تفاوت چشمگیری دارد. برای معرفی این نوع تلقی به‌ویژه در متون عرفانی، کمتر اصطلاحی را می‌توان یافت که به اندازه ترکیب «تابوستیزی» ضمن ایجاز، از شمول معنایی هم برخوردار باشد.

واژه تاب از لغات اقوام پولینزیایی و به معنای ممنوع و قدغن استطبق آیین پولی‌نزیان، شخص یا چیزی را که دارای سحیه مقدس باشد و از تماس با دیگران ممنوع بود، تابو گویند (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل واژه تاب). این اصطلاح در ادبیات مردم شناختی نوعی منع به‌شمار می‌آید، که از خصلتی جادویی - مذهبی برخوردار است، به طوری که سرپیچی از آن موجب مجازات از جانب قوای نامرئی می‌شود (پانوف، ۱۳۸۴: ۲۷۷). ممنوعیت نهفته در مفهوم «تابو» شامل هر دو حوزه مقدس و نامقدس است، به همین دلیل تابو، توأمان هم به معنای پاک و هم ناپاک است (الیاده، ۱۳۸۶: ۳۵). رویکرد تابویی، هم مقدس و هم نامقدس را هراسناک جلوه می‌دهد و فرد را از نزدیکی به آن‌ها برحذر می‌دارد. قاعده تابو بر حفظ فاصله‌ها با نیروهای برجسته اعم از پاک و ناپاک استوار است. یا این وصف، اگر برای معرفی کنش مذکور عرفا، ترکیب دیگری بدون واژه تابو و با استفاده از دیگر واژگان و ترکیبات حوزه اعتقادی - مانند گناه یا حرام - ساخته شود. مفهوم ترکیب به‌دست آمده، بیشتر نزدیکی به سویه نامقدس را تداعی می‌کند، در حالی که بسیاری از تابوستیزی‌های عرفا حاصل نزدیکی مفرط آنان به جانب مقدس است. اگر همه از واژگان خارج از حوزه اعتقادی ترکیب دیگری مانند «هنجارگریزی» انتخاب گردد، این ترکیب و موارد مشابه نمی‌تواند جنبه مقدس یا نامقدس مفهوم مورد بحث را بیان کند. چون در نظر اغلب مردم، مجازات بسیاری از هنجارشکنی‌ها، صرفاً شخصی، عذاب وجدان یا اجتماعی است، در حالی که برای تابوستیزی، علاوه بر این‌ها، مجازات نامرئی یا اخروی نیز قابل تصور است (فریزر، ۱۳۸۳: ۲۵۶).

در پیشینه عرفان اسلامی - ایرانی برای گستاخی مذکور، اصطلاحاتی مطرح شده است؛ اما یا بر تمام انواع تابوستیزی‌های عرفانی قابل اطلاق نیست یا آن‌که همه مصادیق منتسب به آن‌ها تابوستیزی

نیست. «شطح»، اولین و مشهورترین نمود تابوستیزی عرفان اسلامی - ایرانی است؛ اما همه شطحیات و یا لاقلاً همه آن‌چه در کتبی همچون شرح شطحیات یا حسنات العارفین تحت عنوان شطح آمده‌است، حریم مقدس یا نامقدس را زیر پا نمی‌گذارد؛ بلکه در مواردی صرفاً سخنانی رمزی یا ادعاگونه - اند (مطهری، ۱۳۵۸: ۱۱۱). بنابراین نمی‌توان آن‌ها را تابوستیزی نامید. غیر از شطح، دو اصطلاح «طامات» و «لباسات» نیز وجود دارد که به تابوستیزهای منتسب به قلندریه اطلاق می‌شود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۲۷۸).

در حقیقت همین معنای شطح باعث می‌شود تا برای آن از واژه تابوستیزی به جای عادت‌ستیزی که در عرفان و باقی موضوعات مطرح است، استفاده کنیم؛ چراکه همان‌گونه که شطحیات شامل تمامی موضوعات مقدس و غیرمقدس می‌شود و عموماً از زبان کسانی است که بیشتر به خدا و عرفان نزدیک هستند، تابو هم مفهومی است که در موضوعات مقدس و غیرمقدس مطرح است، درحالی که عادت - ستیزی را می‌توانیم در تمامی موضوعات برای مثال در موضوعات فولکلور هم بیان کنیم. درجه تابوستیزی مصادیق اصطلاحات مذکور بنابر انتساب آن‌ها به قلندریه، قابل حدس است؛ زیرا آن‌چه با عنوان قلندریات در شعر عرفانی مطرح شده‌است، اغلب گرایش به مغانه و ترسائیات دارد، و بسیاری از مقدسات واسطه‌ای - نماز، روزه، حج و غیره - را به چالش می‌کشد (شرافتی و نوروزی، ۱۳۹۸: ۱۴۵)؛ اما این‌که طامات و لباسات شامل همه مصادیق تابوستیزی باشد، محل تردید است.

تابو

تابو یا تَبُو یا پَرهیزه آن دسته از رفتارها، گفتارها یا امور اجتماعی است که برطبق رسم و آیین یا مذهب، ممنوع و نکوهش‌پذیر است. برای نمونه نام‌بردن از اندام‌های تناسلی در محافل رسمی در بسیاری از اقوام جهان یک تابو است.

واژه تابو از زبان تونگا که یکی از زبان‌های پلینیزی است، وام‌گرفته شده‌است. به عقیده اهالی جزایر پولینزی، برخی از اشخاص یا اشیاء (مانند کشیشان، جادوگران، اجساد مردگان، زنان زائو، زنان در دوره ی قاعدگی، رؤسای قبایل و...) دارای قوه‌ای مقدس و مافوق طبیعی هستند، به طوری که نزدیک - شدن به آن‌ها ممکن است خطرهای بزرگی مانند جنون، بیماری یا مرگ به وجود آورد (راسل، ۱۳۴۵: ۶۱).

