CC BY

سال پنجم، شماره ۳، پیاپی ۱۶ پاییز ۱۴۰۱

www.qpjournal.ir
ISSN : 2783-4166

مقایسه‌ی چند نمونه از شطحیات در غزلیات عطار و سوانح العشاق غزالی

مسعود اسکندری[۱]، زهرا پاشنا[۲]

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۱/۰۶ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱
(از ص ۶۲ تا ۸۵)
نوع مقاله: **پژوهشی**
20.1001.1.27834166.1401.5.3.4.8

چکیده

شطح، به عنوان زبان ویژه‌ی برخی از عرفا، همواره محل توجّه محقّقان حوزه‌ی عرفان و تصوف بوده است. درباره‌ی ویژگی و چند و چون شطح مباحث بسیاری مطرح، و از دیدگاه‌های زبانشناسی، روانشناسی، فلسفی، ذوقی- هنری و... بدان پرداخته شده است. در پژوهش حاضر شطح در زبان دو عارف نامی ایران، یعنی عطار نیشابوری و احمد غزالی و در محدوده‌ی غزلیات عطار و سوانح العشاق غزالی مقایسه شده است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی- تحلیلی است و داده‌ها بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای جمع‌آوری و تجزیه و تحلیل شده است. دستاورد پژوهش ناظر براین است که عطار و غزالی دو مورد شطح: فنا و بقا و جمع و تفرقه را در اثر خویش به کار برده و هرکدام تقریباً معنی مشابهی را از آن اراده کرده‌اند. شطحیات در زبان عطار از نظر صوری و ساختار بیرونی عموماً بر مبنای قرار دادن دو سوی یک پارادوکس در یک مصراع و یا حتّی معطوف کردنشان به هم و یا اضافه کردن یکی به دیگری است؛ حال آنکه در کار غزالی یک شطح در متن بسط پیدا می‌کند.

واژگان کلیدی: شطح، غزلیات عطار، سوانح العشاق احمد غزالی، شطحیات شخصی.

[۱] . دانشجوی دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران. دبیر ادبیات فارسی ناحیه ۲ استان البرز بابلسر، ایران (نویسنده مسئول)// bardiya_masoud@yahoo.com

[۲] . دانشجوی دوره دکترای زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران.بابلسر، ایران.// Zpashna82@gmail.com

۱-مقدمه

تأمّل در زبانشناسی صوفیه یک نکته را برای محقق حوزه‌ی عرفان و تصوف روشن می‌سازد و آن اینکه زبان عارفان هیچگاه یک زبان صریح با دلالت‌های روشن و مشخص نیست؛ «زبانی است که ملتقی دو عالم غیب و شهادت است و در ذهن سالک مبتدی نیز امکان چنین برخوردی را فراهم می‌آورد و بنابراین زبانی برزخی است و بیانگر روح یا ذهنی است که از موضوع، شناختی ناتمام و دل‌آگاهی و شهودی غیر مستقیم دارد» (ستاری، ۱۳۸۶: ۷). این ویژگی به‌خصوص آن هنگام که گفتار و نوشتار یک عارف دارای ویژگی‌هایی باشد که بتوان آن را یک اثر ادبی قلمداد کرد، بر دشواری کار خواهد افزود. بنابراین رمزشناسی زبان صوفیه امروزه تقریباً خود تبدیل به دانشی شده است که می‌بایست همه‌ی ابعاد زبانشناسی، روانشناسی، فلسفی و ذوقی را مدّ نظر داشته باشد و کنکاش در این حوزه، پژوهشگر را به روشن شدن هرچه بیشتر بیان عارفان نزدیک می‌کند. بنابراین در این پژوهش موضوع شطح به عنوان شیوه‌ای از زبان که عرفا یا صحواً و برای بیان مقاصد خویش و یا به ناگاه و سهواً و در اثر غلبه‌ی حال و هوای عارفانه از آن استفاده کرده‌اند پرداخته خواهد شد. این نوع خاص از زبان عارفان در همه جای دنیا مورد توجه پژوهشگران بوده است و از نظرگاه‌های مختلف روانشناسی، زبانشناسی، فلسفی، ذوقی- هنری و... مورد ارزیابی قرار گرفته است. آنچه نگارندگان این سطور را به تحقیق در این حوزه واداشته، نه رمزگشایی از شطحیات عارفان، بلکه مقایسه‌ی برخی از گونه‌های شطح در زبان دو تن از عرفای نامی ایران، یعنی عطار نیشابوری(م.۶۲۷ ه.؟) و احمد غزالی(م. ۵۲۰ه.) است. مقایسه‌ی شطحیات این دو عارف از دو جهت ضرورت می‌یابد: نخست اینکه تاکنون چنین مقایسه‌ای میان این دو عارف صورت نپذیرفته است و دوم این‌که این مقایسه - اگر صرفاً به یک مقاله محدود نماند- می‌تواند ملاک‌ها و معیارهای مشترکی را به منظور ارزیابی موضوع شطح و در نهایت دستیابی به یک شناخت حداکثری از آن، در اختیار پژوهشگران قرار بدهد. بر این اساس نویسندگان در این مقاله به دنبال پاسخگویی به این پرسش هستند که: عطار و غزالی چه میزان به شطح عنایت داشته‌اند؟ پاسخ به این پرسش ابتدا تأمّل در ساخت زبان عرفان، از این نظر که تجربیات ناب عارفانه قابل بیان مستقیم نیست و در مرحله‌ی دوم معرفی شطح و ویژگی‌های نوعی آن را می‌طلبد که پرداختن به این مسایل چارچوب مفهومی این مقاله را تشکیل خواهند داد.

۲-پیشینه‌ی پژوهش

بر اساس جستجوهای به عمل آمده در پایگاه‌های معتبر داده‌های علمی کشور و کتب به نگارش درآمده در حوزه‌ی عرفان، مشخص شد که تاکنون مقایسه‌ای میان شطحیات عطار و غزالی صورت نپذیرفته است و تنها تحقیقاتی را که به صورت مجزّا این مقوله را در زبان یکی از این دو عارف مورد بررسی قرار داده‌اند می‌توان دید که آن‌ها را نیز

عموماً در کتاب‌هایی که در حوزه‌ی عرفان به نگارش درآمده‌اند باید مورد جستجو قرار داد. درباره‌ی عطار، شاهسوند (۱۳۹۰) در پایان‌نامه‌ی خویش اختصاصاً به موضوع شطحیات پرداخته که ذیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

عاطفه شاهسوند (۱۳۹۰) در پایان نامه‌ی خود با عنوان ***بررسی شطحیات در دیوان عطار نیشابوری***، به موضوع شطح در غزلیات عطار پرداخته است. وی بر این باور است که عرفای پیش از عطار و همچنین عرفای معاصر وی در تأثیرپذیری او از این زبان تأثیر مستقیم داشته‌اند (شاهسوند، ۱۳۹۰: ۱۷۵). نویسنده در این پایان‌نامه هشت شطح بارز را در زبان عطار که به ترتیب عبارتند از: شطح وحدت وجود، شطح نفی و اثبات، شطح کفر و دین، شطح عدم و وجود، شطح فنا و بقا، شطح عشق، قلندریات و حلاجیه‌ها به ترتیب مورد ارزیابی قرار داده است (همان: ۱۷۶-۲۶۱).

فاطمه مدرسی(۱۳۸۶) در مقاله‌ی «**شطح عارف و گستاخی دیوانه در مثنوی‌های عطار**»، این مقوله را در مثنوی‌های عطار مورد بررسی قرار داده و بدین نتیجه رسیده است 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» (مدرسی، ۱۳۸۶: ۸۶و ۸۷). و چنانکه واضح است، این مقاله با پژوهش حاضر هم از این نظر که صرفاً بر کار عطار متمرکز بوده و هم از این روی که فقط مثنوی‌های وی را مورد تأمّل و توجه قرار داده تفاوت دارد.

