شطح: سرریزهای روح بر زبان

محمد تقوی

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده

شطح در اصطلاح صوفیان سخنی وجدآمیز است که از اهل معرفت به اضطرار و اضطراب صادر می‌شود. این اصطلاح از حیث زبانی و معرفتی و دینی در معرض نقد و تحلیل‌های مختلفی قرار گرفته است. در این مقاله با استناد به اقوال گذشتگان دربارهٔ شطح، دیدگاه‌های معاصران نیز مورد توجه قرار گرفته است و به موضوعاتی از جمله: عوامل ابهام و متناقض‌نمایی شطح، نسبت شطح با شعر و حقیقت و تجربهٔ عرفانی، امکان یا عدم امکان شرح شطح، عاطفی یا معرفتی بودن شطح پرداخته شده است. اگر شطح مقوله‌ای اعتقادی و مبین حقیقت عرفانی است، چرا شرح و تفسیر آن دشوار است؟ و اگر مقوله‌ای زبانی و هنری است، چرا در رد و قبولش این همه سخن گفته‌اند؟ به نظر می‌رسد ابتنای شطح بر ذوق باعث شده است که این نوع سخن هم واجد ویژگی‌های بیان شعری باشد و هم با آثار دینی و عرفان تعلیمی همانندی‌هایی داشته باشد. با این تفاوت که در اغلب موارد ابهام یا متناقض‌نمایی سخن شاعر قصدی و ارادی است اما ابهام شطح ناخواسته و ناگزیر است. گفتن شطح و درک آن نیاز به تجربه‌ها و کیفیت‌های روحی ویژه‌ای دارد. توجیه شطح بیشتر از شرح آن مورد توجه قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: شطح، زبان، تصوف، تجربهٔ عرفانی، شعر، رمز، متناقض‌نما

تاریخ دریافت: ۸۵/۷/۱۵ **تاریخ پذیرش:** ۸۶/۱/۲۹

مجلهٔ دانشکده ادبیات و علوم انسانی، س ۱۴، شماره ۵۴-۵۵، ۱۳۸۵

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

مقدمه

تصوف به عنوان یک جریان فکری و دینی قدرتمند طی دوره‌های مختلف، در معرض اعتراض‌ها، انتقادها و گاه حملات تندی قرار گرفته است. بر زبان آوردن سخنانی خلاف‌آمد از منظر دین و عقل و عرف (که در اصطلاح به آن شطح می‌گویند) در مواردی، عامل یا مستمسک اصلی برای این اعتراض‌ها و حمله‌ها بوده است (دست‌کم برای مجاب‌کردن عوام). از یک سو تصوف با نوآوری‌هایی در عرصهٔ اندیشه و نگاه دینی، توانست تا حد زیادی توجه قاطبهٔ عالمان دین، متکلمان و حکما و فلاسفه را به خود جلب کند و از سوی دیگر برخی گفته‌های متصوفان از جمله شطحیات باعث موضع‌گیری‌های منفی و طرد و رد افکار و باورهای صوفیانه شده و طی دورانی از تاریخ تصوف، هر یک از این اشکال مواجهه، توجه بیشتر به این جریان مهمّ فکری و دینی و ذوقی را در پی داشته است. در نتیجهٔ سخنان افراطی برخی صوفیان، اختلاف‌هایی میان آنان با فقها و عالمان دین و حتی حکما و فلاسفه پیدا شد که این اختلافات، به رویارویی نظری و گاه عملی با تعدادی از صوفیان انجامید (آربری، ۱۳۵۸: ۹۳ به بعد). عالمان دین گاه مرتبط با سیاست و گاه مستقل از آن، زمینهٔ اصلی مواجههٔ نظری و به‌ویژه عملی با صوفیان تندرو را فراهم کردند (حلاج، عین‌القضاة و سهروردی مصادیق برخوردهای عملی و حذفی هستند). می‌توان گفت در تاریخ تصوف، شطحیات حساسیت برانگیزترین سخنانی بوده که در جامعهٔ دین‌دار شنیده شده است؛ چرا که گمان می‌رفت با این سخنان، عقاید و باورهای مردم سست و آموزه‌های دینی به چالش کشیده شود و همین تلقی محمل برخوردهای قهرآمیز با متصوفه را فراهم کرد. شطحیات گاهی با آموزه‌های اصلی دین در تعارض بود یا به نظر می‌رسید

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

که چنین است، گاهی با مبانی عقلانی و کلامی و گاهی با تصورات و باورهای عرفی و عامیانه نسبت به دین.

ارزش زیادی که صوفیه و عرفا برای عوالم درونی و حالات و روحیات و تجارب شخصی در امر دین‌داری قائل بودند، باعث مواجهۀ آزادانه‌تر و ذوقی با مقوله‌های دینی می‌شد. در نتیجۀ چنین رویکردی ـ که اغلب جنبۀ عاطفی و شخصی داشت ـ و اعتقاد به کشف و شهود ملازم تجارب عرفانی، تا حدی از اعتبار جنبه‌های اکتسابی و رسمی دین کاسته می‌شد. در نتیجۀ رواج این رویکرد و تلفیق عشق با عرفان، حرکت‌های تندروانه بیشتر شد و سخنان خلاف‌آمد بیشتری از صوفیان شنیده شد و تعارض با اصحاب معارف دینی بالا گرفت (به طوری که حتی برخی از خود صوفیه در برابر این اقوال موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کردند). این تعارض در مواردی ناشی از زبانی بود که گزارش حالات و دریافت‌ها یا تجربه‌های روحی صوفی را ارائه می‌کرد و در مواردی نتیجۀ تفسیر و برداشت ویژه‌ای بود که صوفیه از دین و رابطۀ انسان و خداوند عرضه می‌کردند.

بحث لغوی ـ اصطلاحی

در معنای لغوی، شطح عبارت از حرکت و جنبش و در عربی مشطاح از همین ریشه و به معنی آسیاب است[1]. این واژه امروزه در زبان عربی اهالی مغرب، به معنی رقص به کار می‌رود و صوفیه از قرن دهم میلادی (چهارم هجری) آن را به کار بردند (دائرةالمعارف الاسلامیه، ج ۱۳: ۲۹۱-۲۹۲). تهانوی شطح را چنین تعریف می‌کند:

«شطح عبارت است از کلام فراخ گفتن بی‌التفات و مبالات؛ چنان‌چه بعضی بندگان هنگام غلبۀ حال و سکر و غلبات گفته‌اند. این سخنان پذیرفتنی و مؤاخذه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

کردنی نیستند؛ چنان‌که ابن عربی گوید: "اَنَا اَصْغَرُ مِنْ رَبّی بِسَنَتَیْن" و بایزید گوید: "سُبْحَانی مَا أعْظَمُ شَأْنی" و منصور گوید: "اَنَا الْحَقّ"» (۱۹۸٤: ۷۳۵).

در ادامه، نویسندهٔ *کشاف اصطلاحات الفنون*، به رد و قبول شطح از جانب علما و صوفیه و در نهایت ترجیح بی‌طرفی در این زمینه اشاره می‌کند. وی نظر جرجانی را هم نقل می‌کند که می‌گوید: «شطح عبارت از کلمه‌ای است که از اهل معرفت به اضطرار و اضطراب صادر می‌شود و در آن بویی از رعونت و دعوی به مشام می‌رسد» (همان). در *تعریفات* البته قید مهم‌تری هم برای شطح آمده است و آن این‌که این دعوی بدون اذن الهی و به گونه‌ای است که از هوشیاری گوینده خبر می‌دهد. عبارت *تعریفات* چنین است: «الشطح عبارة عن کلمة علیها رائحة رعونة و دعوی و هو من زلّات المحققین فانه دعوی بحق یفصح بهاالعارف من غیر اذن الهی بطریق یشعر بالنباهة» (جرجانی، ۱۳٦۸: ٥٦). مطابق تعریف دائرةالمعارف‌الاسلامیه:

«شطح عبارتی نامأنوس در توصیف کردن وجد است که با شدت فیضان می‌کند و غلیان و غلبهٔ آن باعث تهییج می‌شود و. . . . بر این اساس به حرکت اسرار صاحبان وجد، هنگام قوت یافتن آن حالت و تأثیر گذاردن لطف خداوند در آن حال، شطح می‌گویند» (دائرةالمعارف الاسلامیه، همان: ۲۹۱).

برخی از صوفیان خود به توصیف یا تعریف شطح پرداخته‌اند؛ از جمله ابونصر سراج که در *اللمع* بخشی از کتاب را به این موضوع اختصاص داده است (سراج، ۱۹٦۰: ٤٥۳ به بعد و سراج، ۱۳۸۲: ٤۰۳ به بعد) و بیشتر آثار بعدی مطالب *اللمع* را نقل کرده‌اند. وی در تعریف شطح می‌گوید: «کلامی است که زبان آن را بر اساس وجدی که در درون غلبه دارد، بیان می‌کند و با دعوی برابر است». وی در تمثیل و توصیفی زیبا کیفیت شطح گفتن را بیان می‌کند:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

«مرید واجد آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف از یافته‌های درون، پرده برمی‌دارد و جمالی را می‌نماید که جز اندکی توان ادراک آن را ندارند. این **سرریزهای روح** را در زبان تصوف شطح می‌گویند» (سراج، ۱۳۸۲: ٤٠٣).

سراج به استناد آیاتی از *قرآن* می‌کوشد حقانیت این سخنان را اثبات نماید (همان: ٤٠٤) و برخی آیات و احادیث را نیز در شمار شطحیات ذکر می‌کند؛ کاری که روزبهان هم در شرح *شطحیات* تکرار کرده است (بقلی، ۱۳۷۵: ۸۳).

در بسیاری موارد تجربهٔ اتحاد با حق مبنای شطح گفتن به شمار می‌رود. بر این اساس گفته‌اند: «شطح تعبیری است از آن‌چه نفس هنگام درک الوهیت درمی‌یابد؛ به‌طوری که درک او این است که خداوند اوست و او خداوند است» (بدوی، ۱۹۷۸: ۱۰). برای تحقق شطح چند چیز را ضروری دانسته‌اند که عبارتند از: شدت وجد، تجربهٔ اتحاد، سکر، استماع سخن هاتفی الهی در درون که شخص را به اتّحاد فرا می‌خواند و وجود حالتی که دال بر عدم شعور صوفی باشد. در این حالت صوفی سخنی را به صیغهٔ متکلم بر زبان می‌آورد، به نحوی که گویی خداوند به زبان او سخن گفته است، سخنی که به تعبیر ابونصر سراج ظاهر آن ناپسند و شنیع و باطنش صحیح و راست است. از حیث کیفیت شطح را همچون حدیث قدسی شمرده‌اند که در آن خداوند به زبان پیامبر سخن می‌گوید (همان: ۱۰ـ۱۱).

