

واژگان کلیدی

- شطح
- تفکیک وجودی
- تفکیک معرفتی
- پارادوکس
- دوگانی‌ها

## تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی

دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد\*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

مسعود آگونه جونتانی\*\*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

### چکیده

در بررسی ساختار معرفتی و زبانی شطح، رویکردهای متفاوتی وجود دارد. برخی از این رویکردها، عموماً شطح را ناشی از وجود پارادوکس در سطح گزاره- اعم از پارادوکس وصفی و اسنادی- می‌دانند. برخی دیگر سعی در رفع تناقض و تقلیل شطح به گزاره‌های حقیقی دارند. بعضی هم با بررسی احوال عارفانه و معرفت‌شهودی سعی می‌کنند بین این شکل خاص بیانی و اشکال ویژه تجارب عارفانه پیوند ایجاد کنند.

همه این رویکردها، ضمن روشن ساختن برخی از خصیصه‌های زبان عرفانی، به‌طور عام، و شطح، به‌طور خاص، سعی در تحلیل و تأویل شطحیات دارند. با وجود این، به نظر می‌رسد یکی از شاخص‌های اصلی و بنیادین شطح؛ یعنی تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی در همه نگرش‌های رایج، مغفول مانده است. این مقاله به بررسی شاخص‌های تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی و اهمیت آن در پیدایی و تأویل شطح می‌پردازد.

\*a-mir-fard@hatmail.com

\*\*algooneh@Yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۲/۱۸

نشانی پست الکترونیکی نویسندگان:

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۳/۹

## مقدمه

احوالی که عارف در سیر و سلوک عارفانه خود تجربه می‌کند، معمولاً با مواجید و حالات روحی خاصی همراه است که جز از طریق تجربه مستقیم، نمی‌توان به ماهیت آنها پی برد. کیفیت این حقایق و معارف بنا به نوع احوال، متغیر و متفاوت است، اما آنچه هست این است که ممکن است عارف برخی حقایق و معارف را به‌طور مستقیم و بی‌واسطه دریافت کند. این دریافت‌ها عموماً حضوری است و اکثر اوقات عارف را به درک حقایقی برتر رهنمون می‌شود.

یکی از مباحثی که پیرامون این احوال به‌طور عام مطرح می‌شود این است که چرا بازتاب آنها در ساحت زبان<sup>(۱)</sup> امکان‌پذیر نیست و اصولاً چرا پس از بازتاب بیانی آنها، گزاره‌های حاصل غیرقابل درک به نظر می‌رسند و حتی در برخورد اول ممکن است مهمل، متناقض و عجیب و غریب به نظر آیند. از اینجاست که برخی از محققان در تبیین زبان عرفانی، ویژگی عام آن را متناقض‌گونگی و پارادوکسیکال بودن آن شمرده‌اند (فولادی، ۱۳۸۷: ۲۸۵). «در آثار اهل تصوف و آنچه به شعر عرفانی معروف شده است، تجارب ذهنی شاعران عمیق‌تر و عوالم احساسی آنها پیچیده‌تر است. از این‌رو، بیان احوال و احساس آنان به‌سادگی امکان ندارد و استفاده از این نوع بیان و تصویر [تصاویر پارادوکسی] معمول‌تر و رایج‌تر شده است» (میرصادقی، ۱۳۸۵: ۶۳).

در فرهنگ اصطلاحات ادبی سیما داد، شطح معادل پارادوکس به شمار رفته است: در ادب فارسی و اصطلاح عرفا و صوفیه، نوعی کلام متناقض را که صوفیان به هنگام وجد و حال، بیرون از شرع گویند، شطح نامند. شطح در لغت بیان امور و رموز و عباراتی است که وصف حال و شدت وجد را کند و ظاهراً از آن بوی خودپسندی و ادعا و خلاف شرع استشمام شود...<sup>(۲)</sup> این‌گونه عبارت‌ها به معنی دقیق کلمه با اشعار مغانه سنائی شروع می‌شود... [و] بسامد تناقض ظاهری [شطح / پارادوکس] در ادبیات مغانه بسیار بالاست و در خدمت مفاهیم عالی عرفانی می‌باشد (داد، ۱۳۸۵: ۱۶۸-۱۶۷).

آیا تناقض‌هایی که عموماً ارزش‌های زیبایی‌شناختی دارند (مانند روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم) و تناقض‌هایی را که از کیفیت احوال خاص عارف حکایت می‌کنند (مانند وقتی که از ابوالحسن پرسیدند تو خدای را کجا دیدی؟ گفت: آنجا که خویشتن را

ندیدیم) می‌توان صرفاً به خاطر اینکه گزاره‌هایی متناقض‌نما هستند، بدون درکِ علل بروز تناقض در آنها، دریک جا جمع آورد و با حکمی واحد دربارهٔ آنها قضاوت کرد؟

### نظریه‌های شطح

دربارهٔ شطح و ماهیت آن چندان سخن ضدونقیض اظهار شده است که پیدا کردن دیدگاه درست دربارهٔ کیفیت معرفتی و بروز زبانی آن به سادگی ممکن نیست. دامنهٔ این اظهارات تا جایی است که گاه شطح را صرفاً مخففِ شریعت، طریقت و حقیقت به شمار آورده‌اند؛ برداشتی که ضرورتاً دربارهٔ خصوصیات و ویژگی‌های خاصِ شطح، سخنِ قابلِ تأملی نمی‌گوید. نظریاتی که به توجیهِ علل بروزِ شطح در زبانِ عرفانی می‌پردازند، هر یک آن را از منظری خاص بررسی می‌کنند. با این حال بررسی شطحیاتِ عرفانی در آثارِ خودِ عرفا ریشه دارد و اولین کسانی که به تحلیلِ شطح پرداختند خودِ عرفا بوده‌اند. بنابراین در ادامه دیدگاه‌هایی که در پی تبیینِ عللِ بروزِ شطح در زبانِ عرفانی هستند بررسی می‌شوند.

### نظریه غلبهٔ سکر

ظاهراً واژهٔ شطح نخستین بار در متونِ عرفانی فارسی، با طبقات‌الصوفیةٔ خواجه عبدالله انصاری به ظهور رسیده است (فولادی، ۱۳۸۷: ۲۸۴). در تعریفِ شطح که نخستین بار ابونصر سراج در اللمع آورده است، نکتهٔ درخورِ توجهِ این است که او سویهٔ سُکرآمیزِ شطح را در نظر گرفته است؛ یعنی اساساً معتقد است غلیاناتِ روحی، از آنجاکه در احوال وارد بر خاطر عارف فراتر از حوزهٔ خرد اکتسابی عمل می‌کنند، قابلِ مهار نیستند، بنابراین سرریز می‌شوند و حاصل آن بروزِ نوعی تناقض‌گویی در ساحتِ زبان است:

اگر کسی بپرسد که شطح یعنی چه، باید گفت: یعنی گفته‌ای پیچیده در توصیف وصفِ درونی که نیرومند و استوار بر صاحبِ وجد چیره می‌شود و از گرمی و جوششِ روح بیرون می‌تراود... شطح جنبشِ رازهای وجدان است و در هنگامی که وجد نیرو گرفته است، به این جهت از حالتِ درونی خود به کلمهٔ شطح تعبیر می‌کنند... مریدِ واجد نیز آنگاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدنِ آن را ندارد آب<sup>(۳)</sup> 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 زبانِ تصوفِ شطح می‌گویند (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۳).

روزبهران نیز به طریقِ مشابهی در تعریفِ شطح می‌گوید:

چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سرایشان عالی شود، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید، از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهّب ارواح و ارتفاع روح، 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 قائل مفتون شوند (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷).

این نگرش که معتقد است شطح به خاطر غلبهٔ سکر بر عارف دست می‌دهد، معرفّ یکی از وجوه شطح است که متأسفانه گاه کاملاً کنار نهاده شده و گاه سعی شده است در تبیین تمامی حالاتِ بروز آن به کار بسته شود. در حالی که بسیاری از شطحیات مشایخ در حالت جذب به زبان نیامده‌اند، بلکه سخنان یا حالات و اعمالی هستند که در کمال آرامش و خونسردی واقع شده‌اند. البته همهٔ آنها قطعاً در تجربهٔ عرفانی ریشه داشته‌اند، اما هنگام بروز، نه کلمات وجدآمیز و نه به تعبیر ماسینیون، سخنان خدازده<sup>۱</sup> بوده‌اند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۲). بنابراین کاربست این نظریه صرفاً در حوزهٔ احوال عرفانی قابل قبول است؛ یعنی همان‌طور که سراج می‌گوید، شطح عبارتِ غریبی است در وصفِ وجد که با قوّت و شدت بر اهل آن وارد می‌شود.

قیصری شطح را آن سوی سکهٔ مغلوبیت می‌داند و معتقد است که شطح برای صاحب مقام تمکین رخ نمی‌دهد، چون مقام شطح با مغلوبیت سالک همراه است و این مقام در خور و شایستهٔ شیوخ بزرگ نیست: لم یرَ و لم یسمع من الولی الصاحب لمقام التمکین و الدعوة النبویة ما یوهم الشطح (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۵۹۵). علاءالدولهٔ سمنانی نیز دقیقاً چنین برداشتی از ماهیتِ شطح دارد. او معتقد است:

چنین کلمات از بزرگان جز در حال سکر در وجود نیاید، پس اگر مستی در حالت مستی عبارت را بگرداند... چون هوشیار گردد استغفار کند، حق تعالی به کرم بی نهایت خود از او در گذرد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۶۵).

هجویری نیز به شیوهٔ مشابهی، دو مرتبهٔ وجد و نمود را از هم متمایز می‌کرد و معتقد بود که اصولاً بیانِ وجد محال است، اما می‌توان نمود را به عبارت آورد. در نظر وی بیانِ نمود نیز نهایتاً شکلی مخدوش و هذیان‌وار دارد:

صفوت را دو طرف است: یکی **وجد** و دیگر **نمود**. نمود مبتدیان را بود. و اندر نمود، عبارت از **نمود** هذیان بود. و وجد منتهیان را بود و اندر وجد، عبارت از **وجد** محال باشد. پس تا طالبانند، به علو همت ناطق [اند] اندر همت و نطق هم مراحل مُنیت را هذیان نماید و چون رسیدند، به رسیدن نیزشان عبارت و اشارت نمازند (هجوری، ۱۳۷۸: ۲۱۰-۲۰۹).

### نظریه استحسانی شطح

مانند نگرش فرمالیستی به زبان عرفانی، که هنجارگریزی‌های زبان عرفانی را به واسطه تغییر در پارادایم‌های محورِ جانیشینی و کاربستِ دیگرگونه محورِ 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<sup>(۴)</sup> که مبتنی بر متناقض‌نمایی است، شطح کلاً به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که در آن تناقض صوری مشاهده شود. اصطلاحی که هانری کرین در برابر شطح پیشنهاد می‌کند نیز پارادوکسِ **مُلهِم**<sup>۱</sup> یا به‌طور کلی پارادوکس (عبارت متناقض‌نما) است (کرین، ۱۳۸۴: ۲۸۰).