طی جستجوهای به عمل آمده مشخص شد که تاکنون مقاله‌ای که به طور مجزّا شطح را در *سوانح العشاق* غزالی مورد بررسی قرار داده باشد نگاشته نشده است و اگر هم سخنانی در این باب هست در فحوای کتبی که یا شطح را به طور کلی مورد بررسی قرار داده و یا اصلاً موضوع مورد بحث در آن، عرفان و تصوف بوده است می‌توان یافت؛ این در حالی است که شطحیات احمد غزالی چیزی کمتر از برخی اقوال بایزید و حلاج و بوسعید و دیگران از عرفا ندارد. باری، تحقیقی که در آن زبان این دو عارف با رویکرد شطح، مورد بررسی قرار گرفته باشد موجود نیست.

۳-چارچوب مفهومی

۱-۳-سنخ شناسی زبان عرفان

زبان، خود مسأله‌ای پیچیده است که با وجود پیدایش نحله‌های مختلف زبانشناسی و فلسفی و پژوهش‌هایی که از سوی دانشمندان این حوزه‌ها صورت پذیرفته همچنان به عنوان یک معمّای لاینحل باقیمانده است. حال اگر این

مؤلفه‌ی پیچیده با امر پیچیده‌تری چون عرفان بیامیزد، کشف ماهیت این دو تبدیل به کلاف درهم پیچیده‌ای خواهد شد که باز کردن آن یا با شکست مواجه می‌شود، یا به تناقض‌گویی‌های زبانشناسانه و فلسفی منتج می‌گردد و در پاره‌ای از موارد نیز صرفاً گره کوچکی از آن گشوده خواهد شد. با این تفاسیر نظریات گوناگونی درباره‌ی زبان عرفان ارائه شده که برخی از سوی خود عارفان و برخی نیز در اثر تأمّل محققان این عرصه با تدبّر در آثار صوفیه ارائه شده است. اصل مسأله برآمده از دو پرسش اساسی است که یکی از طرف عارفان و دیگری از طرف پژوهشگران عرفان مطرح می‌شود. پرسش نخست که عارفانه و الهیاتی است از این قرار است: آیا آنچه از عالم بالا بر دل من [عارف] نازل می‌شود و یا تجربیات عارفانه‌ی من که در اثر حال جذبه است، قابل بیان به زبان روزمره است؟ این پرسش در واقع یک استفهام انکاری است. هجویری در این باره می‌نویسد: «چون زبان را از سِرّ خبر بود تا عبارت کند این مشاهدت نباشد که دعوی بود؛ از آنچ چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد زبان از آن چگونه عبارت کند الّا به معنی جواز ... پس سکوت را درجه برتر از نطق باشد از آنچ سکوت علامت مشاهدت بود و نطق نشان طلب» (هجویری، ۱۳۸۷: ۴۳۱و ۴۳۲). لیکن از طرف دیگر «همه‌ی عارفان مسلمان و حتی غیر مسلمان، این معمّای ذوحدّین را تجربه کرده‌اند و آن عارفانی که بارها گفته‌اند که خاموشی، تنها راه سخن گفتن با خداوند است، دقیقاً آنانند که پرحجم‌ترین آثار منظوم و منثور را پیرامون مباحث عارفانه به رشته‌ی تحریر کشیده‌اند» (شیمل، ۱۳۷۰: ۷۴). بخش دوم سخن شیمل بسیار قابل تأمّل است؛ همین مسأله بدین معناست که بالاخره زبانی وجود دارد ولو این‌که رمزآلود و شطح‌گونه باشد. کشف معمّای این رمز پاسخ پرسش دوم است که از سوی محقّقان مطرح می‌شود: اگر عارفان تنها راه را خاموشی می‌دانند پس این آثار چیست و زبان به کارگرفته شده در آن‌ها دلالت بر چه چیزی دارد؟

برخی از پژوهشگران موانعی را که برای بیان تجربه‌ی عارفانه وجود دارد برشمرده‌اند؛ به عنوان مثال فولادی این موانع را: ۱. مانع موضوع، ۲. مانع کلام، ۳. مانع فاعل و ۴. مانع مخاطب معرفی کرده است؛ بر این اساس عرفان موضوعی است تجزیه‌ناپذیر؛ چراکه که عقل بشر امور را پس از تجزیه و ترکیب بازشناسی می‌کند و موضوعات عرفانی بسیط هستند و قابل ارائه در بیان نیستند. فلذا تجربه‌ی عرفانی نیز از نوع تجربیات متداول روزمره نیست که بتوان با کلام عادی آن‌ها را بیان کرد. یعنی عارف با مفاهیمی سروکار دارد که نمی‌توان در زبان، مصداقی برایش یافت. شخص عارف نیز که فاعل این شناخت است برای بیان مشکلی اساسی دارد؛ یعنی او هنگامی که در حالت جذبه و غلبه قرار می‌گیرد دیگر خودی برایش باقی نمانده و این بی‌خویشی مستلزم بی‌زبانی است. در نهایت مخاطب نیز خود مانعی بس جدّی است؛ چراکه همه‌ی انسان‌ها از چنین تجربیاتی بهره‌مند نیستند و توان درک چنین موضوعاتی را ندارند (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۲- ۷۸).

ویلیام جیمز نیز در کتاب ***دین و روان*** بر این مسائل تأکید کرده و می‌نویسد: «عرفان بیشتر شبیه به یک وضع و حالت احساس است تا این‌که شبیه به یک وضع و حالت درک و تصوّر باشد. هیچ‌کس نمی‌تواند احساسات عرفانی خود را برای یک نفری که آن احساسات را به شخصه درک نکرده است، بیان و توصیف کند که: این احساسات چگونه است و چگونه عمل دارد. کسی باید در عمر خود حداقل یک مرتبه عاشق شده باشد تا بتواند بفهمد حالت روحی یک نفری که عاشق شده از چه قرار است» (جیمز، ۱۳۷۲: ۶۲).

برخی دیگر از پژوهشگران نیز تلاش کرده‌اند تا ابعاد فلسفی موضوع را مورد واکاوی قرار دهند. از این نظر به نظریات بعضی از فلاسفه غربی که مبتنی بر فلسفه‌ی زبان است- مانند ویتگنشتاین و نظریه‌ی بازی‌های زبانی وی- تمسّک جسته و البته به نتیجه‌ای مشابه با سایر محققین دست پیدا کردند و اظهار داشته‌اند: «دریافت‌های عرفانی و اشراقی چون در محدوده‌ی عقل نیست، پس از حدود منطقی زبان خارج است و چون از حدود منطقی زبان خارج است، پس قابل بیان منطقی نیست. این است که عرفان و منطق دو چیز متناقض خواهد بود. به همین دلیل شطح یا شطحیات، چون برخاسته از حال درونی عارف است، از نظر عرف و عقل غیرمنطقی جلوه می‌کند» (سلیمانیان، ۱۳۸۹: ۱۰۹). تأمّلات استیس نیز به عنوان فیلسوفی طبیعتگرا در کتاب ***عرفان و فلسفه*** مؤیّد دیدگاه فوق است. وی می‌نویسد: «نمی‌توان هم خدا را خواست و هم خرما را؛ نمی‌توان هم باور داشت که آگاهی عرفانی نادر و یگانه است و از جنس آگاهی روزمره نیست و در عین حال چیزی در آن ندید که تا حدّ آگاهی روزمره قابل تنزّل نباشد... هر آن کوششی که در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله‌ی تعبیه‌های منطقی یا زبانشناختی باشد، در جهت تنزّل دادن عرفان تا حدّ عقل عام و عرفی و انکار خصیصه‌ی منحصربه‌فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره‌ی خودمان است» (استیس، ۱۳۷۵: ۲۷۶).

با این تفاسیر، زبانی که عارف در بیان آن دسته از تجارب ناب عارفانه‌ی خویش از آن بهره می‌گیرد شطح نام دارد؛ او در مقامی قرار گرفته است و چیزهایی را می‌بیند که در زبان عادّی و عرفی مصداقی برای‌شان موجود نیست و کلام او به این سبب شطح آمیز می‌شود و هرچه تجربه‌ی عارف ناب‌تر باشد زبانش شطاح‌تر است. حال باید دید که شطح چیست.