در آثار ترجمه شده از زبان‌های لاتین گاهی شطح را معادل پارادوکس (paradox) به معنی کلمات متشابه و زمانی مرادف پارادوکس الهامی (paradoxesinpres)، در مواردی معادل locution theopathique به معنی سخنان خدازده، و زمانی معادل propos extatiques به معنی کلمات وجدآمیز آورده‌اند.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

این معادل‌سازی‌ها بر اساس ویژگی‌های خاصی از شطح بوده است (کربن، مقدمهٔ شرح شطحیات، ۱۹٦٦: ۱۷ـ ۱۸).

تمام شطحیات از حیث زبان و محتوا یکسان نیستند و گویندگان آن‌ها نیز در اندیشه‌ها و احوال با هم متفاوتند. کربن به‌درستی اشاره می‌کند که: «بسیاری از شطحیات که منابع از قول مشایخ نقل کرده‌اند، در حالت جذبه به زبان نیامده‌اند؛ بلکه سخنان یا حالات و اعمالی هستند که در کمال آرامش و خونسردی واقع شده‌اند» (همان: ۱۷). بنابراین شطحیات دامنهٔ وسیعی از سخنان را شامل می‌شود که در برخی ویژگی‌های زبانی یا معنایی با هم مشترکند.

ویژگی‌های شطح بر اساس تعاریف آن

بر اساس تعاریف ارائه شده برای شطح، می‌توان ویژگی‌های آن را تعیین کرد. گاهی در این تعاریف به شطح تنها به عنوان مجموعه‌ای از سخنان (بی‌ارتباط با گویندهٔ آن‌ها) پرداخته شده و عناصر زبانی آن‌ها مورد توجه قرار گرفته است، گاهی به گوینده و ویژگی‌ها و حالات او و زمانی هم به نسبت بین گوینده (عارف) و خداوند توجه شده است. ویژگی‌هایی همچون متناقض‌نمایی، استعاری بودن و ابهام، به زبان مربوط می‌شود؛ احساس اتحاد، شدت وجد و سکر، و شنیدن پیام هاتف الهی یا سخنان خود خداوند از جمله ویژگی‌های گویندهٔ شطح است و بی‌اذن الهی بودن یا اضطرار گوینده (عارف) از مواردی است که به رابطهٔ عارف با خداوند مربوط می‌شود. علاوه بر این، خلاف‌آمد عادت بودن، و دلالت داشتن بر دعوی و رعونت، ناپسند بودن ظاهر و صحیح بودن باطن آن و مخالف منطق و عقل و شرع به نظر رسیدن نیز از ویژگی‌های بعضی از شطحیات است. بیشتر مشکلات پیش‌آمده برای گویندگان شطح، به ویژگی‌های اخیر مربوط می‌شود. در شرح یا توجیه شطح نیز اغلب در باب ویژگی‌های

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

یاد شده سخن به میان آمده است؛ یعنی گاهی به خود شطح (و زبان عارفان) پرداخته‌اند و کوشیده‌اند آن را تبیین کنند، گاهی به احوال گوینده و تجربه‌های عرفانی او پرداخته‌اند و زمانی به کمّ و کیف رابطهٔ گوینده با خداوند و ممکن یا ناممکن بودن آن و مسائلی که در این زمینه مطرح می‌شود.

مهم‌ترین نکته‌ای که به سبب آن، شطحیات مورد قضاوت‌های مختلف و متضاد قرار گرفته، ابهام و روشن نبودن دلالت‌های زبانی آن و یا نامأنوس بودن معانی کلمات و عبارات شطحی (برای عوام و حتی گروهی از خواص) است. البته نزد صوفیه تمام کسانی که فاقد تجربهٔ عرفانی و بیگانه با عوالم روحانی هستند، عامی محسوب می‌شوند. زبان تصوف، عنوان‌هایی چون: زبان بی‌زبانی، زبان مرغان، زبان حال، زبان حقیقت، زبان عشق، زبان سکر و. . . دارد که این نام‌ها برای نشان دادن فاصلهٔ آن با زبان مردمان عادی است. روزبهان در *شرح شطحیات* زبان را ـ البته در حوزهٔ دین و عرفان ـ به سه دسته تقسیم می‌کند: زبان صحو که با آن معارف می‌آموزند، زبان تمکین که با آن علوم توحید را بیان می‌کنند و زبان سکر که با آن رمز و اشارات و شطحیات می‌گویند (بقلی، ۱۳۷۵: ۸۰).

عوامل ابهام زبان و نسبت آن‌ها با شطح

اساساً ابهام در زبان و یا نامفهوم شدن یک گفته یا نوشته، به عوامل مختلفی بستگی دارد. برخی از این عوامل را می‌توان به گوینده، برخی را به شنونده و برخی را به ذات خود زبان و نسبت لفظ و معنی، مربوط دانست. در ادامه بعضی از این عوامل را با توجه به نسبت آن‌ها با شطح مرور می‌کنیم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

۱) ابهام‌های مربوط به گوینده:

الف) از جمله آن‌چه به گوینده (نویسنده) مربوط است، می‌توان بـه درک نـاقص و درست نفهمیدن مسئله از جانب گوینده اشاره کرد. می‌گویند اگر کسی خوب مسئله‌ای را فهمیده باشد، بایـد بتوانـد آن را بـه زبـانی روشـن و حتـی سـاده بیـان کنـد (اسـتیس، ۱۳۷۱: ۱۹). این مسئله در باب شطح نیز مطرح شده است؛ همچنـان‌کـه در مـورد شـعر. هم شاعران و هم عارفان به دلیل غلبهٔ احوال در مواردی از آن‌چه می‌گویند کاملاً آگـاه نیستند. غلبهٔ سکر لازمه‌اش بی‌خبری و بی‌خودی است. مسئلهٔ مهم در بـاب شـطح ـ کـه اغلب عرفا به آن اشاره کرده‌اند ـ این است که سخنی فراتر از حد عقل است؛ از این رو گویندهٔ آن بر آن‌چه می‌گوید علم ندارد (غزالی، ۱۳٦٤: ٥٦).

ب) احتمال دیگر تـسلّط نداشـتن گوینـده بـه زبـان اسـت؛ چـرا کـه بـی‌اطلاعـی از امکانات زبان و دایرهٔ واژگان و کاربردهای آن مـی‌توانـد بـه مـبهم شـدن زبـان و حتـی بی‌معنایی گفتار و نوشتار بینجامد. این مسئله در مورد شطح کمتر مطرح است؛ چـرا کـه عارفانی که از آنان شطحیاتی نقل شده (چه به فارسی و چه به عربی) از توانایی و تسلط لازم بر زبان برخوردار بوده‌اند.

ج) گاهی گوینده و نویسنده مطلب را درسـت فهمیـده و بـر زبـان هـم تـسلّط دارد؛ یعنی می‌تواند به نحوی سخن بگوید یا بنویسد کـه همگـان بـه راحتـی مفـاد گفتـه‌هـا و نوشـته‌هـایش را دریابنـد، امـا توجـه بـه جنبـه‌هـای دیگـری از زبـان مثـل جنبـه‌هـای زیبایی‌شناسانه، باعث می‌شود ارزش دیگری فراتر از برقـراری ارتبـاط، بـرای او مطـرح باشد و این مسئله به بی‌توجهی یا کم‌توجهی نسبت به نظم طبیعی زبان و در نهایت مبهم شدن آن بینجامد. این مورد هم در باب برخی شطحیات مورد توجـه قـرار گرفتـه اسـت (استیس، ۱۳۷۱: ۲٦٥ ـ ۲٦٦). البته از منظر خود عارفان چنین غرضی مطرح نیست.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

د) گاهی گوینده و نویسنده با توجه به امکانات و قابلیت‌های زبان میان دو کلمه یا عبارت یا جمله (و حتی شیوهٔ گفتاری و نوشتاری) موردی را بر می‌گزینند که امکان فهم و دریافت دوگانه یا چندگانه را فراهم کند؛ این کار، گاه ناشی از توجه به جنبه‌های زیبایی‌شناسانه زبان است و گاه به دلیل ترس از بیان روشن و آشکار موضوع یا حقیقت (در اصل ترس از بعضی مخاطبان و عواقب کشف حقیقت) است. در این صورت، سخن قابلیت دو یا چند معنی و تفسیر را خواهد داشت و راه گریز برای گوینده، باز خواهد بود. صوفیه، برخی از شطحیات را بر این اساس توجیه کرده‌اند (سراج، ۱۳۸۲: ٤١٤).

۲) عوامل ابهام مربوط به شنونده:

الف) اطلاع نداشتن شنونده از امکانات زبان گوینده و دلالت‌های آن می‌تواند موجب ابهام شود؛ برای مثال کسی که از واژگان و قواعد دستوری یک زبان خاص اطلاع کافی ندارد، نمی‌تواند از گفته یا نوشته‌ای به آن زبان، چیز زیادی دریابد و زبان برایش نامفهوم و پیچیده جلوه می‌کند، یا بعضی ظرافت‌ها را درک نمی‌کند. این نکته درخصوص ابهام شطحیات مطرح نیست.

ب) عامل دوم آشنا نبودن مخاطب با دنیای اثر و کاربردهای ویژهٔ زبان در این حوزه است. در بسیاری از حوزه‌های دانش و معرفت و دین، آموختن مستلزم اطلاع از اصطلاحات مربوط به آن حوزهٔ علمی است؛ بنابراین اگر کسی از کاربردهای خاص یک علم بی‌خبر باشد، نمی‌تواند درک درستی از مسائل آن علم حاصل کند. این مسئله در باب آثار ادبی هم صادق است که از قراردادهای زبانی خاصی پیروی می‌کنند. در اینجا اطلاع از زمینهٔ مشترک زبانی لازمهٔ ارتباط و فهم است؛ مثلاً وقتی کسی بخواهد از علوم و فنون و حتی شعر و هنر در مکاتب ادبی و هنری خاص آگاه شود. در باب

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

شطحیات چنین آشنایی را ضروری دانسته‌اند؛ چنان‌که روزبهان گفته است این کلمات جزو علوم مقامات و متشابه است و کسانی که وجه آن‌ها را نشناسند، آن‌ها را غریب می‌یابند و انکار می‌کنند (بقلی، ۱۳۷۵: ۵۷).

