

## شطح عارف و گستاخی دیوانه در مثنوی‌های عطار

فاطمه مدرّسی (استاد دانشگاه ارومیه)

در میان اهل طریقت، تعابیر و اصطلاحات بسیاری وجود دارد که بزرگان این طایفه نسبت به آن رویکرد یکسان و مشترکی ندارند. از آن جمله است شطح که در میان عرفا بر سر آن اختلاف است. برای واژه شطح، که جمع آن شطحیات است، معانی متعدّدی ذکر کرده‌اند، از آن جمله: «شَطْحُ فِي السَّيْرِ أَوْ فِي الْقَوْلِ: دَرِيفَتْنِ يَآ سَخْنِ كَفْتَنِ دَوْرِ رَفْتِ وَأَنْ رَا بَه دَرَا زَا كَشَانِيد.» (فرهنگ لاروس، ذیل شطح) همچنین آمده است: «كَلِمَةُ شَطْحٍ بَه وَزْنِ وَ مَعْنَايِ سَطْحِ اسْتِ وَ دَرِ اَصْلِ كَلِمَةِ سَرِيَانِي اسْتِ وَ مَعْنَايِ أَنْ بَسَطِ وَ انْبَسَاطِ اسْتِ» (زریاب خوبی، ص ۱۰۲). شطحیات، در اصطلاح بیان لفظی، وضعیتی است که از دیدگاه وجودشناختی به متشابهات حاصل از به هم بودن وجود و عدم (یا بود و نبود) برمی‌گردد (شایگان، ص ۳۷). از نظر ابونصیر سراج (وفات: ۳۷۸)، شطحیات

اصطلاحات شگرفی است که عرفا در حالت وجد به کار می‌برند و شنونده را گمراه می‌کند. گوینده شطحیات به شطی جاری در میان دو کناره تنگاتنگ می‌ماند. چنین آدمی قادر به بیان تجربه خویش و انتقال آن به دیگران نیست مگر آنکه، مانند آن شط، از دو کناره سرریز کند و با این سیلاب کسی را که شنونده این‌گونه سخنان است در خود فروکشد و از پای درآورد: سیلاب انوار معنوی در درون تا به زبان هم می‌کشد و گوینده ناگزیر سخنانی می‌گوید که شنوندگان آن را لاف و گزاف می‌یابند مگر کسانی که می‌توانند به ژرفای معنای حقیقی آنها پی ببرند. (به نقل از شایگان، ص ۳۷)

روزبهان (قرن ۶۰ و ۷ هجری) آن را چنین تعریف کرده است:

در عربی گویند: شَطْحٌ يَشْطَحُ: اذا تَحَرَّكَ. شطح حرکت است و آن خانه را که آزد در آن خُرد کنند مِشْطَاح گویند از بسیاری حرکات که در او باشد. پس، در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان. چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سِرِّ ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی تا برسند به عیان سراپرده کبریا. چون ببینند نظایرات غیب و مضمورات غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سِرِّ به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید؛ از صاحب وجد کلامی صادر شود از تَلَهَّبِ احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش شناسند در رسوم ظاهر و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قابل مفتون شوند. (شرح شطحیات، ص ۵۶-۵۷)

اسیری لاهیجی (وفات: ۹۱۲) در شرح گلشن راز گوید:

شطح و طامات، که در عرف صوفیه صافی دل عبارت از حرکت اسرار و اجدان است وقتی که وجد و یافت ایشان قوی گردد به حیثیتی که از ظرف استعداد ایشان فروریزد و نگاه نتوانند داشت و، در آن حین، سخنی چند از ایشان صادر شود که شنیدن آنها بر ارباب ظاهر سخت و ناخوش باشد و موجب طعن و انکار گردد. (مفاتیح الاعجاز، ص ۵۱۹)

با توجه به سخنان صاحب نظران عرفان و تصوف می توان گفت: شطح آن سخن به ظاهر غریب و نامأنوس و نامعقول و احياناً خلاف شرع است که بر زبان عارف سرآید شور و هیجان، در اوج وجد و مستی و جذبه، جاری می شود که معنی و سِرِّ و ارزش آن برای اهل حال و معنی یا روشن و آشکار است و یا اگر هم روشن نباشد باز هم جای هیچ انکار نیست؛ زیرا اذعان دارند که آن سخنان نه خلاف حقیقت است و نه ضد شریعت. آنچه مسلم است بیان و نشانی است از حالت و ادراکی عمیق اگرچه فعلاً برای ایشان قابل درک نباشد. (بشیر، ص ۵۱۵) علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

از آنجایی که ظهور و بروز بیشتر شطحیات خناستگاهی الهامی دارد، گریز تعبیر *paradoxe inspiré* [= خلاف مشهور ملهم] را معادل شطح در زبان فرانسه پیشنهاد می کند تا خاستگاه عرفانی این گونه سخنان و عبارات نابهنجار را بهتر روشن سازد. (شایگان،

اگرچه شطح را امری مشترک در تعالیم زردشتی و اهل تصوّف دانسته‌اند، از آن رو که در این هر دو گفتگوی مستقیم با خداوند مطرح است (در ایران ویج، در انجمنی از خدایان و انسان‌ها، اهورامزدا و جم با هم سخن می‌گویند. ← زرین‌کوب ۳، ص ۲۴)، باید اذعان کرد که شطح با معنای خاصی که میان اهل تصوّف شایع است تنها در دوران رشد و نضج عرفان اسلامی، حتی پیش از آنکه عرفان از جهت عملی و نظری به صورت مکتب کامل درآید، نمودار شد، چنان‌که سخنان شطح‌آمیز، پیش از بایزید (وفات: ۲۶۱ یا ۲۶۴)، از ابراهیم ادهم (وفات: ۱۶۱ یا ۱۶۲) و رابعه عدویّه (وفات: ۱۳۵) نقل شده است. با این حال، شطح در مراحل اولیه شکل‌گیری عرفان اسلامی رواج نداشت. عرفای آن دوره خود را ملزم به رعایت حدود ظاهری شرع می‌دانستند. در قرن سوم هجری، «شور و شوق عاشقانه در حدّ شگفت‌انگیزی به چشم می‌خورد. اما تعالیم مبهم و بیشتر به صورت دعاوی و شطحیات جلوه می‌نمود» (یثربی، ص ۲۷). در این دوره، مشهورترین عارفی که سخنان شطح‌آمیز بر زبان راند و از تجربه‌ای ورای عالم مادی و منطق‌گریز و زبان‌ستیز سخن گفت بایزید طیفور بن عیسی سروشان بسطامی است که شطحیات وی از جمله سُبْحانی ما اعظم شانی (تذکرة الاولیاء، ج ۱، ص ۱۶۰) معروف است. از مشاهیر دیگر دوره رشد و شکوفائی عرفان اسلامی حسین بن منصور حلاج (وفات: ۳۰۹) است که برخی شطح معروف انا الحق وی را عامل اصلی اعدام او دانسته‌اند. شبلی (وفات: ۳۳۴)، از طرفداران حلاج، نیز در این دوره می‌زیسته است. در دوره‌های متأخرتر، با ظهور بزرگانی چون احمد غزالی (وفات: ۵۲۰)، عین‌القضاة (حدود ۴۹۲-۵۲۵)، سنائی (وفات: حدود ۵۳۵) و عطار (حدود ۵۴۰-۶۱۸) شطح‌گویی رواج بیشتری یافت و به صورت مکتبی درآمد. البته، در همان دوره‌ها، بودند عارفانی که بیان شطحیات را مناسب حال سالک نمی‌دانستند و اعتقاد داشتند که عارف، در هر مقام و موقعیتی، باید حدود ادب و شرع را رعایت و از گفتن سخنان خلاف شرع احتراز کند. خواجه عبدالله انصاری (۳۹۶-۴۸۱) از این طایفه است.