۲-۳-شطح در لغت و در اصطلاح

شَطح، در لغت به معنای «سرگردان شدن، به بیراهه رفتن، دور گشتن، پرسه زدن، این سوی و آن سوی رفتن» (آذرنوش، ۱۳۹۱: ۵۲۱). آمده است و در زبان عرب شَطَحَ فی الخیال را به معنای غرق شدن در خیال؛ و له سَرَحات و شَطَحات را به معنای حواسش به کلی پرت است؛ به کار می‌برند و امروزه نیز در زبان عربی شَطّاح به معنای بندباز

آمده است. امّا در اصطلاح عارفان «سخنانی که در حالت وجد و بی‌خودی در وصف حال و شدّت وجد گفته می‌شود[و] به سخن دیگر، در عرف عرفا، حرکت اسرار وجد را شطح می‌گویند که شنیدن آن بر ارباب ظاهر، سخت و ناخوش باشد و موجب ظنّ و انکار گردد» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۰۵). تهانوی در ***کشّاف اصطلاحات الفنون*** می‌نویسد: «سخن نامتناسب و نامنظّم گفتن است بدون التفات و رعایت مبالات؛ چنانکه بعضی بندگان هنگام غلبه‌ی حال و سکر و غلبات گفته‌اند ... چنانکه ابن عربی گوید: من دو سال از پروردگارم کوچک‌ترم و بایزید گوید: سبحانی ما اعزم شأنی و منصور گوید: انا الحق» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱۲۹۹). شطح فقط نوعی از به کارگیری زبان نیست، بلکه وجهی معرفت-شناختی نیز در جریان سلوک عارف دارد؛ «شطح پایان سفر اول از اسفار اربعه و فنای ذات سالک در ذات حق است» (انصاری، ۱۳۸۸: ۵۹).

ابونصر سراج در *اللّمع* خویش درباره‌ی شطح مطالبی دارد. بنا به نوشته‌ی وی اگر کسی از معنای شطح پرسید باید بگوییم: شطح عبارت است از نوعی سخن غریب و نامعهود در توصیف تجربه‌ای وجدآمیز که نیروی فورانی آن درون عارف را تسخیر و لبریز می‌کند (سرّاج، ۱۹۶۰: ۴۵۳). عطار توضیح روشن‌تری از این اصطلاح به دست می‌دهد: «چیزها رود در طریقت که با ظاهر شرع راست نیاید؛ چنانکه به کشتن خلیل را امر کرد و نخواست و چنانکه غلام کشتن خضر که امر نبود و خواست، و هرکه بدین مقام نارسیده، قدم آن‌جا نهد زندیق و اباحتی و کشتنی بود مگر هرچه کند به فرمان شرع کند» (عطار، ج۱/ ۱۳۶۱: ۱۲۲و ۱۲۳).

اما چنانکه کربن در مقدمه‌ی ***شرح شطحیات*** روزبهان بقلی توضیح می‌دهد «متأسّفانه در مورد واژه‌ی عربی شطح فرهنگ‌ها توضیح وافی نداده‌اند. البته آنچه برای ما حائز اهمیت است مفهوم مصطلح صوفیان از این واژه است» (بقلی، ۱۳۹۴: ۱۲). و خود کربن آن را به معنای «کلمات متشابه صوفیان» می‌گیرد (همان).

در میان محقّقان قدیم روزبهان بقلی شیرازی بیش از همه در این موضوع تأمّل کرده و بنای کتاب مشهور خویش ***شرح شطحیات*** را بر پایه‌ی این امر قرار داده است. او در این کتاب تلاش کرده تا شطحیات عرفا را رمزگشایی کند و از این طریق توانسته است حوزه‌ی معنایی و اصطلاحی این واژه را در فرهنگ عرفانی جهان اسلام بسط بیشتری بدهد و در عین حال برخی از دشواری‌هایی را که طیف معنایی و کاربردی این واژه بر می‌انگیزد حل و فصل نماید. «روزبهان پای بر سطحی بالاتر گذاشته که از آن‌جا شطحیات عرفا همچون بخشی از یک شطح بسیار بزرگ‌تر جلوه می‌کند. نخست آنکه شطح در نصّ قرآن و سپس در احادیث نبوی آمده است. علت آن است که خداوند تنها از طریق شطح آدمیان را مورد خطاب قرار می‌دهد، یعنی از طریق نیرویی که حرکت و جوشش آن از حدّ بیان مخلوقات و آنچه آدمیان طاقت شنیدنش را ندارند، خارج است» (همان: ۱۴). «روزبهان فواتح سُوَر را از جمله‌ی رموز شطحی می‌داند و بر آن است که در کلمات پیامبر اکرم (ص)، از جمله ***خَلَقَ اللهُ آدمَ عَلی صورتِهِ؛ رَأیتُ رَبّی فی اَحسنَ***

صورةٍ، وجدتُ برد انامله؛ و الکرسی موضع القدمین؛ ینزّل الله کل لیله نیز شطحیات بوده است. وی همچنین خطبه‌ی شقشقیه‌ی امیرالمومنین علی (ع) را از جمله شطحیات و برآمده از غلبه‌ی سکر و استیلای وجد بر حضرتش دانسته است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۰۵). «خلاصه آنکه هر بار وجود قدیم از طریق دیده‌ای حادث سخن می‌گوید، سخن او شطح است. به همین جهت شطح قاعده‌ی اصلی رمز و التباس و تشابه و دوپهلویی موجودات است. اما این تشابه تناقض‌آمیز پایه‌ی مناعت و شایستگی وجودی آن‌ها نیز هست. هیچ موجود حادثی نیست که رمز چیز دیگری نباشد، از آنجاکه هر حادث شاهد چیز دیگری است» (بقلی، ۱۳۹۴: ۱۴). بنابراین مشخص می‌شود روزبهان معنایی وسیع و هستی‌شناسانه از شطح اراده کرده و از همین نقطه نظر است که تأویل عارفانه نیز معنا و مفهومی عمیق پیدا می‌کند و ارزش و کارکرد آن در بطن میراث کلامی صوفیه و به‌خصوص در تأویل و تفسیر قرآن کریم مشخص می‌شود. و این معنی تفاوت زیادی دارد با آنچه مثلاً فولادی در کتاب ***زبان عرفان*** در تعریف شطح اراده کرده و ساختار آن را اجتماع نقیضینی که یک طرف آن حتماً می‌بایست اعتقاد یا عملی شرعی باشد دانسته است (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۸۷). همین برداشت نیز در قرن ششم باعث شده بود تا امام محمد غزالی به این پدیده به دیده‌ی انکار بنگرد و در ربع مهلکات ***احیاء علوم الدّین*** در کتاب "نکوهش غرور" درباره‌ی آن بنویسد: «این فرقه‌ی واعظان مشغول گشته به طامات و شطح و تلفیق سخنانی که از قانون شرع و عقل بیرون است تا چیزی غریب گفته باشند. بیشتر همّت‌های ایشان در سجع‌هاست و به شعرهای وصال و فراق استشهاد آوردن و غرض ایشان آن است که نعره و تواجد در مجلس ایشان بسیار شود، اگرچه بر غرض‌های فاسد باشد» (غزالی، ۱۳۸۶: ج۳/ ۸۳۵و ۸۳۶).

حال باید دید شطح از نظر روزبهان چه تعریفی دارد. «در عربیت گویند شَطحَ یَشطحُ؛ اذا تحرک، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مِشطاح 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 تجلّی در صمیم سر ایشان عالی شود» (بقلی، ۱۳۹۴: ۸۰و ۸۱).