ج) گاهی موضوع سخن و نوشته به گونه‌ای است که شنونده باید حتماً پیشتر از تجربه یا عاطفهٔ معینی مرتبط با موضوع سخن، برخوردار بوده باشد تا بتواند به فهم درست و کامل آن نایل شود. اگر کسی از عقاید دینی یا حالات شخصی خود سخن بگوید، دانستن معنای لغوی یا اصطلاحی کلمات نمی‌تواند به فهم دقیق معانی مورد نظر گوینده، کمکی بکند. این نکته در مورد زبان عرفان و بیان تجربه‌ها به این زبان، از سوی عرفای بزرگ بارها گوشزد شده است (همدلی از هم‌زبانی خوشتر است) و در خصوص شطح هم کاملاً صدق می‌کند.

۳) ابهام‌های مربوط به زبان:

الف) استعاری و یا عاطفی شدن. زبان عادی یا زبان علم، زبان مشترک (ارجاعی) است و زبان شعر و عرفان زبان شخصی و عاطفی (غیر ارجاعی). برخی برای زبان دوکارکرد قائلند که از آن تعبیر به دو زبان می‌کنند: یکی زبان بیرون (عالم بیرون) و دیگری زبان درون؛ اولی زبان تحت اللفظی یا زبان علم است و دومی، زبان دین و شعر و اسطوره است. همچنین گفته‌اند: زبان دو وظیفه برعهده دارد: یکی وظیفهٔ اشاره‌ای و دیگری وظیفهٔ عاطفی(بیردزلی، ۱۳۷٦: ۵۹). در قلمرو دین و عرفان، عاطفه و احساس را برتر از عقاید شمرده‌اند (پراودفوت، ۱۳۸۲: ۲۱٦) و در مورد شطح هم که سخنی برخاسته از حالات روحی (و به تعبیر سراج سرریزهای روح) است، بعد عاطفی زبان غلبه دارد؛ گرچه برخی معتقدند: «عواطف صرف، حتی اگر بتواند چیزی را به‌طور مبهم حقیقی نشان دهد، شناخت به وجود نمی‌آورد» (استیس، ۱۳۷۱: ٤٦)؛ در حالی که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

عرفا همواره از شناخت دم می‌زنند. از این حیث زبان عرفان با زبان شعر یکسان می‌شود. بر اساس همین ویژگی‌ها بوده است که برخی، عرفان را نگاه هنری به دین و الهیات می‌دانند (لویزن و دیگران، ۱۳۸٤: ۳۵ و شفیعی کدکنی، ۱۳۸٤: ۲۱) که در ادامهٔ مقاله، به آن اشاره خواهیم کرد.

آن‌چه صوفی بر زبان می‌آورد به دلیل توسّل به استعاره و مجاز وکنایه، نسبت نزدیکی با کار شاعر دارد و برخی از صوفیان در توجیه سخنان شطحی به این نکته‌ها اشاره کرده‌اند؛ برای مثال سراج در توضیح یکی از شطحیات بایزید می‌گوید: «گفتهٔ او (بایزید) که پرنده‌ای گشتم و پیوسته می‌پریدم، منظور بایزید بزرگی همت و پرواز دل است و مانند این تعبیر در زبان عرب نیز هست؛ مثلاً می‌گویند نزدیک بود از شادی پر درآورم و یا دلم پرکشید و یا عقلم پرید» (سراج، ۱۳۸۲: ۲۱۰). در موارد دیگر نیز سراج برای شرح شطحیات و متناقض‌نمایی و ناهمواری‌های آن به سخنان شاعران استناد می‌کند.

ب)متناقض‌نمایی. ابهام معنایی یک سخن یا نوشته، در بسیاری موارد به منطقی نبودن زبان آن مربوط است. متناقض‌نمایی نیز از ویژگی‌های اصلی برخی اشعار است، اما این ویژگی، کم و بیش همیشه با شطح همراه است و در تعریف شطح و برشمردن عناصر آن، بر این ویژگی تأکید شده است.

ج)محدودیت زبان برای انتقال معنی. معانی به‌ویژه معانی فراتر از جهان مشترک میان گوینده و شنونده، در قالب زبان نمی‌گنجد. در مواردی که گوینده‌ای در عرصهٔ اندیشه و علم و دین و هنر هنجارهای پذیرفته شده را نادیده بگیرد و به تعبیر دیگر کاری خلاف‌آمد عادت انجام دهد یا سخنانی خلاف‌آمد عادت بر زبان آورد، این اعمال و سخنان مورد کج‌فهمی و انکار قرار خواهد گرفت، عارفان چنین رفتار و

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

گفتاری داشته‌اند. منحصر به فرد بودن جهان عارف، زبان او را هم منحصر به فرد کرده است[۲]؛ گرچه به‌طور کلی عارف به زبان نگاهی منفی دارد و آن را امری محدود و محدودیت آفرین می‌داند (تقوی، ۱۳۸٤: ۱۱۳).

د) بیان رمزی. رمز و کاربردهای مختلف آن همواره به دور شدن معنی مورد نظر گویند و نویسنده از دسترس درک و فهم آدمی می‌انجامد؛ چه این رمز در خواب و رؤیا باشد، چه در یک واقعه و چه در تجربه‌ای منتهی به شطح. زبان رمز را زبان ناگزیری می‌دانند. هجویری در بارهٔ حلاج و سخنان او می‌گوید:

«بعضی از اهل اصول او را رد کرده‌اند و بر وی اعتراض آرند اندر کلمات وی به معنی امتزاج و اتحاد. و آن تشنیع اندر عبارت است نه اندر معنی، که مغلوب را امکان عبارت نبود تا اندر غلبهٔ حال عبارتش صحیح آید و نیز روا بود که معنی عبارت مشکل بود که اندر نیابند مقصود معبّر را» (۱۳٦۷: ۱۱۲).

به دلیل اهمیت این امر در ادامه به تفصیل سخن خواهیم گفت.

تجربهٔ عرفانی، ذوق و شطح

هر سخن شطحی دو سویه دارد: یکی تجربهٔ روحی یا کشف و شهود و دیگری، مجموعهٔ کلمات و عباراتی که این تجربه در قالب آن‌ها بیان می‌شود. برای آگاهی از چگونگی حالات و تجارب عرفانی راه دیگری به‌جز زبان وجود ندارد؛ این در حالی است که: «عرفا تجارب خود را نسبت به همهٔ نظام‌های نمادین و همهٔ تبیین‌های طبیعی شاذّ و غریب توصیف می‌کنند» (پراودفوت، ۱۳۸۲: ۲۰٤) و آن را کاملاً بیان‌ناپذیر می‌دانند. بیان ناپذیری تجربهٔ عرفانی است که به شطح گفتن می‌انجامد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳:٥٤). عرفان مدعی است که درصدد کشف اسرار و باطن دین و الهیات است؛ از این رو بسیاری از گفته‌های عارفان معطوف به این باطن است و از این رو،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

شنونده را دچار تردید می‌کند؛ چرا که او خود را در برابر امری نامتعارف و غیرعادی می‌بیند. گفته‌اند: «تردید وقتی به وجود می‌آید که ما با پدیده و حادثه‌ای مواجه شویم که نسبت به عقاید جاری ما غریب و غیر عادی باشد» (پراودفوت، همان: ۲۰٤) و بسیاری از سخنان عرفا چنینند و نیازمند تفسیر و تأویل؛ چرا که «وقتی شناخت مناسبی وجود نداشته باشد، مردم به دنبال تفاسیر جدید خواهند بود» (همان).

بنابرحساسیت‌هایی که در جامعهٔ دین‌دار نسبت به پاره‌ای از سخنان صوفیه از جمله شطح وجود داشت، برخی از صوفیان کوشیده‌اند به هر شکل ممکن شرح و تفسیری پذیرفتنی از این سخنان ارائه دهند؛ گرچه خود عرفا از این نکته بی‌خبر نبودند که مجال زبان در حوزهٔ چنین تفسیرهایی تنگ است؛ برای مثال سراج پس از نقل شرح جنید در باب یک شطح می‌گوید:

> «آن‌چه جنید تفسیر کرده است نیز خالی از پیچیدگی نیست، مگر برای آشنایان این مباحث؛ چه این حرف‌ها برای ناآشنا و غیر اهل مشکل است؛ به‌ویژه آن کس که کتب و رسالات قوم را نخوانده باشد و از راه علوم تدوین به این علوم نامدوّن راه نبرده، بسی دیرتر و بدتر این گفته‌ها را تفسیر خواهد کرد و درخواهد یافت» (سراج، همان: ٤١٣- ٤١٤).

باید به سخن سراج این را هم افزود که تنها کسانی معنی این سخنان و تفسیر آن‌ها را درمی‌یابند که پیشتر گویندهٔ آن‌ها را پذیرفته و با او همدل باشند. در اغلب موارد توجیه جای تفسیر یا تأویل را می‌گیرد؛ یعنی صوفیه می‌کوشند با توجه به احوال گوینده و نسبت او با خداوند مشکلات معنایی را حل کنند؛ برای مثال عین‌القضاة دربارهٔ انالحق گفتن حلاج آورده است: «چون شیفته‌ای گوید که قطره‌ای در دریا خود

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

را دریا خواند، چنان است که آن جوانمرد گفت اناالحق؛ او را نیز معـذور بایـد داشـت» (عین‌القضاة، [بی‌تا]: ۳٤۰).

شطح را می‌توان گفتاری دربارهٔ ناگفتنی‌ها به شمار آورد؛ حقایقی که قابـل بیـان بـا زبان ـ به عنوان ابزار اندیشه یا اظهار اندیشه ـ نیستند؛ در این صورت به گفتهٔ استیس باید بپذیریم که ابهام و متناقض‌نمایی در ذات تجربهٔ عرفانی وجود دارد و نـه فقـط در زبـان آن؛ بنابراین اگر هم شباهتی بین شطح و شعر یا بیان مبهم و تمثیلی دیده می‌شود، بـدون اختیار و قصدگوینده بوده و عارف شطح‌گو به شاعرانه یا زیبا شـدن سـخنانش تـوجهی نداشته است.