در این مقال، بر آنیم که به بررسی شطحیات در آثار عطار مبادرت ورزیم و نشان دهیم که شطح در آثار عطار از دو جهت قابل بررسی است: یکی صورت ظاهری آن، که احتمال دارد با احکام شرعی مغایرت داشته باشد؛ دیگر صورت باطنی آن، که

در اساس با دین و شریعت در تضاد نیست لیکن نیاز به شرح و تأویل دارد. به قول شایگان (ص ۳۷۱)، همچنان که کلام الهی را جز از طریق انس گرفتن و سنخیت با آن پیدا کردن که ما را از ورای ظواهر به معنای باطنی برساند نمی‌توان فهم کرد، «شکوفائی معنای نهفته در شطح نیز نیازمند تأویل است» چون متشابه و چندمعنایی است.

انگیزه شطح گاه شور و خالی است که، در حالت وجد، ارباب طریقت را دست می‌دهد. در این حال، چون هستی مجازی از میان برمی‌خیزد و در معنای غیبی گشوده می‌شود، عارف مجذوب تجلی الهی رخصت دارد آن معنای را که بر او منکشف شده به هر عبارت و لفظی تعبیر کند. شیخ محمود شبستری (وفات: دهه دوم یا سوم قرن ۸) می‌گوید:

که رخصت اهل دل را در سه حال است فنا و شکر و پس دیگر دلال است

(← مفاتیح الاعجاز، ص ۴۷۶)

در حالت فنا، عقل جزوی نگر مستتر می‌گردد و سالک همه آثار و رسوم هستی انسانی را می‌سوزد و از لوثِ حَدَثِ مطهر و متخلّق به اخلاق و صفات الهی می‌گردد و به سرچشمه بقا دست می‌یابد. در این حالت، چون تفرقه و تمییز میان قدم و حدوث زایل می‌شود و جمیع کثرات به رنگ وحدت درمی‌آید و سالک خود انسان کامل یا حق می‌شود که جهان به تمامی جلوه تجلی اسما و صفات وی است؛ هر چه از او صادر شود خواست سلطان عشق است و هر چه گوید به حقیقت گوینده آن معشوق است. چه هستی سالک در میان نیست. به گفته اسیری لاهیجی، در این مقام بود که سلطان بایزید بسطامی فرمود: لا إله إلا أنا فاعبُدونی و شُبحانی ما أعظم شانی. (همان، ص ۴۷۳)

یکی دیگر از آن حالاتی که صوفی مُجاز است در آن سخنانِ شطح آمیز به زبان آورد

حالِ شکر است. شکر، به تعریف لاهیجی

حیرت و دهش و وُله و هیجان است که در مشاهده جمال محبوب به سرّ مُعجِب می‌رسد. چون سرّ سالک به مشاهده جمال محبوب رسید، به واسطه دوری از تفرقه و بُعد، در باطن وی فرح و نشاط و انبساط به نوعی درآمد که حواس او از محسوسات غافل شد و عقلش مغلوب عشق گشت و تمییز از ما بین مرتفع شد، از غایت بی‌خودی نمی‌داند که چه می‌گوید. این حالت را شکر به جهت آن گفته‌اند که اوصاف مذکوره به شکر ظاهر می‌ماند. در این حال بود که شیخ حسین منصور حلاج فرمود: أنا الحق. (همان‌جا)

این مرتبه با وادی ششم، حیرت، در منطق الطیر مطابقت دارد که، از نظر عطار، وادی

سرگشتگی و درد و حسرت و راه‌گم‌کردگی است. در این وادی، وجود سالک به تمامی حجله سلطان عشق می‌شود و سالک حالی بس عجیب دارد که جمع اضداد است و می‌داند و یا نمی‌داند؛ چه او را در اینجا از مستی و هوشیاری، هستی و نیستی، نهانی و عیانی، فنا و بقا، و کفر و مسلمانی خبری نیست.

در این مقام یا وادی، سالک از نفی و اثبات بیرون است و حتی حکم بر او به نیستی هم روا نیست و هستی خود معلوم است که از وی منتفی است و به حکم حیرت هیچ‌گونه خیر و اثری از او نتوان یافت و او بر خود به هیچ روی حکم نتواند کرد. (فروزانفر، ص ۳۸۷)

پیداست که، در این حال، حواس مادی سالک به حالت تعطیل درآمده و تجربه‌ای در ناآگاهی و در عالمی فراطبیعی روی داده است که وجود او را به شطح (پاراوکس مجسم) مبدل کرده است.

در این مقام بود که شیخ ابوالقاسم نصرآبادی (از صوفیان نام‌آور قرن چهارم) را از مکه راندند. چندان شوق و محبت و حیرت بر او غالب شده بود که روزی زناری در میان بست و در آتشگاه گبران طواف کرد. گفتند: آخر این چه حال است؟ گفت: در کار خویش کالیوه گشته‌ام که بسیاری به کعبه بیجستم نیافتم؛ اکنون به دَیْرش می‌جویم، باشد که بویی یابم، که چنان فرو مانده‌ام که نمی‌دانم چه کنم. (تذکره الاولیاء، ج ۱، ص ۷۸۷)

کرد چل حج بر توکل اینت مرد	شیخ نصرآباد را بگرفت درد
بزهته دیدش کسی با یک لزار	بعد از آن سوی سپید و تن نزار
بسته زناری و بگشاده کفی	در دلش تاب و در جانش تفی
گردد آتشگاه گیری در طواف	آمده نه از سر دعوی و لاف
این چه کار تست آخِر شرم دار	گفت گفتم ای بزرگ روزگار
آتشم در خانه و رخت اوفتاد	... شیخ گفتا کار من سخت اوفتاد
من ندانم حیل‌های زین بیش من	... گشته‌ام کالیو کار خویش من
از کشت و کعبه بیزار آمدم	... تا گرفتار چسبن کار آمدم

(منطق الطیر، ابیات ۳۹۴۷ به بعد)

حالت دیگری که اهل دل در آن مکلف نیست و می‌تواند تجربه‌ای را که در ناآگاهی و مکاشفه اتفاق افتاده به هر زبانی که می‌خواهد بیان کند مرتبه دلال است. سالک را، در مرتبه دلال که از سکر انزل است، به واسطه شدت اضطرابی که دارد، هر چه گوید،

مَعْقُود داشته‌اند (← مفاتیح الاعجاز، ص ۱۴۷). بوعلی رودباری (وفات: ۳۲۲ یا ۳۲۳) در این حالت بود که خطاب به قدسیان ابراز داشت که پس از عمری انتظار:

نیست برگم تا چو اهل شهوتی      سرفروآرم به اندک رشوتی  
عشق تو با جان من در هم سرشت      من نه دوزخ دانم اینجا نه بهشت

(منطق الطیر، ابیات ۳۰۸۱ و ۳۰۸۲)

از این سخنان نیک پیداست که «شطح عبارات عرفا و صوفیان است که از سر شیفتگی و وجد می‌گویند و شطح در هر جایی که قدیم در حادث پدیدار شود خواهد بود» (شایگان، ص ۳۷۱). بنابراین، خواه در حالات سه‌گانه‌ای که شبستری به آنها اشاره کرده خواه در انتهای سفر اول از اسفار اربعه که ذات و صفات و آثار و افعال سالک در حق فانی و او خود مغلوب حکم وحدت گشته، سخنان او حاکی است از فناى او در توحید و فناى ذات او در وجود حق و ناشی است از تجلی ذاتی حق در سالک. (← رجائی بخارایی، ص ۳۲۰)

عطار بر آن است که شطح وقتی از سالک صادر می‌شود که او از خویش برون آید و از جان و دل فانی گردد:

اندر بن دیر ما شرطت بود این هر سه      کز خویش برون آیی وز جان و ز دل فانی  
هر گه که شود روشن بر تو که تویی جمله      فریاد آن‌ها الحق زن در عالم انسانی

(دیوان، ص ۶۶۰)

البته از خود به در آمدن سالک نیز نوعی شطح است؛ زیرا، در این حالت، با موزدی از الهامات عقل ستیز روبه‌رو هستیم.