اگر بتوان نظریه استحسانی شطح را در حوزه تبیین سازوکار شطح به کار بست، کافی است شیوه‌های بروز و ظهور زبانی آن توجیه شود.<sup>(۵)</sup> به همین خاطر، پیروان این نگرش حادثه شطح را تا سطح یک حادثه زبانی تقلیل می‌دهند. حادثه‌ای که در دو قلمرو هنری نمود پیدا می‌کند: یکی انتخاب بیان نقیضی<sup>۲</sup> و پارادوکسی و دیگری شکستن عادت‌های زبانی که هر دو رفتار هنری با زبان است و نتیجه نگاه هنری به الهیات و مذهب (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۲۳).

تعریف فوق که از منظر زیباشناختی و استحسانی به تحلیل شطح می‌پردازد با یکی از تعاریف استیسی همخوان است. البته خود استیسی این تعریف را مورد نقد قرار می‌دهد و با زیرساخت فکری آن موافق نیست. او بر آن است که تعریفی همه‌جانبه و فراگیر از شطح ارائه کند، به همین خاطر، پس از ذکر چهار دیدگاه درباره شطح، همگی آنها را نقد می‌کند. استیسی (۱۳۸۴: ۲۷۶-۲۶۴) کل نظریه‌هایی را که به حل تناقض‌های شطحیات

1. Paradox inspires  
2. oxymoron

پرداخته‌اند در چهار گروه نظریه شطحیه خطابی، نظریه سوءتألیف، نظریه تعدد مصادیق، و نظریه تعدد معانی یا ابهام می‌گنجاند. در بین این چهار نظریه، نظریه شطحیه خطابی با نظریه استحسانی دمسازتر است. برای روشن شدن شباهت این دو نگرش به این دو تعریف دقت کنید:

۱- شطح کلمه‌ای است که تعریف علمی آن محال است، گزاره‌ای است هنری و عاطفی. این گونه گزاره‌های هنری و عاطفی ظاهری غامض و پیچیده دارند و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی دیگر غیرقابل قبول... رد و قبول شطح، رد و قبول علمی و منطقی نیست، رد و قبول هنری و اقلایی است... [و در مجموع] شطح از خانواده هنر است و هنر را با منطق نمی‌توان توضیح داد. البته هر هنری منطق ویژه خویش را دارد که با همه منطق‌ها و برهان‌ها متفاوت است (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۴: ۲۶-۲۴).

۲- شطیحات (احکام متناقض‌نما) صرفاً لفظی‌اند و خدشه‌ای به فکر یا تجربه نمی‌زنند. همان فکر یا تجربه معین را می‌توان بی‌آنکه محتوایش از دست برود، با زبان غیرشطحی بیان کرد. شطح‌گویی یک تعبیه مهم خطابی یا ادبی است که نویسندگان در هر زمینه‌ای عرفاً و قاعدتاً می‌توانند از آن استفاده کنند تا بدین‌وسیله کلام خود را مؤثرتر و مؤکدتر سازند و پیام فکری خود را به نحوی نمایان و نافذ القا کنند و خواننده را وادار به توقف و تأمل نمایند، و توجه او را که ممکن است خیلی سریع و سطحی از کنار موضوع بگذرد، شدیداً به آن جلب کنند (استیس، ۱۳۸۴: ۲۶۵).

### نظریه معرفتی شطح

کلابادی به سه مرتبه علوم عارفان اشاره می‌کند. او معتقد است که علوم صوفیان، علوم احوال است و احوال پیدا نمی‌آید مگر اعمال صحیح شده باشد و تنها پس از حصول احوال است که درپچه‌های معرفت به روی عارف گشوده می‌شود (کلابادی، ۱۳۷۱: ۳۶۶). بنابراین در طرح کلابادی با سه مرتبه اعمال ← احوال ← معارف روبه‌رو هستیم.

بر این اساس، در تحلیل سازوکار معرفتی شطح باید به این مسئله پردازیم که آیا شطح از غلبه احوال ناشی می‌شود (نظریه غلبه سکر) یا مبتنی بر درک خاصی از معرفت شهودی است؛ معرفتی که شکل ویژه آن تنها در قالب شطح قابل بیان و تجلی است. پیروان نظریه غلبه سکر، شطح را بازتاب سرریز عاطفی احوال خاصی می‌دانند که عارف

صاعقه‌وار و ناگهانی آن را تجربه می‌کند، اما در تئوری معرفتی، شطح کم‌ترین میوه کمال اهل تصوف است، چه رسیدگان چندان شطح نمی‌گویند و غرق دریای معرفت خویش‌اند. «شطح را کسانی می‌گویند که در آغاز راه‌اند و مرادشان از آن رسیدن به نهایت کمالات است و خدا داناتر است به درستی‌ها» (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۶).

این دیدگاه در عین حال که شطح را امری معرفتی می‌داند، آن را در سطوح نازل معرفت قابل تحقق می‌داند. در حقیقت، سراج با چنین اظهار نظری ارزش معرفتی شطح را چندان قابل تأمل به حساب نمی‌آورد، چراکه اصولاً معتقد است مبتدیان بنا به درک خام و ناتوان خویش در مسیر کمال، ممکن است شطحیاتی را بر زبان برانند که با اصول و مبادی شریعت هم در تضاد باشد. این شطحیات به هیچ وجه نشانگر دریافت‌های خاص اهل کمال نیست، بلکه آغازگر طریقتِ معرفتی است که نهایتش به کلام غیر منطوق ختم می‌شود و اظهار آن بیانگر غلبه احوال و مواجیدی است که اهل تمکین را با آن سروکاری نیست. چنین دیدگاهی بعدها نزد ابن عربی هم تکرار می‌شود. او معتقد است از عارف محقق هرگز شطحی سر نمی‌زند، زیرا شطح اساساً رعونت نفس و از بقایای بشری است که هنوز سالک از آن رها نشده است و در زمان شطح، صاحب شطح از خدا دور می‌شود. ابن عربی با تفکیک حکمت به حکمت منطوق بها و مسکوت عنها (امامی، ۱۳۷۹: ۱۴۰)، ارزش یافت‌های شهودی را در آن دسته از معارفی می‌داند که عارف در برابر آن به سکوت بسنده می‌کند و اصولاً بیان چنین تجارب غریبی را به معنای درک خام آنها تلقی می‌کند:

فهده کلها لو لم تکن عن امر الہی لکانت من قائلها شطحات. فانها کلمات تدل علی الرتبة عند الله علی طریق الفخر بذلک علی الامثال و الاشکال و حاشا اهل الله ان یتمیروا عن الامثال او یفتخروا. و لهذا کان الشطح رعونة نفس فانه لا یصدر من محقق اصلاً، فان المحقق ما له مشهود سوی ربه و علی ربه ما یفتخر. فالشطح کلمة صادقة صادرة من رعونة نفس علیها بقية طبع تشهد لصاحبها یبعده من الله فی تلك الحال (ابن عربی، ۱۳۲۹: ۳۸۸).

براساس تعریف ابن عربی، شطح نزد عارف مبتدی موجود است و عارفِ واصل و محقق و انبیای عظام از اظهار آن منزّه و مبرّا هستند، این در حالی است که شیخ شطّاح، روزبهان بقلی، با نگرشی کاملاً متفاوت به سراغ تبیین وجه معرفتی شطح می‌رود. شطح،

چنان‌که پیشتر هم اشاره کردیم، زبان اهل سکر و منطق اسرار است. این تعریف دو وجه کلی شطح را در بر دارد: غلبه سکر و یافت اسرار. تئوری غلبه سکر، ماهیت شطح را بیشتر از منظر احوالات حاکم بر عارف بررسی می‌کند، اما تئوری یافت اسرار، ماهیت آن را بیشتر به واسطه نوع معارفی که عارف دریافت می‌کند مورد بررسی قرار می‌دهد. روزبهان از جمله کسانی است که به درستی به هر دو وجه توجه کرده است. در حقیقت، روزبهان شطح را از اوصاف و شئون عرفان عاشقانه و شطح‌گویی را از لوازم زبان قدسی و لطایف ایمانی می‌داند. از این نقطه نظر، ایمان به معنایی که عارفان می‌گویند، خلاف آمد عقل است؛ چون از سنخ کشف و شهود و عشق و شور و از طوری ورای طور عقل است، در ظرف عقل جزوی دوراندیش نمی‌گنجد و برای تفکر استدلالی و اعتقاد تقلیدی اهل ظاهر دیانت غیرقابل قبول است.

جایگاهی که شیخ شطّاح به سوبه معرفتی شطح اعطا می‌کند، برخلاف برخی نظرگاه‌های رایج، ارزش شناخت شهودی و شکل ویژه بیان آن را روشن می‌کند. اگرچه روزبهان یک زبان‌شناس نیست تا به ماهیت زبان‌شناختی اظهارات خود پردازد و با منطق تحلیلی، جزء به جزء گفته خود را در بوته آزمایش قرار دهد، اما گفته وی به‌طور کلی دو نکته مهم را در بر دارد:

- ۱- شناخت شهودی اصولاً ماهیت شطح‌گونه دارد، یعنی حقیقت از جنس شطح است.
- ۲- شطح در ساحت زبان ضرورتی معرفتی است، نه یک سازوکار بلاغی صرف.

### تحلیل شطح بر مبنای ساخت‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی

آنچه در اظهارنظرهای فوق و به‌طور کلی در دیدگاه‌های رایج درباره شطح مغفول واقع شده است، تبیین شطح بر اساس ساخت‌های معرفتی و وجودی است. یکی از ویژگی‌های زیربنایی و ساختاری تفکر عرفانی، تفکیک معرفتی و وجودی و برپایی قطب‌های متقابل یا تقابل‌های دوگانی<sup>۱</sup> است که با درک درست و طرح لوازم زیربنایی آن، می‌توان تحلیل بهتری از شطح به دست داد. در واقع شطح ظاهراً به علت ظاهر متناقض‌نمای خود، از نظر منطقی حامل معرفت‌یقینی نیست، اما با اعمال نظریه تفکیک در دو سطح

1. binary opposition



معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، می‌توان به برداشت‌ها و تأویل‌های متفاوتی از آن دست یافت. از آنجاکه پذیرش تفکیک پدیدارشناختی و هستی‌شناختی و کاربست آن در تأویل سطح، بخشی از ساحت ناپیدای زبان عرفانی را آشکار می‌کند، در آنچه در پی می‌آید به طرح این نظریه، بررسی لوازم معرفتی و وجودی آن و کاربست آن در تأویل برخی از شطحیات می‌پردازیم.