زیگموند فروید معتقد است، که تابوها کهن‌ترین مجموعه قوانین بشری‌اند و اقدامات منع‌شده در تابوها و قوانین، اقداماتی هستند که بسیاری از انسان‌ها تمایل طبیعی به انجام‌دادن آن‌ها دارند. او با بهره‌گیری از تجربیاتی که در زمینه روانکاوی دارد، به مشابهت‌هایی میان رسم‌های تابویی و عوارض بیماری روانی و سواس پی می‌برد و بر این پایه می‌گوید، که تابوها در آغاز از ممنوع‌شدن تمنیات و

اعمال غریزی، ممنوعیت‌هایی که نسل پیشین انسان‌های اولیه با خشونت تمام بر نسل بعدی تحمیل کرده‌است، پا گرفته‌اند. این فرضیه روشن می‌کند که چرا انسان در قبال آن‌چه تابو ممنوع ساخته‌است، ایستاری (مقاومت) دو پهلو دارد؛ چه به‌طور غریزی انسان پس از تحمیل شدن تابو، ناخودآگاه سودایی خوش‌تر از زیرپا گذاشتن تابو ندارد. آن قدرت جادویی که انسان برای تابو قائل است و کشش و گیرایی تابو همه حاصل وسوسه‌انگیزی آن و نیز ظرفیتی است که تابو برای برانگیختن کشش‌های غریزی و ناخودآگاه انسان دارد. از همین رو، برای محترم ماندن تابو به مقاومت آگاهانه فوق‌العاده‌ای نیاز هست که خود از قداست تابو، تأکید مکرر بر زیر پا گذاشتن آن و نیز کیفر شدیدی که برای نقض‌کنندگان آن در نظر گرفته شده‌است، مایه می‌گیرد.

تابو در زندگی بدوی شامل تمام ممنوعیت‌های زندگی اجتماعی و فردی است؛ زیرا چشم‌انداز آن‌ها به زندگی فقط از منظر دو قطب قدسی و غیرقدسی است، در حالی که در زندگی غیر بدوی قطب‌ها متکثر می‌شوند و حتی قطب‌های خنثی نیز وجود دارد، که در آن باید و نباید از نظر مجازات با هم فاصله بسیاری ندارد. در زندگی بدوی، تابو، نقش گناه و حرام و مکروه دینی - مذهبی، نبایست اخلاقی و نابهنجار قانون را، ایفای می‌کند.

از میان ممنوعیت‌های فوق فقط ممنوعیت‌های دینی - مذهبی است، که به تابو نزدیک می‌نماید؛ زیرا ممنوعیت در نظر پیروان هر دو موضوع برجسته و خطرناک می‌نماید و برای شکستن حریم آن‌ها مجازاتی مافوق طبیعی متصور است.

موضوع تابوستیزی، اولین مسأله‌ای است که مخاطب را دچار اضطراب می‌کند. سخنان غیر معمولی که با این موضوعات همراه است، توأمان، ترس و جذب ایجاد می‌کند: «حال اتحاد»، «من و تو کردن با خدا»، «مقام نبوت»، «کعبه و قبله و حج»، «نماز و روزه»، «بهشت و دوزخ»، «کفر و دین»، «مغانه‌ها و ترسائیات»، «ابلیس» و «فرعون» اصلی‌ترین موضوعات تابوشکنی است. همچون جمله عین القضاة درباره شیطان که آن را عاشقی توضیف می‌کند: «آن عاشق دیوانه که تو او را ابلیس خوانی در دنیا، خود ندانی که در عالم الهی او را به چه نام خوانند؟... این دیوانه خدا را دوست داشت؛ محک محبت دانی که چه، بر وی عرض کردند قبول کرد در ساعت، آمد؟ یکی بال و قهر و دیگر ملامت و مذلت، این دو محک گواهی دادند که نشان عشق صدق است» (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۲۱). در کدام از این موضوعات به یکی از حوزه‌های مقدس یا نامقدس تعلق دارد و سخنان طرح‌شده درباره آن‌ها، حریم پاک و ناپاک را که قابل نزدیکی یا لمس نیست، زیر پا می‌گذارد؛ البته در مواردی ممکن است موضوعی در آن واحد، حریم هر دو حوزه را به چالش بکشاند؛ برای مثال در مغانه‌ها و ترسائیات، هم منهیات ارج می‌یابد، هم مقدسات واسطه‌ای مانند نماز و روزه به حاشیه رانده می‌شود.

موضوعات تابوشکنی به هر حوزه‌ای که مربوط باشد، با توجه به درون‌مایه آن‌ها قابل‌درک است؛ زیرا تابوشکنی اساساً معنای محور است. با اندکی تأمل همه مصادیق تابوشکنی عرفانی را می‌توان زیر

عنوان دو درونمایه کلان؛ یعنی «فاصله‌گریزی» و «واسطه‌گریزی» طبقه‌بندی کرد. در فاصله‌گریزی، فاصله انسان با مقدس یا منهی، بدون حذف هیچ‌گونه واسطه‌ای از بین می‌رود، مانند تمایل یا تن دادن به حال اتحاد یا مغانه‌ها و ترسائیات؛ اما در واسطه‌ستیزی، شخص با حذف واسطه‌های مقدس، مانند نماز و روزه، میان خود و خدا، سعی می‌کند زودتر به او برسد! ناگفته نماند در تابوشکنی‌های حوزه مقدس، هم فاصله‌گریزی و هم واسطه‌ستیزی وجود دارد، در حالی که تابوشکنی در حوزه نامقدس فقط براساس فاصله‌گریزی، مانند تن دادن به منهیات یا دفاع از مطرودین، شکل گرفته است (یعقوبی، ۱۳۸۵: ۴۸).