بن‌مایه حسن و عشق، که انگیزه شوق طلب و کوشش و کشش سالکان و شور و هیجان و سخنان عارفان است، خود پدیدآورنده آرزوی دیدار و اتصال با حقیقت متعالی می‌گردد. در نتیجه، عارف، رها از قیود خردورزی، چون قطره‌ای در دریای جمال حقیقت مطلق محو می‌شود. محو شدن عاشق در معشوق، که دریافت عقلانی آن میسر نیست، همان است که در آن‌ها الحق گفتن حلاج جلوه یافته، همان تجربه عرفانی بی‌نشان شدن در محبوب و همان رازی است که مرغان، در منطق الطیر، در انتهای سیر عاشقانه خود، به آن رسیدند و دریافتند که خود حقیقت مطلق‌اند و سیمرغ رمزی از آن است:

چون نگه کردند آن سی مرغ زود      بی‌شک این سی مرغ آن سیمرغ بود

... خویش را دیدند سیمرخ تمام  
... و ربه سوی خویش کردندی نظر  
بود خود سیمرخ سی مرغ مدام  
بود این سی مرغ ایشان آن دگر  
هر دو یک سیمرخ بودی بیش و کم  
ور نظر در هر دو کردندی به هم

(منطق الطیر، ابیات ۴۲۶۳ به بعد)

نیروی تخیل عطار، با بهره‌گیری از تشابه لفظی دو واژه سی مرغ و سیمرخ، توانسته ظریف‌ترین تجربه عرفانی و شطحی بسیار روشن را، که تحقق حضور یکی در دو است - مانند انسان و تصویرش در آینه - بیان دارد و چگونگی حضور در برابر خود - وجود تام - یا در برابر خدای خویش را به بهترین وجه توصیف نماید. مرغان، در این تجربه زیبای عرفانی، سی مرغ را سیمرخ و سیمرخ را سی مرغ می‌بینند. (پورنامداریان ۲، ص ۱۳)

بدین سان، عطار، به کمک بازی با کلمه سیمرخ (= سی مرغ) وسیله بیانی ساخته تا با آن معنی همانی در غیریت و غیریت در عین همانی را برساند و این نقیضه‌گویی (= شطح) در واژگان بیانی او پیوسته، نهان و آشکار، وجود دارد.

زمینه‌های بیان شطح در مثنوی‌های عطار به گونه‌ای با تجربه فنای خودی و محو و ادراک وحدت وجود مربوط‌اند. در حقیقت، نفی خودی خود به نوعی ادراک وحدت وجود می‌انجامد که با معیار خرد پذیرفتنی نیست و تنها از طریق فنا و از خود رستن و ذره‌واز به خورشید پیوستن می‌توان آن را دریافت. بنا بر آنچه گفته شد، اتصال به مبدأ لازمه شطح است. سعید نفیسی می‌گوید: این نوع از پیوستن و اتصال و اتحاد را بزرگان تصوف ایران هر یک به زبانی ادا کرده‌اند (نفیسی، ص ۸۲). اعتباری که عطار، مانند بسیاری از عارفان که داغ عشق را بر جبین دارند، به عشق می‌دهد و به نقطه مقابل آن، عقل، کمتر عنایت دارد، خود به شطح‌گویی می‌کشاند. در اینجا تقابل عشق و عقل به میان می‌آید که از مضامین قابل توجه در اشعار عطار است. در این معارضه، عشق همواره بر عقل، رقیب دیرینه خود، پیشی می‌گیرد:

عقل کجا پی برد شیوه سودای عشق  
عقل تو چون قطره‌ای است مانده ز دریا جدا  
بازنمایی به عقل سیر معمای عشق  
چند کند قطره‌ای فهم ز دریای عشق  
خاطر خیاط عقل گرچه بسی بخیه زد  
هیچ قبایی ندوخت لایق بالای عشق

(دیوان، ص ۳۶۸)

بدون تردید عقل مصلحت‌اندیش، که همه مسائل و قضایا را با حجت و برهان و

قیاس ارزیابی می‌کند، معیارهای خاص خود را دارد. حکم عقل ایجاب می‌کند که انسان همواره در امور جانب احتیاط و مصلحت را نگه دارد و، برای پرهیز از تقابل، از معیارها و هنجارهای عمومی پیروی کند. این در حالی است که عشق پرده‌در و بی‌پروا و صبرسوز است و ننگ و نام نمی‌شناسد. عطار، در حکایت شیخ صنعان، تقابل عشق و عقل را به تصویر می‌کشد. سخن مریدان و شیخ، در این حکایت، بیانگر دو بینش متفاوت اهل صحو و اهل سُکر است. شیخ عاشقی است که از قالب زهدِ ریایی بیرون آمده و مذهب عاشقی پیشه کرده و به سلک اهل سُکر درآمده و همه چیز را از دریچه عشق می‌نگرد. مریدان عابدانی هستند که بویی از عشق نبرده‌اند و در بند عقلِ مصلحت‌اندیش‌اند که همه چیز را با حجت و برهان و بر پایه صواب می‌سنجد (مدتسی، ص ۲۴۶). عطار پیرو اندیشه بایزید بسطامی است و مانند او عشق را مغز کاینات می‌بیند و ذره‌ای از آن را از همه آفاق برتر می‌شمارد. لیکن، از نظر وی، عشق بن‌درد میسر نیست. اگر سالک در آن بحر بی‌کرانه غرقه شود و به مقام محو و فنا رسد، وی را پروای بهشت و دوزخ و کفر و ایمان نیست:

عشق را با کفر و با ایمان چه کار  
 عاشقان را لحظه‌ای با جان چه کار  
 ... عشق مغز کاینات آمد مدام  
 لیک نبود عشق بی‌دردی تمام  
 ... هر که را در عشق محکم شد قدم  
 درگذشت از کفر و از اسلام هم

(منطق‌الطیر، ابیات ۱۱۷۶ به بعد)

عشق سبب می‌شود تا عاشقان و مستان الهی بین خود و معبود ازلی حجابی نبینند. این محرمیت و مناسبت‌های روحی که مجذوبان نسبت به حق احساس می‌کنند، اضافه بر سُکر و مستی عشق، ترس و هراس را در سلوک عارفانه‌شان زایل می‌کند و آنان را به نوعی گستاخ می‌سازد.

گر ازو دیوانه‌ای گستاخ باش  
 برگ داری لازم این شاخ باش  
 و ننداری برگ این شاخ بلند  
 پس مکن گستاخی و بر خود منخد  
 خوش بود گستاخی دیوانگان  
 خویش می‌سوزند چون پروانگان

(همان، ابیات ۲۷۸۴-۲۷۸۶)

از این چشم‌انداز، عطار گستاخی مجذوبان را، که به صورت شطح مجال بروز و ظهور می‌یابد، نتیجه اهلیت و محرم سر الوهیت بودن می‌داند. او این نکته را ضمن سؤال



سالک و پاسخ دهد در منطق الطیر بیان می‌کند. سالکی از هدهد راه‌دان می‌پرسد که آیا گستاخی و بیان مکنونات دل بی هیچ پرده‌پوشی در حضرت حق جایز است:

گر کسی گستاخی یابد عظیم      بعد از آتش از پی درآید هیچ بیم؟  
چون بود گستاخی آنجا بازگویی      دُرِ معنی بنرفشان و راز گوی  
(همان، ابیات ۲۷۵۸ و ۲۷۵۹)

هدهد در پاسخ:

گفت هر کس را که اهلیت بود.      مسحرم سر الوهیت بود  
گر کند گستاخی او را رواست      زانکه دایم رازدار پادشاست  
(همان، ابیات ۲۷۶۰ و ۲۷۶۱)

ساریان، اگر چون محرمان راز ترک ادب گوید و گستاخی ورزد، ایمان و جان خویشتن را درمی‌بازد؛ زیرا وی شوریدگی و جنون و بی‌پروایی را از دولت قرب سلطان عشق و گسستن از خلق کسب نکرده است:

مرد اشتروان که باشد برکنار      کی تواند بود شه را رازدار  
گر کند گستاخی چون اهل راز      ماند از ایمان و از جان نیز باز  
کی تواند داشت رندی در سپاه      زهره گستاخی در پیش شاه  
(همان، ابیات ۲۷۶۴-۲۷۶۶)

گستاخی این مجذوبان، که نتیجه اهلیت و محرم راز بودن است، جدای از گستاخی ناهلان و نامجرمان است:

لیک مردی رازدان و رازدار      کی کند گستاخی گستاخوار  
چون زجب باشد ادب حرمت ز راست      یک نفس گستاخی از وی رواست  
(همان، ابیات ۲۷۶۲ و ۲۷۶۳)

صوفیه از حق بیشتر با اوصاف جمالی یاد کرده‌اند. آنان خدا را، پیش از آنکه از دیده جباریت بنگرند و قهار و جبارش بدانند، از دید صفات جمالیه او را رؤف و رحیم و مهربان می‌خوانند. همین امر موجب می‌شود که گاهی جرأت یابند و پا را از گلیم خویش فراتر گذارند و، بدون خوف و نه به عنوان بنده بلکه همچون عاشق، با خداوند سخن بگویند و حتی گاهی با او به جدال برخیزند.