قبل از ورود به مبحث ساخت‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی و اشکال ویژه آن، بهتر است ابتدا به این مسأله پردازیم که اصولاً خاستگاه این تفکیک کدام است؟ یعنی چه اندیشه‌ای باعث الزام به پذیرش این موضوع می‌شود و در صورت پذیرش آن، با چه امکاناتی می‌توان به تحلیل سطح پرداخت؟

### دوگانی‌ها: خاستگاه تفکیک معرفتی و وجودی

اکثر محققان عرفان‌پژوهی اذعان دارند که یکی از اصول عرفان - به طور عام - پذیرش دوگانی‌ها یا همان ثنویت<sup>۱</sup> است. البته ثنویت در مباحث توحیدی، مسأله‌ای جداگانه است و منظور ما از ثنویت یا دوآلیسم، وجود یک دسته تقابل‌های دوگانی در دو سطح وجودی و معرفتی است. الزام به هر یک از این دو سطوح با بروز اندیشه‌های خاصی همراه است که ویژه هر کدام است و خلط این دو به معنای از دست دادن قابلیت توجیهی این نظریه است. اما بینیم تقابل‌های دوگانی چه هستند و چگونه در عرفان و دین پدیدار می‌شوند.<sup>(۶)</sup>

مسأله دوگانی‌ها، که در واقع زیرساخت تفکیک معرفتی و وجودی را تشکیل می‌دهد، ظاهراً از تأویل برخی آیات قرآنی پدیدار می‌گردد و در عرفان اسلامی به کار بسته می‌شود. در سایر نحله‌های عرفانی هم مسأله دوگانی به طریقی مشابه از اعتقاد به دو ساحت وجودی انسان در لحظه خلقت آغاز می‌شود. به‌عنوان مثال پیروان نحله گنوسی<sup>۲</sup> «غالباً جسم را زندان روح تلقی می‌کردند و نیل به ماورای عالم حس را به‌عنوان راز واقعی عرفان (گنوسیسی) جستجو می‌نمودند. عرفان گنوسی چنان تضادی بین روح و

1. dualism  
2. gnostic

ماده و نور و ظلمت می‌یافت که نجاتِ انسان را جز در رهایی از زندان ماده ممکن نمی‌دید و در ورای دنیای شر، دنیایی دیگر را می‌نگریست که با پایان یافتن دنیای کنونی آغاز می‌شد و نجات ابدی را ممکن می‌ساخت» (زرین کوب، ۱۳۸۸: ۸).

تفکیکِ ساحتِ وجودی و معرفتی هستی، انسان و... از الزاماتِ منطقی قائل شدن به دوگانگی‌هاست. این اصل که در عرفان اسلامی نیز مانند سایر نحله‌های عرفانی قابل مشاهده است، بر آن است که انسان ذاتاً در دو سطح روحانی و جسمانی آفریده شده است. بنا بر چنین نگرشی، یکی از ساختارهای حاکم بر تفکر عرفانی، باور به دو سطح متمایز وجودی برای انسان است: جنبهٔ علوی که با دمیده شدن روح خدا متبلور می‌شود و جنبهٔ سفلی و فروتر که جسم خاکی بشری است؛ جسمی که به گواهی آیات قرآن، از طین یا صلصال من حماء مسنون پدیدار شده است (حجر: ۲۹-۲۸ و ص: ۷۲-۷۱). در تأویل عرفانی چنین آیاتی، عرفا نه تنها سطوح متمایز تن و روح را امری وجودی به شمار می‌آورند- یعنی امری که با خلقت واقعی انسان دم‌ساز است- بلکه سعی دارند این دوگانگی را به امری معرفتی تأویل کنند. بنا بر چنین تأویلی، تن نیازهای مادی را شامل می‌شود و روح امیال فراروندهٔ روحانی را در بر می‌گیرد:

بنابراین، انسان دو جهت و دو نسب دارد، چون به جسمی دارای کمیت پیوسته است باید شهوانی باشد، و ناچار گرفتار بردگی و اسارت ماده (رق الکون) و مورد تحقیر الهی و سقوط است. ولی در مقابل، چون مقدر شده است که به روح بپیوندد، صورت جسم او از قبل، از حیوانات متمایز گردیده و شرافت یافته، و از اسارت و بردگی رسته، آزادی نصیب او شده، پیش از اینکه آفریده شود... صورت پیش از هستی، نسبت حقیقی است که خدا با خود برای بشر مخصوص کرد، در صورتی که پاک و مهذب گردد (ماسینیون، ۱۳۷۴: ۳).

در سرتاسر آثار عرفانی با این دو سطح، یعنی سطوح وجودی و معرفتی ثنویت مواجه‌ایم. یکی از دغدغه‌های زهد آغازین و عرفان اسلامی، تخریب و انهدام سوئهٔ تنانگی (تن و جسم سفلی) و استعلای روح/جان بوده است. البته شکل انسان‌ستیز این طرز تلقی، تن را دقیقاً معادل اندام و جسم بیرونی می‌داند و با اعمال رویه‌های ریاضت‌محورانه و گاه زاهدانهٔ صرف، سعی در آزادسازی روح از این زندان به اصطلاح مادی دارد. «درواقع تمایلات ریاضت‌محور غالباً بر این پندار است که ترک شهوات جسمانی موجب تصفیة روح است و بدین گونه، ثنویت [دوگانگی] روح و جسم زمینهٔ هر نوع گرایش زهدآمیز هست»

(زرین کوب، ۱۳۸۸: ۳). نقل همهٔ حوادثی که از عرفا در این باره به جای مانده است ما را از بحث دور می‌کند، اما کافی است به عنوان مثال حالات ابوسعید ابوالخیر را به یاد آوریم که در هفت سال آغازین طریقت خویش، برای دریافت حق، حتی خود واژگونه در چاه آویزان می‌کرد تا جایی که خون در چشمانش جمع می‌شد (نک. ابن‌منور میهنی، ۱۳۶۶: ۳۱؛ همچنین برای آگاهی از نمونه‌های بیشتر نک. ابوروح، ۱۳۷۱). حتی از بقایای نامه‌ای که ابن‌سینا به ابوسعید نگاشته است، می‌توان ردپای این نگرش را- هر چند با تسامح بیشتری- یافت. ابن‌سینا در ذکر مقدمات عرفانی چنین می‌نویسد: «بایستی در لذات بدنیه اهتمام نورزد، جز بر اصلاح طبیعت و ابقاء شخص و نوع» (ابوروح، ۱۳۷۱: ۱۱۹).

به این ترتیب، دوگانی در ساحت وجودی، با تفکیک انسان به دو سطح تن و جان، این اصل را پیش می‌نهد که برای رهایی از زندان هستی باید از زندان تن رها شد. اما همان‌طور که گفتیم، زندان تن ممکن است به دو صورت ملاحظه شود:

۱- خود تن به معنای اندام و جسم ظاهری؛

۲- نیازهای مادی که مربوط به تن و جسم است.

در اشکال ریاضت‌محورانهٔ عرفان اسلامی، گویی تن همان اندام و جسم ظاهری است.

ابوسعید می‌گفت:

قالی از خاک تیره که عین ظلمت و وحشت است و روحی از امر پاک حق تعالی که عین صفا و لطافت است و چون به صنع (احکم الحاکمین) به هم پیوستند از ایشان معنی تولد یافت که هم از کثافت قالب بهره داشت و هم از لطافت روح و آن دل است که همهٔ عقلا از شناخت کیفیت او اقرار عجز آوردند (همان: ۳۳-۳۲).

چنین نگرشی بعدها بر اثر تأویل‌های عرفانی تلطیف می‌شود، یعنی تن برخلاف عرفان بودایی یا مسیحی و نمونه‌های بیمار عرفان اسلامی، جسم ظاهری محسوب نمی‌شود، بلکه هرآنچه زمینی و مادی تلقی شود با تن در ارتباط است و ماسوای آن روحانی است و آن‌سری. در همان عرفان نخستین نیز بارقه‌هایی از این نگرش دیده می‌شود، هر چند سویه وجودی ماجرا همچنان به جای خود باقی است:

حق سبحانه و تعالی، آدمی را از دو جوهر ترکیب کرده است: یکی جسم و دیگر روح. یکی ظاهر، یکی باطن، یکی لطیف، یکی کثیف، یکی علوی، یکی سفلی... یکی همه ظلمت، یکی همه نور، یکی معجون همه شهوات و آفات و مدموم و این دیگر جوهر قانون مناقب است و اساس خیرات و کیمیاء فضائل و منبع خصال حمیده و... (همان: ۴۶).

اصولاً تلقی عارف از خلقت آدم با یکی از دوگانی‌های کلیدی تن و جان آغاز می‌شود. البته فعلاً تمایزی میان دو سطح وجودی و معرفتی تن و جان قائل نیستیم، فقط می‌خواهیم ببینیم وجودِ دوگانی‌هایی چون تن/جان، عالم/معلوم، خالق/مخلوق، حق/خلق و... چگونه تلویحاً یا تصریحاً منتهی به طرح تفکیک وجودی و معرفتی می‌شود. بنابراین در بحث ذیل، با اصل مسأله تفکیک وجودی و معرفتی، ارتباط مستقیم آن با دوگانی‌ها و اشکال بروز آن در عرفان قبل و بعد از قرن هفتم آشنا می‌شویم.

### تفکیک وجودی و معرفتی

تفکیک انسان به جسم/جان از ساختارهای اساسی تفکر عرفانی است، با این تفاوت که گاه به‌طور صریح جسم ظاهر و جان درون را شامل می‌شود و گاه به‌طور تأویلی، نیازهای مادی و نیازهای روحانی را. هر چشم‌اندازی نیز برای رهایی عارف از زندان تن، او را در مسیر طریقت ملزم به اجرای اعمالی متناسب با آن نگرش می‌کند: یکی با جسم ظاهر می‌جنگد تا روح را استعلا بخشد و دیگری نیازهای آن را نادیده می‌گیرد تا مایه کمال آن و غنای روح شود. شکل خشن و ریاضت‌محورانه و شکل تلطیف‌شده این مبارزه (مبارزه تن و جان) هر دو در عرفان اسلامی نمونه‌های فراوان دارد.

اکنون ممکن است این سؤال پیش آید که آیا درکِ دوگانی‌هایی چون ظاهر/باطن، اول/آخر، ازل/ابد، تن/جان و... از نظر معرفتی صورت می‌گیرد یا این دوگانی‌ها در ساحت وجود یافته می‌شوند. به بیانی روشن‌تر، آیا اصولاً دوگانی‌ها در نگاه عالم (در اینجا عارف) معنادار می‌شوند یا فراتر از بینش و نگاه عالم، می‌توان به وجود مستقل چنین تقابلهایی در خود عالم معتقد بود.