از جمله‌ی شطحیات مشهور تاریخ عرفان اسلامی می‌توان اشاره کرد به: سبحانی ما اعظم شأنی از بایزید بسطامی. أناالحق از حلاج و لیس فی جبّتی سِوَی الله منسوب به ابوسعید ابی‌الخیر. اما درست است که این نوع سخن گفتن در دوره‌های اولیه‌ی شکل‌گیری عرفان در اسلام موجبات سوء ظن و تکفیر و اعدام را فراهم می‌ساخته، به‌مرور در دل فرهنگ عرفانی اسلام ریشه دوانده و بعدها با شرح و توضیحاتی که سایر عرفا از آن‌ها صورت داده‌اند تا حدودی از آن‌ها رفع ابهام شده و برداشت‌های شیطانی که از این دست عبارات در ذهن افراد نقش می‌بسته به بوته‌ی فراموشی سپرده شده است. تا آنجاکه در قرن هشتم شاعر محافظه کاری چون حافظ، بسیار راحت و احتمالاً بی دردسر و مزاحمتی گفته است:

یا رب به که شاید گفت این نکته که در عالم رخساره به‌کس ننمود آن‌شاهد هرجایی (حافظ،۱۳۸۷ :۳۲۰).

که جدا از مولّفه‌های جمال‌شناختی موجود در این بیت، حافظ به‌راحتی خداوند را "هرجایی"– که البته در محاورات عامیانه دارای بار معنایی منفی و ناسزاگونه است- خوانده که در ارتباط با خداوند کاملاً صحیح است؛ چراکه او همه جا هست؛ ولیکن دیده نمی‌شود.

۴-تجزیه و تحلیل

در این بخش آن دسته از شطحیاتی که بر زبان عطار و احمد غزالی جاری شده است مورد بررسی قرار خواهد گرفت و چنان‌که پیش‌تر اشاره شد تأکید بر غزلیات عطار و *سوانح‌العشاق* غزالی خواهد بود. این بخش در دو قسمت پیگیری خواهد شد؛ بخش نخست تحلیل دو نوع شطح مشترک میان عطار و غزالی خواهد بود؛ از این نظر که هردو بدان عنایت داشته‌اند و البته کیفیت بروز و ظهورشان متفاوت است. بخش دوم مربوط به شطحیاتی است که مختص هرکدام از این دو نویسنده بوده است که به طور جداگانه مورد بررسی قرار خواهند گرفت. (منبع مورد استفاده درباره‌ی غزلیات عطار: *عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۹۲) **دیوان اشعار**، چ۱۴، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.* و درباره‌ی غزالی: *غزالی، احمد (۱۳۸۸) **مجموعه آثار فارسی احمد غزالی**، چ۴، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.* می‌باشد و به جهت سهولت در ارجاع‌دهی صرفاً شماره صفحات در کنار مثال‌ها قید شده است)

۴-۱-شطحیات مشترک در کلام عطار و غزالی

۴-۱-۱- فنا و بقا

در اقوال و ادب صوفیه این دو اصطلاح عموماً با هم به کار رفته‌اند. فنا تجربه‌ای مقدّم بر بقاست؛ به همین سبب نیز عرفایی را که در مقام فنا باقیمانده و به بقا نرسیده‌اند عارف کامل نمی‌دانند. مطابق آنچه سجادی در ***فرهنگ اصطلاحات عرفانی*** آورده فنا عبارت است از: «نیستی، محو شدن. در اصطلاح یعنی فنای بنده در حق، که جهت بشریت بنده در جهت ربوبیت حق محو گردد. با فنا به سقوط اوصاف مذموم و با بقا به قیام اوصاف محمود اشاره می‌کنند. فنای بنده از اوصاف و افعال مذموم عدم آن اوصاف و افعال است. همچنان که فنای او از نفس خود و خلق زوال احساس او به خود و به خلق است» (سجادی، ۱۳۸۹: ۶۲۸). موضوع فنا و بقا یکی از مسایل دشوار عرفان است و چنانکه هجویری توضیح می‌دهد: «اندر هیچ عبارت از عبارات متحیّرتر از این نیند که اندراین عبارت» (هجویری،

۱۳۸۷: ۳۱۱). بقا ابتدای سیر فی‌الله است؛ «چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیه‌ی وجود را به قدم صدق یکبارگی قطع کند. و سیر فی الله آنگاه متحقّق شود که بنده را بعد از فنای مطلق، وجودی ذاتی مطهّر از لوث حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتّصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربّانی ترقّی کند» (سجادی، ۱۳۸۹: ۱۹۸).

مسأله‌ی فنا و بقا را سهروردی صاحب ***عوارف المعارف*** با تمثیلی روشن بدین شکل توصیف می‌کند: «و نسبت این حال در مشاهده همان نسبت است که خشت پخته از خاک؛ اول خاک است، پس خشت، پس آجر. همچنین مشاهده اصل است و فنای گِل بقای آجر» (سهروردی، ۱۳۸۴: ۱۷۹). اما یکی از روشن‌ترین و فنی‌ترین تعاریف را از این دو اصطلاح، اندیشمند ژاپنی، توشیهیکو ایزوتسو، ارائه کرده است. وی بر این عقیده است که «فنا عبارت از محو و الغای کامل خودآگاهی است، وقتی که تنها وحدت حقیقت مطلق در شکل ناب خود به صورت یک آگاهی مطلق و قبل از دوشاخه شدن آن به سوژه و ابژه وجود دارد- حالتی که صوفیان آن را حال "جمع" می‌خوانند. صوفی بازگشت به لحظه‌ای را که تنها خداوند بود و هیچ چیز غیر از ذات او وجود نداشت تجربه می‌کنند. فنا مسلماً تجربه‌ای انسانی است؛ اما انسان موضوع این تجربه نیست و بلکه موضوع آن خود حقیقت متافیزیکی است» (ایزوتسو به نقل از شیمل، ۱۳۸۷: ۲۵۲).

ارائه‌ی چنین حال و مقامی از سوی عارفان، به‌ویژه آنان که زبانی شاعرانه نیز داشته‌اند، در ذهن خواننده این‌گونه القا می‌کند که آنان در حال تناقض‌گویی هستند؛ لیکن با دانستن دلالت معنایی این دو اصطلاح، رمز این شطح از پرده‌ی ابهام بیرون می‌آید.

۱-۱-۱-۴-فنا و بقا در زبان عطار

در غزلیات عطار فنا و بقا در ۲۱ بیت به صورت توأمان تکرار شده است که برخی از آن‌ها به قرار زیر است:

گر بقا خـــواهی فنـــا شو کـز فنـــا کمترین چیزی که می‌زاید بقـاست (۳۷)

ولـــــی روی بقـــا هـــرگـز نبینی که تا ز اوّل نگردی از فنـــا نیست (۱۰۹)

گر دل و جان تو را دُرّ بقـا آرزوست دم مزن و در فنا همدم عطار باش (۴۲۷)

هرگـــه کـه فنـــا شود در آن عین جـــاویـــد در آن بقـــا بمـــانم (۵۷۱)

تا بـاز رهیـــم یک زمـــان از خود فانـــــی گـــردیم و جـاودان باقی (۸۰۶)

اگر کسی با این اصطلاحات آشنا نباشد و نداند که کاربرد آن‌ها بیان‌کننده‌ی مراتب یک تجربه است که یکی (فنا) مقدمه‌ی رسیدن به دیگری (بقا) است، خواهد پرسید چگونه با فانی شدن می‌توان باقی شد؟! و احتمالاً این کاربرد را ترفندی شاعرانه و در بهترین حالت تناقضی منطقی خواهد دانست. این در حالی است که به عنوان مثال تأمّل در بیت دوم این معنی را به وضوح آشکار می‌سازد؛ چراکه عطار در این بیت گذرکردن از فنا را توصیه می‌کند حال آنکه در ابیات دیگر معنای عبور از فنا به عنوان یک مرحله دیده نمی‌شود و همین امر باعث صدور حکم ناموجّه تناقض-گویی است.