یکی دیگر از سخنان شطح آمیز عطار دفاع از ابلیس است. با آنکه سرچشمه اصلی

تصوّف دین مبین اسلام است و عارفان همواره نسبت به قرآن مجید و تعالیم دینی به دیده تکریم نگریسته‌اند، عارفان بنامی، که خود از بزرگان دینی هم بوده‌اند، به حمایت و دفاع از ابلیس برخاسته‌اند و این خلاف نصّ قرآن مجید است که شیطان را مردود و بارگاه الهی می‌داند. برخی معتقدند که دفاع از ابلیس را نخستین‌بار حلاج مطرح کرد. اما نیکلسون می‌نویسد که مسئله دفاع از ابلیس چیزی نیست که با حلاج شروع شده باشد. گویا اشاره او به اقوالی است که از بعضی صوفیه قبل از حلاج نقل شده از قبیل آنچه در تذکره‌های رجال تصوّف گاه به اشارت می‌بینیم، چنان‌که عطار در تذکره الاولیاء از سهل بن عبدالله تستری (قرن ۳ هجری)، از قدمای زهاد صوفیه، نقل می‌کند که گفت: به ابلیس گفتم: بیا در توحید سخنی بگویی. گفت: ابلیس در میان آمد و فصلی بگفت در توحید که اگر عارفان وقت حاضر بودند، همه انگشت به دهان گرفتندی. (نیکلسون، ص ۱۷۴)

در ادب پارسی، زیباترین دفاعیه ابلیس از آن سنائی است (دیوان، ص ۸۷۱). پس از سنائی، مدافع دیگر ابلیس احمد غزالی است (سوانح، ص ۵۵). اما بزرگ‌ترین مدافع ابلیس در تاریخ فرهنگ اسلامی عین‌القضاة است. وی، در تمهیدات (ص ۱۷۱) و مکتوبات (ج ۲، ص ۴۱۶)، فصلی مشیح در دفاع از ابلیس و ستایش وی و در مقایسه نور سیاه ابلیس با نور محمدی آورده است. رشیدالدین میبدی نیز در تفسیر کشف الاسرار (تألیف: ۵۲۰) (ج ۲، ص ۱۶) به دفاع از ابلیس برخاسته است.

عطار، که خلف صادق و اصلان کوی عشق است، ضمن بیان حکایاتی از عرفا و مجذوبان، همدلی و همراهی با ابلیس را بی‌پروا اظهار می‌کند. ابلیس، از منظر عطار، عاشقی است پاکباز که خویشان را بر طاق نسیان نهاده و چنان در معشوق فانی گشته که لطف و قهر او را برابر می‌دارد و، چون طالبان لطفش را زیاد می‌بیند، قهرش را طلبکار می‌شود.

بسی می‌دید لطفش را خریدار ولی او بود قهرش را طلبکار  
چو تنها قهر حق را طالب آمد به مردی بر بسی کس غالب آمد

(الهی‌نامه، ص ۱۳۱)

از مجموع آنچه عطار در باب ابلیس آورده می‌توان دریافت که او نافرمانی ابلیس از امر الهی را جبری و بنا به مشیت حق می‌داند و این باور خود را در حکایت موسی و

ابلیس به خوبی عیان می‌سازد. در این حکایت، وقتی موسی علیه‌السلام از ابلیس سؤال می‌کند که چرا امر رب را اطاعت نکردی، در پاسخ:

لعینش گفت ای مقبول حضرت      شدم بی‌علتی مردود قدرت  
 اگر بودی در آن سجده مرا راه      کلیمی بودمی همچون تو آن‌گاه  
 ولی چون حق تعالی این چنین خواست      چه کژ گویم نیامد جز چنین راست

(همان، ص ۱۳۸)

عشق ابلیس به حق حکایتی است دیرینه، عشقی چندان ژرف که لعنت معشوق از آن نکاست. موسی از ابلیس سؤال می‌کند که هرگز از خدا یاد می‌کنی؟

لعینش گفت چون من مهربانی      فراموشش کند هرگز زمانی  
 همی چندان که او را کینه بیش است      مرا مهرش درون سینه بیش است

(همان‌جا)

با آنکه تجلی اسطوره ابلیس در شعر عطار، از جهتی، مسبوق به سابقه است یعنی او موجودی پلید و ملعون وصف شده که دشمن آدمیزادگان است (← اشرف‌زاده، ص ۹۴) اما عطار، مانند بسیاری از همفکرانش، بی‌پروا از ابلیس دفاع می‌کند و عشق او را می‌ستاید که دون حق سجود نکرد و، با دلایل خاص و ظریفی، نافرمانی وی را موجه نشان می‌دهد.

چو امر سجده آمد آن لعین را      بخوابانید چشم راه‌بین را  
 بدو گفتند اسجد قال لا غیر      برو خواندند اِخْسُوا قَالَ لا ضَیْر  
 اگر چه لعنتی از پی درآرم      به پیش غیر او سرکی درآرم  
 به غیر یگر مرا بودی نگاهی      نبودی حکم از مَه تا به ماهی

(الهی‌نامه، ص ۱۳۳)

به هر رو، شطح نیازمند تأویل است تا معنای باطنی نهفته در آن را دریابیم. دو معنای ظاهری و باطنی را نمی‌توان از هم جدا کرد. ظاهر، هر چند معنای حقیقی نیست، اما به معنای حقیقی جز از راه ظاهر نمی‌توان پی برد. روزبهان (قرن ۶ و ۷ هجری) شطح را زبان خاص مجذوبان و عاشقان می‌داند و می‌گوید:

این زبان صوفیان مست راست که در رویت مشکلات غیب افتاده‌اند. چون از آن اشارت کنند، علما بدان قیامت کنند، نفیر برآرند و بدین طعن‌ها و ضرب‌ها که گفتیم بدیشان قصد کنند.

(شرح شطحیات، ص ۶۸)

آن مرغانِ لاهوتی سرِ لاهوت در سرای ناسوت آوردند و به جان لاهوت در زبان ناسوت سخن گفتند. خود گفتند و از خود گفتند و با خود گفتند... آن مستان سخن گفتند، جز مستان بنشیندند. آه که حق به زبان ایشان اسرار لایزالی گفت و در مراتب انسان جمال ذوالجلالی نمود. (همان، ص ۲۳)

معانی و مفاهیم عرفانی که آن مستان از سر جذب و استغراق در محبت الهی بدون عاقبت‌طلبی و عاقبت‌اندیشی بر زبان جاری می‌سازند برای مردم عادی قابل فهم نیست؛ از این رو گویندگان آن را در معرض سرزنش و طعن و انکار قرار می‌دهند؛ چنان‌که عاشق پاکبازی چون حسین منصور حلاج وقتی انا الحق بر زبان آورد، به استناد همین کلمات، کافرش دانستند و به زندانش کردند و سرانجام، به امر حامد بن عباس وزیر مقتدر عباسی و به حکم علمای وقت، هزار تازیانه‌اش زدند و دست‌ها و پاهایش را بریدند و در آتش سوزاندند و خاکسترش را در دجله ریختند یا به باد دادند. (تذکرة الاولیاء، ج ۲، ص ۲۴)

عطار گوید چون زبان حلاج را شناختند انا الحق گفتن او را دستاویزی ساختند در وجوب قتل وی:

چون شد آن حلاج بر دار آن زمان  
جز انا الحق می‌نرفتن بر زلفان  
چون زلفان او همی شناختند  
چار دست و پای او انداختند