### تفکیک معرفت‌شناختی

ابن سینا در نمط نهم اشارات، در تعریف عارف چنین می‌گوید:

العارف هشّ بشّ بّسام بیجل الصغیر من تواضعه کما بیجل الکبیر و ینبسط من الخامل مثل ما ینبسط النبیّه و کیف لایهش و هو فرحان بالحق و بکل شی فانه یری فیهِ الحق و کیف لا ینستوی و الجمیع عنده سواسیه اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل (ابن سینا، ۱۹۶۰-۱۹۵۷: ۳۶۱).

تعریف ابن سینا در قسمت مشخص شده درباره نوعی تفکیک است که اتفاقاً از ویژگی‌های عرفان ماقبل قرن هفتم به شمار می‌رود؛ یعنی تفکیک معرفتی. از این

چشم‌انداز، اگر در پدیدارها توقف نکنیم و به آن سوی ظاهر اشیا برویم، معرفتی را کسب خواهیم کرد که به قول ابن‌سینا در هرچه می‌نگریم، ذات حق را در آن می‌بینیم، ذاتی که مشاهده آن موجبات بسطِ خاطر و تواجدِ درونی را فراهم می‌کند. این شکل ویژه از مواجهه با هستی، هستی را دارای دو سطحِ ظاهر و باطن می‌داند و دریافتِ باطن شکل ویژه‌ای از معرفت به شمار می‌رود که ورائی دریافت‌های عقلی است.

بدین ترتیب آنچه هستی و اعیان آن را در سطوح دوگانه ظاهر و باطن، سفلی و علوی و... ملاحظه می‌کند، بینش خاص عرفانی است که با چشم فروبستن بر دنیای رنگ و تلون ملازم است. از این چشم‌انداز، حس دون، همان حس ظاهر است که در سطح اعیان و هستی فرو می‌ماند، اما با سیر باطنی در درون هستی، چشم‌اندازِ باطن به اسراری بینا می‌شود که هر کس را یارای دریافت آن نیست. مولانا می‌گوید:

بند حس از چشم خود بیرون کنید	پنبه اندر گوش حسّ دون کنید
تا نگردد این کر آن باطن کر است	پنبه آن گوش سیر گوش سر است
تا خطاب ارجعی را بشنوید...	بی حس و بی گوش و بی فکر شوید

(مولوی، ۱۳۸۳: ۲۹)

شکل ویژه‌ای از معرفت‌شناسی در نگرش خاص عرفان ماقبل قرن هفتم حاکم است. در این شکل معرفت‌شناسی، رابطه علم، عالم و معلوم که در سه سطح جداگانه قرار دارند، به هم می‌ریزد. در آنچه در پی می‌آید تحلیلی از این سه عنصر به دست می‌دهیم و آنگاه شیوه برخورد با آنها را در عرفان بررسی می‌کنیم.

شناخت به طور عام، با سه عنصر سروکار دارد: آنچه شناخته می‌شود (معلوم)، آنکه می‌شناسد (عالم) و رابطه این دو که منجر به آگاهی یا علم می‌شود. اما از منظر عرفان، معرفت یا علم به دو ساحت معلوم تعلق می‌گیرد: ذات فی‌نفسه و پدیدارشناسی.

در حالت اول، که خاص عموم است، عالم با نظر کردن در معلوم، آنچه را به حس ظاهر دریافت می‌کند شناخت یا معرفت تلقی می‌نماید. اما از آنجاکه در نگرش عرفانی هر ظاهری را باطنی هست، خواص (عرفا) این توان را دارند که با بستن چشم ظاهر و گشودن چشم باطن، به آن سوی پدیدارها، یعنی ذات اشیا بروند. بنابراین در برخورد با اعیان خارجی و هستی بیرونی، ممکن است آنچه نزد عالم محقق می‌شود، پدیدارهای

عارضی و فرعی آن باشد، یعنی متعلق معرفت. در این بُعد، ذات فی نفسه و حقیقت باطنی اشیا نیست، بلکه نمودارهای ظاهری و پدیدارهای عارضی آن است که به علم عالم وارد می‌شود. مادامی که عالم یا سالک طریقت در ساحت تجربه‌های مرسوم و معمول قرار دارد، دریافت‌های وی شامل دریافت‌هایی از سایه یا وجود ظلی اشیاست. بنابراین سالکی که از سطح تجارب روزمره فراتر می‌رود و قدرت نظر کردن در حقیقت اشیا کماهی را به دست می‌آورد، درواقع به سطحی رسیده است که با کشف المحجوب، یعنی بازساخت آنچه در حجاب فرورفته است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۵۰)، قدرت بازیابی حقایق و بطونی را دارد که هرکسی را یارای آن نیست.

این شکل از دریافت، نوعی دریافت پدیدارشناختی است؛ یعنی با بیان امر ناپیدا و ساحت پنهان اشیا همراه است. بنابراین می‌توان گفت در صورتی که علم عالم به معلوم، با قطع نظر از وجود ظلی آن همراه باشد، در وضع پدیدارشناسی قرار داریم و به این ترتیب، شکل تفکیک ویژه‌ای که برای هستی قائلیم تفکیک معرفتی است. تفکیک معرفتی کاملاً صبغه پدیدارشناختی دارد، یعنی امری است که متعلق معرفت است و نهایتاً در علم عالم متحقق می‌شود.

جایگاه عالم در تفکیک وجودی، جایگاه کلیدی و زیربنایی است. با کنار گذاشتن عالم از معادله سه‌گانه علم، عالم و معلوم، درک شهودی معنای خود را از دست می‌دهد، زیرا اصولاً شهود وابسته به بینش و نگرش عالم است. پس در ساحت معرفتی، تفکیک امری است وابسته به عالم و نه به معلوم، حال آنکه در ساحت وجودی، تفکیک در معلوم متحقق می‌شود و نه عالم. در این ساحت وجودی تفکیک و ملاحظه دوگانی‌ها، ضرورتاً نیازی به وجود عالم ندارد، بلکه خود هستی و اعیان آن، در هستی‌شناسی عرفانی صورت دیگری از حق به شمار می‌روند و با این حساب «اگر صورت حق در موجودات ساری نبود عالم را وجودی نبود» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

### تفکیک وجودشناختی

طرح تفکیک وجودی در ساحت هستی‌شناسی و پیدا آمدن تقابل‌های دوگانی در ساحت وجودی و زبانی، از شاخص‌های عرفان وحدت وجودی است. اگرچه عرفان وحدت

وجودی در جریان‌های فکری قبل از قرن هفتم دیده می‌شود، ولی به گونه کامل، مشروع و منظم پیش از محی‌الدین ابن عربی وجود نداشته است. او نخستین صوفی و عارفی است که با ایمان راستین و شور و شوق فراوان این عرفان را در عالم اسلامی استوار ساخته و به برکت صفای باطن و ذوق سرشار و در اثر وسعتِ معلومات و کثرتِ اطلاعات و نیز به یاری بیانِ رسا و قلم توانایش، به شرح و بسط آن پرداخته و به تقریر فروع و استنتاج نتایجش همت گماشته و در نتیجه نظامی نوظهور و عرفانی بدیع پدید آورده است (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۲۶۱).

یکی از خصایص عرفان وحدت وجودی ابن عربی، ظهور و بروز مسئله تفکیک در ساحت وجودی است. ابن عربی معتقد است که کسوت وجود، بافتی پارادوکسی دارد (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۵)، یعنی برخلاف تفکیک معرفتی که در بینش عالم و آگاهی وی تحقق می‌یابد، در این شکل ویژه تفکیک وجودی، دوگانی در سطح اعیان و هستی بیرونی تحقق می‌یابد و چنان‌که اشاره کردیم، در این سطح، معرفت عالم یک شرط لازم و ضروری محسوب نمی‌شود:

اعلم ان الامور الكلية و ان لم یکن لها وجود فی عینها فهی معقولة معلومة بلاشک فی الذهن؛ فهی باطنه - لاتزال - عن الوجود العینی و لها الحكم و الأثر فی کل ما له وجود عینی؛ بل هو عینها لا غیرها (اعنی اعیان الموجودات العینیة) و لم تنزل عن کونها معقولة فی نفسها. فهی الظاهرة من حیث اعیان الموجودات کما هی الباطنة من حیث معقولیته (همان: ۵۲۴).

در نگرش فوق، تفکیک وابسته به دید ویژه عالم نیست تا با تغییر نظرگاه خود، هستی را زاییده و پرورده وجود حق تعالی و عین آن بدانند، بلکه اصولاً این تمایز در ساحت وجود ساری و جاری است. این بدان معناست که اعیان خارجی از نظر وجودشناسی در آن واحد در دو سطح گوناگون قرار دارند. به عبارتی دیگر، هر عینی حاصل جمع اعداد به طور همزمان است و اصولاً هستی آن متکی به تقابل این دوگانی‌هاست. «در عرفان وحدت وجودی ابن عربی، با اینکه وجود حق و وجود عالم به اعتباری واحد و عین هم هستند و در حقیقت در دایره هستی جز وجود حق وجودی نیست، اما به اعتباری دیگر آنها غیر هم‌اند. با اینکه حق از حیث اسما و صفاتش که از این حیث متجلی در مرایای اعیان و مظاهر ممکنات است همان عالم است، اما از حیث

ذاتش که مجرد و مُعَرَّاً از جمیع اوصاف و نسب است، غیر عالم و متعالی از آن است» (جهانگیری ۱۳۸۵: ۴۲۶). اگر بخواهیم از اصطلاحات هگل استفاده کنیم، هستی اعیان سنتزی است که از رو در روی هم قرار گرفتن دو ساحتِ جداگانه و متضاد حق (تز) و خلق (آنتی تز) پدیدار شده است.

بنابراین، در این دیدگاه با آمیزه‌ای مواجهیم که در ساحتِ وجودی، و نه معرفتی، در عین حالی که این و آن است، نه این و نه آن است. از نظر منطقی گویی در این ساحت دو اصلِ منع امتناع نقیضین و اجتماعِ نقیضین به کلی از ساحت عقل به دور رانده شده است، چراکه «خلق عین حق است... البته این چنین نیست که خالقی باشد و مخلوقی جدا از او. خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. عالم وجود پرتو تجلی حق است، ساخته‌ای جدا از خدا نیست. بلکه خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

چنین نگرشی در ساحت وجودی اعیان، گاه با برداشت دوگانیِ نومن و فنومن (ذات فی نفس و پدیدار) متلازم است. ابن عربی معتقد است هیچ‌گونه آگاهی (علم) برای کسی به درستی دست نمی‌دهد، مگر آنکه هر چیزی را به ذات خویش بشناسد و هر کس چیزی را به وسیله امری زائد بر ذات خود بشناسد، در آنچه آن امر زائد به وی می‌دهد، مقلد آن است. اکنون در سراسر هستی کسی نیست که اشیا را بشناسد، جز یک کس که همانا خداست و هر کس دیگر جز او، آگاهی به اشیا و غیر اشیا تقلید است (خراسانی، ۱۳۷۷: ۲۳۶).