آن‌چه از آن به ذوق تعبیر می‌شود، در مورد شعر و شطح هر دو مطرح است. ذوق و الهام منشأ شعر و شهود عرفانی هر دو است. ذوق «درتصوف اشاره دارد به شـهود قلبـی که می‌تواند از طعم دلپذیر حقـایق فراتـر از حـواس جـسمانی حاصـل گـردد» (لـویزن، ۱۳۸٤: ۲٤۲) و در آثار مختلف عرفانی به این نکته که احوال عارفانـه را جـز بـه واسـطهٔ ذوق نمی‌توان به دست آورد، مکرر اشاره شده است. در نظر غزالی ذوق برتر از علـم و ایمان است. وی ذوق را درجه‌بندی می‌کند و به ذوق شعری و ذوق خاص نبوت اشـاره می‌نماید و آن را برترین نیرو برای درک حقیقت به شمار مـی‌آورد (غزالـی، ۱۳٦٤: ۷۷ ـ ۷۸). به این نکته هم باید اشاره کرد که ذوق نوعی شـعور یـا فهـم همـراه بـا سرمـستی روحانی است که از لحاظ روان‌شناسی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر از شمّ خلّاق یا ذوق هنری صرف است (لویزن و دیگران، همـان: ۲٤٤). ذوق در قیـاس بـا دیگـر ابـزار و نیروهـای شناخت، نیروی تشخیص و درک بی‌واسطه است که از آن به عنوان خاص‌ترین صنعت اکابر عرفانی تعبیر کرده‌اند (همان: ۲٤۲). همچنان‌که نمی‌توان نسبت به شیرینی عسل یا تلخی صبر یا لذت وصال یا حقیقت محبت و عشق بدون چـشیدن و تجربـه کـردن آن،

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

علم حاصل کرد، به معانی عرفانی هم بدون برخورداری از ذوق نمی‌توان پی برد. ذوق مترادف شهود، کشف باطنی، درک بی‌واسطهٔ حقیقت و. . . به کار می‌رود. مولانا در تقسیم علم، به علم ابدان و علم ادیان می‌گوید:

«هر علمی که به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان است و آن علم که بعد از مرگ حاصل شود، علم ادیان است. دانستن علم اناالحق علم ابدان است، اناالحق شدن علم ادیان است. نور چراغ و آتش را دیدن علم ابدان است، سوختن در آتش یا نور چراغ، علم ادیان است» (مولانا، ۱۳۶۹: ۲۲۸).

حتی برخی در این باره گفته‌اند:

«استدلال یا عقل، هیچ نوع تصور جدیدی ایجاد نمی‌کند، بلکه فقط رابطهٔ تصورات را کشف می‌کند و یا می‌فهمد که از طریق قوای بی‌واسطهٔ ادراک حسی درونی یا بیرونی که ما آن را وحی می‌نامیم، به دست آمده‌اند» (وین رایت، ۱۳۸۵: ۴۹).

شاید بتوان بین ذوق عرفانی با ذوق هنری رابطهٔ عموم و خصوص مطلق برقرار کرد؛ به این معنی که هر ذوق عرفانی ذوق هنری هم هست (از ذوق هنری چیزی در خود دارد) اما هر ذوق هنری ذوق عرفانی نیست و از این منظر است که گفته‌اند «کاربرد مکرر استعارات در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، یکی از نشانه‌های ویژه در فلسفهٔ اسلامی است. نباید آن را آرایه‌های شعری تصور کرد» (همان: ۲۴۷). این‌که گفته‌اند: «خدا از طریق ذوق معرفت می‌دهد» (وین رایت، ۱۳۸۵: ۴۷) و یا «اندیشیدن دربارهٔ خداوند به زبان تمثیلی است» (هیک، ۱۳۸۱: ۲۱۰) یا «زبان دینی به مثابهٔ زبان دربارهٔ خدا اغلب استعاری است» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۳۷)، همه معطوف به این حقیقت است که راه درک حقایق عرفانی و زبان گزارش این دریافت، از راه عقل و زبان مشترک جداست. در واقع در اختیار نبودن هیچ ابزار دیگری برای بیان معانی ذوقی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

باعث شده است که این معانی ناچار به تعابیر زبان شناخته و مشترک در آید؛گر چه به قول شبستری این کار ناتمام است:

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شبستری، ١٣٨٦: ٣٨)

از این روست که گفته‌اند لفظ و عبارت در بیان تجربه‌های دینی و عرفانی، چیزی بیش از اسم رنگ‌ها برای کور مادرزاد نیست (وین رایت، ۱۳۸۵: ۳۸). گر چه تجربهٔ عرفانی بدون این‌که زبانی برای خود به وجود آورد نمی‌تواند به سطح آگاهی بیاید (نویا، ۱۳۷۳: ۱۷).

در توصیف شطح، بر این مسئله تأکید شده که سالک یا صوفی به درجه‌ای می‌رسد که مستی بر او غالب می‌شود (و این تعبیر دیگری برای گسستن از عالم محسوس و بی‌اثر شدن حواس ظاهری است) و در نتیجهٔ این حالت، اسرار الهی بر دل و جان صوفی هجوم می‌آورد؛ چنان‌که روزبهان با زبان ویژهٔ خود به توصیف آن پرداخته است:

«در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دل ایشان. چون وجد قوی شود و نور تجلّی در صمیم سرّ ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپردهٔ کبریا و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان در آید. جان به جنبش درآید، سّر به جوشش در آید، زبان به گفتن در آید. از صاحب وجد، کلامی صادر شود از تلهّب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد و عبارتی باشد. آن کلمات را غریب یابند، چون وجهش نشناسند و از رسوم ظاهر میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (بقلی، ۱۳۷۵: ۵۷).

غزالی نیز به زبان ساده‌تر به توصیف این احوال و اقوال پرداخته است:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

«عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت، جملگی اتفاق دارند که در هستی جز خدای یکتا را نمی‌بینند، ولی بعضی از آن‌ها این حالت را با عرفان علمی دریابد و بعض دیگر با کمک ذوق بدان دست یابد. توجه به عالم کثرت به‌کلی از آن‌ها زایل شود و در آن حال در فردانیت محض الهی فرو روند. خرد را از دست نهاده و چون سرگردانان دهشت‌زده مجالی برای یاد خدا و حتی یاد و توجه به خود، نمی‌یابند. هرچه جز خداست از نظر برود و در حالت سکر افتند و عقل را از دست بنهند تا آن‌جا که یکی از آنان "انا الحق" گفته و دیگری "سبحانی ما اعظم شأنی" و آن دیگر "ما فی الجبتی الا الله". سخن عارفان در حالت سکر به بیان درنیاید و چون حالت سکر بر عارفان سبک گردد و به سلطان عقل ـ میزان خداوند در زمین است ـ باز گردند، دریابند که این حالت اتحاد حقیقی نبود، بلکه شبه اتحادی بود؛ چون گفتهٔ عاشقی در فرط عشق: انا من اهوی و من اهوی انا. چه بعید نیست که انسان در آینه‌ای نگاه کند و در آن حال پندارد که صورتی را که می‌بیند صورت آینه است که با صورت وی یکی شده است؛ مثلاً شراب را در شیشه می‌بیند و می‌پندارد که رنگ شیشه همان رنگ شراب است» (غزالی، ۱۳۶۴: ۵۶ ـ ۵۷).

البته غزالی در قضاوت نهایی، شطح‌گو را انسان کاملی نمی‌داند و اشاره می‌کند که: «کامل کسی است که نور معرفتش نور تقوایش را خاموش نکند» (همان: ۷۳).

همچنان‌که دیدگاه‌ها و احوال و تجربه‌های عارفان با هم تفاوت‌هایی دارد، زبان آن‌ها هم متفاوت است. این تفاوت را برای مثال کربن دربارهٔ روزبهان و مولانا یادآوری می‌کند و زبان مولانا را استعاری و زبان روزبهان را رمز و معما می‌خواند؛ رمز و معمایی که در نهایت به بی‌معنایی می‌انجامد و رشتهٔ ارتباط بین الاذهانی در آن گسسته می‌گردد. وی می‌گوید: «در نزد روزبهان رمز از شطح جدایی‌ناپذیر است. رمز

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

را با استعاره کاری نیست. رمز معمّا را حل نمی‌کند، بلکه به آن کشیدگی و تنشی می‌بخشد که اغلب آن را تا سرحد گسستگی می‌رساند» (کربن، ۱۹۶۶: ۳۸).

زبان شطح، دین و شعر

برخی از پژوهندگان معاصر که از احساس و عواطف به عنوان مبنای دین و تجربهٔ دینی سخن گفته‌اند، معتقدند «منشأ ژرف‌تر دین همان احساس است و عقاید فلسفی و کلامی فرایندهای ثانوی و فرعی این احساس و مثل ترجمه‌های یک متن به زبان دیگر هستند (پراودفوت، ۱۳۸۲: ۲۱٦) و دربارهٔ شطح هم به عنوان گزارش یکی از مصادیق تجربهٔ دینی و عرفانی، درک و احساس اتحاد با خداوند به عنوان یک عنصر مهم مطرح شده است، اما کسانی چون غزالی که تعلق خاطر بیشتری نسبت به دین به معنی عرفی آن دارند، این احساس را موقت و ناشی از مغالطه می‌دانند (غزالی، ۱۳٦٤: ۵۷). در این‌باره که اصل تجربه صرفاً احساس است یا فراتر از حس است و جنبهٔ معرفتی دارد، بحث‌های مختلفی مطرح شده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۳٦ به بعد).

چنان‌که اشاره شد برخی از صوفیه در بحث شطح، به دین و زبان تمثیلی دینی پرداخته و در میان آیات *قرآن* و احادیث مواردی را نشان داده‌اند که به قول آن‌ها از مقولهٔ شطح است (بقلی، ۱۳۷۵: ۵۷ ـ ۵۸). دربارهٔ پیامبران نیز این نکته مطرح شده است که: «احوال و سخنان انبیا حاکی از مکاشفات و الهامات روحانی و جذبهٔ بی‌خودی و تراوش نوعی از شطحیات عرفانی در نزد آن‌هاست» (زرین‌کوب، ۱۳٦۹: ۲۳). برای تبیین سخنان و معارف مندرج در آن‌ها هم چاره‌ای جز رجوع به احوال صاحبان این احوال نداریم؛ چرا که «آن‌چه در واقع این جذبه و مکاشفه را تبیین می‌کند، احوال نفسانی کسانی است که به اقتضای طبیعت خویش دستخوش این‌گونه احوال می‌شوند» (همان: ۲۸). با این حال تفاوت عمدهٔ تجربهٔ پیامبر با صوفی در این است که پیامبر در

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

بیان و شرح و تفسیر آن‌چه بر زبان آورده است تواناست و این قدرت را دارد که معانی را به تناسب مخاطبان بر زبان آورد؛ در حالی که صوفی چنین نمی‌کند یا نمی‌تواند چنین کند و در نهایت «غیر صوفی می‌کوشد تا حقیقت زبان صوفی را تا سطح حقیقت خود فرود آورد و صوفی هم حقیقت او را انکار می‌کند؛ زیرا خود از حقیقت او فراتر رفته است» (نویا، ۱۳۷۳: ۱۷).