(متن الطیر، ابیات ۲۳۰۰ و ۲۳۰۱)

آنه‌ماری شیمیل (۱۹۲۲-۲۰۰۳) می‌نویسد: این سخنان خلاف عرف (شطحیات)، که همواره برای پیروان مذاهب رسمی و حتی نزد صوفیان معتدل و میانه‌رو سبب لغزش شمرده می‌شده و در موارد بسیار پذیرای توجیه عقلانی نیست، تنها زمانی مفهوم است که مخاطب به همان حال وجد و خلسه‌ای که گوینده آن سخنان رسیده بود برسد. (شیمیل، ص ۴۷۹)

عرفا، برای بیان احوالی که در مراتب کشف و شهود به آنان دست می‌دهد، وسیله‌ای جز الفاظ و صور محسوس زبان هنجار طبیعی ندارند. از این رو، آن معانی را به همین زبان تعبیر می‌کنند که بر مدلول‌های معینی دلالت دارد و بیانگر تجربه‌های قابل درک همگان است. پورنامداریان در این باره می‌نویسد:

حضور تجربه‌های روحانی، که ماورای تجربه‌های عادی هستند، در زبان زبان را از وظیفه طبیعی خود، که انتقال معنی و تجربه‌های مشترک است، عاری ساخته به آن خصلت رمزی و

سمبلیک می‌بخشد و درک آن را دشوار می‌سازد. زیرا در زبان، که امری محسوس و حادث است، امری نامرئی و نامحسوس حضور پیدا کرده که خارج از حیطه تجربه‌های ماست. (پورنامداریان ۱، ص ۱۵۷)

عین‌القضاة همدانی فرق میان علم و معرفت را، که موضوع اولی عالم طبیعت و موضوع دومی عالم ازلی و ماورای طبیعی است، در آن می‌داند که معنای علمی را، هرچه باشد، می‌توان به عبارتی درست و مطابق آن تعبیر کرد و معنای معرفتی را نمی‌توان تعبیر کرد مگر به الفاظ متشابه. (تمهیدات، ص ۱۰۸)

همان‌گونه که از سخنان عین‌القضاة مستفاد می‌شود، عرفان در بیان حقایق معنوی با محدودیت روبه‌روست و ابراز این حقایق تنها با الفاظ متشابه ممکن است. شایگان (ص ۳۷۰) متذکر می‌شود که «نه تنها در عبارات عرفا و صوفیان، که از سر شیفتگی و وجد می‌گویند، بلکه در سخنان پیامبران و کتب مقدس نیز به این‌گونه تشابهات برمی‌خوریم».

شطح‌گویی شرایط خاصی دارد و در شأن هرکسی نیست. لاهیجی در این باره هشدار می‌دهد:

پنداشته باشی که هرکس می‌تواند تعبیر به آن عبارات نماید و حال آنکه اتفاق اهل شریعت و طریقت است که هر که بی آن حالات آن سخنان گوید البته محکوم به کفر است و منع او واجب است. (مفاتیح‌الاعجاز، ص ۴۷۴)

شطح‌گویی عرفا عواقب ناخوشایندی در پی داشت. ظاهرینان، که قابلیت درک آن معانی را نداشتند، سخنان شطح‌آمیز را برای آزار و شتم عاشقان و مجذوبان بهانه ساختند. گروهی از شطّاحان، که در آثار عطار از آنان یاد شده، عارفان نام‌آوری هستند که هر کدام، برحسب استعداد خویش، به مقامات روحانی و اسرار الهی دست یافتند و، در رجوع به عالم مادی، دریافت‌های خود را بیان داشتند. در این میان، پاره‌ای از تجربه‌های معنوی آنان با عقاید جمعی سازگاری نداشتند و بیان آنها به صبغه شطح درآمد. مبرهن است که سر خداوندی در کلام بشری نمی‌گنجد و ظرف سخن را گنجای آن نیست. از این رو، پاره‌ای از اهل زمانه، از سز جهل و نادانی، این سخنان خلاف عرف را دستاویز ساختند. به گفته روزبهان،

این شوخان جاهل از سر حسد در خون آن سبک‌روحان سعی کردند و آن پاکان حضرت را به دست ناپاکان اوباش باز دادند تا از سر غوغا آن شاهان را برنجانیدند. (شرح شطحیات، ص ۲۳)

سرحلقه این عاشقانِ شطح‌گو در آثار عطار حسین بن منصور حلاج است که شطح مشهور او سبب مرگ وی گشت. عطار از او با ارادت خاصی به عنوان پیر خود یاد می‌کند و «نمونه سلوک مرد راهش نشان می‌دهد که در سرگذشت دردناک خود مقام جمع‌الجمع را، که نهایت مراتب در بقای بعد از فناست، با شور و شکر عارفانه به هم پیوند داد»: (زرین‌کوب ۴، ص ۵۴۱)

گفتم ای پیر چه بود این که تو کردی آخر      گفت کین داغ مرا بر دل و جان یار نهاد  
باز گفتم که آنا الحق زده‌ای سردریاز      گفت آری زده‌ام روی سوی دار نهاد  
(دیوان عطار، ص ۱۲۱)

عطار از بایزید بسطامی، صوفی نامدار قرن سوم هجری که نخست‌بار مسئله محبت و فنا در عرفان را به صراحت عنوان کرد و از مکاشفه دم زد، شطحیات متعددی نقل کرده است؛ از جمله در اسرارنامه آورده است که بایزید، چون به عرش رسید، خود را دید. از خدا درخواست که پرده بردارد، از پرده بایزید پدیدار آمد.

چو ره دادند بر عرش مجیدم      هم آنجا پیش آمد بایزیدم  
ندا کردم که یارب پرده بردار      ز پرده بایزید آمد پدیدار

(اسرارنامه، ص ۹۰)

عطار از رابعه، آن بانوی عابد و عارفی که تصوّف را از زهد خشک مبتنی بر خوف و خشیت به خداشناسی ناب آمیخته با عشق شورانگیز نسوق داد، حکایت می‌کند که از وی درباره یاران رسول خدا سؤال کردند. رابعه پاسخ داد که از محبت حق وی را پروای محبت یاران نیست.

زو یکی پرسید کای صاحب قبول      تو چه می‌گویی ز یاران رسول  
گفت من از حق نمی‌آیم به سر      کی توانم داد از یاران خیر  
گر نه در حق جان و دل گم دارمی      یک نفس پروای مردم دارمی

(منطق‌الطیر، ابیات ۵۸۴-۵۸۶)

عطار از ذوالنون نیز، که افکار و اندیشه‌های نوافلاطونی را در تصوّف وارد کرد و چون حلاج سخنان او مقبول عامه واقع نشد و راه بلا سپرد و به طریق ملامت رفت، سخنان شطح‌آمیزی نقل کرده از جمله آورده است که یکی از مریدان ذوالنون چهل سال عبادت می‌کند اما او را از اسرار حق چیزی کشف نمی‌شود. شکایت پیش ذوالنون می‌برد. شیخ می‌گوید: امشب نماز برپای مدار تا شاید خداوند از روی قهر بر تو نظر کند.