در نگرش دینی-مذهبی، همیشه فاصله عبد و رب حفظ می‌شود؛ حتی پس از مرگ هم این باور وجود دارد که انسان به خدا برمی‌گردد نه آن‌که با او یکی می‌شود؛ اما در عرفان، تصور بر این است، که بنده با تجربه حال اتحاد، همچون قطره‌ای به دریای وجود حق می‌پیوندد و با او یکی می‌شود. برای روشن‌بودن این موضوع می‌توان به آیهی «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» اشاره کرد که نموی بارز از اتحاد بنده و خداست و هیچ فاصله‌ای نیست. وقتی در این آیه می‌گوید: انسان را آفریدیم و وسوسه‌های نفس او را می‌دانیم، و ما به او از رگ قلبش نزدیک‌تریم؛ در حقیقت نزدیک‌تر بودن از رگ گردن یا رگ قلب، تمثیل و تشبیهی است برای قرب معنوی در قالب یک صورت حسی قابل‌مشاهده (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۷۸). معنایش این است که ما انسان را خلق کردیم و همواره تا هستی او باقی است از خطورات قلبی‌اش آگاهیم، و نیز همواره از رگ قلبش به او نزدیک‌تریم؛ یعنی ما به انسان از شریان‌هایی حیاتی‌اش که در داخل بدنش جا گرفته نزدیک‌تریم، آن وقت چگونه به او و به آن‌چه در دل او می‌گذرد آگاه نیستیم؟! در واقع، اتحادی که در این آیه و امثال این آیه مطرح است، نزدیکی خداوند به انسان و انسان به خداوند است که باعث می‌شود انسان خود را خدا که نه؛ بلکه در خدا ببیند. «این تلقی ظاهراً ریشه در فلسفه «ادویتا ودانتایی» هندویی دارد، و از طریق فلسفه نوافلاطونی به بسیاری از مکاتب عرفانی از جمله عرفان اسلامی راه‌یافته است (هیک، ۱۳۸۲: ۲۳۲). اصلی‌ترین و گسترده‌ترین نمود تابوشکنی در متون عرفانی ایرانی-اسلامی است، چنان‌که بایزید گفت: «من نه منم، من منم زیرا که من، من - اویم، و او، من او او» (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۴۴). مولوی نیز به‌صراحت گفته است: جان من و جان تو یکی بود ز اتحاد این دو که هر دو یک است جز که همان یک مباد (مولوی، ۱۳۷۵: ۳۵۷)

از تابوستیزی‌های برجسته‌ای که در شطحیات عرفا دیده می‌شود، در حوزه مقدسات است، «من و تو کردن» با خدا. این ارتباط گستاخانه که با نوعی اظهار وجود در مقابل خدا توأمان است، در متون عرفانی چند شکل دارد: گاهی رابطه تلافی‌جویانه است و چنین می‌نماید که: «اگر این کنی، آن کنم». یکی از این دست «من و تو کردن» های مشهور از آن ابوالحسن خرقانی است: «نقل است که شبی نماز همی کرد، آوازی شنود که هان ابوالحسنو، خواهی که آن‌چه از تو می‌دانم با خلق گویم تا سنگسارت

کنند؟ شیخ گفت: ای بار خدای! خواهی تا آن چه از رحمت تو می دانم و از کرم تو می بینم با خلق گویم تا دیگر هیچ کس سجودت نکند؟ آواز آمد نه از تو نه از من! (عطارد، ۱۳۷۴: ۵۸۹). گاهی این ارتباط، براساس پرسشی گستاخانه از خدا شکل می گیرد:

ان شنیدی که در حد مردداشت	بود مردی گدای و گاوی داشت
از قضا را وبای گاوان خاست	هر که را پنج بود چار بکاست
روستایی ز بیم درویشی	رفت تا بر قضا کند پیشی
بخريد آن حریص بی مایه	بدل گاو، خر ز همسایه
چون بر آمد ز بیع روزی بیست	از قضا خر بمرد و گاو زیست
سر بر آورد از تحیر و گفت	کای شناسای رازهای نهفت
هرچه گویم بود ز نسناسی	چون تو خر را ز گاو نشناسی

(سنایی، ۱۳۷۴: ۶۴۷)

در مواردی هم حاکی از ناگزیری معشوق از عاشق است و حاصل آن تفاخر ضمنی بنده نسبت به خداوند است: «نیکویی دیگر است و معشوق دیگر. کرشمه حسن دیگر است و کرشمه معشوق دیگر. کرشمه حسن را روی در غبری نیست و از بیرونش پیوندی نه؛ اما کرشمه معشوق در غنج و دلال و نماز. آن معنی از عاشق مددی دارد و بی او راست نیاید، لاجرم اینجا بود که معشوق را عاشق دریابد (احمد غزالی، ۱۳۷۶: ۱۲۲).

