

شطح و شیوه‌ی بیان آن در مثنوی

سیدناصر جابری* علی‌اصغر قهرمانی مقبل**

دانشگاه خلیج فارس بوشهر

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی مقوله‌ی شطح در مثنوی انجام شده است. به این منظور به شیوه‌ی تحلیلی توصیفی، نخست با مطالعه‌ی دو کتاب شرح شطحیات و تذکره‌الاولیاء و برخی کتب و مقالاتی که به این موضوع پرداخته‌اند، حدود و مصادیق شطح تبیین شده است؛ سپس، با مطالعه‌ی مثنوی مولانا آنچه را که می‌توان از مصادیق شطح به شمار آورد، با نمونه‌های روزبهان و عطار مقایسه و تحلیل شده و با توجه به گوناگونی مضامین شطح، ضمن توجه به بنیان عرفانی آن‌ها، از طریق نموداری دایره‌ای، پیوند این موضوعات با یکدیگر مشخص گردیده است. این نمودار نشان می‌دهد که پیوند شطحیات، مبتنی بر مضمون «فنا» و «وصال» است و موضوعات شطح را می‌توان به بخش‌هایی مانند محرک وصال، راه وصال، زمینه‌ی وصال، موانع وصال، نتایج وصال و زبان وصال تقسیم کرد. این تحقیق همچنین نشان می‌دهد مولانا اغلب مصادیق شطح را در مثنوی مطرح کرده است؛ اما شیوه‌ی بیان او که مبتنی بر تفسیر، قصه و تمثیل است، در پذیرفتنی شدن گفته‌هایش بوده است. براساس این روش، شطحیات تند تغییر ماهیت نمی‌دهند؛ اما به دلیل دگرگون شدن لحنشان پذیرفته می‌شوند. همچنین، نباید شطح را به مقوله‌ی زبانی منحصر دانست؛ بلکه بسیاری از شطحیات، رفتاری بوده‌اند و نوعی هنجارشکنی یا هنجارگریزی اجتماعی به شمار می‌آیند. واژه‌های کلیدی: روزبهان، شطح، شطحیات، مثنوی معنوی، مولوی.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی jaberi.naser@gmail.com (نویسنده‌ی مسئول)

** دانشیار زبان و ادبیات عربی jabali.ghahramanim@gmail.com

۱. مقدمه

در سال‌های اخیر، «شطح» در کانون توجه پژوهشگران قرار گرفته و تحقیقاتی گوناگون درباره‌ی آن به انجام رسیده است. بیشتر پژوهشگران، یا از نظر پارادوکس به شطح نگریسته‌اند یا به دنبال ارائه‌ی تعریفی پذیرفتنی از آن بوده‌اند. در این پژوهش فرض بر این است که شطحیات مصادیقی گوناگون و درعین‌حال، فصولی مشترک دارند. فرض دیگر این است که تعریف‌های ارائه‌شده از شطح، جامع و مانع نبوده و همه‌ی مصادیق را پوشش نداده‌اند و مولانا اغلب مصادیق شطح را به شیوه‌هایی متفاوت در مثنوی به کار برده است. این فرضیه‌ها سبب مطرح شدن چهار پرسش می‌شود:

۱. آیا می‌توان فصلی مشترک میان مصادیق گوناگون شطح یافت؟

۲. چه نسبتی میان ویژگی جنجال‌آفرینی شطحیات و مصادیق آن در مثنوی وجود دارد؟

۳. شیوه‌های مولانا در بیان شطح چگونه است؟

۴. آیا شطح مستلزم تناقض است؟

روش تحقیق، تحلیلی توصیفی است؛ بر این اساس، برای تعیین حدود و ثغور اصطلاح شطح، بسیاری از کتاب‌ها و مقالات، مطالعه و تحلیل و موضوعات و مصادیق شطح در آن‌ها بررسی شد. این تحلیل کمک کرد تا برای تبیین دشواری تعریف شطح که یکی از فرض‌های پژوهش بود و همچنین تعیین مصادیق آن در مثنوی، بینشی به دست آید. پژوهش پیش رو، در پی آن است تا ضمن نشان‌دادن موضوعات گسترده‌ی شطح، مصادیق و چگونگی طرح آن‌ها را در مثنوی بررسی کند و فصل مشترک آن‌ها را آشکار سازد.

۱.۱. پیشینه‌ی پژوهش

از میان کتاب‌هایی که به موضوع شطح پرداخته‌اند، این آثار بیشتر شهرت دارند: زبان شعر در نثر صوفیه (۱۳۹۲)، زبان عرفان (۱۳۸۷)، عرفان و فلسفه (۱۳۸۴) هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی (۱۳۹۲). بخش‌های گوناگون کتاب زبان شعر در نثر صوفیه، هر یک به‌نوعی با مقوله‌ی شطح پیوند دارند؛ مؤلف در سه بخش «شعر و شطح»، «شطح صوفیانه» و «شطح و تجاوز به تابوها»، مقوله‌ی شطح را، به‌ویژه از منظر هنری و ادبی، بررسی کرده است. در کتاب زبان عرفان نیز ضمن بررسی ویژگی‌های زبان عرفانی، گونه‌هایی از شطح واکاوی شده است. فصل‌هایی از کتاب عرفان و فلسفه

به زبان عرفان و شطح اختصاص یافته؛ همچنین، در کتاب *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی* نیز درباره‌ی شطح بحث شده است.

از میان مقالات گوناگون نیز می‌توان به این پژوهش‌ها اشاره کرد: محمد تقوی (۱۳۸۶) در مقاله‌ای شطح را حادثه‌ای در زبان به شمار آورده و فهم آن را مستلزم داشتن تجربه‌ی عرفانی دانسته است. این نگاه که مبتنی بر فهم شطح و ارائه‌ی تعریفی از آن بوده است در دو مقاله‌ی دیگر نیز دیده می‌شود: محمد فرهمند (۱۳۸۹) و محمدجعفر اسدی (۱۳۸۹) در مقاله‌هایشان نشان داده‌اند شطحیات دارای زبان و فضای معرفتی ویژه‌ی خود است و درک‌نشدن آن‌ها دلیلی بر بی‌معنابودنشان نیست. شاکری و احمدی (۱۳۸۹) نیز پارادکس و تناقض را از ویژگی‌های ذاتی تجربیات عرفانی برشمرده و آگاهی از ساحت ولایی و باطنی شطح را برای فهم آن ضروری دانسته‌اند. میرباقری‌فرد و آنگونه جونقانی (۱۳۸۹)، تناقض موجود در شطح را به دو ساحت وجودی، یعنی خدا و انسان، نسبت داده‌اند که عرفا با سیاحت در اوج‌های مافوق بشری، این دو ساحت وجودی را در قالب زبان می‌ریزند و همین مسئله سبب پدیدآمدن شطح می‌شود. این نظر، به‌گونه‌ای دیگر، در مقاله‌ی حائری و رحیمی زنگنه (۱۳۸۹) نیز دیده می‌شود؛ در این مقاله، پارادکس‌های مثنوی به دو ساحت مادی و معنوی انسان نسبت داده شده و برای تبیین آن از نظریه‌ی تعدد مصادیق استیسی استفاده شده است. این مقاله از معدود مقالاتی است که به موضوع شطح در مثنوی پرداخته است. فاطمه مدرسی و همکارانش (۱۳۹۰) برخی از مصادیق شطح را در آثار *عین‌القضات همدانی* نشان داده‌اند؛ مصادیقی که در مقاله‌ی علی‌رضا اسدی (۱۳۹۰) به‌شکلی گسترده‌تر مطرح شده است و با موضوع مقاله‌ی حاضر ارتباط دارد.^۱ در بیشتر این مقالات، سعی بر آن بوده است که تعریفی از شطح ارائه و تناقض موجود در آن حل شود؛ حال آنکه شطح تنها یک اتفاق زبانی نیست؛ بلکه شامل رفتارها و عملکردها نیز می‌شود و اگر به مصادیق آن توجه شود، در مثنوی گونه‌های متفاوت آن را می‌توان دید. با وجود این مقالات متعدد، تاکنون تحقیقی درباره‌ی مصادیق شطح در مثنوی صورت نگرفته است.

۲. نگاهی به واژه‌ی «شطح» در شعر فارسی

روزبهان در شرح شطحیات از اشعار مثالی نیاورده است؛ گویی از نظر او شطح تنها در نثر رخ می‌دهد. این نکته این پرسش را ایجاد کرد که واژه‌ی «شطح» در اشعار فارسی و

در مثنوی مولانا چه جایگاهی دارد؟ برای یافتن پاسخ، این کلمه در اشعار فارسی جست‌وجو شد. نتیجه‌ی جست‌وجو نشان داد که در مجموع، واژه‌ی شطح در متون منظوم کاربردی اندک داشته است و شاعران غالباً آن را با بار معنایی منفی به کار برده‌اند:

رها کن ترهات و شطح و طامات خیال خلوت و نور کرامات
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۵۴۷)

خیز تا خرقة ی صوفی به خرابات شطح و طامات به بازار خرافات بریم
(حافظ، ۱۳۸۹: ۳۷۲)

«حافظ کلمه‌ی شطح را مترادف با خرافات و به معنی گزافه‌گویی‌های بی‌حقیقت صوفیان یا صوفیان بی‌حقیقت، به کار برده است» (خرمشاهی، ۱۳۷۳: ۱۰۴۳). سنایی و عطار این واژه را در اشعار خود به کار نبرده‌اند؛ اما کلمه‌ی «طامات» را به معنی ریا و تلبیس آورده‌اند (نک: سنایی، ۱۳۹۰: ۳۶۸؛ عطار، ۱۳۸۴: ۷۰۸).

مولانا نیز در مثنوی واژه‌ی شطح را به کار نبرده؛ اما طامات را که معادل و هم‌معنی شطح است، یک بار در مثنوی و دو بار در غزلیات شمس به کار برده است. این واژه در مثنوی هم‌معنی غم و تشویش و در غزلیات، یک بار به معنی نفاق و بار دیگر در کنار شراب و خرابات و با رویکردی قلندرانه و با معنایی تقریباً مثبت به کار رفته است (نک: مولوی، ۶د، ۱۳۷۳: ب ۱۹۵۸؛ مولوی، ۱۳۷۷: غزل‌های شماره‌ی ۲۰۵۵ و ۲۸۰۸)؛ اما نکته‌ی شایان توجه درباره‌ی مولانا این است که او با وجود اینکه واژه‌ی شطح را به کار نبرده، درباره‌ی گوینده‌ی شطح و آنچه که می‌تواند مصداق شطح باشد، نظری مثبت دارد. بیت زیر می‌تواند مؤید این مطلب باشد:

ور بگوید کفر دارد بوی دین و ر به شک گوید شکش گردد یقین
(مولوی، د ۱، ۱۳۷۳: ب ۲۸۸۲)

این در حالی است که ابن عربی بارها از اهل شطح انتقاد کرده است (نک: ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲: ۱۳۳ و ۲۳۳؛ ابن عربی، ج ۴، ۱۹۹۴: ۳۷۱).

۳. تعریف و ویژگی‌ها و موضوعات شطح

یکی از بهترین تعریف‌های شطح را سراج بیان کرده است. در این تعریف ضمن توجه به معنای لغوی و توصیف حال گوینده‌ی شطح، شگفت‌انگیزی و انکاربرانگیزنده‌بودن آن نیز در کانون توجه قرار گرفته است: «شطح مانند آب سرشاری است که در جوی

تنگ ریخته شود و از دو سوی جوی فرا ریزد و خرابی کند. مرید واجد نیز 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 درک آن را ندارند» (سراج توسی، ۱۳۸۸: ۴۰۳).

برخی از ویژگی‌هایی که برای شطح می‌توان برشمرد از این قرار است: سخنی که با بی‌مبالاتی بر زبان می‌آید و رمزی، استعاری، عاطفی و متناقض‌نماست (نک: تقوی، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۸)؛ کلامی که از آن رایحه‌ی رعونت به مشام می‌رسد، زبانی هنری و نقیضی دارد و عادت‌های زبانی در آن شکسته می‌شود (نک: شفیع، ۱۳۹۲: ۴۰۶-۴۲۰)؛ سخنی که به متشابهات قرآنی شباهت دارد (نک: روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۸۱ و ۸۲)؛ بیانی که از اغراق بهره می‌برد، گاهی خلاف شرع است و انکار مخاطبان متشرع را برمی‌انگیزد (همان: ۲۲۵). در ترجمه‌ی *اللمع* از شطح به «سرریزهای روح بر زبان» تعبیر شده است. این عبارت منبع الهام محققان دیگر قرار گرفته و یکی از مناسب‌ترین تعبیری است که درباره‌ی شطح به کار رفته است.^۲

شفیعی کدکنی ضمن اشاره به برخی از تعریف‌های شطح، یکی را بهترین دانسته است. او در این باره می‌نویسد: «شاید معقول‌ترین تعریف شطح که خود شطح یکی از صوفیان گمنام است، تعریفی باشد که از ابوالبدر ناسکی نقل کرده‌اند که گفته: *المعرفة شطح*؛ یعنی سخن در معرفت شطح است؛ یعنی همان شناختن او هم شطح است. جوهر این سخن این است که تمام گزاره‌های تصوف در معرفت‌الله و مسئله‌ی رابطه‌ی انسان و خدا، در تحلیل نهایی، نوعی شطح و پارادکس است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۴۲۰). این تعریف بر دامنه‌ی مصادیق شطح می‌افزاید و با برداشت روزبهان منطبق است؛ زیرا او نیز نمونه‌هایی را به‌عنوان شطح مطرح کرده است که ذیل تعریف‌های رایج این اصطلاح نمی‌گنجد و لزوم بازنگری تعریف شطح را نشان می‌دهد؛ بنابراین، پیش از ورود به بحث باید بر دو نکته تأکید کرد: نخست اینکه در این مقاله معیار شطح بودن شواهد، دو متن روزبهان و عطار است^۳ و دیگر اینکه در این پژوهش، فقط به جنبه‌ی هنری یا پارادکسی شطح توجه نشده؛ بلکه موضوع و محتوا اهمیت بیشتری داشته است. افزون‌براین، به ویژگی‌هایی مانند ساختارشکنی یا تابوشکنی، اعم از دینی، اجتماعی و... نیز توجه شده است.

موضوعات شطح نیز بسیار گسترده است. در ادامه به کمک دو مقاله‌ای که پیش از

این ذکر شد^۱ و نیز دو کتاب *شطحیات روزبهان* و *تذکرة الاولیاء* می‌توان نشان داد که چه نوع سخنان و رفتارهایی شطح دانسته شده‌اند؟ بیان این نکته‌ها بدین منظور است که مفهوم گسترده‌ی شطح بهتر شناخته شود و نشان داده شود که تناقض و شورانگیزی لازمه‌ی همه‌ی شطحیات نیست.

مهم‌ترین موضوعات شطح از این قرارند: رؤیت خداوند، یکی دانستن خالق و مخلوق، برابری کفر و ایمان، عشق متقابل خداوند و بنده، استغنا و بی‌نیازی حتی از خداوند، توحید ابلیس و جوانمرددانستن او، ادعای برتری بر خلاق و پیامبران، ادعای شفاعت، ادعای آگاهی از غیب، ادعای رؤیت خداوند، ادعای رفتن به عالم غیب، ادعای انجام امور فراتر از توان انسان، ترک عبادت، گستاخی با خداوند و بی‌باکی در برابر نمادهای دینی، بی‌باکی درمقابل مرگ، تحقیر اصطلاحات تصوف رسمی و پارادکس، اهمیت دل، برتری عنایت بر کسب، نقد علم علما و فقها، اعمال جنون‌آمیز، ستایش گدایی، ستایش ملامت و

گوناگونی موضوعات، این پرسش را به ذهن می‌آورد که چه پیوندی میان آن‌ها برقرار است؟ پاسخ به این پرسش، هم ساختار بحث اصلی این مقاله را شکل می‌دهد، هم نشان می‌دهد که سه اصل «فراق» و «عشق» و «وصال» مبنای همه‌ی شطحیات است. نمودار زیر این مسئله را تبیین می‌کند:



۴. بحث و بررسی

۴. ۱. عشق؛ محرک وصال

تبدیل رابطه‌ی انسان با خدا از وضعیت عابد و معبودی به عاشق و معشوقی، تأویلی زیربنایی و سنت‌گریز و سرچشمه‌ی ادبیات عرفانی فارسی است (نک: آشوری، ۱۳۸۲: ۶۵). عشق به خدا، امروزه در نگاه ما، زیبا و آرمانی به نظر می‌رسد؛ اما در گذشته چنین نبوده و طرح آن عقوبت در پی داشته است: «ابوالحسن نوری گوید من به خدای عاشقم. او را بدین حدیث بگرفتند و برنجانیدند، و گفتند که او زندیق است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۵۲).

نفس عشق به خدا که به‌شکلی وسیع در مثنوی دیده می‌شود، زیربنای بسیاری از دیگر شطحیات است. شطح‌بودن عشق به این دلیل است که عشق به حق از معرفت بسیط، بالاتر است و معرفت الهی، چنان‌که پیش از این اشاره شد؛ به‌دلیل تلاش آفریده برای احاطه بر چگونگی آفریننده، خود نوعی تناقض و شطح است؛ البته باید در نظر داشت که در عصر مولانا، ادعای عشق به خدا به‌قدرکافی جا افتاده و تابوی آن قبلاً شکسته بوده و دم‌زدن از آن دیگر مجازات در پی نداشته است؛ بااین‌حال، اگر در شطحیات، سخن‌گفتن از عشق، عقوبت در پی داشته است، در مثنوی، لازمه‌ی عشق‌ورزیدن دردکشیدن و رنج‌بردن است. قصه‌هایی نیز در آن وجود دارد که شرح عاشقانی است که عشق حق برای آنان درد و رنج در پی دارد (و رنج پس از تقریر، یکی از پیامدهای شطح است). یکی از این قصه‌ها، داستان «احد احد گفتن بلال» است؛ او وقتی به پرهیز از بیان عشق توصیه می‌شود، در جواب می‌گوید:

توبه را زین پس ز دل بیرون کنم از حیات خلد توبه چون کنم

(مولوی، ۶، ۱۳۷۷: ب ۹۰۱)

عشق قهار است و من مقهور عشق چون شکر شیرین شدم از شور عشق

(همان: ب ۹۰۲)

او همی‌گرداندم بر گرد سر نه به زیر آرام دارم نه ز بر

(همان: ب ۹۰۹)

همچو سنگ آسیا اندر مدار روز و شب گردان و نالان بی‌قرار

(همان: ب ۹۱۱)

۴. ۲. راه وصال

راه وصال از دل می‌گذرد و به اعتقاد عرفا، دل عجیب‌ترین گوهر عالم انسانی و بلکه عالم هستی است؛ در واقع، علت اینکه سخن از دل، شطح به حساب می‌آمده در این نکته نهفته است که خداوندی که غالباً در عوالم برون و در عرش جست‌وجو می‌شده، براساس اندیشه‌های عرفانی، حضورش در قلب بیشتر اهمیت می‌یابد یا دست‌کم برجسته‌تر می‌شود. روزبهان این جمله‌ها را که درباره‌ی دل است به‌عنوان شطح آورده است: «هرچه خدا از عرش تا ثری بیافرید... آن همه را... در یک زاویه از زوایای دل عارف پنهان توان کرد» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۲۳)، «عارف را آینه‌ای است که چون در آن نگاه کند، حق را ببیند» (همان: ۱۹۱)، «حق دل‌ها را بیافرید، و در داخل آن سرّ خود بنهاد» (همان: ۲۹۲). مولانا دل را به‌صورتی شگفت‌تر توصیف می‌کند:

آن صفای آینه لاشک دل است کو نقوش بی‌عدد را قابل است
صورت بی‌صورت بی‌حد غیب ز آینه‌ی دل دارد آن موسی به جیب
(مولوی، ۱، ۱۳۷۷: ۳۴۸۵ و ۳۴۸۶)

قرارگرفتن عرش در درون انسان، سخنی شگفت و غیرمعمول بوده است. در این اندیشه، عرش الهی از آسمان‌ها به قلب و درون انسان آمده است.

۴. ۳. عوامل زمینه‌ساز وصال

لازمه‌ی طی مسیر وصال، ریاضت‌های دشوار است و در شکل نهایی، از آن به‌عنوان مرگ پیش از مرگ یاد می‌شود. موضوعاتی مانند ریاضت‌کشی، ملامت‌طلبی، ترک مال و برتری عنایت بر کسب، بخشی از عوامل زمینه‌ساز وصال است.

۴. ۳. ۱. کدیه (شکلی از ریاضت)

در تصوف، گاهی کدیه با چهره‌ای پسندیده معرفی شده است و طبیعتاً این چهره‌ی جدید، جدای از مفاهیم سمبلیک و اهداف تربیتی آن، غیرمعمول و عجیب بوده است. در کتاب شرح شطحیات، از گدایی به‌عنوان یکی از شکل‌های فقر و ریاضت و با بیانی ستایش‌آمیز یاد شده است: «حسین منصور گوید در معاملات کلمه، به عبارت شطح، که در دنیا هیچ حرفت نیست نکوتر از گدایی کردن» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۳۲۹).

مولانا هیچ‌گاه عمل گدایی را نمی‌ستاید و به‌شیوه‌ی شطح که معمولاً بی‌ملاحظه است، از گدایی سخن نمی‌گوید؛ اما سخاوت را بسیار مدح می‌کند؛ داستان‌هایی

می‌آورد از کسانی که به آن‌ها احسان شده، اما مانند گدایان مطالبه نکرده‌اند و به‌گونه‌ای کرامت‌گونه، در کانون توجه پادشاهان و بزرگان قرار گرفته‌اند؛ با وجود این، داستان‌هایی نیز در مثنوی هست که کدیبه را یکی از مراتب سلوک معرفی می‌کنند؛ به‌عنوان نمونه، می‌توان به داستان «شیخ سررزی» اشاره کرد (نک: مولوی، ۵، ۱۳۷۳: ب ۲۶۶۷-۲۸۱۰)؛ اما مولانا در این داستان نیز، دلیل گدایی شیخ را بیان می‌کند: دستور حق و لزوم تحمل دشنام خلاق و ذل طمع (همان: ب ۲۶۹۲-۲۶۹۴)؛ بنابراین، باید گفت مولانا در این باره نیز موضوعی شطح‌آمیز را در قالب داستان و همراه با توضیح و تفسیر، پذیرفتنی ساخته است.

۴. ۳. ۲. ترک مال (برخورد غیرمعمول با مال و مادیات)

یکی از مهم‌ترین شروط ریاضت ترک مال است. در این باره نیز در متون شطح مثال‌های فراوان می‌توان یافت. در اینجا به بیان دو نمونه بسنده می‌شود؛ مثال اول حکایت ابوالحسن نوری است که سیصد دینار خود را تک‌تک به آب فرات می‌اندازد (نک: روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۵۷) و دیگر دربارهی عملکرد شبلی است که تمامی مال خود را یک جا می‌بخشد؛ آن هم درحالی که فرزندانش گرسنه‌اند (نک: همان: ۲۱۵).
نکوهش مال تعلق‌آور، موضوعی کلیشه‌ای و از مشخصات تصوّف است؛ اما نمونه‌هایی که این ترک تعلق را به شطح نزدیک کند در مثنوی نیز دیده می‌شود. مولانا معتقد است باید در نگرش درویش تغییری ایجاد شود که سنگ و چوب را به زر تبدیل کند یا اساساً سنگ و چوب در نظرش با زر تفاوتی نداشته باشد:

هست در چاه انعکاساتِ نظر کمترین آنکه نماید سنگ زر
وقت بازی کودکان را ز اختلال می‌نماید آن خزف‌ها زرّ و مال
(مولوی، ۴، ۱۳۷۳: ب ۶۷۵ و ۶۷۶)

مولانا گاهی نیز خوش‌دلی حاصل از ترک مال را نشان می‌دهد. در قصه‌ی درویش و هیزم‌کش، خوش‌دلی درویش داستان، زمانی محقق می‌شود که قصد می‌کند آخرین سکه‌هایش را به هیزم‌کش ببخشد؛ اما در ادامه، داستان به‌گونه‌ای غیرمنتظره به پایان می‌رسد و معلوم می‌شود که آن هیزم‌کش به مقامی رسیده که زر و خزف در نظرش یکسان شده است و خود نیز قادر است هیزم را به طلا تبدیل کند (نک: همان: ب ۶۸۹-۷۰۵).

۴. ۳. ۳. ترک شهرت و محبوبیت

در یکی از شطحیات روزبهان آمده است ابراهیم اعرج، امام جماعت، برای اینکه این مقام در نظرش نیاید بر روی دو دست، در برابر نمازگزاران، راه می‌رود (شبیبه لوطیان که روی دست راه می‌رفته‌اند و معلق می‌زده‌اند و این گونه رفتار با وقار امام جماعت سازگار نبوده است) و پس از آن، دیگر امامت نمی‌کند (نک: روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۲۵۹). دلیل این عمل و درواقع، فلسفه‌ی عمل ملامتی، ترک محبوبیت و کبر است؛ محبوبیتی که اشتیاق به آن می‌تواند سبب ریا و خودپرستی شود (نک: هجویری، ۱۳۸۲: ۶۹). در مثنوی رفتاری تا این حد عجیب دیده نمی‌شود؛ اما در یکی از حکایت‌ها، طاووسی برای درامان ماندن و جلوگیری از محبوبیت، پرهای خود را می‌کند و در پاسخ به اعتراض‌ها چنین می‌گوید:

چون ندارم زور و ضبط خویشتن زین قضا و زین بلا و زین فتن
آن به آید که شوم زشت و کریه تا بوم ایمن در این کهسار و تیه
این سلاح عجب من شد، ای فتی! عجب آرد معجبان را صد بلا
(مولوی، ۵، ۱۳۷۳: ۶۴۵-۶۴۷)

در مثنوی، پرهیز از خودنمایی و محبوبیت به شکل‌های گوناگون دیده می‌شود، مانند شاهی که ترک شاهی می‌کند (ابراهیم ادهم) و مرغی که ترک خوش‌صدایی می‌کند (داستان طوطی و بازرگان). درواقع، نقطه‌ی مقابلِ ممدوح‌بودن که همان تحمل سرزنش‌های خلق و معادل ملامت‌کشی است توصیه می‌شود.

تا توانی بنده شو سلطان مباش! زخم‌کش چون گوی شو چوگان مباش!
(مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ۱۸۶۸)

۴. ۳. ۴. ترک زندگی و اشتیاق به مرگ

بی‌باکانه از مرگ سخن گفتن یکی دیگر از شکل‌های شطح است: «خرقانی» گفت: زندگی درون مرگ است، مشاهده درون مرگ است، پاکی درون مرگ است، فنا و بقا درون مرگ است» (عطار، ۱۳۸۴: ۶۵۶).

عشق و مرگ در مثنوی به هم درآمیخته‌اند؛ آن‌گونه که هر جا سخن از مرگی به میان آید مولانا از آن عاشقانه سخن می‌گوید. این نوع مرگ، مرگی تبدیلی و لازمه‌ی وصال است. «لایدرک و لایوصف» است و مولانا در سراسر مثنوی به شرح آن پرداخته است:

گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او
آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است
(مولوی، ۳د، ۱۳۷۳: ب ۳۸۳۵ و ۳۸۳۶)

۴. ۳. ۵. اعتقاد به برتری کشش بر کوشش

این موضوع در تقابل با ریاضت است؛ یعنی با عوامل زمینه‌ساز وصال پیوند دارد؛ به همین دلیل، در این قسمت مطرح می‌شود. همه‌ی کوشش‌های سالک برای وصال است؛ اما اگر کشش از آن سوی نباشد، کوشش بیهوده است. درواقع، این اعتقاد عرفانی از مبانی تقابل زاهد و عارف است؛ زیرا زهاد بنای رستگاری را بر جهد عابدانه می‌گذارند و عرفا آن را منوط به عطا و عنایت و عشق می‌دانند. این تفاوت زیربنایی به همان شدت تفاوت تقرب عابدانه و وصال عاشقانه، ساختارشکن بوده است و از دیگر شکل‌های شطح است. واسطی گفته است: «بیزارم از آن معرفتی که به‌عوض حاصل شود. هر چه گرامی کردند در ابتدا کردند؛ اگر به‌عوض بودی، نه فضل بودی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۲۳۹).

مولوی نیز عنایت را برتر از کوشش می‌داند. این دیدگاه نیز خلاف تصور معمول است؛ زیرا معمولاً تصور می‌شود کسب در صورت تلاش بیشتر ارزش دارد:
ذره‌ای سایه‌ی عنایت بهتر است از هزاران کوشش طاعت‌پرست
(مولوی، ۶د، ۱۳۷۳: ب ۳۸۶۹)

۴. ۴. موانع وصال

اصلی‌ترین مانع وصال، دنیا و هستی است. عقل و تولیدات آن که دنیادوستی و مصلحت‌سنجی را دربردارد، گونه‌ای دیگر از شطحیات را به وجود آورده که تا امروز نیز جنبه‌ی ساختارشکنانه‌اش حفظ شده است.

۴. ۴. ۱. عقل و دلیل و استدلال

از تقابل عقل و اشراق بسیار سخن گفته شده؛ اما درباره‌ی متعلقات این تقابل کمتر بحث شده است. از آن جمله، فراتر رفتن از دلیل و استدلال، به‌ویژه درباره‌ی مقوله‌های دینی و اعتقادی است. روزبهان در مثالی آورده است: «ساده‌دلی [از رویم] پرسید در نماز خنده و گریه روا باشد؟ رویم تند شد و گفت بعد از این همه، با شما در تجویزات، لایحوز و لم‌نگویم» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۶۷).

مولانا نیز مکتب عرفان را طریق بکر نامعقولی می‌داند که تنها مقبلان آن را درک

می‌کنند. مبارزه‌ی دامنه‌دار او با استدلالیان و فلاسفه نیز ریشه در همین نگرش دارد. او در قصه‌هایی مانند حکایت مرد دو مو (مولوی، ۳، ۱۳۷۳: ب ۱۳۷۶ تا ۱۳۸۶)، کم‌بودن حافظان قرآن در میان صحابه (همان: ب ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۵) و داستان مشغول‌شدن عاشق به عشق‌نامه (همان: ب ۱۴۰۷ تا ۱۴۴۹) سعی کرده است استدلال را به لفظ و فرااستدلالی بودن حال عارف و موقعیت او را به معنا تشبیه کند. استغراق در عالم معنا، عارف را به عرصه‌ای فراتر از دلیل و عبادات ظاهری می‌برد؛ تا آنجا که ظواهر عبادات و الفاظ را وسیله‌ای و نامه‌ای می‌داند که سالک عاشق تا پیش از وصال به آن نیاز دارد و پس از وصال از آن بی‌نیاز می‌شود.

۴. ۲. ۴. علم

علم یکی از دستاوردهای شایسته‌ی ستایش انسان بوده است؛ اما عرفا آن را آفت دانسته‌اند. شبلی: «خبر علم است و علم انکار است و انکار الحاد است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۲۱۹)، «چه ظن بری در علم علما؟ علم علما تهمت است» (همان: ۲۲۳). مولانا نیز درباره‌ی علم دیدگاهی شبیه همین شطحیات دارد. در بیت زیر از کلمه‌ی «ای بسا» استفاده کرده و گویی همه‌ی علوم را مدنظر نداشته؛ اما از فحواي آن آشکار است که مولوی علم را یکی از رهنمان طریق می‌داند:

ای بسا علم و ذکاوات و فطن گشته ره رو را چو غول و راه زن
(مولوی، ۶، ۱۳۷۳: ب ۲۳۶۹)

او در این ابیات به گونه‌ای تحقیرآمیز به علم نگریسته که البته دلیل آن را نیز بیان کرده است:

خرده‌کاری‌های علم هندسه یا نجوم و علم طب و فلسفه
که تعلق با همین دنیاستش این همه علم بنای آخرست
ره به هفتم آسمان بر نیستش که عماد بود گاو و اشترست
(مولوی، ۴، ۱۳۷۳: ب ۱۵۱۶ تا ۱۵۱۸)

البته علم در مثنوی چهره‌ای دیگر هم دارد: خاتم ملک سلیمان و جان عالم است (مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ب ۱۰۳۰)، از دوش افکننده‌ی بار و طالع پیامبرانی چون عیسی است (مولوی، ۲، ۱۳۷۳: ب ۱۸۵۱) و ...

۴. ۳. ۴. فقه

روزبهان آورده است: «سی سی فقه وحدت نوشتم، تا صبح روشن شد. نزد اساتذہ‌ی فقه

شدم. گفتم: از فقه چیزی بگو. هیچ کس با من درین معنی سخنی نگفت» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۲۰۷). مقصود از این جمله آن است که در مقام محو، فقه جایی ندارد. مولانا در داستان «نحوی و کشتیبان»، نحوی و فقیه را نقد می‌کند و همان‌گونه که روزبهان، فقه را از معنای وحدت بی‌خبر می‌داند؛ او نیز از نحوی که نمادی از عالمان مدعی است، انتقاد می‌کند. از نظر مولوی، ادعای تسلط بر این دانش‌ها، ایشان را از رسیدن به وحدت باز داشته است. این موضوع زمانی آشکار می‌شود که نحوی نمی‌تواند در دریا شنا کند و درمی‌یابد همه‌ی اندوخته‌هایش بیهوده بوده و تنها دانش مفید، محو و فقر است که بهره‌ای از آن نبرده است:

فقه فقه و نحو نحو و صرف در کم آمد یابی ای یار شگرف
(مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ب۲۸۴۷)

مولوی در مثالی دیگر نیز نحو و فقه را در کنار هم آورده و آن‌ها را در ردیف اموری گذاشته است که برای رسیدن به محو باید از آن‌ها گذشت:

گرچه نحو و فقه را بگذاشتند لیک محو و فقر را برداشتند
(همان: ب۳۴۹۷)

۴. ۴. ۴. نمادهای دینی

موانع وصال ممکن است از عناصر دینی و اعتقادی باشند و این در صورتی است که وسیله به هدف تبدیل شود. عطار از قول ابوالقاسم انصاری آورده است: «نقل است که یک روز در طواف، خلقی را دید که به کارهای دنیوی مشغول بودند و با یکدیگر سخن می‌گفتند. برفت، پاره‌ای آتش و هیزم بیاورد. از وی سؤال کردند که چه خواهی کردن؟ گفت: می‌خواهم که کعبه را بسوزم تا خلق از کعبه فارغ آیند و به خدای پردازند» (عطار، ۱۳۸۴: ۷۳۴). مسلم است که بیان چنین سخنی، بی‌احترامی به خانه‌ی خدا نیست؛ بلکه برای توجه بیشتر به آن است. مولانا غزل مشهور «ای قوم به حج رفته کجایید...» را سروده است و در مثنوی نیز طیّ داستانی، از ویژگی پیر دوستی بایزید یاد می‌کند که در سفر حج، در هر شهری نخست به دنبال پیر آنجا می‌گشت. در شهری، پیری او را به طواف گرد خود فرامی‌خواند؛ به این دلیل که:

کعبه هر چندی که خانه‌ی برّ اوست خلقت من نیز خانه‌ی سرّ اوست
(مولوی، ۲، ۱۳۷۳: ب۲۲۴۵)

۴. ۵. نتایج وصال

مهم‌ترین سخنان شگفت و تأمل‌برانگیز اهل تصوف زیرمجموعه‌ی این عنوان قرار می‌گیرد. این سخنان یا در زمان سکر و فنا گفته شده یا زمانی که عارف از سکر به صحو آمده است و خاطره‌ای از آن حال را بیان می‌کند.

۴. ۵. ۱. ابراز اتحاد و یگانگی با حق

شبلی در سال قحط به قحطی زدگان می‌گوید: «بروید که هر جا باشید، من و شمایم؛ در رعایت و کلایت منید» (روزبهران بقلی، ۱۳۸۹: ۲۰۰). مثنوی، سراسر، وصف این اتحاد است؛ اما روش مولانا طرح مطلب در قالب تمثیل، استفاده از تفسیر و بهره‌بردن از روایت سوم‌شخص است. در نمونه‌ی زیر، مولانا به‌مراتب سخنی شگفت‌انگیزتر را درباره‌ی قدرت پیرِ واصل بیان کرده است؛ در گفته‌ی شبلی، مردمان در حمایت عارف‌اند؛ اما در ابیات مولانا، پیران نقش افلاک را پیش از وجود دیده‌اند:

| | |
|-------------------------------|--------------------------------|
| پیر ایشان‌اند کاین عالم نبود | جان ایشان بود در دریای جود |
| پیش از این تن عمرها بگذاشتند | پیشتر از کشت، بر، برداشتند |
| پیشتر از نقش، جان پذیرفته‌اند | پیشتر از بحر، درها سفته‌اند |
| پیشتر ز افلاک، کیوان دیده‌اند | پیشتر از دانه‌ها، نان دیده‌اند |

(مولوی، ۲، ۱۳۷۳: ب۱۶۸ تا ۱۷۴)

۴. ۵. ۲. ابراز رؤیت حق

امکان یا عدم امکان رؤیت حق در دنیا و آخرت از مباحث رایج در میان مسلمانان بوده است؛ اما اینکه کسی در قالب جمله‌ای ساده مدعی رؤیت حق شود جرئت و جسارتی می‌خواسته که در شطح محقق شده است. بایزید گفته است: «به هويت خود، هويت او بدیدم و نور او به نور خود بدیدم... در هويت خود شک کردم... حق را گفتم... این منم؟ گفت نه، این منم، به عزت من که جز من نیست» (روزبهران بقلی، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

مولانا نیز از رؤیت سخن گفته است. او «معتقد است که رؤیت پروردگار با دیده‌ی قلبی، حتی در این عالم، امکان‌پذیر است و تنها عامل عدم رؤیت خداوند، کدورات نفسانی و مشغولیت‌های بیهوده‌ی آدمی است» (خدادادی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۴).

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| هرکه را هست از هوس‌ها جان | زود بیند حضرت و ایوان پاک |
| چون محمد پاک شد زین نار و | هر کجا رو کرد وجه‌الله بود |

(مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ب۱۳۹۶ و ۱۳۹۷)

۴. ۵. ۳. ادعای احراز مقام بی کرانگی

یکی از شطحیات عرفانی که از آن بوی رعونت می‌آید (و رعونت یکی از شاخصه‌های شطح است) مضمون منحصربه‌فرد دانستن خویشتن است که باید آن را از نتایج فنا دانست. بایزید می‌گوید: «مثل من در آسمان و زمین نبینی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۳۲)، «مثل من نبینند، مثل من بحر بی کرانه است که اول و آخر ندارد» (همان: ۱۳۷). این مضمون در مثنوی نیز دیده می‌شود. در شعر زیر که از زبان راوی اول‌شخص روایت شده است و در وصف خود مولاناست، افزون‌بر، اشتغال بر ویژگی رعونت و تناقض، به بی کرانگی و گستردگی و ناشناختگی وجود راوی نیز اشاره شده است. این همان مضامینی است که در شطحیات بایزید نیز دیده می‌شود:

من چو لب گویم لب دریا بود من چو لا گویم مراد الا بود
 من ز شیرینی نشستم روترش من ز بسیاری گفتمارم خمش
 تا که شیرینی ما از دو جهان در حجاب روترش باشد نهان
 (مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ب ۱۷۵۹ تا ۱۷۶۱)

۴. ۵. ۴. ادعای برابری با پیامبران یا برتری داشتن بر آنها

در تفکر اسلامی، نبوت و به‌ویژه نبوت پیامبر، بالاترین مقام انسانی است؛ اما عرفای مسلمان دیدگاهی متفاوت دارند. برخی از صوفیان در شطحیات، حتی خود را از انبیا بالاتر دانسته‌اند؛ «بایزید را گفتند: جمله ی خلق در تحت لوای محمد خواهند بود. گفت: بالله که لوای من از لوای محمد عظیم‌تر است» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۱۳۱). مولانا عرفا را از انبیا برتر نمی‌داند اما: «در نظر وی میان ولایت و نبوت هیچ فرق اساسی نیست و این هر دو، نمودار مرحله‌ای از تکامل‌اند که برای هر فردی تحقق‌پذیر است» (عبدالحکیم، ۱۳۸۳: ۱۲۲). ابیات زیر می‌تواند نظر عبدالحکیم را تأیید کند:

طوطی‌ای کایید ز وحی آواز او پیش از آغاز وجود آغاز او
 اندرون تست آن طوطی نهان عکس او را دیده تو بر این و آن
 (مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ب ۱۷۱۷ و ۱۷۱۸)

مولوی، در نمونه‌ای آشکارتر، از شهسوارانی جلیل سخن می‌گوید که از تک افلاک برگشته‌اند. او در برشمردن نام آنها از آدم شروع می‌کند و به ترتیب، مهم‌ترین پیامبران را نام می‌برد و این سلسله را به بایزید، معروف کرخی و دیگر اولیا پیوند می‌دهد. این مثال اعتقاد مولانا را به یگانگی انبیا و اولیا (عرفا) نشان می‌دهد (نک: مولوی، ۲، ۱۳۷۳: ب ۹۰۵ تا ۹۳۰)

۴. ۵. ۵. ادعای فراتر رفتن از نیاز به عبادت

اینکه کسی مدعی شود از مرحله‌ی عبادت فراتر رفته است تا امروز نیز ساختارشکنانه است: «احمد حرب، حصیری به ابویزید فرستاد، گفت: می‌خواهم که شب بر این نماز کنی. پیغام فرستاد که عبادت اهل آسمان و زمین جمع کردم و در بالشی نهادم و آن بالش را زیر سر نهادم» (روزبهران بقلی، ۱۳۸۹: ۱۲۹ و ۱۳۰).

مولانا نیز گاهی کسانی را که به معنا دست یافته‌اند از عبادات و الفاظ فراتر می‌داند؛ از آن جمله است داستان مشغول شدن عاشق به عشق‌نامه (مولوی، ۲، ۱۳۷۳: ۱۵۰۶ تا ۱۴۲۰)؛ در واقع، تا زمانی که سالک عاشق به مقام محمولیت و طالب به مطلوب نرسیده است، تحری و جست‌وجوی قبله لازم است:

لیک با خورشید و کعبه پیش این قیاس و این تحرّی پس مجو
(مولوی، ۱۳۷۳: ۱، ۱۷۷۵)

۴. ۵. ۶. نگاه متفاوت به ابلیس

ستودن ابلیس یکی از شطحیات مشهور است و معمولاً مخالفت‌برانگیز بوده است. یکی از مدافعان این عقیده، عین‌القضات است که مخالفان ریختن خونس را مباح دانستند. عین‌القضات از زبان ابلیس می‌نویسد: «چندین هزار سال معتکف کوی دوست بودم، چون قبولم کرد، نصیب من از او رد آمد (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۲۵). مولانا نیز در داستان «ابلیس و معاویه»، داستان ابلیس را به گونه‌ای مطرح می‌کند که گاه بی‌شبهت به گفته‌های عین‌القضات نیست. او درباره‌ی عاشقی ابلیس بر خدا، علت سجده‌نکردن او، نگاه یکسانش به لطف و قهر و محک‌بودنش که توجیهی بر اعمال به‌ظاهر خبیثانه‌ی ابلیس است، می‌گوید:

ما هم از مستان این می‌بوده‌ایم عاشقان درگه وی بوده‌ایم
(مولوی: ۲، ۱۳۷۳: ۲۶۲۱)

ترک سجده از حسد گیرم که بود آن حسد از عشق خیزد نز جحد
(همان: ۲۶۴۲)

در بلا هم می‌چشم لذات او مات اویم مات اویم مات او
(همان: ۲۶۴۷)

امتحان شیر و کلبم کرد حق امتحان نقد و قلبم کرد حق
(همان: ۲۶۷۳)

حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا در مقابل مولوی چندان جبهه‌گیری نشده است؟ پاسخ این است که مولانا، اولاً، این موضوع را در قالب یک گفت‌وگو طرح کرده؛ از این رو، ویژگی‌های مثبت ابلیس را از زبان خود ابلیس بیان کرده است؛ بنابراین خواننده نمی‌تواند با آن مخالفت کند. دیگر اینکه او از قول معاویه می‌گوید آدم از پس دلایل ابلیس بر نمی‌آید؛ حال آنکه، دلایل ابلیس منطقی به نظر می‌رسد و با این شیوه، منطقی بودن دلایل او را به حساب شیادیش می‌گذارد؛ افزون بر این، رازهای پنهانی خلقت را بیان می‌کند که یکی از آن‌ها، لزوم وجود نقش منفی ابلیس در نمایشنامه‌ی این جهان است.

۴. ۶. زبان اهل وصال

زبان شطح دارای ویژگی‌هایی مانند تناقض‌آمیزی، شورانگیزی، انکارانگیزی، رمزوارگی، جنجال‌آفرینی، نقدکنندگی و... است.^۵ تناقض، مانند شطحیه‌ی فنا و بقا؛ شورانگیزی، مانند معراج بایزید؛ انکارانگیزی، مانند دفاع از ابلیس؛ رمزوارگی، مانند «سیمرغ» که رمز انسان کامل است و نقدکنندگی، مانند نقد زهد، نقد ریا و...؛ اما در بسیاری از تعاریف شطح، به دو بعد تناقض‌آمیزی و سکرانگیزی، بیشتر توجه شده است.

این ویژگی‌ها را در مثنوی نیز می‌توان جست‌وجو کرد. پیش از پرداختن به این موضوع باید یادآور شد که ویژگی‌های شطح، در ابیات انتقالی^۶ مثنوی، بیشتر بازتاب یافته است. مولوی در آغاز یکی از قطعات انتقالی می‌گوید:

بند کن چون سیل سیلانی کند ورنه رسوایی و ویرانی کند
من چه غم دارم که ویرانی بود زیر ویران، گنج سلطانی بود
(مولوی، ۱۵، ۱۳۷۳: ب ۱۷۴۴ و ۱۷۴۵)

اینکه سخنان او مانند سیل، سیلان می‌کند، همان تعریفی است که معمولاً از شطح می‌شود. از سوی دیگر، مولوی ترسی دارد که او را از گفتن اسرار نهی می‌کند. آیا این ترس، ترس از تهدیدکنندگان است یا از درک‌نشدن یا در بیان نگنجیدن مطالب؟ شاید همه‌ی این عوامل مؤثر باشد؛ اما او نیز از تهور دیگر شطح‌پردازان بهره‌مند است و از ویرانی (کشته‌شدن و...) غمی ندارد. تناقض که از دیگر ویژگی‌های شطح است در همین قطعه دیده می‌شود؛ نکاتی مانند یافتن کسی در ناکسی، صید صید بودن صیادان، بنده‌ی بندگان خود بودن شاهان، اسارت دلبران در چنگ بی‌دلان، عاشقی معشوقان،

حیات در مردگی و... (نک: همان: ب ۱۷۳۰ تا ۱۷۵۵). گفت‌وگو با او (دلدار، استعاره‌ای از حق) نیز در همین قطعه دیده می‌شود. دقت در شطحیات بایزید نشان می‌دهد که یکی از روش‌های بیان شطح، گفت‌وگوی راوی با خداوند در حالتی است که می‌توان آن را نتیجه‌ی سفر فی‌الحق دانست (عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۴ و ۱۸۵). در قطعه‌ی پیش‌گفته، دلدار از مولانا می‌خواهد که قافیه‌اندیشی را کنار بگذارد و در جهانی بی‌واژه با حق سخن می‌گوید (مولوی، ۱، ۱۳۷۳: ب ۱۷۲۹ و ۱۷۳۰). به‌طور کلی، این قطعه‌ی انتقالی بیانگر چند نکته است:

الف: مولانا از سیلان معانی و اسرارِ مگو سخن گفته و کوشیده است تا مانع از سرریز شدن آن‌ها شود؛ اما این تلاش بی‌نتیجه بوده و مطالب تراوش کرده است. همین مسئله بر جذابیت مفاهیمش افزوده است؛ زیرا این شیوه‌ای است که مخاطب را مشتاق‌تر می‌کند؛ هرچند نمی‌توان با قطعیت آن را شگردی آگاهانه دانست. این موضوع به پرسشی ضمنی پاسخ می‌دهد: آیا آن حالت سکری که درباره‌ی افرادی مانند بایزید نوشته‌اند درباره‌ی مولانا نیز صادق است؟ با توجه به شاهد مثال، پاسخ آشکار است.

ب: تناقض که از بارزترین شکل‌های شطح است، در مثنوی جلوه‌ای زیبا دارد؛ به‌ویژه در قطعات انتقالی و بسیاری ابیات دیگر که قرین شور و حال و سکر است.

ج: با وجود اینکه مولانا خوش داشته اسرار را بر زبان دیگران جاری کند؛ اما گاهی نیز با روایت اول‌شخص به بیان تجارب عرفانی خود پرداخته است، در این بخش‌ها، گویی در حالت فناست و با دلدار سخن می‌گوید.

این مثال، چند ویژگی مهم شطح از جمله گفت‌وگو با حق، شورانگیزی، روایت اول‌شخص و تناقض را نشان می‌دهند و ترس راوی نیز که می‌تواند ناشی از انکار باشد در آن دیده می‌شود؛ اما آیا جنجال‌آفرینی که مختص شطحیاتی مانند ان‌الحق بوده، در بیان مولانا رخ نموده است؟

برای پاسخ به این پرسش، داستان بایزید یاری رسان است. مولانا در سرایش آن به این نکات توجه کرده است: ذکر دو عبارت شطح‌آمیز از زبان بایزید و عباراتی که از شاخص‌ترین نمونه‌های شطح به شمار می‌آیند: «لیس فی جبتی إلا الله» و «ها أنا فاعبدون»؛ اشاره به مستی و ناهوشیاری بایزید که ویژگی بارز گویندگان شطح است؛ بیان معجزه‌ای دال بر مصونیت بایزید در مقابل ضربات کارد و شمشیر مریدان منکر که در واقع مقابله‌ای با همه‌ی منکران است (با بیان این موضوع به‌طور ضمنی نشان می‌دهد

که این نوع سخنان می‌توانسته است چنین نتیجه‌ای نیز در برداشته باشد) و لزوم سکوت در برابر این نوع سخنان و پرهیز از ادامه‌ی تفسیر آن. گویی آنچه از زبان بایزید آورده، اسرار خود اوست که بر زبان دیگری جاری شده و در پایان می‌گوید لب ببند و چیزی مگوی (نک: مولوی، د، ۴، ۱۳۷۳: ب ۲۱۰۵ تا ۲۱۰۵). در این مثال چنان‌که دیده می‌شود، ویژگی جنجال‌آفرینی و انکارانگیزی شطح نیز در گفته‌های مولانا دیده می‌شود؛ بنابراین، می‌توان گفت او در مثنوی غالب ویژگی‌های زبانی شطح را به کار برده است.

۵. نتیجه‌گیری

مطالعه‌ی متون دربرگیرنده‌ی شطح (شرح شطحیات و تذکره‌الأولیا در این تحقیق) و دقت در تاریخ روایات و نقل قول‌های آن‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از اقوال و اعمال عرفا شطح دانسته شده است و برخلاف دیدگاه امروزی و چنان‌که عموماً تصور می‌شود، شطح در نگاه پیشینیان، به جمله‌های مشتمل بر پارادکس محدود نبوده است. دقت در محتوای شطحیات نشان می‌دهد که با وجود گستردگی و گوناگونی، یک ویژگی همه‌ی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد و آن توجه به مضمون فنا و وصال است. دلیل اینکه در بیشتر پژوهش‌ها، تناقض مهم‌ترین ویژگی شطح دانسته شده است، همین اصل است؛ زیرا سخن گفتن از فنا با بیان تناقض‌آمیز همراه بوده است. ارتباط مضمون فنا با شطح به اندازه‌ای اهمیت دارد که می‌توان همه‌ی گونه‌های شطح را در ارتباط با آن بررسی کرد.

بررسی مثنوی و انطباق آن با تعاریف شطح، نشان می‌دهد که اغلب موضوعات شطح در مثنوی نیز به کار رفته است؛ با این تفاوت که مولانا حتی در زمانی که دچار شور و حال است بر زبان خود تسلط دارد و گاه نیز از انکار مخاطب یا درک نشدن مطالبش یا در بیان نگنجیدن آن‌ها می‌ترسد و در زمان سکر هم مقتضای مخاطب را در نظر دارد.

در مثنوی، شطح فقط به صورت کلمات جنجالی بیان نشده است؛ با این حال، بسیاری از شطحیات آن حاوی مضمونی هنجارشکنانه‌اند. شطحیات تند تغییر ماهیت نمی‌دهند؛ اما لحنشان تغییر می‌کند؛ برای نمونه، سوزاندن کعبه مطرح نمی‌شود؛ اما از عارفی سخن به میان می‌آید که شایسته‌ی طواف است؛ انسان از جنس خدا نمی‌شود؛ اما انسانی که در تجلی از نور او بهره‌مند می‌شود، وجود دارد.

بهره‌بردن از روایت سوم‌شخص و قالب گفت‌وگو نیز روشی است که مولانا از طریق آن مخاطب را در فضایی مشارکت‌آمیز و پذیرفتنی قرار می‌دهد؛ به این معناکه او مفاهیم شطح را از زبان شخصیت‌های قصه‌ها بیان کرده است.

مولانا مثال‌های خود را با قصه‌ها و مطالب دینی و همچنین با تفسیر همراه کرده است؛ برای نمونه، برای بیان رؤیت آخرت و عوالم غیب از مثال عهد پیامبر و داستان زید بهره برده و بدین وسیله، زمینه‌ی پذیرش آن‌ها را فراهم ساخته است؛ حال آنکه شطح پردازان اولیه برای توضیح و تفسیر گفته‌هایشان تلاشی نمی‌کرده‌اند؛ از این رو، شخصی مانند روزبهان خود را موظف می‌دانسته تا کاری کند که ارزش سخنان شطح‌آمیز، قربانی درک نادرست برخی مخاطبان نشود. مولانا خود بر گفته‌هایش تفسیر می‌آورد. این مسئله یکی از دلایل پذیرفته‌شدن سخنان اوست که در مضمون با شطحیات نزدیکی بسیار دارد. سخن پایانی اینکه، شطح تنها اختصاص به گفتار ندارد و در نمونه‌هایی متعدد در قالب رفتار نیز دیده می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. موضوع شطح، به دلیل نسبتش با مکاشفه، از جنبه‌ی تجربه‌ی دینی نیز در کانون توجه قرار گرفته و تحقیقاتی متعدد در این زمینه انجام گرفته است. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از: عرفان و منطق (۱۳۸۴)، تجربه‌ی دینی و چرخش هرمنوتیکی (۱۳۹۰)، تجربه‌ی دینی و مکاشفه‌ی عرفانی (۱۳۸۹)، تنوع تجربه‌ی دینی (۱۳۹۱) و ...

۲. تعبیر زیبای «سرریزهای روح بر زبان» در اصل متن عربی اللمع دیده نمی‌شود؛ این تعبیر مناسب را مترجم، براساس عبارت «فسمی ذلک علی لسان اهل الاصطلاح شطحاً» به کار برده است. محمد تقوی با اقتباس از آن، مقاله‌ی خود را «شطح؛ سرریزهای روح بر زبان» نامیده است.

۳. در تذکرة الأولیا، برخلاف شرح شطحیات، واژه‌ی «شطح» پیش از گفتارهای صوفیان تکرار نمی‌شود.

۴. منظور مقاله‌های علی‌رضا اسدی و مدرسی و همکارانش است.

۵. دقت در شطحیات روزبهان و منطق‌الطیر نشان می‌دهد بسیاری از شطحیات حاوی تناقض نیستند و یا چنانکه غالباً گفته شده است در حالت سکر و بی‌خودی بیان نشده‌اند؛ برای نمونه، سخن «اگر امر خویش به حق گماری، از همه محنت باز رهی» (روزبهان بقلی، ۱۳۸۹: ۲۲۴)، حکیمانه است.

۶. مقصود از قطعات انتقالی، خروج‌های همراه با شور و حالی است که در مثنوی دیده می‌شود.

فهرست منابع

- آشوری، داریوش. (۱۳۷۹). *عرفان و زندگی در شعر حافظ*. تهران: مرکز.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۹۴). *الفتوحات المکیه*. تصحیح عثمان یحیی، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- استیس، و. ت. (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- اسدی، علی‌رضا. (۱۳۹۰). «تأملی در موضوعات، صورت، ساخت و سبک شطحیات صوفیه». *فصلنامه‌ی تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*، سال ۴، شماره ۱۴، صص ۲۷-۴۲.
- اسدی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). «شطحیات و حال در عرفان». *فصلنامه‌ی تخصصی عرفان*، سال ۶، شماره ۲۴، صص ۱۵۷-۱۷۳.
- تقوی، محمد. (۱۳۸۶). «شطح؛ سرریزهای روح بر زبان». *مجله‌ی دانشکده‌ی زبان و ادبیات علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم*، سال ۱۴، شماره ۵۴ و ۵۵، صص ۳۷-۷۱.
- جمیز، ویلیام. (۱۳۹۱). *تنوع تجربیه‌ی دینی*. ترجمه‌ی حسین کیانی، تهران: حکمت.
- حائری، محمدحسن و ابراهیم رحیمی زنگنه. (۱۳۸۹). «مبانی نظری شطحیات عرفانی از نگاه مولانا». *فصلنامه‌ی زبان و ادب پارسی*، شماره ۴۳، صص ۳۳-۴۶.
- حافظ، شمس‌الدین. (۱۳۸۹). *دیوان غزلیات*. تصحیح قزوینی و غنی، تهران: غزل‌سرا.
- خدادادی، محمد و همکاران. (۱۳۸۹). «رؤیت از دیدگاه شمس تبریزی و بازتاب آن در مثنوی مولوی». *فصلنامه‌ی تخصصی مولوی‌پژوهی*، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهیدمدنی آذربایجان، سال ۴، شماره ۹، صص ۱-۲۱.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۳). *حافظ‌نامه*. تهران: علمی و فرهنگی.
- راسل، برتراند. (۱۳۸۴). *عرفان و منطق*. ترجمه‌ی نجف دریابندری، تهران: ناهید.
- روزبهان بقلی، ابونصر. (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن، ترجمه‌ی محمدعلی امیرمعزی، تهران: طهوری.
- السراج، ابونصر عبدالله. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد الین نیکلسون، هلند: لیدن.
- سراج توسی، ابونصر. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد الین نیکلسون، ترجمه‌ی مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). «مولوی و تصوف عشقی» در: *تحفه‌های آن جهانی*.

- به‌کوشش علی دهباشی، تهران: سخن.
- سنایی غزنوی، مجدودبن‌آدم. (۱۳۹۰). *دیوان اشعار*. به‌کوشش پرویز بابایی، تهران: نگاه.
- شاکری، محمدتقی و احسان احمدی. (۱۳۸۹). «تأملی در مفهوم شطح و بررسی برخی از علل آن در زبان عرفا». *پژوهشنامه‌ی عرفان*، دوره‌ی ۱، شماره ۲، صص ۸۷-۱۰۴.
- شایگان، داریوش. (۱۳۹۲). *کرین، هانری: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه‌ی باقر پرهام، تهران: فرزانه‌روز.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. تهران: سخن.
- عباسی، بابک. (۱۳۹۰). *تجربه‌ی دینی و چرخش هرمنوتیکی*. تهران: هرمس.
- عبدالحکیم، خلیفه. (۱۳۸۳). *عرفان مولوی*. ترجمه‌ی احمد محمدی و احمد میرعلایی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۴). *تذکره‌الاولیا*. تصحیح رینولد الین نیکلسون، تهران: علم.
- عین‌القضات، ابوالمعالی عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- فرهمنده، محمد. (۱۳۸۹). «میدان شطحیات عرفانی». *عرفان*، سال ۶، صص ۴۳-۶۲.
- فعالی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *تجربه‌ی دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
- فولادی، علی‌رضا. (۱۳۸۷). *زبان عرفان*. قم: فراگفت.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۴). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا بزرگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- مدرسی، فاطمه و همکاران. (۱۳۹۰). «شطحیات عین‌القضات همدانی». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، سال ۷، شماره ۲۵، صص ۱۶۷-۱۹۲.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۳). *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: امیرکبیر.
- _____ (۱۳۷۷). *کلیات شمس*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نغمه.
- میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و مسعود آگونه جونقانی. (۱۳۸۹). «تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی». *ادب‌پژوهی*، شماره ۱۳، صص ۲۹-۶۰.
- هجویری، ابوالحسن. (۱۳۸۲). *کشف‌المحجوب*. تصحیح ژوکوفسکی، با مقدمه‌ی قاسم انصاری، تهران: طهوری.