مرید ترک نماز می‌گوید. شب پیامبر را به خواب می‌بیند که وی را می‌گوید خداوند سلامت می‌کند و به گنج دولت خویش بشارت می‌دهد و فرماید:

لیکن از ما سوی ذوالنون بر سلام	گو که هان ای مدعی ناتمام
ای همه تزویر و ناموس آمده	پاک رفته پیش و سالوس آمده
عاشقان را می‌کنی از ما نفور	تا ز راه ما همی گردند دور
همچو غول از رهزنی دم می‌زنی	کار مشتکی خسته بر هم می‌زنی
گر نیندازم به صد رسوائیت	نی خدایم چند از رعنائیت
زین سخن ذوالنون چنان دلشاد شد	کز دو عالم تا ابد آزاد شد

(مصیبت‌نامه، ص ۱۲۶)

شبلی را نیز، که از طرفداران حلاج بود، شطحیات و اشارات بسیار است. زرین‌کوب درباره او می‌نویسد:

سال‌ها بعد از واقعه حلاج، باز شبلی زنده بود اما شور و هیجان بیخودانه او سبب شد که از صدمه مخالفان در امان بماند و بتواند با شطحیات خویش قسمتی از اقوال و تعالیم صوفیانه حلاج را نشر و دنبال کند. می‌گوید یک بار هم گفت که من و حلاج یک اعتقاد داشتیم فقط جنون من مایه نجاتم شد، عقل حلاج او را به هلاکت افکند. (زرین‌کوب ۳، ص ۱۵۶)

گویند شبلی به گاه مرگ زتاری بر میان بست و بر خود خاکستر پاشید. سائلی وی را

گفت: اینک زمان چنین کاری است؟ شبلی در پاسخ

گفت می‌سوزم چه سازم چون کنم	چون ز غیرت می‌گذازم چون کنم
جان من کز هر دو عالم چشم دوخت	ایسن زمان از غیرت ابلیس سوخت
چون خیطاب لعنتی او راست بس	این اضافت آید افسوسم به کس
مانده شبلی تفته و تشنه جگر	او به دیگر کس دهد چیزی دگر

(منطق‌الطیر، ابیات ۳۳۰۲-۳۳۰۵)

شیخ ابوسعید ابی‌الخیر، که «تندروی‌ها و گستاخی‌های او خاصه در وجد و رقص و سماع خواندن شعر موجب خشم بسیاری از علما و فقهای عصر شد» (زرین‌کوب ۱، ص ۸۶۶)، ادعا می‌کرد که حق را یافته و خود در پرده راز گم‌گشته است:

چو دیدم آنچه جستم گم شدم من	همی چون قطره در قلم شدم من
کنون گیم گشته‌ام در پرده راز	نسیابد گم‌شده گم‌کرده را باز

(اسرارنامه، ص ۹۲)

عطار از حسن بصری (۲۱-۱۱۰ هـ)، که صوفیه او را از پیشوایان خود می‌شمردند و در فصاحت شهرت و آوازه‌ای بی‌مانند داشت، نیز حکایت می‌کند که وی را همسایه‌ای بود شمعون‌نام که آتش می‌پرستید. چون در پایان عمر گرفتار بیماری گشت، حسن به دیدار وی رفت. شمعون هفتادساله با ارشاد شیخ اسلام آورد اما از خوفِ قهرِ حق از پیر درخواست تا دست‌خطی به وی دهد تا به یمن آن مشمول عفو حق گردد. شیخ درخواست او را پذیرفت. شمعون، برای اطمینان خاطر، از شیخ تقاضا کرد که چند شاهد عادل دیگر آن دست‌خط را گواهی کنند. حسن تسلیم این خواست شد. چون شمعون از دنیا رفت شیخ

به دل می‌گفت زیرک اوستادم      که نادانسته خطی می‌بدم  
دلیری کردم و از جهل بود آن      ندانم تا قوی یا سهل بود آن  
چو می‌ترسم که من خود غرقه میرم      چگونه غرقه‌ای را دست گیرم

(الهی‌نامه، ص ۱۴۸)

و سحرگاه به خواب دید که آن پیر از بخشایش الهی برخوردار شد.  
در منطق‌الطیر از شطحیات بوعلی رودباری، که حافظ حدیث و عالم و فقیه و از حلقه رابعه بود، سخن رفته است. وی، به هنگام مرگ، خطاب به قدسیان می‌گفت: که من راضی به فردوس برین نیستم، زیرا

نیست برگم تا چو اهل شهوتی      سرفروزم به اندک رشوتی  
عشق تو با جان من درهم سرشت      من نه دوزخ دانم اینجا نه بهشت  
گر بسوزی همچو خاکستر مرا      در نیاید جز تو کس دیگر مرا

(منطق‌الطیر، ابیات ۳۰۸۱-۳۰۸۳)

چنان‌که اشارت رفت، شیخ نصرآبادی، عارف مشهور قرن چهارم، پس از چهل‌بار حج، زناری بست و گرد آتش طواف کرد و با این کار خود را در معرض ظمن و لعن مردم قرار داد.

شیخ نصرآباد را بگرفت درد      کرد چل حج بر توکل اینت مرد  
... آمده نه از سر دعوی و لاف      گرد آتشگاه گبری در طواف

(همان، ابیات ۳۹۴۷ و ۳۹۵۰)

عطار از ابوالحسن خرقانی (وفات: ۴۲۵) نقل می‌کند که گرده‌ای بنان از خداوند طلبید. خداوند از وی خواست که به پاس استجابت دعا تا نیشابور را جاروب کند تا اندک



زری بیابد و نانی مهیا سازد. شیخ جاروبی به امانت گرفت، اما آن را گم کرد و

عاقبت می‌رفت چون دیوانه‌ای	خویش را افکند در ویرانه‌ای
چون در آن ویرانه شد خوار و دُرم	دید با جاروبِ خود غریب هم
شادمان شد پیر و پس گفت ای زله	این چرا کردی جهان بر من سیاه
زهر کردی نانی من بر جان من	گو برو جان بازگیر این نانی من

(همان، ابیات ۱۷۹۳-۱۷۹۶)

بایزید بسطامی، یکی از بزرگ‌ترین صوفیان قرن سوم هجری، می‌گفت: اگر حق مرا

به خاطر عمر هفتادساله‌ام بازخواست کند، من از خداوند شاکمی می‌شوم

زان‌که سالی ده هزار است از عدد	تا آلتی ریگم گفتست احد
جمله را در شور آورد از آلت	وز بلی‌شان جز بلا نآمد به دست
هر بلاکان در زمین و آسمانست	از بلی گفتن نشانِ دوستانست

(مصیبت‌نامه، ص ۱۲۳)

قرن ششم زمانی بود که ارباب علم و هنر و اندیشه‌مندان، برای حفظ و صیانت جان، عقاید و اندیشه‌های خویش را پنهان می‌داشتند؛ زیرا با کمترین اعتراض امکان داشت به حبس کشیده شوند یا بر سر دار روند. عطار، چه بسا از سر احتیاط، سخنان بی‌پروای خود را به مجذوبانی نسبت می‌دهد که از آنها غالباً با صفت و عنوان دیوانه، مجنون، شوریده، بهلول و بیدل یاد می‌کند تا نزد کسانی که در ساحت تجربه‌های عارفانه گام نهاده‌اند، به کفر و بی‌دینی منسوب نشود چون، به حکم شرع، تکلیف از مجانبین ساقط است. به بیان پورنامداریان،

دلیری و بی‌پروایی دیوانه ناشی از برجسته‌ترین و اصلی‌ترین خصیصه‌ی وی یعنی رهایی از عقل مصلحت‌اندیش و اراده‌ستیز اوست. حضور عقل و ملاحظات آن سبب می‌شود شخص گفتار و رفتار خود را به مقتضای مصالح دنیوی خویش و پسند دیگران تنظیم کند. در این خودگریزی به خاطر خودخواهی و خودنمایی، که اقتضای با دیگران زیستن هم آن را الزام می‌کند و هم موجه می‌نماید، کذب و ریای ضمنی خودپذیرفته‌ای نهفته است که لازمه‌ی در میان خلق بودن و روی در خلق داشتن است. اما آنجا که مصلحت‌بینی‌های عقل جرقه‌ی عاقلان را به بند می‌کشد، دیوانگان هستند که بی‌هراس سخن آغاز می‌کنند. (پورنامداریان ۲، ص ۱۰)

در هیچ‌یک از آثار فارسی و عربی به اندازه آثار عطار این همه حکایت و تمثیل که شخصیت‌های آنها از دیوانگان باشند، وجود ندارد. دیوانگان شخصیت اصلی بیش از

صد و بیست حکایت و تمثیل مثنوی‌های عطار هستند. عطار به این بهانه که  
شرع چون دیوانه را آزاد کرد توبه انکارش نیاری یاد کرد  
(مصیبت‌نامه، ص ۲۵۱)