این موضوع هم ناگفته نماند که تعدادی از شعائر و مناسک ادیان غیر اسلامی به ادبیات عرفانی به- ویژه انواع ملامتی، قلندری و رندانه راه یافته است. این شعائر و مناسک در مواردی به اهل کنشت و حتی بت پرستان نیز تعلق دارد؛ اما چون اغلب آن ها در آئین مغان و ترسائیان یافت می شود، به مغانه ها و ترسائیات معروف شده است. گرایش به این موضوعات، برای مسلمان، خروج از جاده عبودیت یا تابوشکنی تلقی می شود. تابوشکنی مندرج در مغانه ها و ترسائیات، صرفاً توصیه یا تن دادن به منهیات نیست، در کنار آن ها حریم واسطه های مقدس نیز زیر پا گذاشته می شود:

تا کی حدیث صومعه و زهد و زاهدی	لختی طریق دیر و شراب و قمار گیر
چون طلیسان و منبر و وقف از تو روی تافت	زنار و دیر جوی و ره پایدار گیر

(سنایی، ۱۳۸۸: ۲۹۶).

از جمله می‌توان مسئله ابلیس را که از تابوشکنی‌های عرفا است مطرح کرد. در اقوال و نوشته‌های عرفا، ابلیس چهره‌ای دوگانه دارد: از یک طرف همسو با نگرش دینی، نماینده گمراهی و غرور فرض می‌شود. از طرف دیگر، عاشقی راستین است که جز به اراده خداوند تن نمی‌دهد و یا از سر غیرت عاشقانه، خریدار لعنت می‌شود تا درجه اخلاص خود را نشان دهد. نگاه مثبت به کارکرد ابلیس چه به صورت ضمنی، چه آشکار از تابوشکنی‌های برجسته عرفاست. عین القضاة می‌نویسد: «هر کس در این معنی راه نبرد، ابلیس داعی است در راه، ولیکن دعوت می‌کند از او. مصطفی دعوت می‌کند بدو. ابلیس را به درباری حضرت عزت فروداشتند، گفتند: تو مایی. غیرت را بر درگاه ما بیگانگان بازدار و این ندای کن:

معشوق مرا گفت نشین بر در من مگذار درون آن که ندارد سر من

(همدانی، ۱۳۹۲: ۲۲۸)

شطحیات همیشه سرشار از ابهام و تناقض هستند؛ ابهام و تناقض در بیان، ازجمله مهم‌ترین شاخصه‌های شطحیات عرفانی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی است.

برای درک روشن‌تر مسئله شطحیات باید به تعریف آن توجه کرد. در تعریف «شطح» گفته‌اند: شَطْح یا شَطْحَ کلمه‌ای است عربی، در لغت به معنی برون‌شدن، و در اصطلاح، خروج از من خویش است. در این تعریف، (به اصطلاح اهل منطق) معرّف، معرّف را روشن نکرده‌است؛ بلکه معرّف هنوز در ابهام خود باقی است.

ریشه شطح یسطح وقتی به کار می‌رود که حرکتی، جنب‌وجوشی یا ریخت‌وپاشی در کار باشد؛ مثلاً عرب دکان نانویی را که انبار آرد نیز بوده، مشطاح می‌خوانده؛ زیرا عمل آردکردن گندم حرکت و جنب‌وجوش فراوان همراه دارد و طی آن از هر سو آرد لبریز می‌شود و همه جا می‌ریزد و می‌پاشد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۲). نیز گفته‌اند شطح در عربی، آواز و صدای شبانان است، برای آن‌که گله بداند که چوپان همراهشان هست بی‌آن‌که هیچ‌یک از این صداها، معنای خاصی داشته-باشد (اهور، ۱۳۷۲: ۱۴۰۷).

نخستین نمونه‌های شطح را در سخنان صوفیان سده دوم هجری چون ابراهیم ادهم و رابعه بصری 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 جانش را بر سر همین شطحیات خویش نهاد؛ اما به‌هرحال شطحیات صوفیه با نام بایزید پیوند و ارتباطی خاص یافت (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۴۲).

هانری گُربِن، در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی» می‌نویسد: «ترجمه این کلمه دشوار است و تا حدی می‌توان آن را به امور عجیب و غیرعادی، یا افراط و مبالغه و یا سخنانی از روی جذب، ترجمه کرد (تاریخ فلسفه اسلامی، ۲۵۹).

این تعریف تا حدی مفهوم شَطْح را به ذهن نزدیک می‌کند؛ اما مبتنی است به یک لغتی که ابتدا باید معنای آن معلوم گردد و آن لغت جذبه است. «جذبه» عبارت است از «کشیدن خداوند، بنده را بدون مقدمه ریاضت و سیر و سلوک که ناگهان کشف‌هایی برای او حاصل آید» (سجادی، ۱۳۶۲: ۱۵۰).

مشایخ صوفیه در مورد شطح دو نظر دارند:

گروه نخست زاهدانی بودند که این قبیل سخنان را نمی‌پسندیدند و از عناد و حتی گستاخی در مورد صوفیانی که شطح را به‌عنوان یک اصل عرفانی قبول داشتند، باز نمی‌ایستادند (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۷۱). اینان می‌گفتند: چون این‌گونه کلمات در حال سکر و مستی خاص صوفیان از مشایخ صادر شده است، درباره آن حکمی نمی‌توان کرد؛ زیرا کلماتی که در حال مستی گویند، از لحاظ شرع نیز نمی‌توان حکمی بر آن صادر نمود (گوهرین، ۱۳۸۲: ۱۱). گروه دیگر کسانی بودند که به تصوف عاشقانه پای‌بند بودند. این دسته از صوفیان این سخنان را اضطراب نفسانی می‌دانستند و فزونی آن را مایه‌ی ارتباط و وحدت می‌پنداشتند (حلبی، ۱۳۷۶: ۲۷۱). اینان می‌گفتند: این کلمات اغلب از مشایخ بزرگی چون بایزید بسطامی و ابو سعید ابی‌الخیر و غیره صادر شده‌است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت. بدیهی است که این‌گونه مشایخ از آنجا که به کمالی که صوفی در پی آن است رسیده‌اند، هیچ سخنی لغو و باطل و بیهوده نگویند. بنابراین اینان، شطحیات را به متشابهات قرآن کریم مانند کرده‌اند، که بدون شرح و تأویل، درک آن میسر نیست و می‌گویند: این‌گونه کلمات از کسانی صادر شده‌است که به‌کلی از آثار بشریت رسته‌اند و برای اثبات مدعای خود کلماتی از رسول اکرم - صلی‌الله‌علیه‌وآله - و حضرت علی (ع) و بعضی صحابه نقل کرده‌اند (گوهرین، ۱۳۸۲: ۱۱).