البته ابن عربی پس از طرح مسئله تفکیک در ساحت وجودی، خود به این مسئله پی برده است که پذیرش وجود و عدم به طور همزمان و اتصاف آنها به اشیا چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. درست نیست که چیزی در عین خود معدوم، در جهانی یا به نسبتی، به وجود متصف شود و همان چیز در عین خود موجود و به نسبتی معدوم باشد (همان: ۲۳۷). به همین خاطر، ابن عربی وجود را دارای مراتب می‌داند و معتقد است که وجود در چهار مرتبه خود را نشان می‌دهد: مرتبه نخست، هستی چیزی در عین آن است که با توجه به علم خدا بر همه چیز محدث است؛ مرتبه دوم، وجود آن چیز در آگاهی (علم) است که با توجه به علم خدا به ما، مرتبه نخستین است؛ مرتبه سوم، هستی آن چیز در الفاظ و



واژه‌هاست؛ و مرتبه چهارم، وجود آن چیز در نوشته است (همان). با تصور مراتب چهارگانه وجود او این طرح را پیش می‌نهد که اصولاً تفکیک در مراتب رخ می‌دهد. اکنون که با طرح تفکیک در عرفان ابن عربی و عرفان متقدم بر آن، دو سطح وجودی و معرفتی را از یکدیگر باز می‌شناسیم، می‌توان به اجمال گفت که در ساحت معرفتی تفکیک، با نگرش پدیدارشناختی سروکار داریم. با این دیدگاه، گزاره‌ها و اعتبارها در خود نه معنایی دارند و نه بیانگر حقیقتی هستند، بل معنایشان به تأویلی وابسته است که در افق دنیایی خاص ارائه می‌شود، اما در ساحت وجودی با تبیین هستی‌شناختی مواجهیم.

### تأویل شطحیات از منظر وجودی و معرفتی

آیا اصولاً می‌توان قبول کرد که تناقض حاکم بر سطح، امری ظاهری است؟ یعنی پس از مواجهه با سطح، آیا می‌توان سطوحی از زبان را که گویی در بطن گزاره است آشکار کرد و نشان داد که در آن سطح، تناقض از میان بر می‌خیزد یا هرچه بیشتر رویم تناقض رفع نخواهد شد؟ گفته می‌شود که پارادوکس شاعرانه بیانی به ظاهر متناقض یا مهمل است، اما حامل حقیقتی است که از راه تأویل می‌توان به آن دست یافت (فتوحی، ۱۳۷۵: ۳۲۷). آیا در تأویل شطحیات عرفانی هم که پارادوکس ویژگی عام آنها محسوب می‌شود می‌توان چنین نظری را اعمال کرد یا خیر؟

براساس مطالب بخش پیش، در برخورد با تأویل سطح دو دیدگاه و شیوه وجود دارد. هریک از این دیدگاه‌ها شیوه خاص خود را در تأویل شطحیات عرفانی به کار می‌گیرد. این شیوه‌ها را خود عرفا نیز به کار بسته‌اند. مثلاً نجم‌الدین رازی، روزبهان بقلی و مولوی در تحلیل‌های خود از شطحیات ممتاز و شناخته‌شده عرفانی، شیوه‌ای را اتخاذ کرده‌اند که با شیوه کسانی چون نسفی و آشتیانی متفاوت است. در این بخش تأویل شطحیات را از دو منظر بررسی می‌کنیم.

### تأویل از منظر تفکیک معرفت‌شناختی

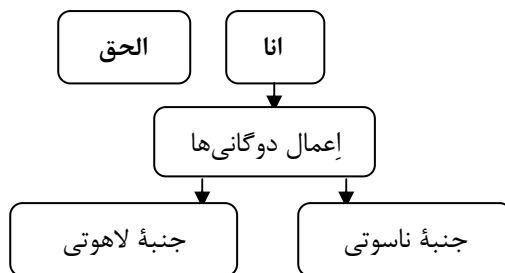
چنان‌که گفته شد، اصل تفکیک ارتباط مستقیمی با دوگانی‌ها دارد. در نگرش عرفانی، اکثر آحاد مستقل به واسطه تفکیک به دو بخش لاهوتی و ناسوتی تقسیم می‌شوند. پس از قائل شدن به چنین تفکیکی برای اعیان و اشیاء هستی، ممکن است نام آن واحد

مستقل ذکر شود، درحالی که سویه لاهوتی یا ناسوتی آن نام مدّ نظر است. بنابراین «التباس و تشابه رمز به عنوان شطح و یا شطح گنجیده در رمز، قاعده رویت کل در جزء (عین جمع) است و جدایی ناپذیر بودن ناسوت قابل دسترسی و لاهوت خارج از دسترس در حین تجربه شهود عرفانی» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

عامل فوق باعث پیدایی پارادوکس (شطح) در گزاره‌های عرفانی شود. برای روشن شدن موضوع، یکی از شطحیات را به این شیوه تأویل می‌کنیم و به دنبال آن، به اقوالی از عرفا می‌پردازیم که با این شیوه به حل مسئله پرداخته‌اند.

گزاره پارادوکسی معروف حلاج، انا الحق، از مهم‌ترین شطحیات تاریخ تصوف به شمار می‌رود، چراکه حمل الحق به عنوان محمول، بر موضوع گزاره، یعنی انا، چنان غرابتی دارد که تصور آن را ناممکن می‌سازد. از نظر زبان‌شناسی هم دو جوهر نخستین مستقل، یعنی انا و الحق، به طور همزمان نمی‌توانند در گزاره‌ای گرد آیند، چون اجتماع نقیضین در گزاره شکل منطقی آن را دچار آسیب می‌کند. می‌توان شیوه ساده‌تری اتخاذ کرد و گزاره را تحت عنوان غیرمنطقی، مهمل، بی‌معنا و پارادوکسی به کناری گذاشت، اما شیوه تأویل چنین گزاره‌هایی در عرفان با این سازوکارها دمساز نیست.

اولین گامی که در تأویل این شطح و امثال آن برداشته می‌شود، قرار دادن انا (من) در الگوی دوگانی‌هاست: انا از دو جنبه علوی و سفلی برخوردار است. اگر جنبه لاهوتی آن را در نظر بگیریم، به واسطه دمیده شدن روح، فراسویی تلقی می‌شود، اما اگر جنبه ناسوتی آن را لحاظ کنیم، بنا به آیاتی که انسان را آفریده از طین یا صلصال من حماء مسنون می‌دانند، موجودی حقیر و پست تلقی می‌شود. با این تصور، گزاره انا الحق را می‌توان بدین گونه تأویل کرد:



اگر جنبه لاهوتی انا را در نظر بگیریم، شکی نیست که به تصریح خود قرآن با الحق یکی انگاشته می‌شود، چراکه خداوند نه تنها روح خویش را در وی دمیده، بلکه انسان را به صورت خویش هم آفریده است، اما اگر جنبه ناسوتی انا را در نظر بگیریم، اسناد محمول الحق بر آن، کفری واضح و آشکار است. خواجه عبدالله انصاری با اتخاذ چنین نگرشی در باب «فی قولهم انا انت و انت انا» می‌گوید:

این کلمه از دو بیرون نیست و این معنی از این افزون نیست: اگر مرد به صفت اوست هر دو انا بابت اوست؛ و چون مرد درویش باشد یا در صفت خویش باشد هر دو انا به صفت قدم باشد، بی علت این خاطر و بی شرکت آدم باشد. تا مرد در صفت هست باشد گوید منم، مرا به من راه نیست و چون مرد به صفت نیست شود گوید منم کس از من آگاه نیست و حال آگاه است نه گمراه است. اگر مرد کشته جبار است درین سخن بسیار است (انصاری، ۱۳۷۲: ۳۶۶).

چنین برداشتی از شطحیات که با دوگانی و ایجاد تفکیک پدیدارشناختی همراه است در تأویل‌های عرفای بزرگ از شطحیات نیز حضور فعال دارد. مولوی در تحلیل خود از این سطح چنین می‌گوید:

بود انا الحق در لب منصور نور      بود انا الله در لب فرعون زور  
(مولوی، ۱۳۸۳: ۱۹۵)

از آنجاکه مولوی معتقد است هر عبارت ناشی از حال خاصی است (همان)، در تحلیل گزاره‌هایی چون انا الحق یا انا الله، سطح تأویل را بر مبنای عبارت قرار نمی‌دهد. در واقع او برای تأویل این گزاره‌ها به سطحی فراتر می‌رود و گوینده را مدنظر قرار می‌دهد. به این ترتیب، انا در گفته منصور از خاستگاه لاهوتی و نورانیت برخاسته است که همانا با اصل نور یکی و یگانه است، اما در لب فرعون از خاستگاه ناسوتی برخاسته است و فریب و غرور، یعنی جنبه حیوانی انسان، پشتوانه آن بوده است و بنابراین:

آن انا بی‌وقت گفتن لعنت است      آن انا در وقت گفتن رحمت است  
آن انا منصور رحمت شد یقین      آن انا فرعون لعنت شد بین  
(همان: ۲۷۹)

اصولاً خود گزاره که تناقض‌واره است، مدنظر مولانا نیست، بلکه او به دنبال تأویلی از این گفته است که تناقض در آن نباشد. مولانا مقام و وقت گوینده گزاره را تحلیل

می‌کند و بر این اساس، یکی از گزاره‌ها سراسر رحمت و دیگری نشانه‌ای از لعنت است. او در فیه مافیہ نیز چنین تعبیری را مجدداً به کار گرفته است:

آخر این **أنا الحق** گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است. **أنا الحق** عظیم تواضع است، زیرا این که می‌گوید من عبد خدایم دو هستی اثبات می‌کند، یکی خود را و یکی خدا را، اما آن که **أنا الحق** می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد، می‌گوید **أنا الحق**، یعنی من نیستم! همه اوست! جز خدا را هستی نیست! من به کلی عدم محضم و هیچم! (مولوی، ۱۳۸۷: ۱۰۸).

علاءالدوله سمنانی نیز با دریافت این غرابت در گزاره‌های پارادوکسی عرفانی، سعی در تأویل آنها دارد. تأویل وی از **أنا الحق** حلاج در چهل مجلس این چنین است:

مناجات کردم به حق تعالی و گفتم خداوندا این چه حال است فرعون **أنا ربکم الاعلی** گفت و حسین **أنا الحق**. هر دو دعوی خدایی کردند. روح حسین در علیین و روح فرعون در سجین، چه حکمت است؟ در سر من ندا کردند که فرعون به خودبینی در افتاد. همه خود را دید، ما را گم کرد. و حسین همه ما را دید و خود را گم کرد. بنگر که چه فرق باشد (سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۴۲).