در پناه این دیوانگان فرزانه که پروای کس ندارند، گستاخانه و رندانه، سخنان خلاف  
عرف، که در واقع ترجمان عواطف مردم ستمکش آن زمان است، بر زبان جاری  
می‌سازد. این دیوانگان همه چیز را بی محابا زیر سؤال می‌برند، بر بی‌رسمی‌ها و  
بیدادهای جامعه انگشت ایراد می‌نهند، تعصبات را محکوم می‌سازند، حتی گستاخانه بر  
نظام آفرینش و اتقان صنع خرده می‌گیرند و باورهای دینی را نقد می‌کنند. ایشان گستاخی  
را حق مسلم خویش می‌دانند؛ حتی گاهی به این باور می‌رسند که باید دیوانه‌وار اشتلم  
کرد تا حق در برابر خواهش بشری نرمش نشان دهد. عطار نقل می‌کند که عابدی را که  
دل در گرو قناعت داشت دو کس میهمان شدند. مهمانان به انتظار خوان و نان تا دیرگاه  
نشستند؛ اما دری از فتح گشاده نشد. عابد از خشم خطاب به حق گفت: اگر هم اکنون  
دری از غیب گشوده نشود، چوبی برخواهم گرفت و قندیل‌های مسجد را درخواهم  
شکست. هنوز سخن او پایان نگرفته بود که غلامی از راه رسید خوانی گسترد و میهمانان  
با شگفتی

هر دو گفتندش که گستاخی عظیم می‌نیارد هیچ گستاخیت بیم  
گفت دندان‌بندو باید نمود تا که نمایی ندارد هیچ سود

(همان، ص ۲۱۸)

شیوه برخورد این مجذوبان با حقیقت و سخنان و عباراتی که از سر شیفتگی و وجد  
می‌گویند چنان است که آنان را در برابر احکام شریعت قرار می‌دهد و اگر سپر دیوانگی  
نباشد، از نظر مشرّعان، کافر و بی‌دین تلقی می‌شوند.

گروهی از دیوانگان فرزانه (عقلای مجانین) دایم در حال جذب و وجد نیستند. گاهی  
آنها را بیخودی و شوریدگی دست می‌دهد و، چون عقل و هوشیاری خویش را  
باز می‌یابند، از گستاخی‌های خود نادم و پشیمان می‌گردند. عطار حکایت می‌کند که  
شیخی صاحب اسرار شبانگاهی بیرون می‌رود تا برای روزی خود چاره‌ای بیندیشد.  
ترسایی را می‌بیند که سوار بر اسبی آراسته و مرصع می‌آید و غلامان بسیار با احترام و

تکریم وی را همراهی می‌کنند: شیخ، شرمگین از بینوایی و درویشی خویش، خطاب به حق می‌گوید: الهی با آنکه مسلمانم در محنت و عذابم، اما این ترسا با آنکه خصم توست در ناز و نعمت است. هاتفی وی را آواز می‌دهد:

اگر او را درم دادیم و دینار ترا ای مرد دین دادیم و دیدار  
ز دین بسیار شو دینار بستان بیفکن خرقه و زئاز بستان  
(الهی‌نامه، ص ۳۱۵)

آن‌گاه که شیخ به خود می‌آید:

فغان در بست و گفنا کای الهم نخواهم این بدل هرگز نخواهم  
نخواهم این بدل من توبه کردم دگر هرگز به‌گرد این نگردم  
(همان، ص ۳۱۶)

بخش نظرگیری از سخنان دیوانگان عتاب و خطاب با خداوند است. این عتاب‌ها دلایل متعددی دارد: گاه عدل حق دیوانه را به شکوه وامی‌دارد و گاه جور و بیداد مخلوقات خدا کاسه صبر و شکیبایی دیوانه را لبریز می‌سازد و زمانی ناآگاهی از حکمت الهی سبب فغان و شکایت می‌گردد. تردیدی نیست که نظر در آفرینش و پدیده‌های آن پیوسته اندیشه‌مندان را به وادی حیرت کشانده است. به بیان زرین‌کوب، «شک کهن‌ترین شرنگ غم‌آلودی است که صفای ذهن اهل حکمت را آلوده است» (زرین‌کوب ۲، ص ۱۳۶). علم و معرفت هم گاهی، به جای آنکه سبب رازگشایی شود، به جهل و حیرت می‌انجامد. اقرار به این حیرت و جهل را می‌توان در مطاوی آثار متصوفه و اندیشه‌ورانی چون ابن سینا و محمد غزالی و شیخ اشراق دید. عطار هم از حلقه این متفکران بیرون نیست. او، همچون خیام، در برابر اسرار کاینات و راز مرگ و زندگی، خود را سرگردان و حیران می‌یابد و پرسش و اعتراض مکنون در ضمیر خود را، به دلیل خطر طرح آشکار آن، از زبان مجذوبان بیان می‌کند که عنوان شدن آنها به زبان آنان کفر تلقی نمی‌شود و بر آنان حرجی نیست. دیوانه‌ای از اهل راز، به وقت نزع،

گفت چون جان ای خدا آورده‌ای چون همی بردی چرا آورده‌ای  
گر نبود جان من بر سودمی زین همه جان‌کندن ایمن بودمی  
نه مرا از زیستن مردن بُدی نه ترا آوردن و بردن بُدی  
(مصیبت‌نامه، ص ۹۱)

در اسرارنامه آمده است که یکی دیوانه‌ای را گفت: ما را از کار خدا خبر ده؛

چنین گفت او که تا گشتم من آگاه خدا را کاسه‌گر دیدم در این راه  
به حکمت کاسه‌سر را چو بر بست به بادش داد وانگه خُرد بشکست

(اسرارنامه، ص ۱۴)

چهبسا حوادث طبیعی و تاریخی مصیبت‌بارِ زمانِ عطار توانسته باشد باعث گردد که شک و تردید نسبت به رحمت حق در ذهن او جوانه زند و فی‌المثل او را به نقل حکایتی از این نوع وارد کند که دیوانه‌ای از شبلی می‌خواهد تا از زبان او به حق تعالی بگوید:

نه مرا جامه نه نائی می‌دهی نان چرا نذمی چو جانی می‌دهی  
چسند بناشم گزیننه این جایگاه گر نداری نان ز جایی وام خواه

(مصیبت‌نامه، ص ۷۸)

عطار در دنیایی زندگی می‌کرد که، به گزارش زرین‌کوب،

بازمانده دنیای سنج و غلامان او بود که در آن هیچ تبهکاری برای فرمانروا ممنوع و مکروه شمرده نمی‌شد. در این دنیا، محمد خوارزمشاه، در حالی که از علاقه به صوفیه دم می‌زد، منجالدین بغدادی، صوفی بزرگ عصر، را به حکم بلهوسانه در امواج جیخون غرق می‌کرد؛ خلیفه وقت، الناصرالدین الله، خلافت رسول خدا را به سلطنت مستبدانه تبدیل می‌کرد و مرو و نساپور در دست غز گرفتار بود؛ سمرقند با ترکان خوارزم می‌جنگید؛ غزنه به دست غور عرصه کشتار و حریق می‌شد؛ خاندان‌های بزرگ و فقیهان عصر، در حوزه ولایت خود، نوعی دستگاه خلافت به وجود آورده بودند؛ استبداد همه‌جا عنان‌گشاده، کور و فاقد ترحم و امان بود، هیچ‌گونه منازع و معارض را هم تحمل نمی‌کرد؛ انتقاد نامقبول و اعتراض غیر مسموع بود و به شدت سرکوب می‌شد. (زرین‌کوب ۴، ص ۱۹)

این دوران بی‌هنجار، که ارمغانی جز فقر و بدبختی نصیب مردمانش نبود، روح حساس و لطیف عطار را می‌آزرد و اگرگاه‌گاه شک و نومی‌دی خود را - که در چارچوب شریعت و دیانت نمی‌گنجد - نسبت به افعال و عدالت داور از زبان دیوانگان بروز می‌دهد در واقع حاصل تجربیات تلخ خود اوست. او گاهی حتی در برابر استجابات اعجاب‌انگیز دعا خود را شکاک نشان می‌دهد. در آثار او، خداوند به ندرت به درخواست‌های جسورانه اولیای خود گوش می‌دهد (- ریتز، ص ۲۴۵) حتی ممکن است دیگران را از اجابت درخواست آنان بازدارد. عطار در حکایتی آورده است که عزیزی از دیوانه‌ای می‌پرسد: چه آرزویی داری. می‌گوید: ده روز است چیزی