۲-۱-۱-۴-فنا و بقا در زبان غزالی

در بیان غزالی این معنی از لونی دیگر به کار رفته است. از آن‌جایی که *سوانح العشاق* اثری است که در آن از کیفیت عشق و روابط عاشق و معشوق سخن گفته شده و با وجود این‌که غزالی در مقدمه توضیح داده که «در او هیچ حواله نبود نه به خالق و نه به مخلوق» (۱۰۶)؛ یعنی عشق را به ما هو عشق مورد ارزیابی قرار می‌دهد؛ لیکن اگر از عبارات وی رمزگشایی شود مشخص خواهد شد که مراد او عشق صوفیانه بوده و این اثر کاملاً تمثیلی و رمزگونه است. به همین سبب نیز او– بر خلاف عطار- همیشه به صراحت از اصطلاحات عرفانی استفاده نمی‌کند؛ بلکه سلوک عرفانی را با همه‌ی حالات و مقامات آن در قالب رابطه‌ی عاشق و معشوق توضیح می‌دهد. تأمّل در بند ذیل این معنی را آشکار می‌کند:

> «سر و روی هر چیزی نقطه‌ی پیوند اوست، و آیتی در صنع متواری است و حسن نشان صنع است. و سر و روی آن روی است که روی در وی است و تا سر و روی آن نبیند، هرگز آیت صنع و حسن نبیند. آن روی جمال "و یبقی وجه ربّک" است؛ دیگر خود روی نیست[چراکه] "کلّ مَن علیها فان"؛ آن روی هیچ است تا دانی» (۱۲۴).

آوردن دو آیه‌ی قرآن در متن بالا نقش مهمی در گشودن رمز این عبارت دارد. غزالی توضیح می‌دهد که ابتدای عاشقی دیدن چهره‌ی معشوق است که می‌توان آن را به سیر الی الله تعبیر کرد. اما این صرفاً یک روی اوست؛ او را روی دیگری است که از تأمّل در چهره‌ی معشوق حاصل می‌شود. قصد این تأمّل همان فنای در ذات است؛ چراکه جز او هیچ نمی‌بیند و نتیجه‌ی آن رسیدن به بقا است که همان پایان سیر الی الله و آگاهی به "یبقی وجه ربّک" است. در انتها نیز توضیح می‌دهد که آن روی هیچ است؛ یعنی می‌بایست از آن گذر کرد.

در فقره‌ای دیگر غزالی این معنی را با صراحت توضیح داده و ماهیت شطح‌آمیز آن را آشکار ساخته است.

«خود را به خود، خود بودن دیگر است و خود را به معشوق، خود بودن دیگر. خود را به خود خود بودن خامی بدایتِ عشق است. چون در راه پختگی خود را نبود و از خود برسد، اینجا بود که فنا قبله‌ی بقا آید و مرد محرم شود به طواف کعبه‌ی قدس و از سرحدّ فنا به خطّه‌ی بقا نقل کند و در این علم نگنجد الّا از راه مثال.

تا جام جهان نمای بر دستِ من است　　از روی خرد چرخ برین پستِ من است
تا کعبه‌ی نیست قبله‌ی هست من است　　هشیارترین خلقِ جهان مستِ من است

"هذا ربّی" و "انا الحق" و "سبحانی" همه بوقلمون این تلوین است و از تمکین دور است» (۱۲۹).

غزالی در بحر چهارم رساله‌ی *بحرالحقیقه* ویژگی عارفی را که به این مقام رسیده است این‌چنین تشریح می‌کند: «از چنین مقام که بازآرندش، نه از آن شده باشد که در رفتن از خود به حق نگریستن. چون بازآید از حق به خود نگرد. این نشان آمرزش و معرفت است که این مردان را در دنیا و عقبی نیابی رضوان الله علیهم اجمعین. چنین کس اندر بهشت نبینند، که او را از خلق هر دو عالم بستدند. نه این جاش بینند نه آنجا یابند. این درویشان را به هر دو عالم نشان این است و از اظهار ربوبیت بر سرّ عبودیتشان آثار این است» (۴۹و ۵۰).

۲-۱-۴- جمع و تفرقه

یکی دیگر از مباحثی که در زبان صوفیه به صورتی شطح آمیز جلوه کرده است، موضوع جمع و تفرقه است. «جمع در اصطلاح عارفان جمعیت خاطر را گویند که مقابل فرق است. فرق احتجاب است از حق به خلق. یعنی همه خلق بیند و حق را من کلّ الوجوه غیر داند. جمع مشاهده‌ی حق است بی‌خلق؛ و این مرتبه فنای سالک است. چون تا زمانی که هستی سالک بر حال باشد شهود حق بی‌خلق نیست و جمع الجمع، شهود خلق است قائل به خلق» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۹۰). موضوع جمع و تفرقه تقریباً بیان دیگری از همان فنا و بقاست و یا اگر بخواهیم جزئی نگرانه‌تر بدان بنگریم، وضعیت سالک است در هر یک از دو مقام فنا و بقا. تبیین مسأله از این قرار است که سالک در مقام فنا یا خداوند را در حال جمع مشاهده می‌کند یا در حال فرق، و تنها پس از رسیدن به بقاست که مقام جمع‌الجمع حاصل می‌شود. تشریح این مسأله از زبان عارف خوش قریحه‌ی شیعی، سید حیدر آملی، خواندنی است. وی می‌نویسد اگر ناظر:

«وجود واحد را بدون تمام کثرات اسمایی و فعلی مشاهده کند، بنابراین حقیقت وجود را آنگونه که هست مشاهده نکرد. برای اینکه حقیقت وجود همیشه در حدّ ذات خود موصوف به همه‌ی

کمالات است و از جمله‌ی کمالات حقیقت وجود، ظهور همیشگی او به صورت‌ها و معانی همه‌ی موجودات است ... و اگر ناظر وجود واحد را متکثّر به این کثرات و متعیّن به این تعیّنات مشاهده کند و برای او با این مشاهده فرقی بین کثرت و وحدت و تمیزی بین جمع و فرق حاصل نشود، به خاطر این حق را با وحدت و جمعیت مشاهده نکرد، برای این‌که حق فی حدّ ذاته منزّه از کثرت و تعیّنات است یعنی منزّه از تعیّنات خارجی و ذهنی است» (آملی، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

که البته تأثیر ابن عربی در اصطلاح‌شناسی وی کاملاً مشهود است؛ چنانکه در ادامه نیز با آوردن نقل قولی از ابن عربی سخن خویش را مورد تأیید قرار می‌دهد:

«و شیخ بزرگ محی الدین ابن‌عربی در گفتار خودش به مثل این توحید اشاره کرد: از جمع و از تفرقه دوری کنید. پس به درستی که اولی[جمع] موجب زندقه و الحاد است و دومی[تفرقه] موجب تعطیل فاعل مطلق است و بر شماست به هر دو[جمع و تفرقه] پس به‌درستی که صاحب جمع و تفرقه با هم، موحّد حقیقی است و با صاحب مقام جمع‌الجمع نامیده می‌شود و دربردارنده‌ی همه است و برای او مرتبه‌ی بزرگ و مقصود نهایی حاصل است» (همان: ۱۶۷).

در زبان صوفیه این دو اصطلاح علی‌العموم به شکل متناقض‌نما ظاهر می‌شود؛ به عنوان مثال در این بیت مشهور حافظ:

از خلاف‌آمدِ عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلفِ پریشان کردم (حافظ، ۱۳۸۷: ۲۰۷).

به وضوح این مسأله مورد تأکید قرار گرفته است و البته شطح‌گونه نیز هست.