شایان ذکر است گزاره زمانی پارادوکسی (متناقض نما) می‌شود که پس از اعمال دوگانی در سطح واژه‌ها و تلقی تفکیکی از آنها، این تلقی صریحاً بیان نشود. اگر مشخص کنیم منظور از **أنا** همان جنبه لاهوتی آن است، حیرت ناشی از حضور پارادوکس در گزاره فروکاسته می‌شود و تقریباً میزان تأویل‌پذیری آن به صفر نزدیک می‌گردد. به عنوان مثال می‌توان **أنا الحق** را با این گفته بوسعید مقایسه کرد:

و گفت قاعده بندگی بر نیستی است. تا ذره‌ای اثبات در صفات تو می‌ماند حجاب می‌ماند. اثبات، صفت خداوند است و نفی، صفت بنده (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۹۵).

شگفتی و غرابت سخن فوق در کاربرد کلمه نیستی در بخش اول است. به نظر می‌رسد اگر بوسعید گزاره را در همین جا به پایان می‌برد، نه تنها شدت و حدت تجربه عرفانی را بیشتر منتقل می‌کرد، بلکه میزان تأویل‌پذیری گزاره را نیز افزایش می‌داد و گزاره در دو سوی تلقی خواننده از نیستی معلق می‌ماند. این تعلیق خود از شیوه‌های افزایش التذاذ هنری به شمار می‌رود. اما بوسعید به صراحت منظور خود از نیستی را نشان داده و نیستی مطلق را به نفی صفات فروکاسته است. علت برجستگی کلام در گزاره نخست (قاعده بندگی بر نیستی است)، استخدام واژه نیستی به طور مطلق است، در حالی که منظور از آن، یکی از وجوه تأویلی آن است. این امکان در گزاره‌های عرفانی، در

کنار برجسته‌سازی کلام، منجر به تأویل‌پذیری آن هم می‌شود. با این حال اگر به نفی صفات که یکی از تأویل‌های ممکن نیستی است تصریح نمی‌شد، گزاره در ساحت گسترده‌تری هم تأویل‌پذیر نشان می‌داد.

در میان آثار به‌جای‌مانده از شیخ نجم‌الدین رازی معروف به نجم‌دایه (۶۵۴-۵۷۳ق) یک رسالهٔ عربی با عنوان «رسالة العاشق الی المعشوق فی شرح قول من قال الصوفی غیر مخلوق» وجود دارد که دکتر شفیع‌ی کدکنی آن را در اثری به نام نوشته بر دریا با ترجمهٔ فارسی آورده‌اند (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۴). این ترجمه کمک می‌کند تا نمونه‌ای از کاربست نظریهٔ تفکیکی شطح را نزد خود عرفا ببینیم.

نجم‌الدین رازی در تفسیر شطح معروف ابوالحسن خرقانی (همان: ۴۶۷-۴۵۰) با تفکیک صوفی به دو ساحت ناسوتی و لاهوتی، اعتباراً شطح الصوفی غیرمخلوق را منوط به وحدت خالق و مخلوق می‌داند؛ یعنی زمانی که صوفی سویهٔ ناسوتی خود را به کناری زند و بنا به کشش و موهبت الهی به صفت الهی (غیرمخلوق بودن) متصف شود. این مقام آن صوفی است که جانب ناسوتی وجود خود را در جانب لاهوتی وجود حق فانی کرده است (همان: ۴۵۹). نجم‌الدین برای ارائهٔ چنین تحلیلی از شطح خرقانی، به‌درستی از امکانات تقابل دوگانی‌ها بهره گرفته است. این مسئله به وی اجازه می‌دهد تا بنا به استقرار نظام معرفتی، شطح را از مرتبهٔ یک تناقض‌گویی صرف خارج کند و مفاهیم عرفانی و اخلاقی نهفته در بطن آن را تأویل نماید. وی در این باره می‌گوید:

ذاکریت به مذکوریت بدل شود و مذکوریت به ذاکریت و آن ذاکرِ مخلوق در ذاکرِ غیرمخلوق فانی شود و آن مذکورِ قدیم، خلیفهٔ هر دو گردد و چون از رهگذر تجلی نورِ قدیم، صوفی از محدودیتِ مخلوقیت پالوده شود، آنگاه چون ذاکر را بجویی مذکور را یافته‌ای و چون مذکور را بجویی ذاکر را یافته‌ای:

و اذا ابصرتنا ابصرتنا	فاذا ابصرتنا ابصرتنا
چو در او بنگری، بینی همه من	چون در من بنگری، بینی همه او
(همان: ۴۶۰)	

به گفتهٔ محمدبن منور، شیخ ابوسعید- که همزمان با ابوالحسن خرقانی می‌زیست و ارتباط مستمر و دوستانه‌ای با وی داشت- در تحلیل «الصوفی غیر المخلوق» چنین اظهار نظری کرده است:

گفتند: یا شیخ کسی کیش خدای تعالی بنیافریده باشد او را چه کنند که از هیچ چیز هیچ چیز ندارد؟ شیخ ما گفت: نه چنان نآفریده‌ای که شما پندارید که خدایش نیافریده باشد چنان کیش بیافریده باشد و اندرو این همه صفت‌ها آفریده و نهاده و آنگاه این همه پاک از او بکنده و او را بازان برده باشد به پاکی، کیش گویی به نه‌آفریده بود. این همه آرایش‌ها درو نبود. شیخ ما گفت: آن پسر بلحسن خرقانی می‌گفت صوفی نآفریده باشد، از اینجا می‌گفت (ابن‌منور میهنی، ۱۳۶۶: ۲۵۷-۲۵۶).

ابوسعید معتقد است مخلوق از نظر وجودی مخلوق است و با در نظر گرفتن صوفی‌ای که تمام صفات مخلوقیت را - که از قضا جنبه ناسوتی آفرینش هم هست - از خود خلع کرده است، به این دریافت نزدیک شده است که طبیعتاً مخلوقی که صفات آلاینده هستی را از خود بزدايد، چنان پاک و لاهوتی می‌شود که گویی خدا او را نیافریده است. بنابراین او نتیجه می‌گیرد در گزاره «الصوفی غیر المخلوق» آنچه صفات مخلوقیت مدنظر است، نه خود مخلوقیت. همان‌طور که در فتوحات مکيه از بایزید روایت شده است این عدم تقید به اوصاف و نعوت بشری است که جنبه غیرمخلوق صوفی را آشکار می‌کند:

قیل لأبی‌یزید کیف أصبحت قال لا صباح لی و لا مساء إنما الصباح و المساء لمن تقید بالصفة و لا صفة لی (ابن‌عربی، ۱۳۲۹: ۱۳۳/۲).

در تحلیلی مشابه، سیدحیدر آملی نیز به تأویل شطح می‌پردازد. از آنجاکه سیدحیدر تصوف را معادل‌رهایی از شرک خفی و شرک جلی می‌داند، حقیقت آن را این‌گونه تعبیر می‌کند که در دید عارف واقعی باید ثنویت و دوگانگی مضمحل شود و به این ترتیب، به غیر از مشاهده حق نبیند و در غیر او نظر نکند. بنابراین مادامی که عارف به این مقام نائل شده باشد، در خواهد یافت که اثبات همزمان خود و خدا به معنای شرک است؛ چون هر آنچه هست یکی و یگانه است. از نظر او شطح عارف به این دلیل متناقض به نظر می‌رسد که با اثبات دوگانی در جنگ است و بنابراین یکسو نهادن دوگانی‌ها به معنای ساختارشکنی و نهایتاً معادل بروز تناقض‌گونه‌گی است (آملی، ۱۳۶۸: ۱۳۲).

شفیعی‌کدکنی نیز بنابه تحقیق مستوفایی که در اقوال ابوسعید ابوالخیر انجام داده است، معتقد است هر صاحب‌نظری تئوری کلانی دارد که سایر اقوال و افعال وی را توجیه می‌کند. به باور ایشان تئوری کلان ابوسعید همین مسأله نیستی خود است و ایشان آموزش بنیادین بوسعید را بر این اساس می‌داند: «آنجا که توئی توست، دوزخ است و آنجا که تو نیستی، بهشت است» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

شفیعی کدکنی پس از طرح مسأله فوق به تأویل گفته ابوسعید می‌پردازد: در گزاره «بهشت آنجاست که تو نباشی»، تو را می‌توان بنابه نظام دوگانی‌ها شامل دو ساحت مستقل دانست: ساحت لاهوتی که همانا جنبه روحانی آن است و جنبه ناسوتی که نفس و خواهش‌های نفسانی است. به این ترتیب، دوزخ آنجاست که نفس و خواهش‌های نفس میدان یابد و تو مغلوب آن خواهش‌ها باشی، در حالی که آنجا که از نفس و خواهش‌های نفسانی خبری نیست بهشت است (همان: ۵۴).

در پایان این بحث، با نقل یکی از شروح شیخ شطاح درباره شطح معروف ابویزید بسطامی، انا ربکم الاعلی، بار دیگر کاربست نظریه تأویلی شطح را مرور می‌کنیم:

ابوموسی شاگرد بایزید گوید که با بایزید بودم در سمرقند. خلق شهر بدو تبرک می‌کردند. چون از شهر بیرون آمدیم، خلق در قفای او بیامدند، واقعاً نگه کرد. گفت: اینها کیستند؟ گفتم: متبرکانند. به بالای تل برآمد. رو سوی آن قوم کرد. گفت: یا قوم! انا ربکم الاعلی. ایشان گفتند: ابویزید دیوانه شد. جمله از او برگشتند. به کنار جیحون آمدیم، خواست که از جیحون بگذرد، هر دو شط نهر در یکدیگر آمد، چندان بماند میان آب که یک گز. گفت بجزتش که نگذرم الا بکشتی، پس بکشتی بگذشتیم.

قال: ای دوست! این فعل ملامت‌ان است. نه هر که او قرآن بخواند، او دیوانه است. ممکن شود که در آن ساعت در رویت اتحاد بود. شجره موسی شد، تا حق به زبان وی سخن گفت. آنی انا الله بر خوان، که نه جسم و نه جان آدم از شجره زیتون کمتر بود. هر که نور کبریا در دلش بر افروزند، از جان کرامتش ظلمت شب طبیعت بپردازند. عندلیب گم‌گشته در عشق نزد عروس قدم بر شاخ گل و وصلت آواز صوت ازلیت در نوای سبجانی زند. چون عاشق محو گردد در عشق، جهان جان بر جان از نوای درد ازل جمله انا الحق گردد. اگر خفته‌ای، برخیز، ای شاهد ممتحن! حله ناتمام آدم برکش. از جام جان شراب جان در جام قدح درکش. چون صفت گشتی، از تأثیر صفت شراب ده قدح بکرنگ شد. شعر:

رق الزجاج و رقت الخمر      فتشابهها و تشاکل الأمر

(بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۰-۹۹)

### تأویل شطح از منظر تفکیک وجودشناختی

علت پیدایی برخی از شطوح به‌ظاهر متناقض، تصوّر دوگانی و قائل شدن به تقابل‌های قدسی و زمینی است. این دوگانی‌ها گاه در ساحت معرفتی واقع می‌شوند و گاه به‌عنوان یک اصل وجودی پذیرفته می‌شوند. به‌رغم اظهارنظرهای متفاوتی که درباره وحدت وجود

و وحدت شهود هست، به نظر می‌رسد تفاوتِ ظریفی که در این دو نحلّه عرفانی وجود دارد از چنین موضعی بر می‌خیزد. در این بخش می‌خواهیم ببینیم اصولاً قائل شدن به تفکیک در ساحتِ وجود، منجر به بروز چه آشکالی از تناقض در گزاره می‌شود و احياناً تأویل این دسته از گزاره‌های پارادوکسی با چه امکاناتی قابل قبول است.