بسیاری از عرفا، منشاء شطحیات را حالت وجد و مستی و بی‌خودی عارف می‌دانند، و آن را به‌عنوان نشانه کمال و عظمت و وصول ذکر می‌کنند، و جمله‌های بالا و بلند در مورد آن به‌کار می‌برند، از قبیل «غلبه شهود حق» «غلبه سلطان حقیقت» و امثال این عبارات.

مولوی حکایت «سبحانی ما اعظم شأنی» گفتن با یزید را آورده و آن را با کرامتی از وی نیز مقرون ساخته‌است:

با مریدان آن فقیر محتشم با یزید آمد که نک یزدان منم. گفت مستانه عیان آن ذوفنون لاله الااناها فاعبدون. چون گذشت آن حال و گفتندش صباح تو چنین گفتی و این نبود صلاح. گفت: این بار ار کنم این مشغله کاردها در من زنید آن دم هله، حق منزه از تن و من با تنم چون چنین گویم ببايد کشتنم. چون وصیت کرد آن آزاد مرد هرمریدی، کاردی آماده کرد. مست گشت او باز از آن سغراق زفت آن وصیتهاش از خاطر برفت. عقل آمد نقل او آواره شد. صبح آمد شمع او بیچاره شد تا آنجا که

می‌گوید: چون همای بیخودی پرواز کرد آن سخن را با یزید آغاز کرد. عقل را سیل تحیر در ربود زان قوی‌تر گفت کاول گفته بود نیست اندر جبهام الا خدا چندجویی در زمین و در سما، آن مریدان جمله دیوانه شدند کاردها در جسم پاکش می‌زدند هر یکی چون ملحدان گرد کوه کارد می‌زد پیر خود را بی‌ستوه هر که اندر شیخ تیغی می‌خلید باژگونه او تن خود می‌درید یک اثر نی بر تن آن ذوفنون وان مریدان خسته در غرقاب خون هر که او سوی گلویش زخم برد حلق خود ببریده دید و زار مرد وانکه او را زخم اندر سینه زد سینه اش بشکافت شد مرده ابد وانکه آگه بود از آن صاحب قران دل ندادش که زند زخم گران (مولوی، ۱۳۶۰، ۴د)

نظر گروهی از فقها (که عرفا آنان را زاهد می‌نامند) این است که شطحیات را به هیچ وجه نمی‌توان توجیه شرعی کرد. این قبیل سخنان از هرکسی باشد گوینده آن مشرک و بی‌دین است و معاشرت با او حرام است و اگر چنین فردی در ظرفی غذا بخورد و یا آب بیاشامد باید آن ظرف را آب کشید (اسدی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). یکی از کتب معتبر در فقه شیعه کتابی است به نام «جامع الثنات» که نویسنده کتاب زیر عنوان «الرّد علی الصوفیه» می‌گوید: «مذهب ایشان یعنی صوفیه این است که خدا ظاهری شود به صورت خلق و منتقل می‌شود از صورتی به صورتی (همان، ۱۶۳)؛ و در غزل مشهوری که از ملای رومی نقل کرده‌اند بر همین مسلک است:

گر جان عاشق دم‌زند آتش در این عالم زند

وین عالم بی‌اصل را چون ذره‌ها برهم‌زند

عالم همه دریا شود دریا ز هیبت لا شود

آدم نماند و آدمی گر خویش با آدم زند

(مولوی، ۱۳۷۸: غ ۵۲۷)

عرفا و صوفیه در مقابل شطحیات و اشعار به ظاهر کفرآمیز خود، مطالب بسیاری دارند که درست برخلاف آن ادعاها و شطحیات آن‌هاست. بهترین راه برای کشف علت بیان شطحیات، دقت در سروده‌ها و نوشته‌های عرفا است؛ چراکه می‌توان گفت اصل همه شطحیات جمله‌ای بیش نیست و آن عبارت «انا الحق» است و اگر علت آن معلوم گردد، جواب بقیه شطحیات داده خواهد شد. شطحیات عرفا از یک نظر شبیه «عشق» است؛ یعنی با آن همه، تعدد و تکرار، یک حقیقت را بیان می‌کند.

یک حرف بیش نیست سخن عشق و وین عجب از هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۳۹)

می‌توان شطح را از سه منظر رفتار، پندار، گفتار در نظر آورد:

شطح در رفتار

گریز از عرف و عادت و گاه عقل و شرع در پاره‌ای از کار و کردارها و زندگی و مناسبات فردی و جمعی برخی صوفیه، کامل آشکار است. مثل آنچه که از سلوک عجیب و معیشت حیرت‌انگیز و هنجارگريزانه مشایخ این قوم، راه رفتن روی آب و طی الارض و هرچه از مقوله کرامات باشد، در کتاب‌های صوفیه یاد شده است (جوکار، ۱۳۸۴: ۵۴). برای مثال حبيب عجمی، شاگرد حسن بصری، روزی با استاد خویش به ساحل دجله رسیدند، حسن بصری می‌ماند تا زورقی بیاید. او را از آب بگذراند. حبيب می‌گوید: (استاد، من علم از تو آموختم، حسد مردمان از دل بیرون کن، دنیا را بر دل سرد کن، بلاها را غنیمت شمر، کارها از خدا ببین و پای بر آب نه و بگذر) آن‌گاه خود پای بر آب می‌گذارد و می‌گذرد (استعلامی، ۱۳۸۸: ۲۲۴).