اگر این فرض را پذیرفتیم که این تجربه‌های عرفانی و گزارش آن‌ها، مبتنی و متّکی به باورها، عقاید و مفاهیم پیشین هستند[۳]، می‌توانیم آن‌ها را توجیه و تبیین کنیم و بر مبنای آن‌ها به تقویت مبانی دینی و معرفتی بپردازیم، ولی اگر آن‌ها را منفصل از اندیشه و باور پیشین یا صرفاً احساس و درکی عاطفی بدانیم، بیان‌ناپذیری و مفهوم‌گریزی ویژگی اصلی این تجارب خواهد بود و

> «در این صورت نمی‌توان آن را مبنای اعتقادات قرار داد؛ زیرا در این تجربه هیچ مضمون عقلی‌ای وجود ندارد که مبنایی برای اعتقادات فراهم کند. اما اگر تجربه مضمون و محتوای مفهومی داشته باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی ایمن پنداشت. کسانی که تجربهٔ دینی را احساس صرف می‌دانند نمی‌توانند هر دو را با هم درست بدانند»[۴] (همان: ٦٠).

همین نکته را دربارهٔ برخی اشعار نیز مطرح کرده‌اند که: «وقتی شعر در نتیجهٔ عواطف و هیجانات روحی پدید می‌آید و تأمل و اندیشه‌ای مقدم بر پدیدآمدن آن نیست؛ مثل رقص و موسیقی غایتی معنی‌شناختی در ورای خویش ندارد» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ١٦٥).

گر چه بسیاری از شعرها گزارشی از واقعیت‌ها یا حقایق علمی و فلسفی‌اند و «آن‌چه شعر به آن‌ها افزوده، آب و تاب و خوش‌آهنگی و خوشنوایی و تصویر و تشبیه عینی به جای اندیشه‌های انتزاعی و نیز فخامت و شور و عاطفه است» (استیس، ١٣٦٧: ١٩٤)، اما

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

وقتی شاعری صاحب تجربهٔ عرفانی هم باشد یا عارفی از ناگزیری به بیان شعری رو آورده باشد و از کشف و شهود یا وجد و حال خود سخن بگوید، چنین نیست که تنها آب و رنگ کلام او متفاوت با کلام دیگران باشد، بلکه ماهیت تجربه و بیان‌ناپذیر بودن آن چنین ضرورتی (شعر گفتن) را موجب شده است؛ از این رو شطح در مرز بین شعر و حقیقت عرفانی (تخیل و تجربهٔ دیدن یا شنیدن) قرار می‌گیرد، از حیث ظاهر همچون شعر است و از منظر درونی حقیقتی شهودی و متّکی به تجربه‌ای ویژه و از این روست که روزبهان شطح را همسان رمز یا بیان رمزی به شمار آورده است (بقلی، ۱۳۷۵: ۱۳). وجه اشتراک شعر اصیل و زبان دینی و عرفانی به‌ویژه شطح، در این است که گویندگان هر دو عرصه، درصددند چیزی بیش از آن‌چه معمولاً می‌توانیم با زبان بگوییم، بگویند و می‌کوشند واژه‌ها را ورای کاربرد معمولشان به کار گیرند و آن‌ها را تا مرز بی‌معنایی پیش برند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۷۲). به طور کلی این نکته که زبان در برخی عرصه‌ها نمی‌تواند چیزی را بیان کند، منحصر به دین و عرفان نیست و در بسیاری از زمینه‌های علمی هم مورد بحث بوده است[۵]. رمز در این تعریف نشانهٔ محض نیست، بلکه بر خلاف نشانه، در واقعیت یا قدرت آن‌چه که به آن اشاره دارد، سهیم است و بدون آن گفتن آن مسائل ناممکن است (جی وود، ۱۳۸۲: ۳٤). دربارهٔ زبان دین هم به نحوی نمادین بودن بعضی اقوال و اعمال را جزو عناصر اصلی به شمار می‌آورند که بدون آن نمادها برخی از حقایق ناگفته می‌ماند[۶]. البته استفاده از بیان رمزی یا استعاری در عرفان با شعر متفاوت است. انگیزهٔ به کار بردن رمز یا انواع دیگر عناصر شعری در شعر، پنهان کردن معنی است و در عرفان روشن کردن آن (پورنامداریان، ۱۳٦٤: ۲۸). علاوه بر این در تجربهٔ عرفانی زبان و تجربه کاملاً به هم وابسته است و «تجربه. . . در همان زبانی زاده می‌شود که تجربه خود آن را می‌زاید»

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

(نویا، ۱۳۷۳: ۱٤۹). چنین توصیفی را دربارهٔ خواب هم به کار برده‌اند که: «تعبیر خواب در خود آن است. . . . خواب همان چیزی است که هست» (یونگ، ۱۳۷۰: ٤٥). با وجود این ما هم درصدد تعبیر خواب برمی‌آییم و هم به دنبال درک معنی و مفهوم سخنان شطحی هستیم. در خواب و رؤیا و واقعه‌ها و تجربه‌های عرفانی نماد به یک نسبت حضور دارد و می‌توان گفت که این‌ها زبان مشترکی دارند. یونگ معتقد است: «همان‌گونه که گیاه گل را به بار می‌آورد، روان هم نمادهای خود را می‌آفریند» (یونگ، ۱۳۷۰: ۸۸). وی هم‌چنین خواب را بیان شاعرانهٔ احوال و رویدادهای زندگی خواب بیننده می‌داند؛ برای مثال هنگام بیماری، خودآگاه مثل پزشکی است که تب و عفونت را می‌بیند و از مفاهیم منطقی برای توصیف آن استفاده می‌کند، اما روان ناخودآگاه در عالم خواب، بدن را به صورت خانه و تب را به صورت آتشی که آن را ویران می‌کند، به تصویر می‌کشد (همان:۱۱۱).

گاهی عرفان را نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به دین و الهیات معرفی کرده‌اند و گفته‌اند: «نفس تصوف. . . نوعی هنر است یا بهتر بگوییم نوعی بینش هنری است در پیرامون مذهب» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸٤: ۲٦ـ ۲۷). هم‌چنین در برخی آثار شطح را در قالب نوعی ادبی به شمار آورده‌اند (لویزن و دیگران، ۱۳۸٤: ۳٥). پذیرش این نکته گرچه از منظر زبانی ناموجّه نیست، اما از حیث معرفتی پذیرش آن چندان آسان نیست. اگر چنین تعریف یا تعبیری را بپذیریم و معتقد باشیم که گویندگان شطح در ردیف شاعران بودند و دیگران هم نگاهی همچون شعر به شطح داشته‌اند، به نظر می‌رسد مخالفت‌ها و اقدامات تخریبی در خصوص شطّاحان چندان توجیه‌پذیر نباشد. اگر هویت عرفان را صرفاً در زبان خاص آن جستجو کنیم و از محتوای آن‌چه یک عارف در قالب زبان ـ زبان هنرمندانه یا شاعرانه ـ ریخته است، چشم بپوشیم، بسیاری از عارفان

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

را در ردیف شاعرانی صاحب احوال ویژه یا مغلوب انفعال نفسانی خواهیم دانست و نه برخوردار از معانی و حقایقی فراتر از زبان؛ درحالی که همه می‌پذیرند کسی چون بایزید از احوال و عوالمی که شخصاً داشت سخن می‌گفت (آربری، ۱۳۵۸: ۱۰٤). بر این اساس شطح را حاوی تمام ویژگی‌های تصوف و سخن پر مغز و کوتاه می‌دانند که دارای کل چیزهایی است که عارف طلب می‌کند. تقریباً مانند دستور بنیادی اسلام لااله الا الله که شامل کل حقیقت اسلام است (لویزن و دیگران، ۱۳۸٤: ۳۵) اما وجه غالب شطح مبتنی نبودن این نوع بیان بر منطق و عقل از یک سو و ظواهر و باورهای عام دین (شریعت) از سوی دیگر است.

نکتهٔ شایان ذکر در این زمینه، توجه به این‌گونه سخنان در کنار دیگر گفته‌ها و اقوال صوفیان است؛ به عبارت دیگر باید دید آیا همهٔ گفته‌ها و نوشته‌های صوفیانه از مشخصات و عناصر و ویژگی‌های شطح برخوردارند یا نه. حقیقت این است که صوفیان و مشایخ بزرگ هزاران هزار سخنان عقل پسند، انسانی، اخلاقی و مطابق عرف و در حد درک و فهم عموم دین‌داران (اعم از خواص و عوام) و مناسب فهم اهل زمان خود دارند و در کنار آن از تعدادی از آنان شطحیاتی هم شنیده شده است، بنابراین نگریستن از موضع دین رسمی یا منظر عقلانی حکم می‌کند که این اقوال را در کنار دیگر گفته‌های صوفیه ببینیم و قضاوت کنیم[۷]. عارفان در مواقع و مواضع مختلف دیگر، بسیاری سخنان آموزنده و دلربا و عقل‌پسند بر زبان رانده‌اند که همگان بر آن‌ها مهر تأیید می‌زنند. به قول استیس عارفان،

«به هر حال خردمندند و در زندگی عادی و در مورد تجربیات روزمره قواعد منطق را رعایت می‌کنند. وقتی که این احوال تناقض‌آلود به آنان دست می‌دهد و لاجرم با عبارت شطح‌آمیز و متناقض توصیفش می‌کنند، خود متعجب و حتی حیران

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

می‌شوند. عرفان و احوال عرفانی آن‌ها را به شطح سوق می‌دهد و عقل عملی و سرشت منطقی به توجیه منطقی» (استیس، ۲۷۲:۱۳۶۷).

