

تحلیل انتقادی تعاریف شطح^۱

سمانه جعفری^۲

سیدعلی اصغر میرباقری فرد^۳

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۱۲

تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۲۷

چکیده

شطح پدیده‌ای است که در گذر زمان، تعاریف متفاوت و گاه متناقضی یافته است. این دامنه وسیع تعاریف را می‌توان افزون بر تفاوت نگاه و رویکرد معرفان، ناشی از سیر تحول شطوح عرفا دانست، اما با وجود اقبال بسیاری از صاحب‌نظران متقدم و نیز متأخر به تعریف شطح، اغلب تعاریف، جامع مصادیق آن نیست و در بسیاری از موارد، تنها به رد یا قبول و توجیه شطح نظر دارد و نه تعریف ماهوی آن. از این رو در پژوهش حاضر، ضمن نقد تعریف سنتی، رویکردهای جدید را نیز در این تعریف مطرح می‌کنیم. سپس با مروری بر تعاریف ارائه شده از شطح، به بررسی انواع این تعاریف، بسامد مؤلفه‌های مطرح شده در آن‌ها و اهمیت و لزوم هر یک از آن‌ها در تعریف شطح می‌پردازیم.

^۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/jml.2017.11951.1204

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (نویسنده مسئول). s.jafari@cfu.ac.ir

^۳. استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. bagheri@ltr.ui.ac.ir

بررسی تعاریف شطح نشان می‌دهد مهم‌ترین موارد مطرح‌شده در تعریف شطح، غلبهٔ سکر و وجد، ظاهر غریب و مخالف شرع، ادعا و رعونت شطاح و نیز سرریز شطح بر زبان عارف است که نقدهای بسیاری بر هریک وارد است و تعاریف صورت‌گرفته براین اساس را نمی‌توان جامع مصادیق شطح به‌شمار آورد؛ بنابراین، بهتر است شطح را ابراز و اظهار اسراری بدانیم که ظرف محدود الفاظ و افعال انسانی گنجایش آن را ندارد و از این‌رو در بیان و فعل، ماهیتی متناقض و مشابه می‌یابد.

واژه‌های کلیدی: عرفان اسلامی، زبان عرفانی، شطح، تعریف شطح.

مقدمه

شطح مانند بسیاری از اصطلاحات عرفانی دیگر نیاز به تعریف دارد، اما به‌دلیل ماهیت مبهم و متناقض آن، تاکنون چه از سوی خود عارفان شطح‌پرداز و چه از سوی عرفان‌پژوهان، تعاریف متفاوتی از آن ارائه شده است. برای تحلیل انتقادی این تعاریف و به‌دست‌دادن تعریفی علمی از شطح که هدف اصلی این مقاله است، لازم است نخست به بررسی مقولهٔ تعریف پردازیم. «تعریف» در لغت به معنای شناساندن و حقیقت چیزی را بیان کردن و آگاهانیدن است و در اصطلاح یعنی راه رسیدن به تصور مطلوب (معرف) که پیش از عمل تعریف، مجهول است (کشاف اصطلاحات فنون).

سابقهٔ تعریف، به فلسفهٔ یونان و به‌طور خاص به ارسطو برمی‌گردد. ارسطو برخلاف افلاطون معتقد بود که «ماهیت شیء نه مفارق در عالم مثل بلکه در عالم طبیعت است و در خود شیء مندرج و ممزوج است.» او با تفکیک ذات شیء از اعراض آن، متعلق تعریف را ماهیت، و ماهیت را ذات شیء دانست. (ر.ک. ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب هفتم: ۲۱۵-۲۱۷؛ بریه، ۱۳۷۴، ج ۱: ۲۲۸، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲). از نظر ارسطو، تعریف (تعریف حقیقی) باید براساس جنس قریب و فصل قریب باشد و البته گاه می‌توان تنها به فصل قریب اکتفا کرد. براساس نظر وی، تعریفی حقیقی است که به ذات و ماهیت حقیقی معرف برسد، اما در برابر تعریف حقیقی، تعریف دیگری نیز رایج است که به جای بیان ذات شیء، به شرح معنای زبانی و عرفی معرف می‌پردازد که همان شرح الاسم یا به عبارتی تعریف اسمی است (ارسطو، ۱۳۶۶، کتاب هفتم: ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۴۵، ۲۴۶).

اما بحث در باب تعریف به همین جا ختم نمی‌شود. در فلسفه اسلامی نیز فیلسوفان مشائی با پذیرش نظریه ذات‌گرایانه ارسطو در تعریف، به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. بزرگانی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و... در باب انواع تعریف و اشکالات تعریف سنتی دیدگاه‌های ارزشمندی را مطرح کرده‌اند و راه را برای بررسی دقیق‌تر تعاریف صورت گرفته از اسما گشوده‌اند.

به طور خلاصه می‌توان گفت در منطق سنتی به شش نوع تعریف اشاره شده که عبارتند از: تعریف لفظی، تعریف اسمی، حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص. رسم ناقص نیز خود شامل انواع تعریف به مثال، تعریف به شبیه و تعریف به مقابل است و در نهایت تعاریف حقیقی، منحصر به چهار نوع حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص می‌شود؛ زیرا تعاریف لفظی، تعاریفی منطقی محسوب نمی‌شوند؛ چراکه طریقه تحصیل آن‌ها نه تفکر و تأمل منطقی، بلکه آگاهی از وضع زبانی است. تعاریف اسمی نیز چنانکه پیش‌تر اشاره شد، با تعاریف غیراسمی تفاوت اعتباری دارند؛ بنابراین، از نظر محتوا یا حد هستند یا رسم. اما تعریف سنتی تعریف، ایرادهایی دارد. نخست آنکه تعریف بر این اساس بسیار دشوار است و ایراد دوم آنکه تمییز میان اوصاف ذاتی و عرضی اشیا در بسیاری از موارد سخت و گاه ناممکن است و این امر به اطمینان‌نداشتن معرف از دستیابی به ذات شیء منجر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۶: ۱۷-۱۹).

شهاب‌الدین سهروردی نیز در حکمت‌الاشراق پا را از ابن‌سینا فراتر نهاد و دستیابی به تعاریف حدی را چنانکه مشائیان به آن ملتزم بودند، برای انسان محال دانست. وی بر آن بود که انسان در بهترین وضعیت تنها می‌تواند به عوارضی از شیء دست پیدا کند که مجموعه آن‌ها با معرف برابر باشد؛ زیرا انسان‌ها تنها آنچه ظاهر و محسوس است در حقیقت شیء دخیل می‌دانند و برای آنان، یافتن ذات امور نامحسوس، دشوار و گاه دست‌نیافتنی است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱). وی معتقد است برای کسی که با امر مجهولی روبه‌رو می‌شود، شناختن فصل و در نتیجه به دست آوردن حد آن ناممکن خواهد بود و این امر مستلزم تسلسل مجهولات است. سهروردی سپس این اشکال را مطرح می‌کند که حتی در صورت درک و ذکر ذات یک شیء، معلوم نیست که همه ذات آن مطرح شده باشد و همواره این سؤال باقی است که آیا ذات دیگری وجود ندارد. او در نهایت اعلام می‌دارد

که تعریف، تنها به واسطهٔ اموری ممکن است که در مجموع و در کنار یکدیگر، به یک شیء اختصاص داشته باشند.

البته نقدهای صورت گرفته بر تقسیم‌بندی سنتی تعریف از جانب برخی منطقیون نتوانست پایه‌های آن را متزلزل سازد، اما لاقلاً این تفکر را مطرح ساخت که بسیاری از مجهولات، قابل تعریف به حد و رسم نیست؛ بنابراین، در مقاله حاضر نیز مقصود ما از تحلیل انتقادی تعاریف شطح و ارائهٔ تعریفی جامع و مانع، ذکر تطابق نداشتن تعاریف قدما و متأخران با حد و رسم نیست؛ بلکه به دنبال تعریفی هستیم که بیشترین همخوانی را با مصادیق شطح داشته باشد و جامع و مانع آن باشد.