نخورده‌ام، گرسنه‌ام، غذایی ده تنهام آرزوست. آن عزیز می‌گوید: دل خوش دار که در حال می‌روم و برایت نان و بریان و حلوا فراهم می‌آورم. دیوانه‌اش

گفت غلبه می‌مکن ای ژاژخای  
نرم گو تا نشنود یعنی خدای  
کر نیم آهسته کن آواز را  
زانکه گر حق بشنود این راز را  
هیچ نگذارد که نانم آوری  
لیک گوید تا بیه جانم آوری

(مصیبت‌نامه، ص ۷۹)

به نظر می‌آید که، به قول پورنامداریان،

این دیوانگان تجسم و ظهور شخصیت شکاک، معترض، و از واقعیت تأثیرپذیر عطار و افشاکننده تأثرات روحی او در نتیجه درگیری‌های با زندگی باشند که فرهنگ حاکم جامعه و ایمان موروثی راسخ‌شده در دل و جان مانع از ظهور و تجلی آن می‌شود. عطار، از طریق دیوانگان، راه حضور و ظهور این جنبه از شخصیت خود را می‌گشاید و نمودهای تلخ و توجیه‌ناپذیر واقعیت‌هایی [را] که ایمان او را به حقیقت دستخوش تزلزل و خاطرش را آشفته کرده است باز می‌نماید. نمایش این جنبه از شخصیت روحی خود، در عین حال، عطار را قادر می‌سازد تا از قید و بند ممنوعیت‌های فرهنگی و اجتماعی، که آزادی او را محدود و آزادگی او را در بند می‌کشد، رهایی یابد. (پورنامداریان ۲، ص ۶)

در مطاوی بسیاری از گستاخی‌های دیوانگان، می‌توان فشارهای مادی برخاسته از بی‌عدالتی‌ها و زورمداری‌های حاکم بر جامعه و مناقشات لفظی و قلمی بین مذاهب اسلامی را احساس کرد. پیر نیشابوز بارها، از زبان همین شوریدگان، باورها و تفکرات مذهبی و اندیشه‌های حاکم بر جامعه را، از جهت ناستواری پایه‌های آن و تقلیدی بودنشان، در ترازوی نقد قرار می‌دهد. بر دین‌ورزان ریاکار و دین‌به دنیا‌فروشان بی‌مقدار، که دل به عبادات ظاهری خوش کرده و از روح اطاعت بی‌خبر مانده‌اند، انگشت ایراد می‌نهد. در حکایتی نقل می‌کند که دیوانه‌ای با اصرار مردم می‌پذیرد همراه با ایشان نماز بخواند. در اثنای آدای نماز، بانگ گاو سر می‌دهد. علت را از وی جویا می‌شوند

چنین گفت او امام مقتدا بود  
بر او هم اقتدای من روا بود  
چو در الحمد گاوی می‌خرید او  
ز من هم بانگ گاوی می‌شنید او  
چو او را پیشرو کردم ز هر چیز  
هر آنچ او می‌کند من می‌کنم نیز

(الهی‌نامه، ص ۸۰)

از دیوانه‌ای می‌پرسند: چه آرزویی داری؟ در پاسخ،

چنین گفت او که طوفانیم باید که خلق این جهان را در رباید  
نماند از وجود خلق آثار شود فانی دیار و دَیّر و دَیّر  
که تا این خلق در پندار مشغول شوند از بدعت و از شرک معزول  
که چون پروای حق یک دم ندارند همان بهتر که این عالم ندارند

(همان، ص ۱۷۹)

خلاصه سخن اینکه اگر شطح را از تشابهات بدانیم که دو معنای ظاهری و باطنی دارد، وجود خود عارف را نیز، آن‌گاه که جمال ربّانی در آینه دل وی ظاهر می‌گردد، باید شطحنی دانست در حد تشابهات و تناقض‌های بود و نبود. در واقع، تجربه معنوی تجلّی ذات ناگفتنی و توصیف‌ناپذیر در دل عارف است که او را به شطح‌گویی وامی‌دارد و گزیننده شطح را در معرض طعن و ملامت مردمی قرار می‌دهد که خود هرگز در ساحت این تجربه معنوی گام ننهاده‌اند.

همچنان که اشارت رفت، شطحیات در آثار عطار به دو صورت ظهور می‌یابد: پاره‌ای از آنها در سخنان عارفان بنام ظاهر می‌گردد و پاره‌ای دیگر در سخنان گستاخانه عاقلان دیوانه‌نما. عقلای مجانبین به حقیقت ترجمان شخصیت نهفته خود عطارند و پیر نیشابور، برای آنکه از نظر زهاد متشرع و حاکمان ستمگر کافر و بی‌دین و طاغی شمرده نشود، آنها را به میدان می‌آورد و از زبان ایشان بر قدرت ناسزایان و جور و ستم بیدادگران خرده می‌گیرد و حتی گاهی بر دستگاه آفرینش، که بی‌رسمی‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی و زور صاحب‌مسندان ناشی از مشیت سامان‌دهنده آن است، زبان نقد و اعتراض می‌گشاید.

### منابع

- اسرارنامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح سید صادق گوهرین، زوّار، تهران ۱۳۸۱.  
اشرف‌زاده، رضا، تجلّی رمز و روایت در شعر عطار نیشابوری، اساطیر، تهران ۱۳۷۳.  
الهی‌نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، هلموت ریتر، توس، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۸.  
پورنامداریان، تقی (۱)، در سایه آفتاب، سخن، تهران ۱۳۸۰.  
— (۲)، دیدار با سیمغ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۴.  
تذکره الاولیاء، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمد استعلامی، زوّار، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۰.  
تمهیدات، عین‌القضاة همدانی، تصحیح عقیق عسیران، کتابخانه منوچهری، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۱.

- دیوان سنائی، تصحیح مدرس رضوی، کتابخانه سنائی، تهران ۱۳۵۴.
- دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، تهران ۱۳۶۸.
- رجائی بخارایی، احمدعلی، فرهنگ اشعار حافظ، علمی، تهران ۱۳۷۹.
- ریترو، هلموت، دریای جان، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، الهدی، تهران ۱۳۷۹.
- زریاب خوتیی، عباس، آینه جام (مشکلات دیوان حافظ)، علمی، تهران ۱۳۶۸.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱)، ارزش میراث صوفیه، امیرکبیر، چاپ چهارم، تهران ۱۳۵۶.
- (۲)، باکاروان حله، علمی، چاپ هشتم، تهران ۱۳۷۲.
- (۳)، جستجو در تصوف ایران، امیرکبیر، چاپ پنجم، تهران ۱۳۷۶.
- (۴)، صدای بال سیمغ، سخن، تهران ۱۳۷۸.
- سوانح، احمد غزالی، تصحیح جواد نوربخش، خانقاه نعمت‌اللهی، تهران ۱۳۵۲.
- شایگان، داریوش، هانزی کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، فرزاد روز، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۳.
- شرح شطحیات، روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هنری کرین، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران ۱۳۶۰.
- شمیل، آن‌ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر و فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۵.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۴۷-۱۳۴۸.
- فرهنگ لاروس (عربی به فارسی)، خلیل جُرّ، ترجمه طبیبیان، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۰.
- کشف الاسرار و عدة الابرار، رشیدالدین میبدی، به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، امیرکبیر، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۷.
- مدرّسی، فاطمه، سی مرغ در آینه سیمغ، حسینی، ارومیه ۱۳۸۲.
- مصیبت‌نامه، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح نورانی وصال، زوّار، چاپ سوم، تهران ۱۳۶۴.
- مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، شمس‌الدین محمد لاهیجی، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، زوّار، تهران ۱۳۸۲.
- مکتوبات، عین‌القضاة همدانی، علینقی منزوی و عقیف عسیران، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۲.
- منطق‌الطیر، فریدالدین عطار نیشابوری، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۸۳.
- نفیسی، سعید، سرچشمه تصوف در ایران، کتاب‌فروشی فروغی، تهران ۱۳۴۳.
- نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، سخن، تهران ۱۳۷۴.
- یثربی، سیدیحیی، عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۲.