شطح در رؤیا و پندار

گاهی خلاف آمد عرف و شرع در پندارهای برخی صوفیه دیده می‌شود و هرچند آن را بر زبان می‌آورند و از مقوله گفتار می‌شود؛ اما از آن‌جا که اعجاب و ناسازواری آن امر مربوط به چیزی است که در عالم رؤیا و تطبیق آن با عالم واقع اتفاق افتاده است، شطح‌پنداری تواند بود. رؤیاهای شگفت‌انگیز بعضی صوفیه و این‌که هرچه در خواب می‌بینند در بیداری نیز مشاهده می‌کنند، از همین قبیل است: ابوبکر کتانی ادعا کرد در خواب، خود را همراه علی علیه السلام در کوه ابوقبیس دیده است و هنگامی که بیدار شد، خود را بالای آن کوه دید (یعقوبی، ۱۳۸۵: ۱۴۶).

شطح در گفتار

این نوع، به‌واقع همان تلقی است که شارحان و مصنفان کتاب‌های صوفیه از شطح دارند مانند همان گفتارهایی که در سطور پیش نقل شد. دعوی کمال در معرفت و قول به وحدت وجود با پاره‌ای لوازم و پی‌آمدهای آن نیز در نزد بعضی صوفیه از مقوله شطح در گفتار تواند بود (جوکار، ۱۳۸۴: ۵۶). مانند جمله بایزید بسطامی که آورده است: «حق به من گفت: همه بنده اند جر تو» (بایزید، ۱۳۹۴: ۹۵) یا جمله «بایزید را گفتند: «جمله خلائق در تحت لوای محمد خواهند بود». گفت «بالله که لوای من از لوای محمد عظیم تر است» (همان، ۱۳۲).

مایه‌های شطحیات

۱- از پیامبر اکرم حدیثی به این صورت نقل شده است: لِي مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ فِيهَا هُوَ أَنَا وَ أَنَا هُوَ وَ لَكِن هُوَ هُوَ وَ أَنَا، أَنَا؛ من حالاتی با خدا دارم، در آن حالات من اویم و او من، ولی در عین حال او اوست و من، من هستم. حکیم هیدجی می‌گوید:

نی عجب اگر گویم او من است و من اویم، این عجب تر است که او باز اوست من اینم (هیدجی، ۱۳: ۱۸۵)

۲- حضرت رسالت (ص) فرموده است: راست‌ترین گفتار عرب، گفتار «لبید» است: هر چه غیر خداست باطل است (أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَّا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ) (لاهیجی، ۱۳۳۷: ۴۸۳).

۳- باز پیغمبر می‌گوید که خداوند می‌فرماید: «چون بنده من در اثر عبادت و اعمال نیک دیگر، به من نزدیک شود من او را دوست خواهم داشت، در نتیجه من گوش او هستم به طوری که او به توسط من می‌شنود، و چشم او هستم به طوری که او به توسط من می‌بیند و زبان و دست او هستم به طوری که او به توسط من می‌گوید و می‌گیرد» (مطهری، بی تا: ۹۳). این مسئله اشاره به حدیث قرب نواف است. عارفان مسلمان این حدیث را به عنوان مستندی برای مباحث عرفانی خود مورد توجه قرار داده‌اند (معارف و آذرخشی، ۱۳۸۹: ۱۸). ابن عربی، الفاظ حدیث قرب نواف را حقیقی تلقی کرده و آن را شاهی بر نظریه وحدت وجود دانسته است (ابن عربی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۳۱۹). از نظر وی منظور از این که خدا چشم و گوش بنده مؤمن می‌شود، فنای انسان در صفات حق است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۱). سیدحیدر آملی آن را شاهی بر «فنا فی الله» و یکی شدن محب و محبوب دانسته است (آملی، ۱۳۵۲: ۲۶۹). از نظر عارفان، سیر و سلوک در دو مرحله «قرب فرایض» و «قرب نوافل» انجام می‌شود.

برخی از عرفا مرحله قرب فرایض را بالاتر از قرب نوافل می‌دانند. از نظر آنان نتیجه قرب فرایض، فنا در ذات خدا و نتیجه قرب نوافل، فنا در صفات خداست. همچنین به اعتقاد آنان در مرحله قرب فرایض، انسان عروج و صعود می‌کند، اما در مرحله قرب نوافل خدا نزول می‌کند (صمدی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۴۸-۳۴۵).