شرح و توجیه شطح

بسیاری از عرفا به جای شرح سخنان شطحی به تبیین حالات منتهی به شطح گفتن و کمّ و کیف آن پرداخته‌اند و کوشیده‌اند نشان دهند که عارف می‌تواند به مراتبی برسد که سخنانش از آن خودش نباشد و یا این‌که از روی هشیاری سخن نگوید و لذا نادانسته گاه اسراری را فاش کند؛ در حالی که در مقام هشیاری هرگز چنین سخنانی از او شنیده نشده است. با این‌که شطح از ناهشیاری سرچشمه می‌گیرد اما حاوی معانی و معارف عمیقی است که به گفته مولانا اهل راز می‌توانند با آن‌ها انباز شوند[۸]. فهم شطح و هر سخن رازآلود علاوه بر اعتقاد و ایمان مستلزم اخلاص و بندگی یا ریاضت‌های عملی هم هست (کشف این نه از عقل کار افزا بود/ بندگی کن تا تو را پیدا شود). با این حال صوفیان سعی زیادی کرده‌اند تا این سخنان را با مبانی دینی و عقلانی تطبیق دهند. تلاش کسانی چون سراج، روزبهان و مولانا برای دستیابی به چنین مقصودی بوده است. البته اهتمام اصلی این گروه معطوف به دفاع از صوفیه در برابر عالمان دین و انکار و تکفیر بوده است؛ چنان‌که سراج دربارهٔ طعن و تکفیر علمای دین در حق عارفان شطح‌گو، می‌گوید: «گاه فردی دانا سخنی متناسب با وقت و حال خویش می‌گوید و چون شنونده اهل این حالات و مقامات نیست، کلام او را دگرسان ساخته آن را چنان‌که خود می‌خواهد تعبیر و تفسیر می‌کند و به هلاکت رانده می‌شود» (سراج، ۱۳۸۲: ٤١٧). با وجود این در مواردی مثل کار روزبهان در *شرح شطحیات*، باید گفت نه توجیه شطح است و نه تبیین آن، و در عمل این‌گونه شروح به درک مفاهیم مندرج در این سخنان از سوی خوانندگان عادی، کمکی نمی‌کند؛ زیرا زبان به

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

کار رفته برای شرح و تفسیر شطح همان زبان کاملاً استعاری و نمادین خود شطح است که با خواندن آن نه تنها نکته‌ای روشن نمی‌شود، بلکه ابهام‌های بیشتری نیز پیش می‌آید و گویا فرض حاکم بر منطق سخن، این بوده است که این شروح را عارفان دیگر یا سالکان طریقت می‌خوانند. شرح شطحیات در بسیاری موارد از خود شطحیات، دور از ذهن‌تر و دشوارتر است. برای نمونه یکی از شطحیات و شرح آن را مرور می‌کنیم:

«بایزید گوید ـ رحمةالله علیه ـ که « سی سال از حق غایب بودم. غیبت من از او ذکر من بود او را. چون بنشستم، او را در همه حال یافتم، تا به حدی که گویی من او بودم». . . . یعنی چون او مرا در ازل به سبق عنایت یاد کرد، ذکر او در حق من ذکر من بود در حقّ او. و ذکر او مرا نیکوتر آمد از ذکر من در حق او، حقیقت ذکر آن است که مذکور تو را یاد کند. چون در ذکر او باشی، اگر چه ممتحن باشی و محجوب، چون ذکر او تو را نایب گشت، تو حق را ذاکری. معنی دیگر: یعنی چون بازیافتم آن‌چه از من فوت شده بود، پیش از تنبّه و دانستن تقصیر من و ندامت، ذکر من شد او را؛ چون از ذکر باز آمدم، مذکور را بیافتم در اول و در آخر و در حال. معنی دیگر: یعنی من در غفلت صورت بودم. جان من بی من ذاکر او بود. من بدانستم. چون بدانستم که معنی عین واحد چیست، دانستم که ذاکر از مذکور غایب نتواند بود در هیچ حال. چون در مشهد کل افتادم، در ذکر چنان نیست شدم که همه ذکر شدم. پس ذکر همه مذکور شد. من نماندم، همه او ماند. ذکر و ذاکر و مذکور خود او شد. من نپنداشتم که آن همه من بودم» (بقلی، ۱۳۷۵: ۱۱۹ ـ ۱۲۰).

در عباراتی که به عنوان شرح آمده است، نزدیک‌ترین عبارت به شطح بایزید (معنی سوم)، معنی‌دارترین و قابل فهم‌ترین آن‌هاست. اگر هم مخاطب شارح، صوفی یا فردی آشنا با مبانی نظری و عملی تصوف نباشد، این زبان برای او قابل فهم نخواهد بود، چون شرح شطح، چیزی در ردیف خود شطح است. برخی از عبارات شرح

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

شطحیات و همچنین عبارات *مشرب‌الارواح* و دیگر آثار بقلی بسیار دور از ذهن‌تر و شاعرانه‌تر و معنی‌گریزتر از بعضی شطحیات صوفیان متقدم است. به یک عبارت دیگر از بقلی اشاره می‌کنیم:

«نبینی که مهتر رزم زبان توحید تحت قاف تفرید، چون از صدمهٔ قدم خسته گشتی، و به کمند سطوت عزّت بسته، از ضرورت نایافت در عشق، ریاحین را ببوسیدی و گل احمر ببوییدی و بر چشم نهادی، گفتی: هذا حدیث عهدٍ برّبه» (همان: ۱۵۳، هم‌چنین ر. ک. ۱۵۲).

سخنی از جنید نقل شده که گفته است: «توانگری کسوت ربوبیّت است و درویشی کسوت عبودیّت» و آن را در شمار شطحیات او ذکر کرده‌اند. این سخن برای هر دین‌دار یا صوفی مبتدی کم و بیش معنی دارد، اما همین سخن نسبتاً روشن در کلام روزبهان با ابهامی مضاعف همراه شده است.

«توانگری صفت بقاء حق است و دست‌تنگی از قدرت صفت فناء خلق. او به ربوبیّت توانگرست و توانگری صفت قدیم است. عبودیت را فقر بر کنه اوقات معرفت است. چون فقیر از فقر جدا شد، مشاهد سرّ تنزیه است در تجرید. . . » (همان: ۱۵۹).

در ادامه روزبهان تعابیری برای این سخن جنید آورده است که کاملاً شاعرانه و خیال‌آمیز است و نه تنها معنی سخن جنید را روشن‌تر نمی‌کند که بر ابهام آن می‌افزاید.

به نظر می‌رسد مسئلهٔ پیچیدگی اندیشه‌های صوفیانه برای کسانی که فاقد تجربه‌هایی از آن دست بودند و همچنین غلبهٔ نگاه تنزیهی به خداوند (که تا حد زیادی به عقلانی‌کردن دین مربوط می‌شد)، باعث شده است درک رابطهٔ خاصی که یک صوفی صاحب وجد از آن دم می‌زند، دشوار باشد. در کنار این مسئله کیفیت و حالات خاصی که حتی برخی دین‌داران و اهل مذهب بی‌آن‌که صوفی قلمداد شوند، از آن سخن می‌گفتند و بر اساس آن تلقی ویژه‌ای از خداوند را عرضه می‌کردند (مانند شیعیان که

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

تلقی کاملاً انسانی و رابطه‌ای به‌شدّت عاطفی را در راز و نیاز خود بر زبان می‌آورند) تا حد زیادی، شطح‌گویی را موجّه نشان می‌داد؛ ضمن آن‌که مذاهب کم و بیش باطن‌گرای اسلام مانند تشیع در بسیاری زمینه‌ها، پیوندهای تاریخی و فکری با اصول مورد نظر متصوفه داشته است (نصر، ۱۳۸۲: ١٦٢).

برخی از عارفان برای تبیین چگونگی کاربرد زبان و اشارات حسی به خداوند در تجربه‌های عرفانی، پای خیال را به میان می‌کشند و از این طریق به تبیین مسئله و توجیه بعضی شطحیات می‌پردازند. خیال عارف مجلای حق است؛ چرا که یک برزخ است میان دو عالم و یا دو مرتبهٔ از حقیقت. آن‌چه در ظاهر امر متناقض به نظر می‌رسد، در عرصهٔ خیال که برزخ میان دو مرتبه است، تناقض نیست (چیتیک، ١٣٨٤: ١١٣). البته قوهٔ خیال هم می‌تواند متوجه عالم محسوس باشد و هم متوجه عالم معقول و مبادی نوریه. جان منشأ خیالی است که متوجه ادراک معانی کلی و مجرد است. نجم‌الدین کبری در کتاب *فوائح‌الجمال و فواتح‌الجلال* می‌گوید:

«تصور و خیال دو قوه در خدمت عقل هستند. . . قوهٔ مخیله معنی را در لباسی مناسب آن می‌پوشاند و قوهٔ مصوره آن را به تصویر می‌کشد. پس دشمن پست را به صورت سگ و دشمن شریف را به صورت شیر و مرد بزرگ را به صورت کوه و سلطان را به صورت بحر و مرد بخشنده را به صورت درخت و. . . تصویر می‌کند و این علم تعبیر است» (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۵: ۱۵۱).

این ویژگی در زبان تمام عارفان به وضوح دیده می‌شود؛ به‌ویژه در شطحیاتی که از دیدار خداوند حکایت دارند. هم‌چنین در خواب و واقعه‌های مختلف هم می‌توان این خاصیت نیروی خیال را دید. تجربه‌های روحی و عرفانی در بسیاری از موارد در قالب رؤیا و واقعه بیان می‌شوند و در این حالت «رمزها بدون هیچ‌گونه دخالت ارادی و آگاهانهٔ صاحب واقعه، خود به خود در چشم‌انداز دید باطنی وی (صاحب تجربه)

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

متصور می‌شوند و تنها خود شخص است که در صورت داشتن استعداد می‌تواند تجربهٔ روحانی خود را با رمزهایی که مخصوص خود اوست بیان کند (پورنامداریان، ١٣٦٤: ٢٠٤ ـ ٢٠٥). هرچند «گاهی اتفاق می‌افتد که بینندهٔ رؤیا یا صاحب واقعه مدت‌ها پس از تجربه به درک اشارت‌ها و معانی آن نائل می‌شود؛ مانند آن‌چه از روزبهان در باب برخی رؤیاهایش نقل شده است» (پورنامداریان، همان؛ شرف‌الدین ابراهیم، ١٣٤٧:١٧٠)، این مسئله به غلبهٔ ناهشیاری در دیدن رؤیا و تجربهٔ روحی عارف مربوط است؛ چنان‌که یونگ می‌گوید: «خواب وقتی بروز می‌کند که هشیاری و اراده تقریباً به کلی محو شده‌اند» (یونگ، ١٣٧٠: ٤٥). با این حال، خیال‌ورزی صوفیان را نمی‌توان خیال‌پردازی به معنی مصطلح این کلمه دانست؛ بلکه از منظر دیگری، به گفتهٔ نویا صوفیان نمایندهٔ یگانه‌اندیشهٔ واقع‌بینانه‌اند؛ زیرا کار آن‌ها کوششی صادقانه برای فهم‌پذیر کردن نوعی تجربهٔ زندگی است، زندگی از آن جهت که حق در آن حضوردارد (نویا، ١٣٧٣: ١).