۱-۲-۱-۴-جمع و تفرقه در زبان عطار

در بیان عطار این معنی یکبار به همان صورت که در حافظ آمده متجلّی شده است. یعنی جمعیت در همنشینی با زلف پریشان و می‌توان احتمال داد که حافظ این مضمون و ترکیبات آن را از عطار گرفته باشد:

هیچ جمعیت اگر یافت کسی آن جز از زلف پریشان تو نیست(۱۲۱)

جمع باید بود بر راهی چو موران روز و شب هر که را دل سوی آن زلف مشوّش می‌کشد(۲۷۳)

مرد جانی جمع شو بگذر ز نفس زانکه دل در تو پریشان بسته‌اند(۲۹۷)

چـــو مـن جمـعـــیت از زلـــف تـــو دارم چـــــو زلـــف خـــــود پریـــــشانم میـــفکن(۶۷۱)

عطار در بیت نخست و بیت چهارم تأکید می‌کند که از مقام تفرقه به مقام جمع رسیده است و این رسیدن به معنای همان جمع‌الجمع است؛ چراکه هردو را با هم دارد و این از حالت استغاثه‌ای که در بیت چهارم ابراز می‌کند مشخص می‌شود. وی از معشوق درخواست می‌کند که او را دیگربار به مقام تفرقه بازنگرداند و از شگفتی‌های این تفرقه - برای خواننده نا آشنا به موضع- این خواهد بود که دریافت ذات واحد– اگر در معنای عرفی‌اش درنظر گرفته شود- مقام جمع است و وحدت چگونه با جمعیت می‌تواند توأم باشد؟! چنانکه گفته آمد این شگفتی برای خوانندهی ناآشنا پیش خواهد آمد؛ حال آنکه برای عرفا کاملاً روشن بوده و توضیح آن از زبان سید حیدر روشنگر این مطلب است. در بیت دوم نیز تأکید می‌کند و هشدار می‌دهد که عارف نباید گرفتار تفرقه شود و در بیت سوم این معنی را به سالک طریق یادآور می‌شود که حقیقت توحید رسیدن به مقام جمع‌الجمع است و پرهیز از تفرقه؛ چراکه اگرچه ذات روحانی انسان گرایش به مقام جمع‌الجمعی دارد، نفس او را به سمت تفرقه می‌کشاند.

در مواردی نیز عطار ترجمه‌ی فارسی جمع و تفرقه را برگزیده؛ یعنی از «هیچ و همه» استفاده کرده است:

تـــا هیـــچ و همـــه یـــکـــی نگـــردد دعـــــوی یگـــانگیـــــت عـــــامست(۸۱)

چون رسیدی تـو به تو هم هیچ باشی هم همه چه همه چه هیچ چون اینجا سخن بر کار نیست(۱۱۱)

فانـــــی و بـــاقیـــــم و هیـــــچ و روح مـــحضیـــــم و صـــورت دیـــــوار(۴۰۱)

همـــــه

کردیـــــم همه کـــــار ولـــی هیـــچ دیـــدیـــــم همـــــه چیـــز ولی هیچ ندیدیم(۶۲۰)

نکردیم

گر تـــو ای عطـــار هیچ آیی همه گردی مُدام ور همه خواهی چو مردان هیـچ در یکدم شوی(۸۵۲)

که در بیت نخست رسیدن به مقام جمع و تفرقه با هم که در عرفان از آن به جمع‌الجمع تعبیر می‌کنند را شرط دستیابی به توحید حقیقی دانسته؛ و در بیت دوم نیز همین معنی مکرّر شده است. در بیت سوم کاملاً آشکار است

که عطار زبان به شطح‌گویی گشوده است؛ چراکه درباره‌ی خویشتن سخن می‌گوید و وقتی سخن جنبه‌ی توصیه‌ای داشته باشد– مانند دو بیت اول- جنبه‌ی شطح‌آمیز آن نیز کمرنگ‌تر است؛ لیکن زمانی که شاعر این اوصاف را به خویشتن نسبت می‌دهد، حاکی از یک جوشش درونی است و این جوشش بیان‌کننده‌ی یک تجربه‌ی ناب عارفانه است. اما بیت چهارم و پنجم شکلی دیگر دارند. شاید بتوان این‌گونه حدس زد که هنگام سرودن بیت چهارم تجربه‌ی عرفانی عطار هنوز تکمیل نشده است و این شعر متعلق به دوران اولیه‌ی سلوک اوست؛ چراکه وقتی می‌گوید: همه چیز را دیدیم، اما هیچ ندیدیم بدین معنی است که او تفرقه را تجربه کرده، ولی هنوز به مقام جمع نرسیده است؛ زیراکه هنوز "هیچ" را ندیده است. در بیت پنجم نیز نشان می‌دهد که در هرکدام از مقامات باشی می‌بایست به سمت دیگری حرکت کنی و بر ضرورت دربرداشتن هردوی این‌ها به منظور دستیابی به توحید حقیقی – چنانکه در بیت نخست نیز به صراحت آن را بیان داشته– تأکید می‌ورزد. لازم به یادآوری است که خواننده‌ی شعر عطار باید در نظر داشته باشد که منظور از همه در شعر او مقام تفرقه و منظور از هیچ، مقام جمع است و این خود بر شگفت‌انگیزی بیانی از این دست می‌افزاید.

۲-۲-۱-۴-جمع و تفرقه در زبان غزالی

همان‌گونه که در بخش فنا و بقا گفته آمد، غزالی اصول سلوک را در روابط عاشق و معشوق بیان می‌کند؛ موضوع جمع و تفرقه نیز به همین صورت در بیان وی تبلور یافته است.

> «هرچه در تلوین عشق از عاشق بشود، در تمکین عشق بَدَل آن بیاید از معشوق، ولکن نه هرکسی بدین مقام رسد که این بس عالی مقامی است در عشق. و کمال تمکّن آن بود که از هستی او چیزی نمانده بود ... وصال و فراق او را یکی بود و از علل و عوارض برخاسته بود. اینجا بود که او اهلیت خلعت عشق آید، این حقایق که بر بَدَل از معشوق به عاشق می‌رسد خلعت عشق بود» (۱۷۰).

توضیح این‌که "تلوین عشق" برابر است با درک و پرداختن به کثرات جهان و این همان مرحله‌ی تفرقه است که به قول لاهیجی به واسطه‌ی آن «دل را به واسطه‌ی تعلّق به امور متعدّده پراکنده سازی» (سجادی، ۱۳۸۹: ۲۴۸). و مقصود از "تمکین عشق" همان رسیدن به مقام جمع است. با آوردن این قرینه که «کمال تمکّن بود و از هستی وی چیزی نمانده باشد» این معنی از پرده‌ی ابهام به در می‌آید و روشن می‌شود که غزالی نیز تأکید بر این دارد که سالک می‌بایست از توجه بیش از حدّ به کثرات– که وی از آن با اصطلاح تلوین یاد می‌کند- به مقام جمع‌الجمعی انتقال یابد؛ چراکه این‌جاست که «وصال و فراق او را یکی بود». و تنها با دانستن معنای جمع و تفرقه است که خواننده متوجّه می‌شود که چگونه وصل و فراق یکی است.

هم او این معنی را در بحرالحقیقه به زبانی ساده‌تر و رساتر توضیح داده است. «پس هرکه خواهد که از تفرقه برهد او را به جمع تقرّب باید کرد، تا دل وی جمع گردد و در راه مهذّب‌تر آید» (۵۷).

۲-۴- شطحیات مختص به عطار و غزالی

۱-۲-۴-عطار

عطار شاعری شوریده حال و درویش مسلک است؛ با وجود قرائن موجود در نحوه‌ی زیست هرکدام از این دو نویسنده و هم‌چنین موارد مشترکی از شطحیات آنان که در بالا مورد مقایسه قرار گرفت، می‌توان حدس زد که زبان عطار شورانگیزتر، شطاح‌تر و البته خلّاقانه‌تر است. البته می‌بایست تأثیر قالب شعر را نیز مدّ نظر داشت؛ چراکه در شعر میدان عمل نویسنده– در ابداع و خلّاقیت و نه در بسط منطقی کلام که در این مورد وضع کاملاً برعکس است- فراخ‌تر است. به هر صورت شطحیات منحصربه‌فرد عطار به قرار زیر است:

۱-۱-۲-۴- موجودِ معدوم(و مشتقّات آن مثل: هستِ نیست؛ بودِ نبود؛ وجودِ عدم)؛ این شطح ۲۶ بار در کنار هم در غزلیات عطار به کار رفته که برخی از آن‌ها از این قرار است:

نیک و بد خلق به یک سو نیست شد و هست شد و نیست هست(۷۳) نهاد

کم شدن در کم شدن دین من نیستی در هستی آیین من است(۹۳) است

خراباتی است پر زندان ز سرمستی همه نه نیست و نه هست (۱۰۱) سرمست

شادی به روزگار شناسندگان جان‌ها فدای مرتبه‌ی نیستان هست(۱۰۲) مست

بودی که ز خود نبود شایسته‌ی وصل زود گردد گردد

حالی عدمت وجود گردد(۱۷۷)

