

اشارت‌های سبحانی؛

بررسی دیدگاه‌های متعارض در باب شطح

دکتر لیلا نوروزپور

استادیار دانشگاه گلستان

(از ص ۱۹۵ تا ۲۰۹)

چکیده:

شطح از جمله معدود موضوعاتی است که دیدگاه‌های گوناگون و متعارضی در باب آن وجود دارد. حتی در میان بزرگان عرفان و فلسفه نیز توافق چندانی دیده نمی‌شود؛ از حدّ کفرآمیز خواندن و خوارداشتن تا وحی گونه دانستن و در اوج نشانیدن. اساس اندیشه موافقان بر تأویل و تفسیر شطح است به گونه‌ای که در برخی تأویل‌ها نسبت معقولی میان دال و مدلول وجود ندارد. مخالفان شطح به معنای ملفوظ و دلالت‌های نخستین و قاموسی کلمات توجه کرده‌اند و کسانی چون غزالی که در طیف تشریح و عرفان قرار دارند، انتساب این گونه عبارات را به عارفان انکار می‌کنند یا محلّ تردید می‌دانند. پژوهشگران متأخری چون استیس و دیگران با توجه به دیدگاه‌های جدید چون هرمنوتیک و خوانش‌های گوناگون متن به بیان ویژگی‌های شطح پرداخته‌اند. این پژوهش، بیان و تحلیل این دیدگاه‌هاست.

واژه‌های کلیدی: شطح، تأویل، متون عرفانی.

مقدمه:

(شطح در لغت و اصطلاح)

فرهنگ‌نویسان برای واژه شطح، معانی لغوی متفاوتی ذکر کرده‌اند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

واژه شطح در المنجد نیامده است، در منتهی‌الأرب، تاج‌العروس، آنندراج و ناظم‌الاطبا شطح به کسر شین و تشدید طاء، کلمه‌ای است که با آن بزغاله یک ساله را زجر کنند و برانند. در اقرب‌الموارد کلمه شطحه به فتح شین و حاء خروج از احکام جاری و مقرر است.

دهخدا در لغت‌نامه آن را به معنای سرریز دیگ می‌داند. محمد دارا شکوه در مقدمه حسنات العارفين پس از اشاره به سریانی بودن اصل کلمه، واژه «چتی» به معنای سخن بیهوده را که در فارسی عامیانه افغانستان رواج دارد، صورت تغییر یافته شطح می‌داند. ابونصر سراج در اللّمع، مشطاح را به معنای خانه‌ای که در آن آرد می‌کنند، آورده است به این علت که حرکت بسیار سبب بیرون ریختن آرد از اطراف آن می‌شود. (سراج، ص ۴۵۳) در دایرةالمعارف چاپ لیدن، شطح در اصل، کلمه‌ای سریانی دانسته شده به معنای توسعه یافتن و توسعه بخشیدن.

لازم به ذکر است که در اکثر لغت‌نامه‌ها معنای اصطلاحی این واژه نیز بیان شده است. نکته جالب توجه آن است که در تمامی معانی داده شده، مفهوم حرکت وجود دارد چنانچه به گفته روزبهان بقلی «در عربیت گویند شطح، یشطح، اذا تحرک؛ شطح حرکت است پس در سخن صوفیان مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان.» (بقلی، شرح شطحیات، صص ۵۶-۵۷) و ابونصر سراج در اللّمع آورده «فالشطح لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها حركة اسرار الواجدین اذا قوی وجدهم.» (سراج، ص ۴۵۳)

شطح در اصطلاح:

نخستین کسی که در بخش مجزایی از اثر خود به توضیح و بررسی شطح پرداخته، ابونصر سراج است، کتاب تفسیر الشطحیات و الکلمات التي ظاهرها مستشنع و باطنها صحیح مستقیم. (همان، ص ۴۵۳) این عبارت سراج بیانگر آن است که شطحیات را می‌توان تفسیر و تأویل کرد. معنای ظاهری آن با باورها و اعتقادات مردم در تعارض است و نیز معنای باطنی آن هیچ مغایرتی با شریعت ندارد. سراج در ادامه پس از بیان معنی لغوی، علت شطح‌گویی عرفا را از سر چیرگی وجد می‌داند. شطح، حرکت اسرار واجدین است، آنگاه که وجد در جانشان فزونی گیرد، وجدشان را به عبارتی تعبیر می‌کنند که به شنونده غریب می‌نماید. پس فتنه‌جویان با انکار و طعن هلاک شوند و اهل سلامت با انکار نکردن آن نجات یابند و آنچه بر آنها در باب شطح مشکل می‌نماید با پرسش از علمای این علم، رفع کنند. (همان، ص ۴۵۳)

خواجه عبدالله انصاری در محبت نامه با عنوان «باب فی قولهم انا انت و انت انا» از مفهومی سخن می‌گوید که دقیقاً معادل شطح است، چون یکی از ساخت‌های شطح همین اتحاد گوینده و مخاطب است.