بیان مسئله

شطح پدیده‌ای است که در دو ساحت معنایی و زبانی با پیچیدگی‌هایی همراه است. علاوه بر این، تعلق آن به حوزهٔ عرفان و نیز جایگاه رفیع متکلمان به آن، حساسیت و اهمیت بیشتری بدان بخشیده است. به همین سبب افزون بر عرفان شطح‌پرداز، بسیاری از بزرگان فلسفه و عرفان اسلامی و نیز پژوهشگران غربی حوزهٔ زبان و عرفان بدان پرداخته‌اند. با وجود این دقت‌ها، تعاریف ارائه‌شده از شطح در اغلب موارد جامعیت ندارد یا تعاریف القایی در دفاع یا رد شطح است. از این رو، پس از مطالعاتی در باب تعریف و انواع آن و نیز جمع‌آوری مصادیق شطحیات عرفا و مطالعهٔ تعاریف ارائه‌شده از شطح و نیز آرای بزرگان متقدم و متأخر در باب آن، بر آن شدیم تا به نقد و بررسی تعاریف شطح با بررسی دقیق مصادیق آن در کلام عرفا بپردازیم تا پس از جمع‌بندی سیر تطور شطح و تعاریف آن، تعریفی جامع و متمرکز بر جنبه‌های ماهوی شطح ارائه دهیم.

پیشینهٔ پژوهش

تعریف شطح مسئله‌ای است که هم با رویکرد تعریف‌کننده به اصل تعریف مرتبط است و هم با برداشت وی از شطح. بدیهی است پژوهش در این دو مسئله سابقه‌ای دیرینه دارد. در کتاب‌ها و مقالات بسیاری به امر تعریف پرداخته شده و در پژوهش‌های مستقلی نیز تعریف سنتی و انواع آن شرح و نقد شده است. مقاله «منطق تعریف در بوتهٔ نقد و داوری» از موسی

ملایری یکی از این مقالات است که در پژوهش حاضر نیز از آن استفاده شده است. در حوزه شطح هم منابع بسیاری، از اظهار نظر شطح گویان در باب سخنان خود تا مقدمه‌های بزرگان عرفان و ادب بر آثار ایشان، چون مقدمه احوال و اقوال خرقانی از مجتبی مینوی، دفتر روشنایی و منطق الطیر از دکتر شفیع کدکنی، فرهنگنامه رمزی غزلیات مولانا از رحمان مشتاق مهر و... در دست است. همچنین کتاب‌ها و مقالاتی در باب شطح و زبان عرفانی به چاپ رسیده که یکی از راه‌گشاترین آن‌ها، مقدمه هانری کربن بر شرح شطحیات روزبهان بقلی است که به طور مجزا ترجمه شده و به شکل مقاله به چاپ رسیده است. آثار متعدد مربوط به این حوزه از تقی پورنامداریان، زبان شعر در نثر صوفیه از محمدرضا شفیع کدکنی، زبان عرفانی از علیرضا فولادی و نیز مقالات زیر، از این دست است:

«ملاحظات درباره شطح» از منوچهر جوکار، «شطح، سرریزهای روح بر زبان» از محمد تقوی، «روایت‌شناسی شرح شطحیات» از محمدعلی آتش‌سودا، «اشارات‌های سبحانی، بررسی دیدگاه‌های متعارض در باب شطح» از لیلا نوروزپور، «از سوررئالیسم فرانسوی تا روزبهان بقلی (جلوه‌های فراواقعی در شطحیات صوفیه)» از محمدمیر عبیدی‌نیا و سعیده‌زمان رحیمی، «تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفتشناختی» از سیدعلی اصغر میرباقری فرد و مسعود آنگونه جونقانی، «میدان شطحیات عرفانی» از محمد فرهمند، «مبانی نظری شطحیات عرفانی از نگاه مولانا» از محمدحسن حائری و ابراهیم رحیمی زنگنه، «شطحیات و حال در عرفان، ادیان و عرفان» از محمدجعفر اسدی، «شطحیات عین القضاة همدانی» از فاطمه مدرسی، مونا همتی و مریم عرب، «تحلیل ژانر شطح براساس نظریه کنش گفتار» از سیدمهدی زرقانی و الهام اخلاقی.

با وجود این کتب و مقالات، در تبیین مقوله شطح تاکنون به‌منظور بررسی و نقد تعاریف صورت گرفته از شطح و با هدف ارائه تعریفی جامع از آن، کار جدی مستقلی انجام نشده است.

اهداف و فرضیات پژوهش

هدف اصلی این پژوهش، ارائه تعریفی منطقی از شطح با تأکید بر ماهیت آن است. اهداف دیگر این تحقیق عبارتند از:

- جمع‌آوری تعاریف شطح؛
- بررسی سیر تحول تعاریف شطح و ارتباط آن با مصادیق شطح در دوره‌های مختلف؛
- تحلیل و نقد تعاریف شطح با تطبیق بر مصداق‌ها.

فرض ما بر این است که:

- در بسیاری از موارد ارائه تعاریف حدی و رسم تام، بسیار دشوار و حتی ناممکن است؛
- اغلب تعاریف ارائه‌شده از شطح به ماهیت آن نپرداخته است؛ بلکه به دنبال توجیه یا رد آن است؛
- بسیاری از تعاریف شطح جامع همه مصادیق شطح نیست؛
- تعاریف و مصادیق شطح در دوره‌های مختلف در ارتباطی دوسویه‌اند؛ در هر دوره‌ای، مصادیق شطح بر تعاریف آن تأثیر گذاشته و تعاریف ارائه‌شده نیز بر تلقی عرفا از شطح و در نتیجه جمع‌آوری مصادیق شطح مؤثر افتاده است؛
- می‌توان تعریفی مشتمل بر بیشتر ویژگی‌های شطح ارائه داد که جامع همه مصادیق آن باشد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر نتیجه تحقیقی کتابخانه‌ای، برای تحلیل و نقد تعاریف شطح و سازگاری آن با مصادیق شطح در بازه زمانی قرن دوم تا هفتم هجری قمری است. بدین منظور، ابتدا شطحیات مطرح‌شده در منتخباتی چون منطق‌الاسرار روزبهان بقلی و ترجمه آن، شرح شطحیات و نیز حسنات‌العارفین داراشکوه یادداشت‌برداری شد و با الگوبرداری از سخنان گردآمده، با جست‌وجو در سایر اقوال عرفا، نظایر آن سخنان به جامعه آماری مذکور اضافه شد. سپس با دقت در حدود نهمصد شطح گردآمده و نیز تعاریف مستخرج از آثار اهل عرفان و صاحب‌نظران این حوزه، به تطبیق تعاریف و مصادیق شطح پرداختیم و نتایج این پژوهش را در این مقاله ارائه دادیم.

بحث و بررسی

برخی از صاحب نظران، برای حل مشکلات تعریف سنتی به یافته‌های جدیدتر غربیان متوسل شده‌اند که به سبب تکیه بر پیش فرض‌هایی مانند نفی ذات گروی، اصالت تسمیه و تعلق تعریف به لفظ در نظام معرفتی ما مقبول نیست یا دست کم تشریح و تبیین نشده است و برخی نیز نظریه‌های جدیدی را مطرح کرده‌اند. یکی از این نظریه‌ها مبتنی بر کنار گذاشتن محتوای تعریف و وابستگی آن به امور ماهوی است.

بنا بر این نظریه، پنج نوع تعریف خواهیم داشت که در دو دسته قرار می‌گیرند: تعاریف لفظی، مفهومی و عینی (براساس متعلق) و تعاریف تعلیمی و القایی (براساس غایت)؛ زیرا ما یا در حقیقت به قصد کشف مجهول اقدام به تعریف می‌کنیم که در این صورت براساس متعلق به یکی از اقسام اول تا سوم می‌رسیم و آن را با علل خارجی (اعم از فاعل، غایت و معد)، اجزا (اعم از اجزای مفهومی و اجزای ماهوی ذاتی و عرضی)، آثار و خواص یا معالیل و نیز روابط و تعلقات تعریف می‌کنیم یا اینکه نه به قصد کشف مجهول، بلکه به قصد تعلیم یا القای رأی خویش تعریف می‌کنیم که در این صورت به دو قسم پایانی می‌رسیم (ر.ک: مقاله «منطق تعریف در بوتۀ نقد و داوری» از موسی ملایری).