هر گـــه کـــه وجود تو عدم گشت

دلـــی کـــز عشق او دیـــوانه وجودش با عـــدم هـــم‌خانـــه گردد(۱۷۹) گردد

۲-۱-۲-۴- شادی و غم(یا به عبارتی شادی کردن بر غم)؛ ۱۷ بار در غزلیات عطار به کار رفته که برخی از آن‌ها عبارتند از:

شـــادی دل کسی که با درد غـــم تـــو شـــادمـان است(۸۸) دائـــم

هر که را خوش نیست با اندوه جـــان او از ذوق عشق آگاه نیست(۱۲۲) تو

آن را کـه غمت به خویش شـــادی جهان غـــم تـــو دانـــد(۳۰۶) خواند

غـــم عشقت به جـــان بخرید که چـون شادی مناسب می‌نماید(۳۷۵) عطار

چـــون غم تو کیمیای شادی چون شکر زهرِ غمت زان می‌خورم(۵۴۷) است

۳-۱-۲-۴-آشکار و پنهان(عین و غیب) یا به تعبیر مناسب‌تر آشکارگی در عین پنهانی و پنهانی در عین آشکاری؛ ۱۶ بار در غزلیات عطار به کار گرفته شده که برخی از آن‌ها به قرار زیر است:

آشکـــــارایـــی و پنهـــــانی نگـــر دوست با مـــــا، ما فُتاده در طلب(۱۲)

بدو گفتـــم نشـــانی ده از ایـــن راه مرا گفتـــا که این ره بی‌نشـــان است

ز پیـــــدایی هویـــدا در هویـــداست ز پنهـــانی نهان انـــدر نهان است(۸۹)

دل عطـــــار تـــا شد غـــرق ایـن راه همه پنـــهانی‌اش عیـن عیان است(۹۰)

عجب بمانده‌ام از ذات و از صفات تو دایم کز آفتاب هویداتری اگر چه نهانی(۸۲۶)

۴-۱-۲-۴- درد و درمان یا به عبارت دیگر هم درد و هم درمان بودن؛ عطار ۱۳ بار در غزلیاتش از این مضمون بهره گرفته که تعدای از آن‌ها از این قرار است:

عطـــار ضعیـــف را دلِ ریـــش جـــز دردِ تـــو بِه دوا نبـــوده است(۵۸)

ای دلِ سوختـــه در درد بسـوز چون که جز دردِ تو درمان تو نیست(۱۲۱)

هر آن دردی که دلدارم فرستد شفـــــای جـــــان بیمـــارم فـرستد

چو درمـان است دردِ او دلم را سزد گـــــر دردِ بسیـــــرم فرستد(۱۶۵)

۵-۱-۲-۴- گنگ و گویا؛ یا بنا به تعبیر مولانا گویای بی زبان؛ ۱۰ بار درغزلیات عطار تکرار شده است:

بیننده‌ی انوار تو بس دوخته‌چشم است گوینده‌ی اسرارِ تو بس گنگ زبان است(۸۴)

هر زنده را کزین می بویی نصیب آمد هر موی بر تن او گویای بی سخن شد(۲۶۴)

چه بودی گر زبان من نبودی کـه گنگـان راست نیکـو شرح اسرار(۳۹۷)

چون سوسنِ ده زبان در این سر می‌دار زبان و بی‌سخن باش(۴۳۰)

شرح سر زلف تو دهم من آنگه که شوم به صد زبان لال(۴۶۰)

موارد دیگری از این نوع شطحیات را نیز می‌توان در غزل عطار دید که برای پرهیز از اطاله‌ی کلام از آوردنشان صرف نظر می‌شود. اما همین میزان نیز بیان‌کننده‌ی این مسأله است که وی تا چه میزان به این مسایل عنایت داشته و تحلیل خود بیت‌ها نیز آشکارکننده‌ی این مطلب است که عطار اوقات زیادی را در حال جذبه بوده و هم بر این اساس زبان او جوش و خروش مختص به خودش را داراست.

۲-۲-۴- غزالی

درباره‌ی عطار گفته شد که وی به دلیل مشیِ درویشی و هم‌چنین به کارگرفتن زبان شعر در انتقال اندیشه‌اش، خواه ناخواه زبان شطح آمیزی داشته است؛ غزالی نیز با این‌که قالب نثر را برای بیان مقاصد خویش در سوانح برگزیده، باز هم رگه‌هایی از این نوع شطح گفتن‌ها را در پیش گرفته است. لازم به تذکّر است که متن سوانح متنی دشوار است و ای بسا در زیر لایه‌های پنهان آن موارد بیشتری را بتوان ردیابی

کرد و این تنها در صورتی میسر خواهد بود که این متن با دقّت و تأمّل مورد واکاوی قرار گیرد و از آن رمزگشایی شود.

۴-۲-۲-۱- یکی بودن وصل و هجران

«عشق باید هردو را بخورد تا حقیقه الوصال در حوصله‌ی عشق حاصل شود و امکان هجران برخیزد و این کس فهم نکند. چون وصل انفصال بود، انفصال عین وصال بود. پس انفصال از خود عین اتّصال گردد» (۱۱۳و ۱۱۴).

۴-۲-۲-۲- یحبّهم و یحبّونه؛ یا محبت میان خدا و بنده؛ که آن را از جمله‌ی شطحیات عرفا دانسته‌اند؛ چراکه استنباط معنای عشق از این واژگان قرآنی وجهی از آن دسته تأویلاتی است که در میان صوفیه رایج بوده است.

«خاصیت آدم آن بس است که محبوبیش بیش از محبّی بود؛ این اندک منقبتی نبود. یحبّهم چندان نزل فرستاد پیش از آمدن او که الی الابد نوش می‌کند، هنوز باقی بود» (۱۱۹).

اصل عشق از قِدم قِدم رود. از نقط یاء "یحبّهم" تخمی در زمین افکندند لابل در "هُم" افکندند؛ یاء "یحبّونه" برآمد. چون غیرت عشق برآمد، تخم همرنگ ثمره بود و ثمره همرنگ تخم. اگر "سبحانی" یا "انا الحقّی" رفت هم از این نمط بود» (۱۵۹و ۱۶۰).

۴-۲-۲-۳- جمع اضداد بودن عشق

«... پس انفصال از خود عین اتّصال گردد. اینجا قوّت و بی‌قوّتی، بود و نابود، یافت و نایافت، نصیب و بی نصیبی یکسان بود» (۱۱۲).

«او مرغ خود است و آشیان خود، ذات خود و صفات خود، پر خود و بال خود، هوای خود و پرواز خود، صید خود و شکار خود، قبله‌ی خود و اقبال خود، طالب خود و مطلوب خود، اول خود است و آخر خود است، سلطان خود است و رعیت خود، صمصام خود است و نیام خود، او هم باغ است و درخت، هم آشیان است و هم مرغ، هم شجره و هم ثمره»(۱۲۰و ۱۲۱). که توضیح و توجیه همه‌ی این ضدیت‌ها و عینیت‌ها کاری بس دشوار است و به قول خود غزالی «هر صحرای دلی گنجای این فکرت ندارد. این دری است در صدف ذوق مکنون در دریای نیستی» (۱۱۲).

۳-۴- یک فرق اساسی

اگر در ساخت صوری شطح در میان این دو عارف تأمّل نماییم متوجّه خواهیم شد که عطار شطح را که عموماً از دو عنصر متضاد تشکیل یافته است معطوف به هم می‌گیرد و یا در تقابل با هم قرار می‌دهد؛ لیکن در کار غزالی ناظر چنین عملکردی نیستیم. دو عنصر متضاد شطح در اثر غزالی به آرامی در همه جای متن بسط پیدا می‌کند؛ حال آنکه در کار عطار هر دو عنصر متضاد به ناگاه ظاهر می‌شوند و همین امر خواننده را شوکّه می‌کند و در نظر او- این به اصطلاح- تناقض به صورت چشمگیری متجلّی می‌شود. البته باز هم می‌توان قائل به اقتضاهای فضای شعر و فضای نثر بود؛ چراکه در شعر به دلیل محدودیت‌های وزنی، امکان بسط یک مفهوم نیز به دشواری میسر می‌شود چه برسد به دو مفهوم متضاد. از سویی دیگر، شعر به‌تنهایی خود تجربه‌ای فردی است که هنگام تجلّی تجربه‌ی عرفانی، بارورتر و رساتر، زبان‌مند می‌شود، و جنبه‌ی شهودی و ناخودآگاهی آن دوچندان می‌گردد.