خواجه عبدالله می‌گوید: این حرف، اشارت جمع است نه بابت هر سمع است، آسماع ظاهر طاقت استماع این ندارد و ابصار صوت اطلاع این معانی را نشاید (رسائل انصاری، ج ۱، ص ۳۶۶) در حالی که خود در طبقات الصوفیه سعی در انکار شطحیات بایزید دارد.

ابن عربی در جلد دوم فتوحات مکیه می‌گوید: شطح، کلمه دعوی به حق است و مرتبه‌ای را بیان می‌کند که خداوند از منزلت خود به عارف داده است...؛ شطح لغزشگاه محققان است، هر گاه از طرف خدا به او امر نشده باشد...؛ شطح، سخن صادق ولی از روی خودپسندی است و هیچ‌گاه از عارف محقق صادر نمی‌شود. عارف واصل جز شهودی ندارد...، ندیدم و نشنیدم که از اولیا الهی کسی بر اساس خودخواهی شطح بگوید. (ابن عربی، ج ۲، صص ۳۷۷-۳۷۸) دو نکته در تعریف ابن عربی حائز اهمیت است، اول

آنکه در شطح باید شائبه تفاخر وجود داشته باشد و دوم اینکه اظهار آن به امر الهی نباشد.

عین القضاات همدانی در شکوی الغریب نیز به تعریف شطح پرداخته است: صوفیان را کلماتی است که آنها را شطح می‌گویند و آن هر عبارت نامأنوسی است که در حالت سکر و شدت جوشش وجد از گوینده آن صادر می‌شود؛ او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست... آنکه دستخوش چنین حالتی باشد، عقل از او زایل شود و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: سبحانی ما اعظم شانی، بدان گفته مؤاخذه نمی‌شود. (همدانی، شکوی الغریب، صص ۶۹-۷۰) بر همین اساس، عین القضاات معتقد است که وقتی سخن در جای شایسته و با قرائن آشکار به کار رود، دیگر گوش‌ها از شنیدن آن کراحت ندارند.

امام محمد غزالی در احیاء علوم دین در فصل «آنچه عامه آن را از علم‌های ستوده شمرند و نیست» در باب شطح سخن گفته است. او مقصود خود را از شطح دو نوع سخن می‌داند: یکی دعوی‌های طویل و عریض در عشق با حق تعالی و وصال او که از اعمال ظاهر مغنی شود تا به حدی که قومی دعوی اتحاد و برخاستن حجاب و مشاهده به رویت و مشافهه به خطاب می‌کنند و می‌گویند که ما را چنین گفتند و ما چنین گفتیم. و تشبه می‌نمایند به حسین حلاج که وی را بدانچه امثال این کلمات گفت بر دار کردند... و بدانچه حکایت می‌کنند از ابویزید بسطامی که او گفت: سبحانی سبحانی؛ نوع دوم، سخن نامفهوم است که آن را ظاهرهای معجب و عبارت‌های هایل باشد و در آن منفعتی نبود و آن دو گونه است؛ یکی آنچه گوینده را هم مفهوم نباشد، بل آن را باز گرداند از خبطی که در عقل وی باشد و تشویشی که در حال وی بود... و دوم آنچه مفهوم باشد ولیکن بر تفهیم آن قادر نبود، به عبارتی که بر ضمیر وی دلیل کند، ایراد نتواند کرد بدانچه ممارست وی در علم اندک باشد و معانی خوب بیان کردن نداند (غزالی، ج ۱، صص ۱۱۷-۱۱۶) به نظر می‌رسد غزالی، اتحاد، مشاهده و مخاطبه با حق را جزو عناصر اصلی شطح می‌داند و تنها امثال حلاج و بایزید به این حالات واقعی دست

یافتند و دیگران به آنها تشبیه می‌کنند. دیگر اینکه آنچه عارف در بی‌خودی بیان می‌کند، حتی خود او در هوشیاری، درک درست و حقیقی از آن ندارد. نظیر آنچه شمس آن را «خطّ سوم» خوانده است. نکته دیگری که از بیان غزالی به دست می‌آید، بیان ناپذیری تجربه عرفانی است.