اما مسئله مهم دیگری که در منطق سنتی تعریف نیز به درستی بدان اشاره شده، شرایط صحت تعریف است که به دو دسته شرایط معنایی و شرایط لفظی تقسیم می‌شود. شرایط معنایی عبارتند از: جامعیت و مانعیت، تغایر مفهومی، دوری نبودن و اجلی و اعرف بودن معرف از معرف؛ و اهم شرایط لفظی عبارتند از: وضوح و عاری بودن از ابهام و ابهام، اشمال نداشتن تعریف بر الفاظ مشترک لفظی یا مشترک معنایی، پرهیز از کاربرد الفاظ استعاری و مجازی بدون قرینه و نیز الفاظ نامأنوس و غریب. در بخش بعد با اطلاع از این مبانی به بررسی و نقد تعاریف ارائه شده از شطح می‌پردازیم.

تعاریف قدما از شطح

برای رسیدن به تعریفی از شطح، ابتدا به فرهنگ‌ها مراجعه و مشخص شد که در بسیاری از کتب لغت چون قاموس المحيط، لسان العرب و المنجد این واژه نیامده است. بعضی از محققان بر این باورند که دلیل اصلی این امر این است که «شطح»، واژه‌ای دخیل از سریانی

است یا مقلوب «شطح» در معنای دورشدن و تجاوز از حد و دراز کشیدن سخن است و از این رو، در فرهنگ‌های متأخر مانند لاروس، *اقرّب الموارد* و *معجم الوجیز ماده «شطح»* با معنایی نزدیک به «شطح» آمده است.

در *منتهی الارب و تاج العروس* نیز «شطح» به کسر شین و تشدید طاء، کلمه‌ای است که با آن بزغاله یک‌ساله را زجر کنند و برانند. در *اقرّب الموارد* نیز در ضمن اشاره به معنای لغوی ذکر شده، «شطحه» به فتح شین و حاء (جمع شطحات) در اصطلاح متصوفه، عباراتی دانسته شده که در حالت غیب از خویش و غلبه شهود حق بر زبان ایشان جاری می‌شود، اما آنچه در تبیین شطح می‌تواند از تعاریف کتب لغت کارگشایتر باشد، تعریف‌های عرفای شطح‌پرداز و نیز مخالفان شطاحی از شطح است که در این مقال، با ترتیب تاریخی نقل خواهد شد.

ظاهراً نخستین تعریف از شطح را سراج طوسی در *اللمع* بیان می‌کند. تعریفی که بعدها بسیاری از عرفای مدافع شطح چون روزبهان از آن بهره می‌گیرند. وی در جواب پرسش از ماهیت شطح می‌گوید: «اگر کسی بپرسد که شطح چیست، باید گفت که شطح نوعی تعبیر است با ظاهری شگفت‌آور و غریب، برای توصیف تجربه‌ای از وجد که قدرت جوشان آن [همچون رودخانه‌ای که طغیان کرده باشد] ذهن عارف را تسخیر می‌نماید و فیضان می‌کند. در زبان عربی، شطح به معنای حرکت است. وقتی بخواهیم حرکت، جنبش و یا جوش و خروش را بیان کنیم، «شطح یشطح» به کار می‌بریم؛ مثلاً به دکان نانوايي که در آن آرد کنند، «مشطاح» گویند و آن به جهت بسیاری حرکتی است که عمل آرد کردن به همراه دارد که در حین این کار، گاه آرد از اطراف به بیرون می‌ریزد» (ر.ک: سراج، ۱۹۱۴: ۳۷۵-۳۷۷).

به فاصله تقریبی یک قرن پس از این تعریف از سراج، امام محمد غزالی (متوفی: ۵۰۵ هـ. ق) که دید چندان مثبتی در باب شطح ندارد، در تعریف خود از شطح، بر مخالفت آن با شرع تأکید می‌کند و می‌گوید: «شطح، آنچه صوفیان گاه وجد و حال بیرون از حد شرع گویند، مانند انا الحق (از حلاج)، سبحانی ما اعظم شأنی (از بایزید)، لیس فی جبتی سوی الله (از جنید)» (غزالی، ۱۳۸۶: ۸۳۶). البته غزالی در آثار خود دو نوع سخن را شطح

می‌نامد؛ یکی دعوی‌های طویل و عریض در عشق با حق تعالی، و وصال او که از اعمال ظاهر مغنی شود، تا به حدی که قومی [دعوی] اتحاد و برخاستن حجاب و مشاهده به رؤیت و مشافهه به خطاب می‌کنند؛ و دیگری سخنان نامفهومی که آن را ظاهرهای معجب و عبارت‌های هایل باشد و در آن منفعتی نبود. و آن دو گونه است: یکی آن که گوینده را هم مفهوم نباشد... و دوم آن که مفهوم باشد و لکن بر تفهیم آن قادر نبود و به عبارتی که بر ضمیر وی دلیل کند، ایراد نتواند کرد (همان: ۹۲-۹۵).

این تفاوت در نگاه، علاوه بر آنکه حتماً متأثر از نگاه عرفانی سراج و غزالی است، می‌تواند نشئت گرفته از شطحیات آن دوره نیز باشد. بدین معنا که سراج با توجه به شطحیات بایزید، جنید، حلاج و شبلی درصدد تشریح شطح است، اما شطحیات عرفای قرن پنجم مانند خرقانی نیز در تعریف غزالی از شطح مؤثر بوده است و مطابق بررسی‌های صورت گرفته، بسامد برخی عناصر محتوایی مانند فنای فی الله که برخی از جمله خود بقلی آن را ادعای اتحاد نامیده‌اند، ادعای آگاهی از غیب، خرق عادت، شفاعت خلق، تفاخر به عظمت خود و عنایت خاص خدا به عارف، داشتن رابطه متقابل با خدا، مراد به غیب و در یک کلام ادعا در قرن پنجم، تفاوت معناداری با قرون پیش از آن داشته و حتماً این امر نیز در نگاه غزالی به شطح بی‌تأثیر نبوده است.

اما عین‌القضات همدانی که خود از شطاحان است، با رویکردی متفاوت با غزالی در شکوی‌الغریب، شطح را چنین تعریف یا به عبارت صحیح‌تر توجیه می‌کند: «صوفیان را کلماتی است که آن‌ها را شطح می‌گویند و آن، هر عبارت نامأنوسی است که در حالت سکر و شدت جوشش وجد از گوینده آن صادر می‌شود. او در چنین حالتی قادر به خویشنداری نیست... آنکه دستخوش چنین حالتی باشد، عقل از او زایل شود و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: «سبحانی ما اعظم شانی» بدان گفته مؤاخذه نمی‌شود (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵: ۶۹-۷۰).

نزدیک به یک قرن پس از او، روزبهان بقلی با نگاه مثبت و در دفاع از شطح، در تعریف لغوی شطح از گفته سراج تبعیت می‌کند و می‌گوید: «درعربیت گویند «شطح یشطح»: اذا تحرك. شطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مشطح

گویند از بسیاری حرکت که در او باشد.» و سپس در تبیین اصطلاح شطح، کلام را چنین شرح و بسط می‌دهد: «پس در سخن صوفیان، شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعمت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان [را] حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سراپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روحی در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند، چون وجهش نشناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۶-۵۷) و نیز در مشرب الارواح شطح را افشای سر با عبارات مجهولی می‌داند که از سر دعوی و رعونت آمیخته با وجد و حال بیان می‌شود و این گمراه کننده است، مگر اینکه صاحب شطح مستولی و محفوظ می‌باشد (بقلی شیرازی، ۱۴۲۶: ۱۳۶)؛ بنابراین، می‌بینیم که بقلی نیز بر ادعا در شطح تأکید دارد و با تأثیرپذیری از درک شطحیات قرن ششم - که نقد دیدگاه‌های رایج در عصر خود و نیز کم‌ارزش شمردن عبادات و مناسک ظاهری شرع از پر تکرارترین محتواهای رایج در آن است - صحت شطح را به مستولی و محفوظ بودن عارف شطاح مشروط می‌سازد.