مولانا دربارهٔ شطح گفتن بایزید در مقابل مریدان مطالبی را آورده که در واقع تبیین شطح و پذیرش امکان ارتباط بی‌واسطهٔ انسان و خداست[٩]. به گفتهٔ مولانا ارتباط و اتحاد حق با ناس بی‌قیاس است (اتحادی بی‌تکیّف بی‌قیاس / هست ربّ‌الناس را با جان ناس) و به همین دلیل نمی‌توان دربارهٔ آن به نحوی روشن سخن گفت. انفعال و ناهشیاری عارف و مغلوب بودن وی ـ که از اوصاف گویندهٔ شطح است ـ او را از مسئولیت و دشواری‌های آن مبرّا می‌کند؛ چرا که تجربهٔ عرفانی (حال یا واقعه یا کشف و شهود) در کنترل عارف و ساختهٔ اندیشهٔ او نیست (پراودفوت، ١٣٨٢: ٢٠٣). این بی‌اختیاری و ناآگاهانه بودن تجربه، باعث می‌شود اراده و اندیشه، بر زبان او حاکم نباشد و همچون مست سخن بگوید و همچنان‌که بر مست حرجی نیست، بر او هم حرجی نیست:

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

چون‌که مستم کرده‌ای حدّم مزن — شرح مستان را نیارد حد زدن
(۵: ۴۲۰۲)

در چنان مستی مراعات ادب — خود نباشد ور بود باشد عجب
چون بیفزاید می توفیق را — قوّت می بشکند ابریق را
مست و بنگی را طلاق و بیع نیست — همچو طفل است او معاف و معتقی است
مستی‌ای کآمد ز بوی شاه فرد — صد خم می در سر و مغز، آن نکرد
پس بر او تکلیف چون باشد روا — اسب ساقط گشت و شد بی‌دست و پا
عاقلا! مجنون حقم بی‌قرار — در چنین بی‌خویشی‌ام معذور دار
(۳: ۱۳۹۴-۱۳۹۹)

جنون هم تعبیر دیگری است برای اشاره به حالات شورانگیزی و بی‌خویشی صوفیان. مجنون و دیوانه هم همچون مست قابل مؤاخذه نیست. هر عاشقی مجنون است و عاشق حق مجنون‌تر است:

عاشقم من بر فن دیوانگی — سیرم از فرهنگ و از فرزانگی
چون بدرّد شرم، گویم راز فاش — چند از این صبر و زحیر و ارتعاش
ذرّه‌ای از عقل و هوش ار با من است — این چه سودا و پریشان گفتن است
چون‌که مغز من ز عقل و هش تهی است — پس گناه من در این تخلیط چیست
(۶: ۵۷۳ _ ۵۷۶)

مولانا در تمثیل دیگری امکان غلبهٔ حق بر سالک را با غلبهٔ پری بر آدمی مقایسه می‌کند:

چون پری غالب شود بر آدمی — گم شود از مرد وصف مردمی
هر چه گوید آن پری گفته بود — زاین سری زان آن سری گفته بود
چون پری را این دم و قانون بود — کردگار آن پری خود چون بود

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

اوی او رفتــه، پــری خــود او شــده — تــرک بــی‌الهــام تــازی‌گــو شــده
چون به خــود آیــد ندانــد یــک لغــت — چون پری را هست این ذات و صــفت
پـــس خداونـــد پـــری و آدمـــی — از پــری کــی باشــدش آخــر کمــی
(٤: ۲۱۱۲ـ ۲۱۱۷)

در ادامه می‌گوید وقتی کسی باده نوشید، رفتار و کردارش منسوب بـه بـاده اسـت، مثلاً اگر شیری نر را در غایت مستی هلاک کرد یـا دم از زر و سـیم بـسیار زد، شـنونده می‌گوید او مست است و باده است که باعث این سخنان شده است:

باده‌ای را می بود این شرّ و شــور — نور حق را نیست آن فرهنــگ و زور؟
که تو را از تو به کلّ خالی کنــد — تو شوی پست او ســخن عــالی کنــد
گرچه قرآن از لب پیغمبــر اســت — هر که گوید حق نگفتــه کــافر اســت
(٤: ۲۱۲۰ ـ ۲۱۲۲)

در توجیه برخی از شطحیات مانند اناالحق گفتن حلاج گاهی این سخنان را بـه نفـی هستی خویشتن از سوی عارف و گاه تلاوت آیات قرآن از سوی وی تأویـل مـی‌کننـد (آربری، ۱۳۵۸: ۱۰٤ـ۱۰۵).

حاصل سخن

کسانی که به جای شرح شطح به تبیین و توجیه آن پرداختـه‌انـد، توفیـق بیـشتری در رفع ابهام‌ها و سوء تفاهم‌ها داشته‌اند؛ اگر چه باید پذیرفت که زبان شطح حاصـل نـوعی زیستن خاص است و براساس نظریات جدید فیلسوفان تحلیلی، می‌توان شـطح را نـوعی بازی زبانی قلمداد کرد که در جهانی ویژه معنی دارد.

«نحوهٔ زندگی عرفانی متناسب با زبان عرفان و شیوهٔ زندگی هنری متناسب بـا زبـان هنر و نحوهٔ زندگی دینی متناسب با زبان دین. برای فهم درست هر بازی زبانی خاصـی باید آن نحوهٔ زیستن یا حیات متناسب با آن را به درستی شناخت. باید در آن دنیـا وارد

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]
[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

شد و تجربه‌های متناسب با آن را به دست آورد. . . اگر کسی بخواهد به معنای واقعی کلمه زبان عرفان را درک نماید، علاوه بر داشتن یک سلسله آگاهی‌های پیشین، نیازمند کسب تجربه‌ای عرفانی است که پشتوانهٔ این زبان است» (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۲۰۱).

دربارهٔ عرفان اسلامی نیز به طور کلی این نکته را هم خود عارفان و هم محققان بارها مطرح کرده‌اند که آشنایی با زبان و جهان عارفان درگرو همدلی با آنان است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸٤: ۲٦ـ۲۷). به اعتقاد بعضی صاحب‌نظران، رویکرد مادی به زندگی باعث شده است که بخشی از قابلیت‌های زبان انسانی نادیده گرفته شود و این نکته که «فرهنگ مادی غرب ما را وامی‌دارد که در بخش‌های مرکزی و امن زبان زندگی کنیم؛ بخش‌هایی نظیر زبان علم، اقتصاد، تاریخ و عقل متعارف؛ اما زندگی کردن در بخش‌های مرکزی زبان موجب می‌شود که فرد از پاره‌ای از تجربه‌های غنی و انواعی از بودن در جهان محروم شود. . . نقش حیاتی زبان دینی این است که وجوهی از انسانیت ما را بیان می‌کند» (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۲۷۲)، راه را برای پذیرفتن گفته‌هایی از نوع شطح هموار می‌کند.

پی‌نوشت

۱. برای اطلاع از معانی لغوی در قاموس‌ها ر. ک: جوکار، منوچهر (تابستان ۱۳۸٤). «ملاحظاتی دربارهٔ شطح». *مجلهٔ مطالعات عرفانی*. دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه کاشان. ش۱. ص٤٦.

۲. اگر چه عرفا مکرر زبان عرفانی و از جمله شطح را زبانی انحصاری می‌دانند، اما به اعتقاد برخی فلاسفه و زبان‌شناسان، زبان انحصاری چیزی بی‌معنی است. اگر این سخن پذیرفته بود، دیگر اعتراض به شطح‌گویان معنی نداشت و هر کس می‌توانست در مواقع خطر، به نحوی دلخواه

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

گفته‌های ناصواب و خطر ساز خود را معنی و تفسیر کند و از مهلکه یا محاکمه جان سالم به در برد.

۳. اگر چه عارف مدعی است که از حقیقتی برتر سخن می‌گوید، حقیقتی که بی‌مقدمه و بی‌واسطه آن را دریافته است، اما به اعتقاد بسیاری از مفسران عقاید عرفانی، آن‌چه عارفان یا صاحبان تجربه‌های عرفانی از آن سخن می‌گویند، لامحاله مبتنی بر عقاید و باورهایی پیشینی است و دلیل گوناگونی اقوال عارفان را باید در اعتقادات پیشینی و اندیشه‌های مقدم بر تجربه جستجو کرد و بر این اساس برخی معتقدند «هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطهٔ مفاهیم و اعتقادات حاصل شود. تمام تجربه‌ها از طریق اعتقادات، مقولات اکتسابی و چارچوب مفهومی شخص تجربه‌گر محقق می‌شوند. حتی علم به نفس هم که بهترین نمونهٔ تجربهٔ شهودی است، محصول استنتاج است. در نتیجه اعتقادات فرهنگی و دینی، تجربهٔ دینی را محدود و مقیّد می‌کنند، تا آن‌جا که افرادی که در سنت‌های دینی مختلف هستند، واقعاً تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذارند» (پترسون و دیگران، همان: ۵۵). از منظر فیلسوفان امروزی نیز تجربهٔ عرفانی را نمی‌توان تجربه‌ای نامتعارف دانست و این فرض که کسی در طول حیاتش فاقد تأملات الهیاتی باشد و ناگهان به کشف حقایق نائل شود، پذیرفتنی نیست (معین‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۹۵). البته این نکته که عارف در مراتب رفیع عرفانی از تمام مقولات و تجربه‌ها استعلا می‌جوید و در مقامی قرار می‌گیرد که هیچ چیزی از وجود پیشین خودش را واجد نیست و به حالت آگاهی محض (حالتی که در آن آگاهی فاقد متعلّق و محتواست) می‌رسد، می‌تواند مقیّد بودن تجربه‌ها به اعتقادات و مفاهیم و عادات گذشته صاحب وجد را نقض کند (پترسون، همان: ۵۹) اما در هنگام به زبان آوردن آن آگاهی، باز پای عقاید به میان کشیده می‌شود.

٤. در نظر کسانی چون شلایر ماخر «اعتقادات و اعمال دینی نه مقدم، بلکه مؤخر از این تجربه هستند و در حقیقت، تفاسیر تجربه‌اند؛ چرا که تجربهٔ دینی بر مفاهیم و مقولات ذهنی مقدم است لذا تجربه‌ای شناختاری و معرفتی نیست، بلکه نوعی حالت انفعالی است» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۷).

۵. کاپرا در کتاب *تائوی فیزیک* در این باره می‌گوید: «تصوّف و عرفان شرقی همیشه به این نتیجه رسیده است که حقیقت بر زبان معمولی سلطه و برتری داشته و حکمای شرقی از فرو رفتن در دریای ماورای منطق و مفاهیم عمومی، اندیشناک نبوده‌اند و من فکر می‌کنم که این دلیلی اصلی

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

بر این است که چرا مدل‌هایی که ایشان از حقیقت دارند پایه‌گذار زمینهٔ فلسفی مناسب‌تری با فیزیک معاصر است تا مدل‌های فلسفهٔ غربی. مسئلهٔ زبان که متصوفین شرقی با آن مواجه هستند درست همان مشکلی است که دانشمندان فیزیک معاصر با آن روبه‌رو هستند. . . . هم فیزیکدان و هم متصوّف هر دو مایلند که دانش و شناخت خود را به طریقی ابلاغ کنند. و هنگامی که برای این ابلاغ به کلمات متوسّل می‌شوند اظهاراتشان جنبهٔ لغزگونه و معمّایی به خود گرفته و مملو از تناقضات منطقی می‌شود و این گفته‌های به صورت خطا و در معنی درست از ویژگی کلیهٔ تصوّف‌ها از هرقلیطوس تا دون خوآن بوده است و از آغاز این سده ویژگی فیزیک معاصر نیز هست» (کاپرا، ۱۳٦۸: ۵۰).

٦. البته رمز در کاربرد عرفا «عبارت از معنی باطنی است که مخزون است تحت کلام ظاهری که غیر از اهل آن بدان نیابد» (پورنامداریان، ۱۳٦٤: ٤). در برخی شطحیات زبان به نحو استعاری به کار رفته و در بسیاری دیگر به شکل رمزی. بیان رمزی (و استعاری) در واقع تنها راه اظهار تجربه‌های عرفانی است؛ چرا که نسبتی ماهوی با خود تجربه دارد. در بارهٔ رمز در زبان دین و عرفان بر این نکته تأکید می‌شود که: «زبان ایمان، زبان نمادهاست. . . و نماد گر چه مثل نشانه بر چیزی ورای خود دلالت می‌کند، اما در نماد فقط قرارداد حاکم نیست. نمادها با واقعیتی که نماد آن هستند، ارتباطی درونی دارند و بنابر قرارداد وضع نشده‌اند. . . یک نماد سطوحی از واقعیت را نمایان می‌سازد که جز در این صورت بر ما پنهان می‌ماندند» (هیک، ۱۳۸۱: ۲۰۵ ـ ۲۰٦).

۷. چنان‌که مثلاً اگر کسی بخواهد دربارهٔ مولانا صرفاً با چند شعر یا غزل بی‌معنای او قضاوت کند و بعد نتیجه بگیرد که او شاعری بی‌اعتنا به معنا بوده است، راه درستی نگرفته است. اگر شطح (به معنی اصطلاحی آن) در میان اهل تصوف و عرفان پذیرفتنی بوده است، چرا در صدد توجیه آن بر آمده‌اند؟ سوءتفاهم در مواجهه با آثار صوفیانه به‌ویژه اقوال و سخنان بزرگان این وادی مهم‌ترین مسئله بوده است؛ چنان‌که حجم زیادی از گفته‌ها و نوشته‌های صوفیان به رفع سوء تفاهم‌ها اختصاص یافته است. علاوه بر نقصان زبان، اغلب کوتاهی و نقصان فهم یا قیاس نابجای مخاطبان عامل سوءتفاهم و گمراهی شمرده شده. اما حق این است که گرچه نه همهٔ سخنان اما بسیاری از گفته‌های صوفیانه با هیچ منطقی، برای کسانی که از منظر دیگری به آن سخنان می‌پردازند، پذیرفتنی نیست وتنها باور داشتن بدان‌ها، راه حل این سوءتفاهم‌ها است.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

۸ **راز جز با رازدان انباز نیست راز اندر گوش منکر راز نیست**

۹. وقتی بایزید در مقام وجد و مستی شطح می‌گوید، مریدان در هشیاری به او سخنانش را یادآوری می‌کنند. بایزید با انکار آن سخنان به آن‌ها می‌گوید اگر چنان سخنانی مکرر شد، خون من بر شما مباح است و شما می‌توانید خونم بریزید. مریدان به گفتهٔ او عمل می‌کنند. اما هر کس به هر عضوی زخم می‌زند، همان عضو خودش آسیب می‌بیند؛ زیرا گویندهٔ سخنان شطح‌آمیز نه بایزید که حق است و راه گذر به خداوند خود ما هستیم.

منابع

آربری، آ. ج. (۱۳۵۸). *عقل و وحی در اسلام*. ترجمهٔ حسن جوادی. تهران: امیرکبیر. چ اول.

استامپ و دیگران. (۱۳۸۳). *دربارهٔ دین*. ترجمهٔ مالک حسینی و. . . . تهران: هرمس. چ اول.

استیس، و. ت. (۱۳٦۷). *فلسفه و عرفان*. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران: امیرکبیر. چ سوم.

استیس، و. ت. (۱۳۷۱) *برگزیده‌ای از مقاله‌ها*. ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. چ اول.

استیور، دان. (۱۳۸٤). *فلسفهٔ زبان دینی*. ترجمهٔ ابوالفضل ساجدی. قم: ادیان. چ اول.

بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۸). *شطحات الصوفیه*، قاهره.

برومند سعید، جواد. (۱۳۷۰). *زبان تصوف*. تهران: پاژنگ. چ اول.

بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۵). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.

بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۹۷۳). *مشرب‌الارواح*. تصحیح نظیف محرم خواجه. استانبول: مطبعه کلیةالاداب.

بیردزلی و هاسپرس. (۱۳۷٦). *تاریخ و مسائل زیبایی‌شناسی*. ترجمهٔ محمد سعید حنایی. تهران: هرمس. چ اول.

پترسون و دیگران. (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمهٔ احمد نراقی و. . . . تهران: طرح نو. چ چهارم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

پراودفوت، وین. (۱۳۸۲). *تجربهٔ دینی*. ترجمه و توضیح عباس یزدانی. تهران: طه. چ سوم.

پور نامداریان، تقی. (۱۳۸۰). *در سایهٔ آفتاب*. تهران: نشر سخن. چ اول.

ـــــــــــــــــ (۱۳٦٤). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی. چ اول.

تقوی، محمد. (۱۳۸۵). «زبان در زبان مولانا». *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی مشهد*. سال سی و نهم. شمارهٔ دوم.

تهانوی. (۱۹۸٤). *کشاف اصطلاحات و الفنون*. استانبول.

جرجانی. (۱۳٦۸). *تعریفات*.

جوکار، منوچهر. (تابستان ۱۳۸٤). «ملاحظاتی دربارهٔ شطح». *مجلهٔ مطالعات عرفانی*. دانشکدهٔ علوم انسانی دانشگاه کاشان. ش۱.

جیمز، ویلیام. (۱۳۷۲). *دین و روان*. ترجمهٔ یدالله موقن. تهران: آموزش انقلاب اسلامی. چ دوم.

جی وود، توماس. (۱۳۸۲). *پل تیلیش*. ترجمهٔ فروزان راسخی. تهران: نگاه معاصر. چ دوم.

چیتیک، ویلیام. (۱۳۸٤). *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*. ترجمهٔ قاسم کاکایی. تهران: هرمس.

ثابت الفندی، محمد و دیگران. [بی‌تا]. *دایرةالمعارف الاسلامیه*.

رازی. (۱۳٦٤).

زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳٦۹). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر. چ ششم.

سجادی، سید جعفر. (۱۳٦۲). *فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. تهران: طهوری. چ سوم.

سراج، ابونصر. (۱۳۸۲). *اللمع فی التصوف*. ترجمهٔ مهدی محبتی. تهران: اساطیر. چ اول.

ـــــــــــــــــ (۱۹٦۰). *اللمع*، دارالکتب الحدیث. مصر.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

شبستری، شیخ محمود. (۱۳٦۸). *گلشن راز*. به اهتمام صمد موحد. تهران: زبان و فرهنگ ایران. چ اول.

شرف‌الدین ابراهیم. (۱۳٤۷). *روزبهان نامه*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انجمن ملی آثار.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸٤). *مقدمهٔ منطق‌الطیر*. تهران: علمی.

عطار، فریدالدین. (۱۳٦۳). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمد جواد مشکور. تهران: الهام.

علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۱). *خدا، زبان و معنا*. تهران: نگاه نو. چ اول.

عین‌القضاة. *تمهیدات*. [بی‌تا]. به تصحیح عفیف عسیران. تهران: منوچهری. چ دوم.

غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳٦٤). *مشکوة‌الانوار*. ترجمهٔ صادق آیینه‌وند. تهران: امیرکبیر. چ اول.

قائمی‌نیا، علیرضا. (۱۳۸۱). *تجربهٔ دینی و گوهر دین*. قم: بوستان کتاب. چ اول.

کاپرا، فریتیف. (۱۳٦۸). *تائوی فیزیک*. ترجمهٔ حبیب‌الله دادفرما. تهران: کیهان. چ دوم.

کربن، هانری. (۱۹٦٦). مقدمه بر *شرح شطحیات* روزبهان بقلی. تهران: طهوری.

لویزن و دیگران. (۱۳۸٤). *میراث تصوف*. ترجمهٔ مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز. چ اول.

معین‌زاده، مهدی. (۱۳۷۹). «تجربهٔ دینی یا بصیرت دینی». *مجله نقد و نظر*. تابستان و پاییز ۱۳۷۹. شماره ۲۳و ۲٤.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳٦۹). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

نجم‌الدین کبری. (۲۰۰۵). *فوائح الجمال و فواتح الجلال*. دارسعاد الصباح. چ دوم.

نصر، سیدحسین. (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان*. ترجمه حسین حیدری و هادی امینی. تهران: قصیده سرا. چ دوم.

نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. تهران: مرکز نشر دانشگاهی. چ اول.

هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۷۱). *کشف المحجوب*. به تصحیح ژوکوفسکی. تهران: طهوری.

هیک، جان. (۱۳۸۱). *فلسفهٔ دین*. ترجمهٔ بهزاد سالکی. تهران: الهدی. چ سوم.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]

وین رایت، ویلیام. (۱۳۸۵). *عقل و دل*. ترجمهٔ محمد هادی شهاب. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. چ اول.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۰). *روانشناسی و دین*. ترجمهٔ فؤاد روحانی. تهران: جیبی.

[Downloaded from isharat.khu.ac.ir on 2026-10-29]

[DOR: 20.1001.1.24766925.1385.14.55.13.3]