لاهیجی در کتاب مفاتیح‌الاعجاز (لاهیجی، صص ۶۳۰-۶۲۹)، یحیی باخیزی در اوراد الاحباب (باخیزی، ص ۵۹) و میرسید شریف جرجانی در التّعرفیات (جرجانی، ص ۲۳۵) همین اقوال را در بیان مفهوم شطح تکرار کرده‌اند.

دیدگاه‌ها:

نخستین کسی که در مقام تفسیر و شرح شطح بر آمد، جنید بغدادی بود. دفاعیات جنید از شطحیات بایزید در اللّمع سراج آمده است. این دفاعیات نشان‌دهنده آن است که از همان آغاز، مخالفان و منتقدانی بوده‌اند که دعاوی صوفیه را سخنانی خلاف شریعت می‌دانستند و در صدد تکفیر شطح‌گویان بر می‌آمدند. این تأویل‌ها می‌تواند مبنایی برای دریافت معنا و مفهوم شطحیات عرفا باشد. کسانی که به تعبیر و درک این کلمات نایل می‌شوند بسیار اندکند و کسانی که معانی آن را در نمی‌یابند، آن را رد می‌کنند... مردم بیشتر در معنی آن ژرف می‌شوند تا آنجا که یکی آن را دلیل سخن باطل خود قرار می‌دهد و دیگری دلیل کفرگوبنده‌اش می‌شمارد و هر دو به خطا رفته‌اند. (سراج، صص ۴۶۰-۴۵۹) از دیدگاه او سخنان بایزید نشان کمال تولید است. (همان، ص ۴۶۱)

به طور کلی می‌توان گفت، جهت‌گیری در برابر شطح سه گونه بوده است: گروهی کاملاً آن را پذیرفته‌اند و سعی در تأویل آن دارند، گروهی آن را رد کرده و گروه دیگر موضعی ممتنع در قبال آن اتخاذ نموده‌اند. از جمله نویسنده اوراد الاحباب که ترجیح داده نظر خود را این گونه بیان کند که «آن را نی قبول باید کردن و نی رد شاید

کردن» (باخرزی، ص ۵۹) همین طور صاحب کشف اصطلاحات الفنون که گفت: «اسلم آن است که لاقبول لها و لا رد لاضطراب الطرفين» (تهانوی، ص ۷۵۳)

هجویری در کشف المحجوب، ذیل مبحث جمع برای توجیه سخنان شطح آمیز بایزید چنین می گوید: «در حالت جمع نسبت آدمیت از ذکر حق منقطع می شود، پس ذکر وی ذکر ما باشد تا اندر حال غلبه بدان صفت گردد که ابویزید گفت: سبحانی ما اعظم شانی. (هجویری، ص ۳۲۷)

عین القضاة همدانی از مدافعان سرسخت شطح است؛ در تمهیدات و نامه ها در موارد متعددی به طور مستقیم یا غیرمستقیم، از این موافقت سخن به میان آورده است: «پس حسین جز «انالحق» و بایزید جز «سبحانی» چه می گویند، اینجا سالک هیچ نبود، خالقی، سالک باشد؛ و رای این مقام چه مقام باشد. (شکوی الغریب، همدانی، ج ۱، ص ۳۶۰) و در جای دیگر می گوید «هیچ فرق نیست میان اینکه «من رأنی فقد رأی الحق و سبحانی و الالذین یبایعونک انما یبایعون الله، همه یکی است و لیکن تو را وقت فهم این نیست و اگر المومنون کنفس واحد بدانی که چیست، حسین بن منصور و بایزید معذور داری» (همانجا).