عارف صاحب‌نظر دیگری که پس از روزبهان به تعریف شطح از دیدگاه خود می‌پردازد، ابن عربی است. البته ابن عربی در آثار مختلف خود درباره شطح، آرای متناقضی دارد که در این مقال نمی‌گنجد و ما در این بخش از سخن، تنها به تعریف وی از شطح بسنده می‌کنیم. شطح در نظر ابن عربی ادعای صادقی است که طی آن، گوینده شطح مقام و مرتبه خاصی را که خداوند به او عطا فرموده است، اظهار می‌کند و این ادعا و اظهار عموماً بر سبیل فخر است؛ مگر کسانی که به امر خداوند و به حکم «و اما بنعمة ربك فحدث» از خود سخن می‌گویند. عین عبارت ابن عربی که بسیاری از صاحب‌نظران پس از وی چون جرجانی در تعریف شطح متأثر از آن بوده‌اند، چنین است: [السطح] عبارة عن

کلمه علیها رائحة رعونة و دعوی و هی نادرة أن توجد من المحققين أهل الشريعة (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۳۳).

عبدالرزاق کاشانی که از عرفای وحدت وجودی برجسته قرن هشتم به حساب می آید، با تعابیر زیر شطح را تعریف می کند: الشطح کلام عجیب صادر عن وجد غالب مرموز من حيث الظاهر صحیح من حيث المعنی؛ و أكثر يكون مع غلبة الأحوال و يكون معها طوابع و هی أنوار من طلوع شمس التجلی طامسه لآثار العقل و الوهم (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۰: ۶۳۴).

تعریف ابوالمفاخر یحیی باخرزی از مشایخ عرفان کبرویه معاصر وی نیز بسیار نزدیک به تعابیر کاشانی است. وی می گوید: «در لغت و استعمال، «شطح» سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نبود، اما حالی که آن سخن نتیجه آن حال است بحق باشد» (باخرزی، ۱۳۸۳: ۵۹).

جرجانی از علمای نامدار قرن هشتم و نهم ایران، در تعریف شطح، ابتدا عین تعبیر ابن عربی را در فتوحات مکیه تکرار می کند، اما در ادامه شرط ابن عربی مبنی بر اذعان شطح به امر خداوند برای صحت شطح را نادیده می گیرد و شطح را به طور کلی از زلات محققین می داند؛ زیرا به زعم او شطح دعوی به حق است که عارف بدون اذن الهی تصریح می کند» (ر.ک: رساله تعریفات، ذیل شطح).

این تناقض در تعریف شطح در قرن هشتم نیز با توجه به محتوای شطحیات قرن هفتم قابل تأمل است. پرتکرارترین مضمون در شطحیات قرن هفتم، ادعای فنای فی الله و نفی ما سوی الله و از سوی دیگر تفاخر عارف به عظمت خود و مقایسه خود با خداست. بدیهی است افزون بر تفاوت دیدگاه معرفان شطح، یک چنین تناقض ظاهری، بی توجه به دو ساحت وجودی انسان، به چنین نگاه های متعارض و متناقضی دامن می زند و به رد و قبول شطح در یک بازه زمانی می انجامد.

اما پس از جرجانی عموماً آنچه در تعریف شطح آمده، تکرار همین تعاریف است و اگر تعریفی صورت گرفته، دربردارنده همان تعابیری است که ایشان گفته اند.

تعریف عرفان پژوهان متأخر از شطح

در سال‌های اخیر، برخی پژوهشگران حوزه عرفان و ادب، شطح را با تأثیرپذیری از تعاریف مذکور قدما، با اندکی تفاوت در لفظ و معنا تعریف کرده‌اند؛ برای مثال در تعریف بدوی، «شطح تعبیری است از آنچه نفس هنگام درک الوهیت درمی‌یابد؛ به طوری - که درک او این است که خداوند اوست و او خداوند است» (بدوی، ۱۹۷۸: ۱۰). ایشان در مقدمه «شطحات الصوفیه» پنج چیز را عناصر سازنده شطح نامیده‌اند: «شدت وجد»، «حال سکر» و «عدم شعور عارف و سخن‌راندن از آنچه بر او وارد می‌شود» که در تعاریف قدما آمده و نیز «تجربه اتحاد» و «شنیدن ندای هاتف غیبی» که ظاهراً از بررسی شطحیات و نیز تعریف انواع شطح غزالی برداشت شده است (ر.ک: بدوی، ۱۹۷۸: ۱۰-۱۱).

جلال ستاری (۱۳۷۲: ۱۵۴) معتقد است که «شطحات، گفتارهای نیمه‌رمزی صوفیان است که در حالت سکر و بیخودی و غلبات شور و وجد و مستی بر زبان برخی از این طایفه می‌رفته و چون برتر از قوت و مرتبه درک و فهم ظاهرینان و عوام بوده، از نظر فقها و متشرعه، کفر و زندقه به حساب می‌آمده است.» محمود صباحی نیز با تعبیری جدید، شطح را با تأکید بر منشأ و تأثیر آن چنین تعریف می‌کند: «شطح اصطلاحی است صوفیانه و سخنی است هشداردهنده که تکانه‌ای در آدمی می‌آفریند؛ زیرا خود برآمده نابه‌هنگامی است از تکانه‌ای در آدمی‌ای دیگر. و نیز گزاره‌ای است موجز که بوی آشوب از آن برمی‌خیزد و جای سفت کردگان و آرام‌طلبان و متظاهران را هیچ خوش نمی‌آید» (صباحی، ۱۳۸۵: ۵۸).

برخی دیگر از پژوهشگران معاصر حوزه ادبیات و عرفان نیز کوشیده‌اند افزون بر منشأ و غرض از شطح، ماهیت زبانی شطحیات را تشریح کنند و از این‌رو، بررسی‌های زبان‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه نیز در تعریف و تحلیل شطح صورت می‌گیرد؛ برای مثال، شفیع کدکنی براساس نظریه استحسانی، شطح را کلمه‌ای دانسته که تعریف علمی آن محال است. به‌زعم وی، شطح گزاره‌ای هنری و عاطفی است. شطحیات صوفیه شعری منشور است و این خاصیت شاعرانه، علاوه بر آنکه در ظاهر شطح با جنبه‌های موسیقایی داشتن آشکار است، در معنا نیز جلوه‌گر است (شفیع کدکنی، ۱۳۷۳: ۲۳۹ و ۲۴۲). در بلاغت صوفیه‌محور،

جمال‌شناسی شکستن عرف و عادت‌های زبانی است؛ چه در دایرهٔ اصوات و موسیقی و چه در دایرهٔ معانی. در مرکز این قلمرو استتیک، غلبهٔ موسیقی و شطح (پارادوکس) بر دیگر جوانب بیان هنری کاملاً آشکار است» (همان: ۴۲۸).

شطحیات صوفیه، در زبان عرفانی به ساخت شعر نزدیک می‌شود. شفيعی کدکنی معتقد است که بسیاری از این سخنان، از بسیاری از اشعار، شعریت بیشتری دارند. «جوهر شعر و حقیقت آن، بر شکستن هنجار منطقی زبان استوار است. از نظام سرچشمه می‌گیرد و این نظام گاهی با نظم همراه است، مثل شعر حافظ؛ و گاه این نظام از نظم جداست، مثل شطحیات صوفیه. شعرای بزرگ علاوه بر وزن و قافیه و تشبیه و استعاره، به حدی از اشراف بر کلام رسیده بوده‌اند که در شعرشان نوعی نظام وجود دارد. این نظام در آن سوی وزن و قافیه است یا چیزی است مسلط بر مجموع وزن و قافیه و تشبیه و مجاز. بسیاری از شطح‌های صوفیه نظام دارد، اگرچه در نظم معهود و مألوف و دستمالی‌شدهٔ بحور و قوافی قرار نگرفته است و بسیاری از سخنان سروش اصفهانی، اگرچه در قالب نظم قرار گرفته، نظام ندارد» (همان: ۲۴۱). محمد تقوی نیز زبان شطح را حاصل نوعی زیستن خاص می‌داند و براساس نظریات جدید فیلسوفان تحلیلی می‌گوید: «می‌توان شطح را نوعی بازی زبانی قلمداد کرد که در جهانی ویژه معنی دارد» (تقوی، ۱۳۸۵: ۶۴).