۵- نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این نوشتار گذشت نتایجی که می‌توان گرفت به قرار زیر است:

اولاً، زبان امری پیچیده و گسترده است و زبان عرفان امری پیچیده‌تر و گسترده‌تر.

دوماً، عرفا ضمن اعتراف به اینکه تجربیات نابشان به بیان درنمی‌آید، با این حال زبانی رمزآمیز و تأویل‌پذیر به نام شطح را اختیار کرده و از آن به منظور انتقال تجربیات خویش استفاده کرده‌اند.

سوماً، شطح تناقض نیست. تناقض فقط ساختار صوری شطح را تشکیل می‌دهد و با رمزگشایی از آن مشخص می‌شود که اندیشه‌ی مورد نظر در بطن تفکر صوفیانه کاملاً روشن و دارای معنای والاست.

چهارماً، عطار و غزالی دو مورد شطح: فنا و بقا و جمع و تفرقه را در اثر خویش به کار برده‌اند. و هرکدام تقریباً معنی مشابهی را از آن اراده کرده‌اند. با این تفاوت که جنبه‌ی ذوقی کار در عطار بیشتر بوده و البته در موضوع جمع و تفرقه دو نوع بیان و ترکیب‌سازی را مورد استفاده قرار داده است (جمع و زلف پریشان- همه و هیچ).

پنجماً، شطحیات در زبان عطار از نظر صوری و ساختار بیرونی عموماً بر مبنای قرار دادن دو سوی یک پارادوکس در یک مصراع و یا حتّی معطوف کردنشان به هم و یا اضافه کردن یکی به دیگری است؛ حال آنکه در کار غزالی یک شطح در متن بسط پیدا می‌کند.

ششماً، هرکدام از این دو نویسنده شطحیاتی مختص به خود دارند که در اثر دیگری دیده نمی‌شود. البته اگر محدوده‌ی مقایسه وسیع‌تر باشد به احتمال زیاد در دیگر آثارشان مشابهت‌ها یافت می‌شود.

و در نهایت اینکه با وجود بالا بودن بسامد شطح در غزلیات عطار می‌توان به این نتیجه رسید که زبان عطار جوش و خروش بیشتری داشته و او با استفاده از ذوق شعری‌اش تجربیات ناب خویش را بیش از غزالی به نمایش درآورده است؛ اما این‌که کثرت شطح را می‌توان حمل بر این کرد که تجربیات عطار ناب‌تر از غزالی بوده است یا خیر؟ پرسشی است که پاسخگویی بدان مجالی دیگر می‌طلبد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

آذرنوش، آذرتاش (۱۳۹۱) ***فرهنگ معاصر عربی- فارسی***، چ۱۴، تهران: نی.

آملی، سید حیدر (۱۳۸۷) ***جلوه دلدار؛ ترجمه جامع الاسرار و منبع الانوار***، چ۲، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران: رسانش.

التهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶) ***کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم***، المجلد الاول، ترجمه و تحقیق: علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون السلسله موسوعات المصطلاحات العربیه و الاسلامیه.

استیس، والتر ترنس (۱۳۷۵) ***عرفان و فلسفه*** چ۴، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.

السرّاج الطوسی، ابی النصر (۱۹۶۰) **اللمع فی التصوف**، حققه و قدّم له الدکتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، دارالکتب الحدیث بمصر و مکتبه المثنی ببغداد.

انصاری، قاسم (۱۳۸۸) ***مبانی عرفان و تصوف***، چ۷، تهران: طهوری.

بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۹۴) ***شرح شطحیات***، چ۷، با تصحیح و مقدمه هانری کوربن، تهران: طهوری.

جیمز، ویلیامز (۱۳۷۲) ***دین و روان***، چ۲، ترجمه مهدی قائنی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

حافظ، خواجه شمس الدین محمد (۱۳۸۷) ***دیوان اشعار***، چ۲، تهران: نشر دیدار.

ستاری، جلال (۱۳۸۶) ***مدخلی بر رمزشناسی عرفانی***، چ۳، تهران: مرکز.

سجادی، سید جعفر (۱۳۸۹) ***فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی***، چ۹، تهران: طهوری.

سلیمانیان، حمیدرضا (۱۳۸۹) «زبان عرفانی در تأمّلات فلسفی و زبانشناسی با نیم نگاهی به دیدگاه مولوی» *ادب پژوهی*، شماره یازده، صص ۱۴۳- ۱۶۶.

سهروردی، عمر ابن محمد (۱۳۸۴) ***عوارف المعارف***، چ۳، ترجمه ابومنصوربن عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام دکتر قاسم انصاری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

شاهسوند، عاطفه (۱۳۹۰) ***بررسی شطحیات در دیوان عطار نیشابوری***، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی دکتر شیرزاد طائفی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی (پردیس آموزش‌های نیمه حضوری)

شیمل، آنه ماری (۱۳۸۷) ***ابعاد عرفانی اسلام***، چ۶، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

شیمل، آنه ماری (۱۳۷۰) ***شکوه شمس؛ سیری در آثار و افکار مولانا***، چ۲، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۹۲) ***دیوان اشعار***، چ۱۴، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۲۲) ***تذکره الاولیاء***، به سعی و اهتمام رینولد نیکلسون، لیدن: مطبعه بریل.

غزالی محمدبن محمد (۱۳۸۶) ***احیاء علوم الدین (ربع سوم)***، چ۶، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیوجم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، احمد (۱۳۸۸) ***مجموعه آثار فارسی احمد غزالی***، چ۴، به اهتمام احمد مجاهد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فولادی، علیرضا (۱۳۸۹) ***زبان عرفان***، چ ۳، تهران: نشر سخن با همکاری انتشارات فراگفت.

مدرسی، فاطمه (۱۳۸۶) «شطح عارف و گستاخی دیوانه در مثنوی‌های عطار» *نامه فرهنگستان*، شماره ۳۵، صص ۸۴- ۱۲۰.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۷) ***کشف المحجوب***، چ۱۰، تصحیح و. ژوکوفسکی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: طهوری.

Comparison of some examples of shath between Attar´s sonnets and Ahmad Ghazali´s book Sawaneh Al-Oshagh

Masoud Eskandari[1] , Zahra Pashna[2]

Abstract

Shath (or ecstatic utterance of sufists), as the special language of some mystics, has always been the focus of mysticism and Sufism scholars all over the world. There has been a lot of discussion about the characteristics of them, and they have dealt with it from different linguistic, psychological, philosophical, aesthetical, artistic, and other aspects. In the present study, Shath has been compared in the language of two famous Iranian mystics, namely Attar Neyshabouri and Ahmad Ghazali, and in the range of Attar`s sonnets and the book Sawaneh of Ahmad Ghazali. The research method in this paper is descriptive-analytical and the data have been collected and analyzed based on library studies. The result of the research is that both Attar and Ghazali have used two examples of shath in their work:"annihilation and subsistence", and "unification and division", and each of them has intended almost the same meaning from it. Attar`s language in terms of form and external structure is generally based on placing two sides of a paradox in one hemistich or even make a conjunction with them or adding one to the other to make a possessive compound; However, in Ghazali`s work, one shath expands in the text.

Keywords: Shath, Attar´s sonnets, Sawaneh Al-Oshagh, Ahmad Ghazali, Personal shath.

[1] . PhD student of Persian language and literature at Mazandaran University. Farsi literature teacher, District 2, Alborz province, Babolsar Iran (Corresponding author)//bardiya_masoud@yahoo.com

[2] . PhD student of Persian language and literature at Mazandaran University Babolsar Iran. Zpashna82@gmail.com