مولوی در دفتر چهارم مثنوی در قصه «سبحانی ما اعظم شانی گفتن بایزید» به عبارت معروف بایزید: «نیست اندر جبهام الا خدا» اشاره دارد. (مولوی، دفتر چهارم، ص ۱۰۶) مولوی در فیه مافیه نیز جملاتی نظیر «انالحق» را غایت تواضع و بندگی می داند. «منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید، دشمن خود شد و خود را نیست گردانید. گفت انالحق، یعنی من فنا گشتم، حق ماندو بس و این غایت تواضع است و نهایت بندگی. (مولوی، فیه مافیه، ص ۱۹۳)

نجم رازی در بحث از صفات نفسی و صفات معنوی عبارت معروف بایزید و جنید را تفسیر کرده است. (نک: رازی، ص ۳۲۱)

به هر حال، صوفیان و عارفان بسیاری در دفاع از شطحیات سخن گفته اند که مجال پرداختن به همه آنان نیست. اما بزرگترین مدافع شطح در بین قدمای صوفیه، روزبهان

بقلی شیرازی است. او شطح را یکی از مهم‌ترین دستاوردهای صوفیه می‌داند. او نه تنها کتاب شرح شطحیات را با هدف تفسیر و تأویل رموز سخن عارفانه به نثر شیوا و آهنگین و شعرگونه آراسته، بلکه با کمک گرفتن از آیات قرآن و احادیث نبوی سعی کرده به این سخنان به ظاهر عینک، جامه رستگاری ببوشاند. «چون در لجة بحر قدم، عین جمع از اوصاف مخلوق مقدس شد، محلّ اتحاد یافت، آنگاه شطحیات گوید، از اینجا بود حدیث سبحانی و لیس فی جبتی غیرالله و سرّ انا الحق.» (بقلی شیرازی، عیبرالعاشقین، ص ۱۴۷)

وجد و سکری که برخی عارفان را به شطح‌گویی کشانده نه تنها مورد پذیرش بسیاری از اهل تقلید و متشرعان نبوده است، بلکه برخی عرفا و اهل تصوف نیز در مقابل آن موضع‌گیری صریح داشته‌اند. ابونصر سراج در اللمع آورده که ابن سالم بصری مدعی بود آنچه بایزید گفته از دعوی فرعون هم که براساس آیه قرآن ادعای اناریکم الاعلی داشت بدتر بود، پس سزاوار تکفیر است. (سراج، ص ۸۷ و نیز نک: بدوی، ص ۲۱)

در رساله قشیریّه نیز از قول ابوالعباس احمد بن محمد الدینوری می‌خوانیم که ارکان تصوف، نقض و معانی آن دگرگون شده، به این ترتیب بی‌ادبی، نام اخلاص و از حق بیرون شدن، نام شطح گرفته، در حالیکه در آغاز، طریق تصوف به جز این بوده است. (قشیری، ص ۸۲ و نیز ابن جوزی، ص ۳۹۳)

امام محمد غزالی در احیاء علوم دین این گونه سخنان را موجب ضرر و زیان در میان عوام می‌داند و با لفظ «مخبط مزخرف» از آن یاد می‌کند و سعی دارد انتساب این گونه کلمات را به عارفانی چون بایزید منکر شود. (غزالی، ص ۳۵)

خواجه عبدالله انصاری در طبقات الصوفیه به برخی از شطحیات بایزید اشاره دارد و این گونه سخنان را از وی بعید می‌شمارد و می‌پندارد این گونه سخنان را به دروغ به او نسبت داده‌اند چرا که از دیدگاه خواجه عبدالله، حقیقت، رهایی‌یافتن از خویش است نه فرادید آوردن خویش. (انصاری، طبقات الصوفیه، ص ۸۹)

در «سیرت شیخ کبیر» ابن خفیف، آمده است: روزی در خدمت شیخ گفتند که فلان کس وقتی به شطحیات مشغول است و بسط بر او غالب و گاه، متفکر و منقبض و شیخ گفت: گوی او بر آتش باد که استهزا به دین و شریعت می‌کند و البته جزای خود در دنیا و آخرت بیابد. (ابن خفیف شیرازی، ص ۳۹) شیخ کبیر شطحیات عرفا را ناروا می‌داند و هوشیاری را بر سکر ترجیح می‌دهد. (زرین کوب، ص ۲۱۴۷)

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز بیان جملات شطح‌آمیز را نشانه کبر و عجب می‌داند و معتقد است باید از گفتن چنین کلماتی احتراز کرد (سهروردی، ص ۱۱۱) همچنین شمس تبریزی بایزید را به متابعت نکردن از پیامبر متهم می‌دارد و او را از اولیای تام محسوب نمی‌کند. «پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه شایع کردی که مصطفی می‌فرماید: سبحانک ما عبدناک حق عبادتک. او می‌گوید سبحانی ما اعظم شانی. (شمس تبریزی، ج ۲، ص ۱۴۳)

ابن جوزی از مخالفان سرسخت شطح است که ضمن برشمردن جملات متناقض نمای عرفا از جمله سبحانی ما اعظم شانی بایزید به تفسیر جنید بغدادی از آن اشاره دارد و همه توجیهاات جنید را خرافات می‌داند و معتقد است که صوفیه با شطح‌گویی می‌خواهند در قلب عوام نفوذ کنند. (ابن جوزی، صص ۲۴۵-۲۴۹)

در نفعات الانس، جامی از قول شیخ‌الاسلام در توضیح این جمله بایزید که: «شدم خیمه زدم برابر عرش» این گونه سخنان را مردود می‌داند چرا که در شریعت کفر و در طریقت بعد است و در نتیجه انتساب این گونه سخنان را به بزرگان صوفیه نادرست می‌داند. (جامی، صص ۵۴-۵۵)

ملاصدرا در ردّ شطح، دیدگاهی همانند امام محمد غزالی دارد، او این گونه سخنان را برای عوام از زهرهای قتاله نیز زیان‌بخش‌تر می‌داند. سخنانی که از ابویزید نقل می‌شود، نه لفظاً درست است و نه معنأ و اگر هم ثابت شود که چنین گفتاری از او شنیده شده، چه بسا سخنی بوده که از زبان خداوند گفته شده و او آن را به عنوان ذکر پیش خود گفته است. (ملاصدرا، شیرازی، ص ۵۷)

چنانکه دیده شد، دلایل اصلی مخالفت با شطح، ناسازگار و مغایر بودن با شریعت و گمراه شدن مردم است.

جملاتی نظیر «سبحانی ما اعظم شانی»، «انا الحق» در واقع آن چنان به زبان معمولی و عادی بیان شده‌اند که عبارت‌های قرآن را به خاطر می‌آورد و بی‌سبب نیست که روزبهان، گردآورنده شطحیات عرفا، یکی از منابع گفتار شطح‌آمیز عرفا را قرآن می‌داند. آنچه در این شطحیات بسیار جالب توجه است، اتحاد متکلم و مخاطب است. عبدالرحمن بدوی در «شرح شطحیات»، عناصر شطح را این گونه برمی‌شمارد: شدت وجد، داشتن تجربه اتحاد، داشتن حالت سکر، شنیدن سخن هاتف الهی که او را به سوی اتحاد می‌خواند و با داشتن این حالات، صوفی در حالت عدم شعور و آگاهی باشد. وقتی این عناصر در وجود عارف جمع شود، حق بر زبان صوفی سخن می‌راند و صوفی در بیان شطح، صیغه متکلم را برمی‌گزیند. (بدوی، ص ۴)

پل نویا، سبحانی گفتن بایزید و اناالحق گفتن حلاج را همچون انی انا ربک شنیدن موسی می‌داند؛ استدلال او این است که در هر یک از این حالات، فاعل جمله نه موسی است، نه بایزید، نه حلاج بلکه خداست که در آگاهی انسانی و از طریق آگاهی انسانی سخن می‌گوید. پل نویا خداوند را هم متکلم و هم مکلم می‌داند هم مخاطب و هم مخاطب. و این تجربه حضرت موسی را درست همان تجربه‌ای می‌داند که صوفیان نام شطح را بر آن نهاده‌اند. (نویا، صص ۱۵۰-۱۴۷) پورنامداریان معتقد است که وحدت میان متکلم و گوینده توحید واقعی و ایمان حقیقی است. عارف در این حال هم گویا است و هم خاموش. این همان حالتی است که در کتاب سایه آفتاب از آن با عنوان «فرا من» یاد می‌شود. (پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی، ص ۱۳۹) در چنین حالتی و مقامی است که برخی از عرفا مانند بایزید می‌گویند که «من نه منم، برای آنکه من اوام و منم او است». (فلی شیرازی، شرح شطحیات، ص ۱۳۵)

شفیعی کدکنی شطحیات صوفیه را شعر منثور می‌داند (شفیعی کدکنی، ص ۲۳۹ و ۲۴۲) این خاصیت شاعرانه علاوه بر آنکه در ظاهر شطح با جنبه‌های موسیقایی داشتن آشکار

است، در معنا نیز جلوه‌گر است. از وجوه افتراق کلام ادبی از سایر سخنان محوریت کلام بر پیام است. مطابق نظر یاکوبسن (نک یاکوبسن، ص ۸۲) همین اتحاد متکلم و مخاطب سبب می‌شود که گوینده در انتخاب و ترکیب واژگان از نوعی آشنایی زدایی بهره گیرد که زبان او را از زبان عرف دور می‌کند و کارکرد شاعرانه به آن می‌بخشد.

نقی حرف و کلام و لزوم خاموشی که از آموزه‌های عرفانی است، به نوعی بیانگر یکی دیگر از ویژگی‌های شطح است که آن را از منطق زبان عربی دور می‌کند. تجربه‌های عرفانی، نوعی ادراک حسی بیان‌ناپذیر است. ویلیام جیمز مشاهدات عرفانی را در چهار ویژگی مشترک می‌داند: نخست بیان‌ناپذیری است. به این معنا که تعبیرهای منطقی زبانی قادر به توصیف و وصف آن نیست. دیگری، وجدانی بودن این امور است، یعنی برای کسانی که به درک آن نائل می‌شوند گونه‌ای از شناسایی و معرفت است و دیگر اینکه تجربیات عرفانی زودگذر و انفعالی هستند. (جیمز، صص ۶۴-۶۲) اگرچه زمینه پیدایش این تجارب یا ممارست حاصل می‌شود، بلافاصله پس از ایجاد این حالت، دیگر روح عارف در دست تصرف حق است.

استیس، هفت ویژگی برای تجارب عرفانی بر می‌شمارد که بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی از این جمله است. استیس هر گونه کوششی در رفع تناقضات شطحیات عرفانی به واسطه تعابیر منطقی یا زبان شناختی را تنزک دادن عرفان تا حد عقل عام و انکار ویژگی منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های حسی روزمره می‌داند. (استیس، ص ۲۷۶) طبعاً در بیان پارادوکسیکال، منطق کلام، رابطه علی و معلولی را چنانکه شیوه معمول است، بر نمی‌تابد.

استیس سعی می‌کند ثابت کند، بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، ناشی از ناتوانی در فهم تجربه عرفانی است. او بر این باور است که وقتی عرفا می‌گویند تجربه عرفانی فراتر از عقل است، منظورشان این است که هم بیرون از حوزه منطق است و هم خارج از دایره ادراک انسان. او سعی دارد با بیان چند راه، تناقضات زبان شطحیه را برطرف کند. اول اینکه احکام متناقض نما صرفاً لفظی هستند و به فکر یا تجربه‌ای خدشه‌ای وارد

نمی‌کنند؛ یعنی، یک تفکر را هم می‌توان با زبان شطح و هم غیرشطح بیان کرد. دوم اینکه، چون تعداد کسانی که این تجربه را داشته‌اند بسیار زیادند، بنابراین، نمی‌توان سوء تألیف را در مورد آن به کار برد و دیگر اینکه تناقضات صریح، ناشی از کاربرد یک کلمه در دو معنی متفاوت است (همان، صص ۲۷۶-۲۶۴). استیسی در واقع از بیان این نظریات نیز به راه حل نمی‌رسد و معتقد است که چاره‌ای نداریم مگر بپذیریم که تجربه عرفانی، فراتر از منطقی و برهان است. به هر حال از آنجا که موضوع تجربه عرفانی از قلمرو محسوسات و عقل خارج است و وسیله رسیدن به این معرفت از دیدگاه دکتر پورنامداریان روح یا دل انسان است که آن نیز از ادراک عقل بیرون است، چنین تجربه‌ای عاطفی و عرفانی است و اهمّیت مسأله باعث شده که بیان تجربه عرفانی، بسیار دشوار و تنها از راه رمز ممکن شود. (پورنامداریان، رمز و داستان‌های رمزی، ص ۴۳)

روزبهان در نظریه‌پردازی خود، شطح صوفیان را کلام متشابه می‌داند، همانند متشابهات قرآن و حدیث و همانطور که تأویل متشابه براساس قرآن تنها به «الرأسخون فی العلم» اختصاص دارد، تنها اولیای الهی قادر به درک آن هستند. کلام متشابه هم براساس تعاریفی که از آن شده، اولاً، کلامی است که معنی و حقیقت آن معلوم نیست و ثانیاً از لفظ بی به معنی آن نتوان برد و این نمایانگر دیدگاه هوشمندانه روزبهان است که شطح را چون متشابهات دانسته و اصول متشابه در شطح را از سه منبع قرآن، حدیث و الهام می‌داند. (بقلی شیرازی، ص ۵۸)

زبان متون عرفانی، رمزی است اما، درجه رمزگونی این متون یکسان نیست. روزبهان بقلی، از سه گونه زبان سخن می‌گوید: نخست، زبان صحو که با آن علوم و معارف بشری بیان می‌شود؛ دوم، زبان تمکین که با آن علوم توحید گفته می‌شود و سوم زبان سکر که با آن رمز و اشارات و شطحیات گفته می‌شود (بقلی شیرازی، شرح شطحیات، صص ۵۵-۵۶) از این کلام روزبهان بر می‌آید که او شطح را جزو کلام رمزگونه می‌داند. مفهوم عرفانی عباراتی چون، انا الحق، اگر با رمزهای تمثیلی خاصی مانند عشق پروانه

به شمع بیان شود هیچگونه موضع‌گیری متعصبانه‌ای در پی ندارد، اما بیان صریح چنین عباراتی همواره موجبات قتل و شکنجه‌گویندگان آن را فراهم کرده است.

کلمات شطح‌آمیز عرفا که در وجود و بیخودی بر زبان رانده می‌شود و چون رودخانه تندی است که با جریان خود رشحاتی بر اطراف رود بر جا می‌نهد، (نعیری از سراج در اللع، ص ۴۵۳) در نظر شریعت‌مداران و عقل‌گرایان، تناقضات اساسی با دین دارد. شطح از آنجا که بر معنایی و رای ظاهر الفاظ خود دلالت می‌کند نوعی رمز محسوب می‌شود، اما نه به این معنی که رمزهای عالم صغیر و کبیر را با خود داشته باشد. به همین دلیل، برخی، شطحیات را گفتارهای نیمه رمزی می‌دانند. جلال ستاری معتقد است که شطحیات، گفتارهای نیمه رمزی صوفیان است که در حالت سکر و بیخودی و غلبات شور و وجد و مستی بر زبان برخی از این طایفه می‌رفته و چون برتر از قوت و مرتبه درک و فهم ظاهرینان و عوام بوده از نظر فقها و متشرعه کفر و زندقه به حساب می‌آمده است. (ستاری، ص ۱۵۴) رمز، به خودی خود همراه با گونه‌ای تناقض است و به علت ابهام و تعدد معانی باطنی، کوشش انسان را در کشف حقیقت برمی‌انگیزد. از اینجاست که لذت خواندن متون عرفانی بر ما آشکار می‌شود.

خواننده امروزی متون عرفانی از تجربیات خاصی که عرفا قرن‌ها پیش درک کرده‌اند تنها متون مکتوبی در اختیار دارد که به زبان خاصی نوشته شده است و امروزه به مدد رویکردهای جدید به متن بیش از گذشته معانی پنهان آن را در می‌یابیم. بابک احمدی معتقد است که زبان عرفانی اهل تصوف از آغاز بر دو گونه بوده است؛ زبان عبارت و زبان اشارت. زبان عبارت، بیانگر است، هر چند به ندرت روشن است و جنبه رمزی دارد، به هر حال به نشانه‌های زبانی در می‌آید و بیان شدنی است، اما زبان اشارت از راهی جز نشانه‌های قراردادی زبانی، رساننده معناهاست. «زبان اشارت، مجموعه‌ای بیش و کم نظام‌دار از مجازها و کنایه‌ها و استعاره‌ها که ناگزیر منسجم و حساب شده‌اند» (احمدی، صص ۱۸۲-۱۸۱)

به نظر می‌رسد که در باب زبان شطح چندان نمی‌توان قائل به این نظر بود، چرا که شطح بیش از آنکه مبتنی بر کنایه و استعاره‌های منسجم و حساب شده باشد حاصل پارادوکس‌هایی است که از رهگذر ارتباط غیرمنطقی بین دال و مدلول به وجود می‌آید.

منابع:

- ۱- ابن جوزی بغدادی، عبدالرحمان، تلیس ابلیس، الطبعه الثاني، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۸۷ هـ ش.
- ۲- ابن عربی، فتوحات مکیه، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- ۳- احمدی، بابک، چهار گزارش از تذکره الاولیا، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۶ هـ ش.
- ۴- استیس، و.ت.، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ چهارم، سروش، ۱۳۷۵ هـ ش.
- ۵- انصاری، خواجه عبدالله، مجموعه رسایل فارسی به تصحیح دکتر محمد سرور مولایی، چاپ دوم، انتشارات توس، ۱۳۷۷ هـ ش.
- ۶- —، طبقات الصوفیه، چاپ اول، توس، ۱۳۶۲ هـ ش.
- ۷- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، اوراد الاحباب و فصوص الاداب، زیر نظر ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۸ هـ ش.
- ۸- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴ هـ ش.
- ۹- —، عهبرالعاشقین، به اهتمام هانری کربن و محمد معین، چاپ سوم، انتشارات منوچهری، ۱۳۶۶ هـ ش.
- ۱۰- بدوی، عبدالرحمان، شطحیات الصوفیه، مکتبه النهضة المصریه، قاهره، ۱۹۴۹ م.
- ۱۱- پورنامداریان، تقی، در سایه آفتاب، نشر سخن، ۱۳۸۰ هـ ش.
- ۱۲- —، رمز و داستان‌های رمزی، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ هـ ش.
- ۱۳- جلابی هجویری، ابوالحسن علی ابن عثمان، کشف‌المحجوب، به تصحیح زوکوفسکی، چاپ دوم، طهوری، ۱۳۷۱ هـ ش.
- ۱۴- جرجانی، سیدشرف علی بن محمد، التعریفات، المطبعه الحمیدیه المصریه، ۱۳۲۱ هـ ق.

- ۱۵- جامی، عبدالرحمان، نفعات الانس، تصحیح محمود عابدی، چاپ سوم، اطلاعات، ۱۳۷۵ هـ ش.
- ۱۶- جیمز، ویلیامز، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، چاپ اول، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ هـ ش.
- ۱۷- دیلمی، ابوالحسن، سیرت شیخ کبیر، ترجمه رکن‌الدین یحیی‌بن جنید شیرازی، تصحیح آن ماری شیمیل، به کوشش توفیق سبحانی، بابک، ۱۳۶۳ هـ ش.
- ۱۸- زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف، چاپ چهارم، امیرکبیر، ۱۳۶۹ هـ ش.
- ۱۹- ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۲ هـ ش.
- ۲۰- السراج توسی، ابونصر عبدالله ابن علی، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، لیدن، ۱۹۴۴ م.
- ۲۱- سهروردی، شهاب‌الدین، عوارف المعارف، چاپ دوم، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ هـ ش.
- ۲۲- شایگان، داریوش، هاتری کرین، ترجمه باقر پرهام، نشر فرزانه، ۱۳۷۳ هـ ش.
- ۲۳- شفیع کدکنی، محمدرضا، موسیقی شعر، چاپ چهارم، آگاه، ۱۳۷۳ هـ ش.
- ۲۴- شمس تبریزی، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح محمد علی موحد، چاپ اول، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ هـ ش.
- ۲۵- عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، تصحیح محمد استعلامی، چاپ یازدهم، زوار، ۱۳۷۹ هـ ش.
- ۲۶- همدانی عین‌القضات، رساله شکوی الغریب، ترجمه قاسم انصاری، چاپ اول، کتابخانه منوچهری، ۱۳۶۰ هـ ش.
- ۲۷- —، نامه‌ها، تصحیح عقیف عسیران و علینقی منزوی، بنیاد فرهنگ ایران، چاپ اول، گلشن، ۱۳۶۲ هـ ش.
- ۲۸- غزالی، امام محمد، احیاء علوم دین، ترجمه خوارزمی، به کوشش حسین خدیوچم، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۱ هـ ش.
- ۲۹- قشیری، عبدالکریم بن هوزان، رساله قشریه، ترجمه حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ هفتم، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ هـ ش.

- ۳۰- ملاحظه‌دار، صدرالدین محمد، عرفان و عارف نمایان، ترجمه محسن بیدارفر، چاپ اول، انتشارات الزهراء، بی‌تا.
- ۳۱- لاهیجی، شیخ محمد، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۳۷ هـ. ش.
- ۳۲- مولوی، جلال‌الدین محمد، فیه ما فیه، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، امیرکبیر، ۱۳۶۲ هـ. ش.
- ۳۳- ———، مثنوی، تصحیح محمد استعلامی، چاپ دوم، زوار، ۱۳۷۲ هـ. ش.
- ۳۴- نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، بنیاد نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۵۲ هـ. ش.
- ۳۵- نوایا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ هـ. ش.
- ۳۶- پاکوبسن، رومن، زبان‌شناسی و نقد ادبی، ترجمه حسین پاینده و مریم خوزان، چاپ دوم، نشر نی، ۱۳۸۱ هـ. ش.