هستی در اندیشه عرفای وحدت وجودی، وجودِ واحدی است که در تجلی خویش به صورت متکثر در آمده است. این تکثیر، به قول جمال‌الدین ابوروح، به آن می‌ماند که «پادشاهی سرایی بسازد، نشستن او در آن سرای به آخر بود از روی صورت و به اوّل بود از روی معنی» (ابوروح، ۱۳۷۱: ۳۲). پس بطنِ هستی خارجی، همانا وجودِ واحدی است که ازلی است؛ وجودی که تمام اعیان بازتابِ میلِ تجلی او به شمار می‌روند. به این ترتیب، وجودِ واحد (حق) با وجود متکثر (خلق) یکی و یگانه پنداشته می‌شود.

این اندیشه که هستی بازتابِ وجودِ واحدی به شمار می‌رود، به‌طور کامل با ابن‌عربی آغاز می‌شود و صدرالدین قونوی آن را به‌طور نظام‌مند در یک سیستم فکری می‌گنجاند. بنابر این دیدگاه، انسان هم قدیم است، هم محدث و هم موجود است، هم معدوم. از این‌رو، قدیم است که در علمِ قدیم خدا ازلاً موجودِ متصور بوده است و این آگاهی یکی از آن مراتب نام‌برده است. اما اینکه می‌گوییم انسان محدث است، از این‌روست که شکل و عینِ وی نبوده است و سپس هست شده است (خراسانی، ۱۳۷۷: ۲۳۷). خدا نیز در تئوری ابن‌عربی جامع ضدین است، چراکه از نظر وی وجود بافتی پارادوکسی دارد و این دوگانی یا تقابل در همه موجوداتِ عالم هستی و خودِ ذاتِ حق جاری و ساری است. سخن ابن‌عربی در واقع مبتنی بر نص صریح قرآن است که خدا را جامع تضادهایی چون الاول/الآخر یا الظاهر/الباطن می‌داند. او در فصوص/حکم مسأله را به این شکل مطرح می‌کند:

درست شد برای او ازلیت و قدمتی که فانی اولیت است و اولیت سرآغاز وجود از عدم باشد. پس با اینکه خداوند اول است، صفت اولیت به او نسبت کرده نمی‌شود و به همین جهت او را آخر گفته‌اند. اگر اولیت او اولیت وجود موجودات تقییدی بود، صفت آخر درباره وی به‌عنوان وجود مقید به اولیت درست نمی‌آمد، زیرا که ممکن را آخری نیست. ممکنات غیرمتمنای می‌باشند و آخر ندارند. و خدا را که آخر گفته‌اند از این‌روست که همه امر که به ما نسبت داده می‌شود به او باز می‌گردد؛ پس او در عین اول بودن آخر است و در عین آخر بودن اول است (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۶۳-۶۲).



ابن عربی با طرح مسأله تفکیک - آن هم نه از چشم‌انداز معرفتی، که با تعبیه ملزومات هستی‌شناختی آن - نه تنها به سویه وجودی عالم هستی، خدا و انسان می‌پردازد، بلکه در نظام دوری خود جایی هم برای سویه معرفتی عرفان می‌گذارد. در این نظام دوری، هستی دقیقاً در قوس نزولی از مبدئی آغاز می‌شود که پس از طی قوس صعودی به آن ختم می‌شود. چنین نظامی این امکان را به ما می‌دهد تا هر کدام از اعیان هستی را، در آن واحد، دارای دو ساحت از وجود بدانیم. دو ساحتی بودن وجود به معنای قائل شدن به تفکیک وجودی برای هستی و اعیان عالم است.

نسفی که از پیروان فکری ابن عربی بود و عرفان وحدت وجودی را نزد سعدالدین حمویه آموخت، در فصل نخست *الانسان الکامل*، پس از ذکر مقدمات وجودشناختی و اثبات یکی بودن اصل وجود، با استفاده از تمثیل نور و آینه به طرح یکی از تقابل‌های دوگانی می‌پردازد که از اندیشه‌های مسلط بر اندیشه‌های عرفانی هم به شمار می‌رود: تقابل ظاهر و باطن. نسفی خود چنین می‌گوید:

این نور، برای اینکه جمال خود را ببیند، به صفت فعل متبصر شد و از باطن به ظاهر، از غیب به شهادت و از وحدت به کثرت آمد و جمال خود را بدید و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۶۸).

نسفی با پذیرش این مقدمات، دقیقاً به شیوه‌ای مشابه همگان خود، هستی را از منظر تفکیک وجودی دارای این تقابل‌ها می‌داند. به زعم نسفی، هستی در آن واحد از دو بُعد تشکیل شده است. این دو بعد، بنا به اعتباری که ما برای آن قائل می‌شویم نمودار می‌شود. ممکن است انسان در آن واحد به اعتبار اینکه بازتاب تجلی حق است، خود حق پنداشته شود و به اعتبار اینکه در صورت هستی، از غیب به شهادت آمده است، غیر حق تلقی شود. عین گفته نسفی چنین است:

چون دانستی که وجود یکی بیش نیست، اکنون بدان که این وجود هم قدیم است و هم حادث، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است هم باطن، هم خالق است و هم مخلوق، هم رازق است هم مرزوق، هم ساجد است و هم مسجود، هم عابد است و هم معبود، هم شاهد است و هم مشهود، هم حامد است و هم محمود، هم عالم است و هم معلوم، هم مرید است و هم مراد، هم قادر است و هم مقدر، هم محب است و هم محبوب، هم عاشق است و هم معشوق، هم مرسل است و هم مرسل، هم خیال است و هم حقیقت و در جمله صفات همچنین می‌دان (همان: ۲۷۰).

کار بست چنین دیدگاهی 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 هم‌اند، 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. به گفته ابوسعید خراز خدا شناخته نمی‌شود مگر به جمع اضداد. یعنی درباره خدا حکم به اضداد توان کرد، چه او اول است و آخر است، آشکار و نهان است:

فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا      و يقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا  
(ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۹۸)

با تأویل‌های تفکیکی ممکن است شطح چندان متناقض به نظر نرسد. با استعمال این شیوه گاه می‌توان دریافت که گزاره عرفانی حاوی معنایی است که ظاهر آن نشان نمی‌دهد. عرفا به استخدام متدولوژی باطنیه در تأویل آیات قرآنی علاقه‌مند بودند و تفسیرهای اشاری این فضا را برای آنان مهیا می‌کرد که خود نیز شطحیاتی به‌ظاهر متناقض نما بگویند.

به گفته روزبهان اصول متشابه در شطح از سه معدن است: معدن قرآن، معدن حدیث و معدن الهام اولیا (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۸). سیدحیدر آملی هم شطح را در مراتب چندگانه مطرح کرده است. او معتقد است شطح در قول انبیاء الهی، نبی اکرم و همچنین اولیاء حق و مشایخ عرفانی ساری و جاری است و برای هر کدام نمونه‌های به دست می‌دهد:

و أما قول الأنبياء، فقول النبي - صلى الله عليه و آله و سلم - من رأني فقد رأني الحق. و قوله لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب و لا نبي مرسل و أما قول الأولياء، فقول أمير المؤمنين - عليه السلام - أنا وجه الله. أنا جنب الله. أنا يد الله. أنا العرش. أنا الكرسي. أنا اللوح. أنا القلم الي قوله أنا الاول، أنا الآخر. أنا الظاهر، أنا الباطن... و أما قول المشايخ، فقولهم سبحاني! ما أعظم شأنی! و قولهم أنا الحق. و قولهم أنا أقول و أنا أسمع، و هل في الدارين غيري؟ (آملی، ۱۳۶۸: ۲۰۵).

بنابراین، شاید بتوان گفت سطح یک استراتژی بیانی است که مخاطب را به تأمل در بطن او می‌دارد، اما تلقی عارف از این بطن ممکن است معیار پدیدارشناختی یا هستی‌شناختی داشته باشد. برای روشن شدن این تفاوت، به تأویل‌های زیر که از دو منظر متفاوت ارائه شده‌اند، می‌پردازیم.

ابوسعید می‌گفت: «درویش نبود، که اگر درویش بود، درویش نبود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۶۸). ظاهر متناقض این گفته تنها با این اصل روشن می‌شود که منظور از بقای درویش، بقای جسمی او نیست، بلکه بقای نفسانیات وی است. مادامی که نفسانیات صوفی با وی باقی است، یعنی بود وی با او باقی است، گویی درویش نیست. چنین شیوه‌ای از تأویل این گزاره متناقض‌نما، دقیقاً با یک برداشت معرفتی همراه است. اما نسفی در این زمینه تأویل متفاوتی ارائه می‌دهد:

چون دانستی که یک نور است که جان عالم است و عالم ملامال این نور است و افراد موجودات مظاهر صفات این نورند، پس اگر گویند که ما ئیم که بودیم و ما ئیم که هستیم و ما ئیم که باشیم، راست باشد؛ و اگر گویند که ما ئیم که بودیم و نه ما ئیم که هستیم و نه ما ئیم که باشیم، همه راست باشد (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۷۳).