۴- در قرآن آمده است: به هر کجا رو کنید همانجا خداست. (اینما تَوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ) (آیه ۱۱۵ بقره) مفهوم این آیه با این بیت حافظ مطابقت دارد که:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم وین عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم

(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۳۵۷)

اما چرا عرفا شطحیات را بیان داشته‌اند، چرا دست به تابوشکنی در شطحیات خود زده‌اند. تعیین دلایلی دقیق و فراگیر برای تابوشکنی‌های عرفانی از چند منظر با مشکل مواجه است. از یک سو با تجارب شخصی‌ای مواجهیم که برای بیان آن‌ها نشانه‌های دقیق ارتباطی وجود ندارد. از سوی دیگر، برخی از موارد تابوشکنی فراتر از حوزه معرفتی فردی، از پشتوانه اجتماعی نیز برخوردار است. در نتیجه با اطمینان نمی‌توان دلایل تولید و رواج آن‌ها سخن گفت؛ البته در نگاهی کلی دو دلیل اصلی برای تابوشکنی‌ها قابل تصور است: یکی فردی و دیگری اجتماعی. هر یک از این دلایل، گاه به تنهایی

و گاه به صورت مشترک عامل به وجود آمدن انواع تابوشکنی در عرفان است. دلیل فردی متأثر از تغییر الگوی ارتباطی و رفتاری انسان با خدا از رابطه «من-اویی» به ارتباطی «من-تویی» است. رابطه «من-تویی» بر خلاف رابطه «من-اویی» در تقاطع شبکه‌های زمانی و مکانی شکل نمی‌گیرد و مجموعه‌ای از کیفیت‌های نامگذاری نخواهد بود. در چنین ارتباطی، تمام واسطه‌ها و فاصله‌ها از میان می‌رود (بوبر، ۱۳۷۸: ۲۸-۳۴).

متون عرفانی از دو بخش تجارب شخصی و مفاهیم تشکیل شده است. تجارب عرفانی محصول رویارویی مستقیم انسان با خدا و برداشت شخصی وی از این مواجهه است. این تجارب گاه در حین تجربه به دلیل شدت وجد، باطن صاحب وجد را به جنبش درآورده، وی را بی‌اختیار به گفتن سخنانی غریب و امی دارد (بقلی شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۱). روایتی وجود دارد که شطح معروف بایزید را حاصل چنین اتفاقی می‌داند: «یکبار در خلوت بود بر زبانش رفت که سبحانی ما اعظم شأنی، چون با خود آمد، مریدان با او گفتند که چنین کلمه‌ای بر زبان تو رفت! شیخ گفت: خداتان خصم بایزیدتان خصم. اگر از این جنس کلمه‌ای بگویم، مرا پاره‌پاره بکنید. پس هریکی را کاردی بداد که اگر نیز چنین سخنی آیدم، بدین کاردها مرا بکشید. مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت. مریدان قصد کردند تا بکشندش. خانه از بایزید انباشته بود. اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند و هریکی کاردی می‌زدند چنان کارگر می‌آمد که کسی کارد بر آب زند. هیچ زخم کارگر نمی‌آمد. چون ساعتی چند برآمد، آن صورت خرد می‌شد، بایزید پدید آمد چون صعوه‌ای خرد در محراب نشسته. اصحاب درآمدند و حال بگفتند. بایزید این است که می‌بینید، آن بایزید نبود، پس بگفت: الجبار نفسه علی لسان عبده» (عطار، ۱۳۷۴: ۱۴۴).

نتیجه‌گیری

ارتباط به ظاهر متناقض، تسلیم توأم با گستاخی، انسان با خدا در متون عرفانی در اصل متناقض نیست. این گستاخی‌ها شکل دیگری از همان روحیه تسلیم است. برخلاف بسیاری از تابوشکنی‌های سایر متون ادبی که بر نوعی انکار عقیدتی یا اباحه‌گری استوار است، تابوشکنی‌های عرفانی حاصل شیفتگی و صمیمیت مضاعف انسان نسبت به خداوند است. منتهی نمود زبانی آن‌ها به اقتضای بافت تولید، گستاخانه می‌نماید. در مواردی هم که بنابر پشتوانه اجتماعی، شکل اعتراض به خود می‌گیرد، در صدد نفی سرشت واقعی ارزش‌ها نیست؛ بلکه به دنبال دفع قرائت‌های تحریف‌شده اجتماع، از ارتباط انسان با خداوند است.

با مطالعه این شطحیات می‌توان به وضوح دید که، عرفا در حالت سکر، یعنی در حال جذب و بی‌خودی، آن شطحیات را گفته‌اند، که یافتن آن برای همگان میسر نیست؛ بلکه مستلزم ریاضت دائم و عنایت خداوند است، و مطالعه همین شطحیات فهم بعضی از احادیث که از معصومین نقل شده است، را تا حدودی ممکن می‌سازد. از جمله فرمایش حضرت علی (ع) را که فرموده است: «لا تدرُّکهُ

الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» او را با چشم نمی‌توان دید؛ اما با دلی که در درون سینه است می‌توان دید.

و باز می‌توان فرمایش دیگر حضرت علی (ع) را متوجه شد که فرموده‌است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ» من چیزی را ندیدم مگر این‌که قبل از آن و همراه آن و بعد از آن خدا را دیدم و نیز مفهوم این عبارت به فهم نزدیک می‌شود که خداوند فرموده‌است: «لَا يَسْغُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَ لَكِنْ يَسْغُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنُ» من در آسمان و زمین نمی‌گنجم، ولی در دل بنده مومن خود می‌گنجم؛ یعنی تنها دل انسان تجلی‌گاه من است.

این‌گونه سخنان، براساس اصول عرفان نظری و عملی، صحیح است؛ زیرا عارف در راه رسیدن به خدا و پیمودن منازل گوناگون و رد شدن، از حجاب‌های ظلمانی و نورانی آهسته آهسته، به جایی می‌رسد که به غیر از وحدت، چیزی را نمی‌بیند و این باعث می‌شود که وجودش، الهی شود و غیر از خدا، چیزی نبیند و به علت این که فانی در خدا شده حرف‌هایی می‌زند که حکایت از غرق شدن او در وجود حق می‌کند.



منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید
۲. اهور، پرویز. (۱۳۷۲). کلک خیال انگیز، تهران، اساطیر.
۳. القمی، ابوالقاسم. (۱۳۱۱). جامع الشتات، چاپ سنگی.
۴. ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد. (۱۴۲۲). تفسیر ابن عربی، تحقیق، رباب، سمیر مصطفی، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۵. (۱۴۲۰). الفتوحات مکیه، ج ۱، بیروت، دارالصار.
۶. اسدی، محمدجعفر. (۱۳۸۷). شطحیات و حال در عرفان، فصلنامه عرفان، س ۶، ش ۲۴.
۷. استعلامی، محمد. (۱۳۸۸). حدیث کرامت، تهران، سخن.
۸. الیاده، میرچا. (۱۳۸۶). رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جال ستاری، تهران، سروش.
۹. بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۰). شرح شطحیات، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۰. بوبر، مارتین. (۱۳۷۸). من و تو، ترجمه خسرو ریگی، تهران، چیحون.
۱۱. پانوف، میشل؛ پرن، میشل. (۱۳۸۴). فرهنگ مردم شناسی، ترجمه اصغر عسکری خانقاه، تهران، سمت.
۱۲. جوکار، منوچهر. (۱۳۸۴). ملاحظاتی درباره شطح و معانی آن، فصلنامه مطالعات عرفانی، دوره اول.
۱۳. حلبی، اصغر. (۱۳۷۶). عرفان و احوال عارفان، تهران، اساطیر.
۱۴. راسل، برتراند. (۱۳۴۵). اخلاق تبو (رسوم و عادات جاهلان). در جهانی که من می شناسم، ترجمه روح الله عباسی، تهران، امیرکبیر.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۵). جست و جو در تصوف ایران، تهران، امیرکبیر.
۱۶. سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۲). فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران، کتابخانه طهوری.
۱۷. سهلگی، محمدبن علی. (۱۳۸۴). النور، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۱۸. سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۷۴). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.

۱۹. (۱۳۸۸). دیوان سنایی، به اهتمام مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
۲۰. شرافتی، زهرا؛ نوروزی، زهرا. (۱۳۹۸). صفات عرفانی و نمادین قلندران در آثار سنایی، عطار، مولانا و حافظ، فصلنامه نقد تحلیل و زیباشناسی متون.
۲۱. شمس الدین محمد، حافظ. (۱۳۶۱). دیوان، به اهتمام انجوی شیرازی، تهران، جاویدان.
۲۲. شفیع کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۶). قلندریه در تاریخ، تهران، سخن.
۲۳. عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۳۷۴). تذکره الاولیا، به کوشش رینولد آلین نیکلسون، تهران، صفی‌علیشاه.
۲۴. (۱۳۶۱). الهی‌نامه، تصحیح سیدصادق گوهرین، تهران، زوآر.
۲۵. عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۷۳). تمهیدات با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
۲۶. غزالی، احمد. (۱۳۷۶). مجموعه آثار فارسی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران.
۲۷. فریزر، جمیز. (۱۳۸۳). شاخه زرین، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
۲۸. گوهرین، سید صادق. (۱۳۸۲). شرح اصطلاحات تصوف، تهران، اساطیر.
۲۹. لاهیجی، شیخ محمد. (۱۳۳۷). شرح گلشن راز، تهران، کتاب فروشی محمودی.
۳۰. معارف، مجید؛ آذرخشی، مصطفی. (۱۳۸۹). جایگاه حدیث قرب نوافل در منابع فریقین و بررسی تطبیقی رویکرد عرفا و محدثان، پژوهشنامه قرآن و حدیث.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۵۸). آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، تهران، صدرا.
۳۲. مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۰). مثنوی معنوی، به اهتمام نیکلسون، تهران، امیرکبیر.
۳۳. (۱۳۷۵). کلیات دیوان شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، نگاه.
۳۴. وفایی بصیر، احمد. (۱۳۹۴). شرح شطحیات و غرایب بایزید بسطامی، تهران، روزاندیش.
۳۵. هیدجی، ملامحمد علی. (۱۳۷۷). ه.ق، دیوان حکیم هیدجی، چاپخانه مصطفوی.
۳۶. هیک، جان. (۱۳۸۲). بعد پنجم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده سرا.
۳۷. همدانی، عین‌القضات. (۱۳۹۲). تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، چاپ نهم.
۳۸. یعقوبی، پارسا. (۱۳۸۶). آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک فارسی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۵۸، ش ۱۸۳.

Anti-taboo in the mystics Shatahiat

Manizheh Hamraah, Behruz Romiani*, Mostafa Salari
PhD Student, Persian Language and Literature, Zahedan Branch, Islamic Azad
University, Zahedan, Iran

Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch,
Islamic Azad University, Zahedan, Iran. * Corresponding Author, b.romiani@gmail.com
Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Zahedan Branch,
Islamic Azad University, Zahedan, Iran

Abstract

When studying mystical texts, in addition to the assimilation relationship of the seeker with God, which is accompanied by trust, fascination, surrender, and finally, there is another relationship that does not respect the sanctity of the sacred and the unholy in the appearance of words and deeds. The association of this "disruptive" attitude with that passive relationship makes every reader feel conflicted. The present essay aims to investigate the causes of hypocrisy in mysticism, what individual or social reasons or mental states can cause the emergence of mysticism. Reflecting on the reasons of anti-Taboo shows that although the arrogance of the mystics in some cases is a protest against the distortion of values, In most cases, it is the product of man's intimacy and fascination with God, and it has nothing to do with mystic devotion.

Keywords: Anti-Taboo, Sufism and mysticism, Shat'h, mystics.