نقد و بررسی وجوه مورد توجه در تعاریف شطح

در بخش قبل، در ضمن ارائهٔ تعاریف، به تأثیر محتوا و مضامین رایج در شطحیات عرفا بر سیر تعاریف اهل عرفان از شطح اشاره شد، اما در این بخش، به بررسی عناصر مورد توجه در تعاریف شطح می‌پردازیم. البته همان‌طور که پیش‌تر در مقدمه مطرح شد، قصد ما نقد تعاریف مطرح‌شده از منظر تعریف سنتی و بحث در جنس و فصل شطح - که به تعبیر سهروردی ناممکن می‌نماید - نیست؛ بلکه می‌خواهیم بینیم تعاریف لفظی، مفهومی و القایی یادشده، بیشتر به کدام جنبه از ویژگی‌های شطح توجه داشته‌اند و آیا به‌طور کلی، با توجه به مصادیق شطح می‌توان آنچه را مطرح کرده‌اند، ویژگی شطح دانست؟

۱. منشأ شطح

جمع‌بندی تعاریف مذکور نشان می‌دهد بیشترین تعبیر به منشأ شطح مربوط می‌شود. به‌طور کلی، مهم‌ترین دیدگاه‌هایی که به دنبال تبیین منشأ یا به عبارتی علل بروز شطح هستند، عبارتند از:

- نظریه غلبه سکر

این نگرش که معتقد است شطح به سبب غلبه سکر بر عارف دست می‌دهد، معرف یکی از وجوه شطح است که در اغلب تعاریف شطح مدنظر قرار گرفته و البته در برخی از موارد نیز کاملاً کنار نهاده شده است. شیوع این امر در تعاریف و اظهارنظر عرفا به حدی است که تا پیش از هانری کربن، اغلب مترجمان، شطح را کلام منبعث از وجد ترجمه می‌کنند و ماسینیون برگردان «locutions theopathiques» [یعنی ترکیبات کلامی خداشیفتگی یا خداحسی] را معادل شطح می‌داند. البته این امر قابل نقد است؛ چراکه بخشی از شطحیات گردآوری شده، از عرفای اهل صحو نقل شده و چنانکه هانری کربن تصریح کرده است، «بسیاری از شطحاتی که از برخی مشایخ صوفی نقل می‌گردد، در حالت وجد بیان نشده و غالباً گفتاری است که حتی پس از اختتام حرکات [وجد آمیز] در آرامش کامل ادا شده. این گفتارها نیز احتمال ریشه در تجربه‌ای از وجد دارند، لیکن زمانی که بیان شده‌اند، به هیچ وجه نه «کلام منبعث از وجد» و نه «ترکیبات کلامی خداشیفتگی یا خداحسی» بوده‌اند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۲).

- نظریه معرفتی شطح

در تعاریف متداول شطح، به دو وجه کلی غلبه سکر و یافت اسرار اشاره شده است. تئوری غلبه سکر، ماهیت شطح را بیشتر از منظر احوالات حاکم بر عارف بررسی می‌کند، اما تئوری یافت اسرار، به ماهیت شطح به واسطه نوع معارفی که عارف دریافت می‌کند، می‌پردازد. «شاید بتوان گفت شطح یک استراتژی بیانی است که مخاطب را به تأمل در بطن وامی‌دارد، اما تلقی عارف از این بطن ممکن است معیار پدیدارشناختی یا هستی‌شناختی داشته باشد» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۵۵)، اما متأسفانه آنچه در دیدگاه‌های

رایج درباره شطح مغفول واقع شده، تبیین شطح براساس ساحت‌های معرفتی و وجودی است. یکی از ویژگی‌های زیربنایی و ساختاری تفکر عرفانی، تفکیک معرفتی و وجودی، و برپایی قطب‌های متقابل یا تقابل‌های دوگانی است که با درک درست و طرح لوازم زیربنایی آن می‌توان تحلیل بهتری از شطح به دست داد... بنابر چنین نگرشی، یکی از ساختارهای حاکم بر تفکر عرفانی، باور به دو سطح متمایز وجودی برای انسان است: جنبه علوی که با دمیده شدن روح خدا متبلور می‌شود و جنبه سفلی و فروتر که جسم خاکی بشری است... عرفا نه تنها سطوح متمایز تن و روح را امری وجودی به‌شمار می‌آورند - یعنی امری که با خلقت واقعی انسان دمساز است - بلکه سعی دارند این دو گانی را به امری معرفتی تأویل کنند» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۶).

از این منظر، علت ایجاد برخی از شطحیات به‌ظاهر متناقض، اعتقاد گوینده به دو ساحت قدسی و زمینی است؛ بنابراین، با تأویل‌های تفکیکی ممکن است این دسته از شطحیات، چندان متناقض به‌نظر نرسد. «دوساحتی بودن وجود، به معنای قائل شدن به تفکیک وجودی برای هستی و اعیان عالم است. کاربست چنین دید گاهی در تأویل شطح بسیار رایج است. در این دیدگاه نیز یک واحد مستقل مانند ضمیر من (انا) یا یک نام خاص مانند منصور، ابوسعید و... و حتی گاه خود واژه الله یا حق، بنا به تفکیک وجودی به دو بخش تقسیم می‌شود. این دو بخش کاملاً نقطه مقابل هم هستند، مانند آشکار و نهان، اول و آخر و موارد بی‌شمار دیگر. در گام بعدی به مرتبه جمع می‌رسیم. در این مرتبه، دو واحد متقابل در آن واحد در یک جا گرد می‌آیند. اگرچه از نظر منطقی، اجتماع نقیضین باطل است، زبان عرفانی با چنین زیرساختی هویت خود را باز می‌یابد» (همان: ۵۴).

- نظریه استحسانی شطح

نگرش فرمالیستی به زبان عرفانی، هنجارگریزی‌های زبان عرفانی را به‌واسطه تغییر در پارادایم‌های محور جانشینی و کاربست دیگرگونه محور همنشینی توجیه و تبیین می‌کند. نظریه استحسانی شطح هم در پی تبیین زبان‌شناختی گزاره‌های متناقض‌نماست. در این نگرش، نقیضه یا متناقض‌نمایی، اصل اساسی شطح محسوب می‌شود و با توجه به تعریف پارادوکس که مبتنی بر متناقض‌نمایی است، شطح کلاً به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که در

آن‌ها تناقض صوری مشاهده شود. شاید با تأثیرپذیری از اصطلاح «پارادوکس ملهم» که هانری کرین در برابر شطح پیشنهاد می‌کند. از دیدگاه شفیعی کدکنی، پیروان این نگرش، شطح را تا سطح یک حادثهٔ زبانی تقلیل می‌دهند. حادثه‌ای که در دو قلمرو هنری نمود پیدا می‌کند؛ یکی انتخاب بیان نقیضی و پارادوکسی و دیگری شکستن عادت‌های زبانی که هردو رفتار هنری با زبان است و نتیجهٔ نگاه هنری به الهیات و مذهب (۱۳۸۰: ۲۳).

از میان نظریه‌های مطرح شده در منشأ شطح، نظریهٔ غلبهٔ سکر بیشتر مدنظر معرّفان شطح است و به جرات می‌توان وجد و سکر را مهم‌ترین عامل ایجاد شطح از منظر آنان دانست که البته با مصادیق شطح همخوانی ندارد و تعاریف مذکور را مانع بسیاری از مصادیق محرز شطح می‌دارد؛ زیرا بنا بر نظر روزبهان، شطح صوفیان تنها حالتی از شطح عام است؛ یعنی حالتی از استحاله که بر هر امر ربانی یا نفس الامر غیب الغیب در صورتی که به زبان انسانی به عبارت آید، واقع می‌شود. وی با این دید به پارادوکس کلام ربانی در قرآن و حدیث اشاره می‌کند. «گفتهٔ روزبهان به‌طور کلی دو نکتهٔ مهم را دربردارد:

۱. شناخت شهودی اصولاً ماهیت شطح گونه دارد، یعنی حقیقت از جنس شطح است.
۲. شطح در ساحت زبان ضرورتی معرفتی است، نه یک سازوکار بلاغی صرف» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۶).

کرین (بی تا: ۵۱۴) در شرح این نگاه هوشمندانهٔ روزبهان می‌گوید: «خداوند آدمیان را مخاطب قرار نمی‌دهد مگر با شطح. بدین معنی که کلام خداوند، حرکت و جنبشی دارد که قوت آن در استعداد درک کلام آفریدگان یعنی تنها کلامی که آدمیان قادر به شنیدن آن هستند، نمی‌گنجد. از این روست که کلام ربانی و یا سخن خداوند حاوی تشابه است؛ یعنی کلامی است مشابه و ملتبس. هیچ‌یک از صفات ربانی را نمی‌توان به زبان آورد، مگر با عباراتی که در آن شائبه‌ای از التباس باشد... اجمالاً باید گفت، هر بار که قدم در قالب و توسط چیزی گذرا یعنی حدث بیان گردد، شطح وجود دارد». از این رو، کمال پارادوکس، همان تعبیر از چیزی است که غیرقابل تعبیر است (یعنی به عبارت و بیان نمی‌آید). «پارادوکس» در اصل منظوقی است مشابه. بدین معنی که دارای ظاهری است حیرت‌آور و غیرمنتظره و مفهومی مکتوم که همان مفهوم واقعی آن است (همان: ۸۹۰-۸۹۱).

این نگاه وسیع به شطح، تئوری غلبه سکر و بیان شطح در حال وجد را زیر سؤال می‌برد. در واقع، ذکر این ویژگی در تعریف شطح حتی در صورت صحت، تعریف را مانع شطح ربانی و نبوی و تنها به شطح صوفیانه محدود می‌سازد؛ در حالی که تئوری بیان اسرار که در بیان روزبهان آمده، جامع‌تر است و دریافت اسرار در حال سکر و غلبه وجد را نیز در برمی‌گیرد.

۲. تشابه و التباس

پس از ذکر منشأ شطح، پربسامدترین مشخصه ماهوی شطح در تعاریف، ظاهر متشابه آن است که با تعابیر «ظاهر شگفت آور»، «عبارت نامأنوس»، «عبارت غریب و مجهول»، «ظاهر مرموز» و «ظاهر مخالف با ظاهر شرع» آمده است. به یقین این خصیصه ماهوی از مهم‌ترین عناصر ساختاری شطح است. به‌طور کلی، ابهام در زبان 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. ابهام‌های مربوط به گوینده ممکن است به سبب درک ناقص مسئله از جانب گوینده، تسلط نداشتن گوینده به زبان، توجه به جنبه‌های دیگری از زبان مثل جنبه‌های زیباشناسانه و انتخاب کلمات یا عبارات دارای کژتابی یا ابهام در کلام ایجاد شود که جز عامل دوم، سایر عوامل نام‌برده را می‌توان در ابهام شطح مؤثر دانست. همچنین اطلاع نداشتن شنونده از امکانات زبان گوینده و دلالت‌های آن، آشنابودن مخاطب با دنیای اثر و کاربردهای ویژه زبان در آن حوزه و ناآشنایی شنونده با تجربه عاطفی مطرح شده نیز از عوامل ابهام مربوط به شنونده است که در کنار ابهام‌های مربوط به زبان، به سبب استعاری یا عاطفی شدن زبان، بیان رمزی و محدودیت زبان برای انتقال معنی، در مقوله ابهام زبان شطح از اهمیت بسزایی برخوردار است.

افزون بر این، بیان ناپذیری تجربه عرفانی است که به شطح گفتن می‌انجامد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۴). از این رو، عرفا از دیرباز برای بازگو کردن تجارب عرفانی به زبان خاصی متوسل شدند که در مقایسه با زبان عامه مردم و زبان سنتی یعنی عبارت، زبان رمز و

اشارت محسوب می‌شود. در این زبان، معانی بی‌آنکه در سخن اظهار شود، القا می‌شود. این زبان تنها با کسی سخن می‌گوید که می‌تواند آن را بگشاید؛ یعنی کسی که بر سر مواجید و تجارب عرفانی واقف است و می‌داند که عارف تنها از آنچه می‌شود، دم می‌زند، و به آنچه می‌گوید نیز متحقق می‌شود (نویا، ۱۳۷۳: ۴-۵).

ویلیام جیمز مشاهدات عرفانی را در چهار ویژگی مشترک می‌داند؛ نخست بیان‌ناپذیری است (جیمز ۱۳۷۲: ۶۲-۶۴). استیس نیز هفت ویژگی برای تجارب عرفانی برمی‌شمارد که بیان‌ناپذیری و متناقض‌نمایی از این جمله است. وی هرگونه کوششی در رفع تناقض‌های شطحیات عرفانی از طریق تعابی منطقی یا زبان‌شناختی را تنزل‌دادن عرفان تا حد عقل عام و انکار ویژگی منحصره‌فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های حسی روزمره می‌داند (استیس، ۱۳۷۵: ۲۷۶). طبعاً در بیان پارادوکسیکال، منطق کلام، رابطه‌ی علی و معلولی را چنانکه شیوه‌ی معمول است، بر نمی‌تابد.

مولانا نیز در دفتر اول مثنوی به ناتوانی بیان انسانی از انتقال اسرار پرداخته است:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من
خوش نشین ای قافیه‌اندیش من قافیه‌ی دولت تویی در پیش من
حرف چه بود تا تو اندیشی از آن حرف چه بود خار دیوار رزان
حرف و صوت و گفت را برهم زخم تا که بی‌این هرسه با تو دم زخم

خرقانی نیز به زیبایی همه‌ی این مطلب را در جمله‌ای بیان می‌دارد، آنجا که می‌گوید: «دعوی کنی معنی خواهند، و چون معنی خواهند، چون معنی پدید آید، سخن بنماند که از معنی هیچ نتوان گفت» (مینوی، ۱۳۷۲: ۷۳).

به تعبیری دیگر، برای بیان تجربه‌ی حیرت‌چاره‌ای جز ایجاد حیرت نیست؛ به‌ویژه اینکه گوینده به تعبیر کریستین تورتل، در فضایی که طبیعت انسانی‌اش با الوهیت پیوند خورده است، خود را از همه‌ی قیود حتی قیود بندگی رها یافته می‌بیند و خود را به جای رب خویش می‌گذارد (مینوی، ۱۳۷۲: ۲۵). ماسینیون از این حالت تعبیر به جابه‌جایی عاشقانه‌ی نقش‌ها می‌کند؛ یعنی یکی به جای دیگری سخن می‌گوید (نویا، ۱۳۷۳: ۳۳۶).

۳. ادعا و رعونت

مورد دیگری که بارها بدان اشاره شده، دعوی و به طور خاص دعوی اتحاد است که بیشتر ذهن را به سمت فاعل سوق می‌دهد. ظاهراً این مسئله که جنبه القایی دارد، نخستین بار در تعریف غزالی از شطح به صراحت مطرح شده است. سپس در کنار تعبیر رعونت در تعریف روزبهان آمده و پس از ابن عربی رواج بیشتری یافته است. این همان نکته مهمی است که تبیین صحیح آن، بسیاری از ایرادهای مخالفان شطح را رفع می‌کند و به تعریفی صحیح از شطح می‌انجامد. بدوی می‌گوید: «اتحاد یعنی اینکه عاشق و معشوق در فعل و ذات یک چیز شوند؛ به گونه‌ای که اشاره به یکی از آن‌ها چون اشاره به دیگری باشد» (بدوی، ۱۹۷۸، مقدمه: ۱۶). در صورتی که اساس جدا کردن عاشق و معشوق در نزد عرفا وجهی ندارد.

از این روست که پل نویا، «سبحانی» گفتن بایزید و «انا الحق» گفتن حلاج را مانند «انی انا ربک» شنیدن موسی می‌داند. استدلال او این است که در هریک از این حالات، فاعل جمله نه موسی است، نه بایزید و نه حلاج؛ بلکه خداست که در آگاهی انسانی و از طریق آگاهی انسانی سخن می‌گوید. پل نویا خداوند را هم متکلم و هم مکلم می‌داند، هم مخاطب و هم مخاطب. و این تجربه حضرت موسی را درست همان تجربه‌ای می‌داند که صوفیان نام شطح بر آن نهاده‌اند (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۷-۱۵۰). از نظر سیدحیدر آملی نیز شطح عارف به این دلیل متناقض به نظر می‌رسد که با اثبات دوگانی در جنگ است و بنابراین، یک سونهادن دوگانی‌ها به معنای ساختار شکنی و در نهایت، معادل بروز تناقض گونگی است (۱۳۶۸: ۱۳۲).

میر سیدشریف نقطوی برای بیان روشن‌تر این حالت، از مثال آهن گداخته استفاده می‌کند که صفت آتش را به خود می‌گیرد (بی تا: ۶۳-۶۴) و مولوی با آوردن تمثیل نان، هیزم، آهن و... از استحاله و تغییر ماهیت این اشیا در اثر مجاورت و ورود به عالمی دیگر می‌گوید. تفسیر او از شطح، با تمثیل مگس و انگبین در فیه مافیه، یکی از غزترین شروح تمثیلی بر شطحیات است: «چون یک عضو را استغراق حاصل شد، همه در وی مستغرق شوند؛ چنانکه مگس بالا می‌پرد و پرش می‌جنبد و سرش می‌جنبد و همه اجزاش می‌جنبند. چون در انگبین غرق شد، همه اجزاش یکسان شد، هیچ حرکت نکند. استغراق آن باشد

که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند، غرق آب باشد. هر فعلی را که از او آید، آن فعل او نباشد، فعل آب باشد. اگر هنوز در آب دست و پای می‌زند، او را غرق نگویند یا بانگی می‌زند که آه غرق شدم، این را نیز استغراق نگویند. آخر این «انا الحق» گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است؛ «انا الحق» عظیم تواضع است؛ زیرا اینکه می‌گوید: من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‌کند، یکی خود را و یکی خدا را؛ اما آنکه «انا الحق» می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد، می‌گوید: «انا الحق»، یعنی من نیستم؛ همه اوست. جز خدا را هستی نیست؛ من به کلی عدم محضم و هیچم؛ تواضع در این بیشتر است. این است که مردم فهم نمی‌کنند... شیری در پی آهوی کرد، آهو از وی می‌گریخت. دو هستی بود، یکی هستی شیر و یکی هستی آهو، اما چون شیر به او رسید، و در زیر پنجه او قهر شد و از هیبت شیر بیهوش و بیخود شد. در پیش شیر افتاد، این ساعت هستی شیر ماند تنها، هستی آهو محو شد و نماند» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۹۳)؛ بنابراین، دیدگاه وحدت میان متکلم و گوینده، توحید واقعی و ایمان حقیقی است و عارف در این حال هم گویاست و هم خاموش (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۱۳۹).

«سرریز شطح بر زبان عارف» نیز تعبیری است که در تعریف سراج از شطح آمده و عین القضاة نیز با طرح زایل شدن عقل عارف در زمان بیان شطح به همین مسئله توجه دارد. ظاهراً پرداختن به این مسئله و به تعبیری رد اختیار شطح در هنگام بیان آن در تعریف شطح از سوی مدافعان شطح، راهی برای توجیه بیانات شطح‌آمیز عرفا و مؤاخذه‌نشدن آنهاست.

۴. سایر موارد

سایر عناصر مطرح‌شده در تعریف قدما از شطح، «معنای لغوی حرکت»، «بیرون بودن شطح از حد شرع»، «اشتغال بر معنای صحیح» و «بیان شطح بدون اذن الهی» است که به ترتیب در تعریف‌های سراج و روزبهان، غزالی، عبدالرزاق کاشانی و جرجانی آمده است. و نیز «اختصاص شطح به مبتدیان» که در اظهار نظر قدما درباره شطح نیز بارها تکرار شده و از جنبه القایی برخوردار است. در تعاریف متأخران نیز ویژگی‌های زیبایی‌شناسانه مانند

«شعرگونگی شطح» یا به تعبیر تقوی «بازی زبانی» مطرح شده است که اگرچه ناظر به ماهیت زبانی شطح است، آن را در سطح زبانی محدود می‌سازد.

تعریف شطح

با توجه به بررسی‌های فوق، هیچ‌یک از تعریف‌ها جامع مصادیق شطح نیست. از این رو، تعریف زیر برای شطح پیشنهاد می‌شود: «شطح ابراز و اظهار اسراری است که ظرف محدود الفاظ و افعال انسانی گنجایش آن را ندارد و از این رو، در فعل و بیان، ماهیتی متناقض و متشابه می‌یابد.» این تعریف، ضمن تأکید بر ماهیت متناقض و ملتبس شطح و بیان علت آن، در مقابل نظریه غلبه سکر، بر دریافت اسرار تأکید دارد و و بدین ترتیب، وسعت معنایی شطح (در قرآن و حدیث و سخنان عرفا) در آن حفظ می‌شود. همچنین این تعریف، افزون بر شطح کلامی، شطح فعل را نیز دربرمی‌گیرد و جامع مصادیق شطح در ادوار مختلف خواهد بود. مزیت دیگر این تعریف آن است که برخلاف بیشتر تعریف‌های یادشده، با ذکر ویژگی‌هایی مانند اشتغال بر دعوی (به‌طور خاص ادعای اتحاد)، بیرون‌بودن شطح از حد شرع یا اختصاص آن به مبتدیان که در بسیاری از مصادیق شطح بی‌اعتبار است، مانعیت تعاریف مذکور را ندارد.

نتیجه‌گیری

تعریف به حد و نیز رسم تام بسیاری از مفاهیم و اعیان، دشوار و گاه اطمینان از حصول آن ناممکن است و براساس تعریف سنتی «تعریف» می‌توان بسیاری از تعاریف ارائه‌شده را تنها در زمره رسم ناقص جای داد که در آن‌ها، علل خارجی (اعم از فاعل، غایت و معد)، اجزا (اعم از اجزای مفهومی و اجزای ماهوی ذاتی و عرضی)، آثار و خواص یا معالیل و نیز روابط و تعلقات، تشابهات و مثال‌ها ذکر می‌شود یا القای بار عاطفی خوشایند یا ناخوشایندی صورت می‌گیرد.

در این نوشتار، پس از مروری بر تعاریف شطح به این نتیجه رسیدیم که معرفان شطح، گاه به منشأ شطح و احوال گوینده و تجربه‌های عرفانی او پرداخته‌اند و زمانی به کم و کیف

رابطه گوینده با خداوند و ممکن یا ناممکن بودن آن و مسائلی از این دست. در موارد اندکی نیز به خود شطح و زبان آن توجه نشان داده‌اند.

یکی از مهم‌ترین نتایج حاصل از مرور تعاریف و مقایسه آن با مصادیق شطح در ادوار مختلف، تأثیر شطوحیات رایج تا آن زمان بر تعریف شطح و شکل دادن به خط سیر تعاریف شطح است؛ برای مثال، دریافتیم که تفاوت تعریف سراج و غزالی از شطح، به غیر از تفاوت‌های نظری می‌تواند نشأت گرفته از شطوحیات آن دوره نیز باشد. بدین معنا که سراج با توجه به شطوحیات بایزید، جنید، حلاج و شبلی درصدد تشریح شطح است، اما شطوحیات عرفای قرن پنجم مانند خرقانی نیز در تعریف غزالی از شطح مؤثر بوده است و طبق بررسی‌های صورت گرفته، بسامد برخی عناصر محتوایی مانند فنای فی‌الله که برخی از جمله خود بقلی آن را ادعای اتحاد نامیده‌اند، ادعای آگاهی از غیب، خرق عادت، شفاعت خلق، تفاخر به عظمت خود و عنایت خاص خدا به عارف، داشتن رابطه متقابل با خدا، مرآورده با غیب و در یک کلام ادعا در قرن پنجم، تفاوت معناداری با قرون پیش از آن داشته و حتماً این امر نیز در نگاه غزالی به شطح بی‌تأثیر نبوده است. این تناقض در تعاریف شطح در قرن هشتم، در یک بازه زمانی نیز با توجه به محتوای شطوحیات قرن هفتم قابل تأمل است. پرتکرارترین مضمون در شطوحیات قرن هفتم، ادعای فنای فی‌الله و نفی ما سوی‌الله و نیز تفاخر عارف به عظمت خود و مقایسه خود با خداست. بدیهی است افزون بر تفاوت دیدگاه معرفان شطح، چنین تناقض ظاهری، بی‌توجه به دو ساحت وجودی انسان و نگاه وحدت وجودی، به چنین نگاه‌های متعارض و متناقضی دامن می‌زند و به رد و قبول شطح در بین بزرگان آن قرن می‌انجامد. دیگر آنکه پرتکرارترین ویژگی شطح در تعاریف آن، مسئله غلبه سکر و وجد در عارف است. آنچه در تعاریف عرفا کمتر بدان توجه شده این است که در مقابل تئوری غلبه سکر، در تعریف سراج و روزبهان تئوری یافت و بیان اسرار نیز مطرح شده است. تئوری غلبه سکر، ماهیت شطح را بیشتر از منظر احوال حاکم بر عارف بررسی می‌کند، اما تئوری یافت اسرار، به ماهیت شطح به واسطه نوع معارفی که عارف دریافت می‌کند، می‌پردازد و از این‌رو، قابل توجه است. نکته دیگر آنکه

محدود کردن شطح به سکر و وجد حاصل از آن، این مفهوم وسیع را به بخشی از شطحیات صوفیانه محدود می‌سازد و همه مصادیق آن را دربر نمی‌گیرد.

پس از ذکر منشأ و غایت شطح، پربسامدترین مشخصه شطح در تعاریف، ظاهر متشابه آن است که با تعابیر «ظاهر شگفت آور»، «عبارت نامأنوس»، «عبارت غریب و مجهول»، «ظاهر مرموز» و «ظاهر مخالف با ظاهر شرع» آمده است. به یقین این خصیصه ماهوی، از مهم‌ترین عناصر ساختاری شطح است؛ زیرا در پدیده شطح، بناست معنا و باطنی عظیم و غریب در ظرف محدود الفاظ بیان شود و بدیهی است که این امر به ابهام و تناقض خواهد کشید؛ بنابراین، می‌توان شطح را چنین تعریف کرد: «شطح ابراز و اظهار اسراری است که ظرف محدود الفاظ و افعال انسانی گنجایش آن را ندارد و از این رو، ماهیتی متناقض و متشابه می‌یابد.»

منابع

- آتش سودا، محمدعلی. (۱۳۸۶). «روایت‌شناسی شرح شطحیات». علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز. دوره ۲۶. ش ۲ (پیاپی ۵۱). صص ۱-۲۵.
- ابن سینا. (۱۳۶۶). کتاب الحدود. ترجمه محمد مهدی فولادوند. سروش. تهران.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیة. ۴ جلدی. دار الصادر. بیروت.
- استیس، والتر ترانس. (۱۳۷۵). عرفان و فلسفه. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ چهارم. سروش. تهران.
- اسدی، محمدجعفر. (۱۳۸۹). «شطحیات و حال در عرفان». ادیان و عرفان. س ۶. ش ۲۴. صص ۱۵۷-۱۷۵.
- باخرزی، یحیی. (۱۳۸۳). اوراد الأحباب و فصوص الآداب، به کوشش ایرج افشار. چ دوم. انتشارات دانشگاه تهران. تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۸). شطحات الصوفیه. چ سوم. وكالة المطبوعات. کویت.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴). تاریخ فلسفه. ترجمه علی‌مراد داودی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.

- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطوحیات. چ سوم. طهوری. تهران.
- _____. (۱۴۲۶ ق.). مشرب الأرواح. دارالکتب العلمیة. بیروت.
- پترسون و دیگران. (۱۳۸۳). عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی. چ چهارم. طرح نو. تهران.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۴). رمز و داستان‌های رمزی. چ سوم. علمی و فرهنگی. تهران.
- تقوی، محمد. (۱۳۸۵). «شطوح، سرریزهای روح بر زبان». دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه خوارزمی. س ۱۴. ش ۵۵ و ۵۴. صص ۳۷-۷۱.
- تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. به کوشش رفیق العجم و علی دحروج. مکتبه لبنان. بیروت.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد. (۱۳۲۱ ق.). التعریفات. المطبعة الحمیدیة المصریة. قاهره.
- جوکار، منوچهر. (۱۳۸۴). «ملاحظات دربارۀ شطح و معانی آن». مجله مطالعات عرفانی دانشگاه کاشان. ش ۱.
- جیمز، ویلیامز. (۱۳۷۲). دین و روان. ترجمه مهدی قائمی. انقلاب اسلامی. تهران.
- حائری، محمدحسن و ابراهیم رحیمی زنگنه. (۱۳۸۹). «مبانی نظری شطوحیات عرفانی از نگاه مولانا». فصلنامه زبان و ادب پارسی. ش ۴۳. صص ۳۳-۴۶.
- داراشکوه، محمد. (۱۳۵۲). حسنات العارفین. تصحیح و مقدمه سید مخدوم رهین. مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن. تهران.
- زرقانی، سید مهدی و الهام اخلاقی. (۱۳۹۱). «تحلیل ژانر شطح براساس نظریه کنش گفتار». دوفصلنامه علمی- پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء. س ۳. ش ۶.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. مرکز. تهران.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴ م.). اللمع فی التصوف. مطبعة بریل. لیدن.

- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح هانری کربن. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تهران.
- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴). دفتر روشنائی. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۳). موسیقی شعر. چ چهارم. آگاه. تهران.
- شهابی، محمود. (۱۳۶۱). رهبر خرد. قسمت منطقیات. کتابخانه خیام. تهران.
- صباحی، محمود. (۱۳۸۵). «سخن بت شکن» (تأملی کوتاه درباره شطح). مجله رودکی. ش ۴. صص ۵۸-۵۹.
- عبدالرزاق کاشانی. (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. چ ۲. میراث مکتوب. تهران.
- عبیدی‌نیا، محمدامیر و سعیده‌زمان رحیمی. (۱۳۸۷). «از سوررئالیسم فرانسوی تا روزبهان بقلی» (جلوه‌های فراواقعی در شطیحات صوفیه). نامه پارسی. ش ۴۶ و ۴۷. صص ۳۳-۵۹.
- عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۵). دفاعیات (شکوی الغریب). قاسم انصاری. چ دوم. منوچهری. تهران.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۸۶). ترجمه احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیو‌جم. نشر علمی و فرهنگی. تهران.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۸۶). المنطق عند الفارابی. به کوشش رفیق العجم. دار المشرق. بیروت.
- فخر رازی، امام محمد. (۱۳۸۱). منطق الملخص. تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد. دانشگاه امام صادق. تهران.
- فرهمند، محمد. (۱۳۸۹). «میدان شطیحات عرفانی». فصلنامه تخصصی عرفان. س ۶. ش ۲۳. صص ۴۳-۶۳.
- فولادی، علی‌رضا. (۱۳۸۷). زبان عرفانی. فراگفت. قم.

- کربن، هانری. (بی تا). «شطح». ترجمهٔ سیمین دخت جهان‌پناه تهرانی. آینه. س ۹. ش ۷. صص ۵۰۹-۵۱۷ و ۸۹۰-۸۹۴.
- کربن، هانری. (۱۳۸۴). «پارادوکس‌های صوفیانه». ترجمهٔ سعید نوری‌نشاط. کیهان فرهنگی. س ۱۰. ش ۶. صص ۱۰-۱۳.
- مدرس، فاطمه و همکاران. (۱۳۹۰). «شطحیات عین‌القضات همدانی». فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۶۷-۱۹۲.
- ملایری، موسی. (۱۳۸۸). «منطق تعریف در بوتۀ نقد و داوری». مجلهٔ حکمت و فلسفه. س ۵. ش ۳. صص ۸۵-۱۰۲.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۶۲). *فیه ما فیه*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۵. امیرکبیر. تهران.
- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر و مسعود آنگونه جونفانی. (۱۳۸۹). «تحلیل شطح برمبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی». *ادب پژوهی*. ش ۱۳. صص ۲۹-۶۰.
- مینوی، مجتبی. (۱۳۷۲). *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی اقوال اهل تصوف دربارهٔ او به ضمیمهٔ نورالعلوم*. چ پنجم. بی تا. تهران.
- نقطوی، میرسیدشریف. (بی تا). *شرح خطبه‌البیان*. نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱۰۱۵. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. تهران.
- نوروزپور، لیلیا. (۱۳۸۷). «اشارت‌های سبحانی، بررسی دیدگاه‌های متعارض در باب شطح». *مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*. ش ۱۸۶. صص ۱۹۵-۲۰۹.
- نوپا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*. ترجمهٔ اسماعیل سعادت. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.