ابوسعید بود و نبود را به‌عنوان دو واژه متضاد در کنار هم جمع می‌کند، اما منظور او تلقی وحدت وجودی ماجرا نیست. به‌زعم وی از میان برخاستن و رفع نفسانیات، مترادف یکی شدن با خالق است و او گویی مسأله را از چشم‌انداز تربیتی و اخلاقی مدنظر دارد. اما بود و نبود که نسفی از آن سخن می‌گوید، اخلاقی و تربیتی نیست و حتی معرفتی هم تلقی نمی‌شود. این تفکیک در دوگانی بود و نبود از نظر نسفی و اسلاف وی، تفکیک وجودی است؛ تفکیکی که از نقطه واحد وجود آغاز و به آن هم ختم می‌شود. پس طبیعی است در میانه راه با موجودی چون انسان مواجه شویم که درعین حال که موجود مستقلی است، بازتاب همان وجود واحد است. از آنجاکه پیشتر تأویلی از انا الحق منصور حلاج با نگرش تفکیک معرفتی به دست دادیم، اکنون نظر یکی از معاصران را با اتکا به تأویل تفکیک وجودی در این باره نقل می‌کنیم:

حلاج در این مقام مظهر تجلی اسمائیه است و سالک تا به مظهریت تجلی ذاتی نرسد، از شرک خفی و شیطان نفس خلاصی ندارد. او به صفت ربوبیت ظاهر می‌شود، نه آنکه گوید الهی، من طالب حلول امتیت خود در تو هستیم؛ در اینجا فنای جهت خلقی در حق است. حلاج اگر به

حلول قائل بود، قتل او بسیار آسان بود و بعد از قتل او نیز احدی درصدد تبریئهٔ حلاج حلولی بر نمی‌آمد. حلاج طالب نیل به مقام قرب فرایض و فنای جهت امکانی در جهت حقانی بود و این نوع فنا ملازم با محو انیت سالک است- و سالک اگر استعدادِ صحو بعد از محو را داشته باشد و به مقام تمکین بعد از تلوین برسد، نه به جملهٔ لیس فی جبتی آلا الله تقوه می‌کند و نه در حال صحو ثانی و فنای مقدم بر بقا و بلوغ به مقام تمکین، شطحیات از او صادر می‌شود بلکه آن را کفر می‌شمارد (آشتیانی، ۱۳۸۶: ۲۵).

آشتیانی برای سالک دو جهت خلقی و حقی اعتبار می‌کند. بنابراین آنکه سخن می‌راند و شطح بر زبان می‌آورد، سالکی است با دو وجههٔ متقابلِ حق / خلق. به‌زعم وی این سالک هنوز مبتدی به شمار می‌رود، زیرا از نظر وی صاحب شطح در مرتبهٔ دون‌تری نسبت به سالکِ خموش قرار دارد و این به خاطر آن است که سالک در این مقام، مظهرِ تجلی اسمائیه است. آشتیانی بنابه سنتِ عرفانِ وحدت وجودی، تجلی اسمائی را از تجلی ذاتی مجزا می‌کند و معتقد است آنکه مظهرِ تجلی اسمائی است هنوز از دستِ شرک خفی و شیطان نفس رها نشده است و بنابراین شطح منصور نشانی از خویش‌پرستی را با خود به همراه دارد!

اصولاً در مرتبهٔ تجلی اسمائی، سالک به صفتِ ربوبیت ظاهر می‌شود و این صفت، مرتبه‌ای است که در صورت استعلای روحی سالک در مراتب آتی، یعنی نیل به مقام قرب فرایض، مرتبهٔ دون و پست تلقی می‌شود. به همین دلیل حلاج که در مرتبهٔ ربوبیت واقع شده است با درک مراتب بالاتر در پی استعلای روحی و اضمحلالِ جهتِ خلقی خویش است؛ یعنی وصول به مرتبه‌ای که در آن انیتِ سالک محو می‌شود و هر آنچه به‌جا می‌ماند، جهتِ حقانی سالک است.

وقتی سالک انیت را محو و فنا را تجربه کند، درصورت وجود استعداد ممکن است پس از تجربهٔ محو، صحو بعد از محو به وی دست دهد. این مقام که با نام بقای بعد از فنا نیز شناخته می‌شود، مقامی است که اگر سالک آن را تجربه کند، ضرورتاً لب به تکلم نمی‌گشاید و شطحیات از وی صادر نمی‌شود. شطح زائیدهٔ تصوّر دوگانی‌های متقابل و اعمالِ روندِ توجیهی تفکیک- چه در ساحتِ وجودی و چه در ساحتِ معرفتی- است، اما این مقام، یعنی مقامِ صحو بعد از محو که در آن تقابل حق و خلق از میان برداشته شده است، ضرورتاً با اضمحلالِ انیت و مرتفع‌شدنِ تقابل‌ها همراه است.

## نتیجه‌گیری

شطح، به‌عنوان گزاره‌ای متناقض‌نما، از شاخص‌های زبان عرفانی به شمار می‌رود. این گزاره‌ها عموماً تحت عنوان گزاره‌های پارادوکسی مورد بررسی قرار می‌گیرند و از آنجا که پارادوکس یکی از شگردها و تعبیه‌های ادبی محسوب می‌شود، چنین تصور می‌شود که شطحیات عرفانی هم چیزی فراتر از حادثه‌ای در زبان نیستند. به‌رغم این تصورات، عرفا در اوج‌های مافوق بشری خود، در دو ساحت وجودی و معرفتی، خدا، هستی و انسان را در بافت پارادوکسی آن درمی‌یابند. هستی به‌طور عام از نظر عرفا چه از نظر معرفتی و چه از نظر وجودی خود متضاد است. این تناقض وقتی خود را در زبان نشان دهد، شطح پدیدار می‌شود. پس می‌توان گفت که شطح بازتاب‌چینی برداشتی از هستی است؛ یعنی لحظه‌ای که در آن آگاهی و هستی با هم به وحدت می‌رسند.

## پی‌نوشت

- ۱- شطح نیز مانند هر خلاف‌آمد دیگر، بر دو گونه است: شطح‌گفتمان (که عموماً در سطح زبان روی می‌دهد) و شطح‌رویداد (به تعبیر روزبهان شطح‌فعل) (فولادی، ۱۳۸۷: ۲۹۰).
- ۲- به عنوان نمونه، خوارزمی شطح را برخاسته از خودبینی و خودپرستی می‌داند و اظهار آن را لایق حال متأدبین در حضرت رحمان نمی‌داند (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۲۴۲). او اکیداً توصیه می‌کند که «صاحب سلوک باید بترسد از پروردگار خود و انقیاد حکم او کند به قیام در مقام عبودیت، از برای ادراک او تمییز مقام خود را از مقام ربّش؛ چه خشیت تواضع است و تذلل مر عظمت رب را. و این بنده ظاهر نشود به مقام ربوبیت تا عین رب باشد، تا دعوی کند که من اویم، چنان‌که اهل شطح به اظهار این معنی قیام می‌نمایند. قال تعالی معاتباً للمسیح و تنبیهاً للعباد: أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَاُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ» (همان: ۳۰۳)؛ یعنی سالک در همه موارد باید به مقام بندگی و عبودیت خویش آگاه باشد و بدان اظهار کند، چون اظهار بندگی و تذلل در برابر عظمت الهی تنها وسیله‌ای است که بیانگر این آگاهی است. با این برداشت، از سالک بعید است که در مقام عبودیت، اظهاراتی کند که گویی در مقام ربوبیت است.

۳- سراج معتقد است شطح/یشطح به معنای سرریز شدن آب است از نهر یا جوی (سراج طوسی، ۱۳۸۱: ۴۰۳)، اما روزبهان می‌گوید: در عربیت شطح/یشطح حرکت است، و آن

خانه را که آرد در آن خرد کنند مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۷-۵۶).

۴- شطح به تعبیر غربیان paradox است که در اصل لغت مرکب از para به معنای فرا و doxa به معنای ظاهر و شایع و کیش است. پس پارادوکس به معنای خلاف آمد عقل و خلاف فهم و اعتقادات عامه است.

۵- چنان که خواهیم دید، این نظریه تنها برخی از شطحیات را توجیه می‌کند و همگی آنها را شامل نمی‌شود.

۶- تقابل دوگانی اصطلاحی است که در دل منطق دیالکتیکی جای دارد و به‌طور گسترده در استدلال‌های نظری مورد استفاده قرار می‌گیرد. تقابل‌های دوگانی راهی را مهیا می‌کند که پویش و فرایند را وارد نظریه می‌کند. در یک تقابل دوگانی، دو قطب نه تنها باید با یکدیگر تضاد داشته باشند، بلکه باید متضاد انحصاری یکدیگر نیز باشند؛ به بیان دیگر، این دو قطب در چارچوب یک تضاد قطبی، مانند بار مثبت و منفی جریان الکتریکی به هم وابسته‌اند (مکاریک، ۱۳۸۳: ۹۸).

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۸۶)، شرح مقدمه قیصری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: نشر علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۹۶۰-۱۹۵۷)، الاشارات و التنبيهات، جلد ۳، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
- ابن‌عربی، محمدبن‌علی (۱۳۲۹)، فتوحات المکیه، مصر: الیهة المصریة العامة لکتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل، محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
- ابن‌منور میهنی، محمد (۱۳۶۶)، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- ابوروح، جمال‌الدین (۱۳۷۱)، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- استیس، و. ت (۱۳۸۴)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش.

امامی، علی اشرف (۱۳۷۹)، «نگاهی به شطحیات ابوالحسن خرقانی» معارف، دوره ۱۷، شماره ۳، ص ۱۵۷-۱۳۱.

انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۷۲)، مجموعه رسائل، تهران: توس.  
 بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۷۴)، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران.

جهانگیری، محسن (۱۳۸۵)، محی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۷)، «ابن عربی»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، زیر نظر کاظم بجنوردی، تهران: نشر دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تهران: مولی.  
 داد، سیما (۱۳۷۸)، فرهنگ اصطلاحات ادبی، تهران: مروارید.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۸)، جستجو در تصوف ایران، تهران: امیرکبیر.  
 سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۱)، اللمع فی التصوف، تصحیح و تحشیة رینولد آلن نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

سمنانی، علاءالدوله احمد بن محمد (۱۳۶۶)، چهل مجلس یا رساله اقبالیه، تهران: ادیب.  
 شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰)، «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی»، فصل‌نامه هستی، سال دوم، شماره ۳، ص ۲۸-۱۲.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: سخن.  
 \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر، تهران: سخن.

فتوحی، محمود (۱۳۷۵)، بلاغت تصویر، تهران: سخن.  
 فولادی، علیرضا (۱۳۸۷)، زبان عرفانی، قم: فراگفت.

کربن، هانری (۱۳۸۴)، مقالات: مجموعه‌ای از مقالات به زبان فارسی، تهران: حقیقت.  
 کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱)، تعرف، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

ماسینیون، لویی (۱۳۷۴)، سخن انا الحق و عرفان حلاج، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: جامی.

مکاریک، ایرنا ریما (۱۳۸۳)، دانش‌نامه نظریه ادبی معاصر، ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی، تهران: آگه.

موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸)، مفهوم عرفان، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران: علمی و فرهنگی.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *فیه مافیہ*، تهران: خیام.

میرصادقی، میمنت (۱۳۸۵)، *واژه‌نامه هنر شاعری: فرهنگ تفصیلی اصطلاحات فن شعر و سبک‌ها و مکتب‌های آن*، تهران: کتاب مهناز.

نسفی، عزیزالدین بن محمد (۱۳۷۹)، *الانسان الکامل*، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری، انجمن ایران‌ناسی فرانسه در تهران.

هجویری، علی بن عثمان (۱۳۷۸)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح و ژوکوفسکی، تهران: طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی