Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

# An Analysis of Sufi Ecstatic Utterances Based on Wittgenstein's Theory of Language Games

**Hossein Kazemi[1] | Bahjat Al-Sadat Hejazi[2]✉ | Naser Mohseninia[3]**

1. Corresponding Author, Phd student, The Department of Persian Language and Literature, Shahid Bahonar University/ E-mail: amirkazemi@ens.uk.ac.ir
2. Associate Professor, The Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University/ E-mail: hejazi@uk.ac.ir
3. Professor, The Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University/ E-mail: mohseninia1340@uk.ac.ir

## Article Info

**Article type:**
Research Article

**Article history:**
Received 5 July 2023
Accepted 6 January 2024
Published online 30 December 2024

**Keywords**:
Ecstatic Utterances(shaṭḥiyyāt),
Ecstatic Behaviors,
Theory of Language Games,
Wittgenstein.

## ABSTRACT

Sufi ecstatic utterances (shaṭḥiyyāt) are seemingly radical expressions that disrupt the connection between language, the mystic's experience, and reality, often leading to confusion and criticism from audiences. These utterances have historically subjected Sufis to harsh judgments. While shaṭḥiyyāt are commonly associated with adherents of the intoxicated school of Sufism, many figures from the sober school have also been reported to make such statements. Ludwig Wittgenstein's Theory of Language Games, which rests on two key principles, provides a valuable framework for interpreting Sufi ecstatic utterances: (1) language operates according to "rules," and (2) context plays a crucial role in meaning. Beyond verbal expressions, Sufis also engaged in ecstatic behaviors, which often provoked severe condemnation from non-Sufi audiences. However, this study focuses primarily on verbal shaṭḥiyyāt. Our research demonstrates that Wittgenstein's theory aids in understanding ecstatic utterances through several aspects, such as the Sufis' use of specialized language in distinct contexts, the disconnect between linguistic expression, imagination, and external reality, their departure from conventional language norms, and their adoption of a language exclusive to the people of gnosis. This study employs a qualitative content analysis methodology to explore these themes in depth.

**Cite this article:** Kazemi, Hossein, Hejazi, Bahjat Al-Sadat, Mohseninia, Naser. (2024). An Analysis of Sufi Ecstatic Utterances Based on Wittgenstein's Theory of Language Games. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (31), 198-217.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.9

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.9

## Extended Abstract

### Introduction

The study of mystical language and its apparent controversies has long been a subject of scholarly interest in Islamic mysticism. This research examines ecstatic utterances (*shaṭḥiyyāt*) in Islamic mysticism through the lens of Ludwig Wittgenstein's theory of language games. The significance of this investigation lies in its novel approach to understanding how mystics' seemingly paradoxical statements can be interpreted using insights from modern linguistic theory.

The primary objective is to analyze how Wittgenstein's concept of language games, particularly his emphasis on context-dependent meaning and rule-governed language use, can illuminate our understanding of ecstatic utterances that appear to violate conventional linguistic and logical norms. This research addresses a fundamental question: How can Wittgenstein's theory help explain the apparent contradictions in mystical language while preserving their intended spiritual significance?

### Research Findings

This study reveals several key findings regarding the application of Wittgenstein's theory to ecstatic utterances:

1. Classification of Ecstatic Utterances:
- Verbal ecstatic utterances (*shaṭḥiyyāt-i guftārī*): These include paradoxical statements from both cultivated mystics that require interpretation, and misconceptions expressed by novices.
- Ecstatic Actions (*shaṭḥiyyāt-i raftārī*): These encompass actions that appear to contradict religious norms but often carry deeper spiritual significance.

2. Language Game Characteristics:
- Context-dependent meaning: Mystical ecstatic utterances acquire specific meanings within their spiritual context, distinct from everyday language use.
- Rule-governed nature: Despite appearing chaotic, mystical language follows its own internal logic and rules.
- Community-specific understanding: The interpretation of ecstatic utterances requires familiarity with the specific language game of mysticism.

3. Linguistic Analysis:
- The gap between expression and reality in mystical language reflects Wittgenstein's concept of meaning through use rather than direct representation.
- Sufi ecstatic utterances often demonstrate a deliberate departure from conventional language rules to express transcendent experiences.
- The apparent contradictions in mystical statements serve specific spiritual and pedagogical purposes within their context.

4. Historical Context:

- An analysis of the sayings of prominent mystics like Bāyazid Basṭāmī, Ḥallāj, and Ruzbihān Baqlī reveals consistent patterns in their use of paradoxical language.
- This research identifies distinct approaches between the *sukrī* (intoxicated) and *ṣaḥwī* (sober) schools of mysticism in their expression of spiritual truths.

**Conclusion**

This research demonstrates that Wittgenstein's theory of language games provides a valuable framework for understanding ecstatic utterances in Islamic mysticism. The findings suggest that what appears as contradiction or violation of linguistic norms actually represents a sophisticated language game with its own rules and context-dependent meanings. This study concludes that ecstatic utterances serve as specialized linguistic tools for expressing transcendent experiences that defy conventional language.

This research contributes to both Sufi studies and linguistics by showing how apparently contradictory statements can be understood as part of a coherent system of spiritual expression. This understanding helps bridge the gap between modern linguistic theory and traditional mystical discourse.

**Refrences**

Baqli, R. (1974). Sharh-e shathiyat [Commentary on Mystical Paradoxes]. (H. Corbin, Ed.). Tehran: French-Iranian Institute.

Harris, R. (2002). Language, Saussure and Wittgenstein: How to play games with words. Routledge.

Sarraj, A. N. (2009). Al-Luma' fi'l-Tasawwuf [The Book of Light in Sufism]. (M. Mohabbati, Trans.). Tehran: Asatir.

Yusufpour, K. (2001). Naqd-e Sufi [Critique of Sufism]. Tehran: Rozaneh.

Zarrinkoub, A. (1984). Jostoju dar Tasavvof-e Iran [Search in Iranian Mysticism]. Tehran: Amirkabir.

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

# تحلیلی بر شطحیّات عرفا بر مبنای نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین

**حسین کاظمی[۱] | بهجت‌السادات حجازی[۲]✉ | ناصر محسنی‌نیا[۳]**

۱. دانشجوی دکتری، زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. رایانامه: amirkazemi@ens.uk.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. رایانامه: hejazi@uk.ac.ir

۳. استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید باهنر، کرمان، ایران. رایانامه: mohseninia1340@uk.ac.ir

**اطلاعات مقاله**

**نوع مقاله:** مقاله پژوهشی

**تاریخ دریافت:** ۱۴۰۲/۰۴/۱۴
**تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۲/۱۰/۱۶
**تاریخ انتشار:** ۱۴۰۳/۰۹/۱۰

**کلیدواژه‌ها:**
شطحیّات گفتاری،
شطحیّات رفتاری،
نظریهٔ بازی‌های زبانی،
ویتگنشتاین.

**چکیده**

شطحیّات زبانی عرفا بخشی از گفتارهای به ظاهر هنجارشکنانهٔ ایشان است که به دلیل ایجاد شکاف میان زبان، تصوّر درونی عارف و واقعیّت امر همواره مخاطبانی را در درک و فهم آن گزاره‌ها گرفتار توّهم و سوءِ برداشت‌کرده و در نتیجه تیغ انتقاد و خُرده‌گیری را به روی ایشان گشوده است. اگرچه شطحیّات بیشتر منتسب به پیروان مکتب سُکر است؛ ولی بسیاری از افراد شاخص صحوی مذهب نیز دارای شطحیّات گفتاری و رفتاری هستند. نظریهٔ «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین مبتنی بر دو اصل: قاعده‌مندی زبان و توجّه به کاربرد زبان برای درک معنا، می‌تواند در تحلیل و تفسیر شطحیّات زبانی عرفا راه‌گشا باشد. هرچند که شطحیّات رفتاری هم مورد نکوهش افراد دور از عرصهٔ سیر و سلوک عرفانی قرارگرفته‌است، ولی در این پژوهش تأکید بر شطحیّات گفتاری است. کاربرد زبانی خاص در موقعیّت‌های مختلف، عدم تناظر میان بیان زبانی، تصوّر و واقعیّت امر و فاصله‌گرفتن زبانِ عرفا از زبانِ قاعده‌مند عام و ورود به عرصهٔ زبان قاعده‌مندِ ویژهٔ اهل معرفت، از جمله مهم‌ترین نشانه‌های کاربست نظریهٔ بازی‌های زبانی در تحلیل شطحیّات گفتاری است. این پژوهش به شیوهٔ تحلیل محتوای کیفی متن به سامان رسیده است.

**استناد:** کاظمی، حسین؛ حجازی، بهجت السادات؛ و محسنی‌نیا، ناصر (۱۴۰۳). تحلیلی بر شطحیّات عرفا بر مبنای نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۳۱)، ۲۱۷-۱۹۸. DOI: http//doi.org/10.22034/16.31.9

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

## ۱. مقدمه

مباحث عرفانی در دو حوزهٔ نظری و عملی به صورت مبسوط در بسیاری از متون اصیل و فاخر، شرح و تفسیرشده‌اند. بدون شک زبان خاصّ عرفا و راویان زبان ایشان همواره به دلیل ویژگی‌های بی‌بدیل از یک سو شگفتی را در مخاطب برانگیخته و از سوی دیگر گاه به دلیل عدم سنخیّت با این زبان، تیغ انتقاد و خرده‌گیری را به روی ایشان گشوده است. پرسشی که از دیرباز در مباحث زبانی و فلسفهٔ زبان مطرح بوده این است که آیا اندیشه، منشأ پیدایش زبان و مقدّم برآن است یا زبان خاستگاه ظهور اندیشه است؟ در حوزهٔ عرفان و تصوّف همواره ارزش اندیشه و برتری آن بر زبان به لحاظ روی‌کرد معناگرایانهٔ صاحب‌نظران این عرصه، اجتناب ناپذیر بوده است. ولی در دوران معاصر متأثّر از نظریه‌پردازان غربی جایگاه زبان، بالاتر از تفکّر و اندیشه قرارمی‌گیرد. به‌ویژه در میان افرادی چون فردیناندو سوسور و چارلز سندرز پیرس بنیانگذاران نشانه‌شناسی که مباحث زبانی و اهمیّت قواعد زبان را به صورت جدّی مطرح‌کردند.

نظریه‌پرداز دیگر در حوزهٔ فلسفهٔ زبان لودویک ویتگنشتاین شاگرد برتراند راسل است، که به دلیل طرح دو نظریهٔ متفاوت «اتمیسم منطقی» و «بازی‌های زبانی»، دو جایگاه در دورهٔ زمانی یعنی «ویتگنشتاین متقدّم» و «ویتگنشتاین متاخّر» را به خود اختصاص‌می‌دهد. نظریهٔ «بازی‌های زبانی» وی تا حدودی مشکل درک و فهم شطحیّات عرفا را می‌تواند حل‌کند.

شطحیّات بخشی از گزاره‌های زبانی عرفاست که در شرایط وجد، جذبه و استغراق، ناخودآگاه بر زبان ایشان جاری‌می‌شود. هرچند که «شطحیّات رفتاری» هم به رفتارهای هنجارشکنانهٔ عرفا گفته‌می‌شود، که واکنش و مخالفت ناآگاهان نسبت به رمز و فلسفهٔ این نوع شطحیّات را برانگیخته است. با توجّه به تقسیم‌بندی که نسبت به عارفان به لحاظ شیوهٔ برخورد ایشان با هستی و بیان یافته‌های معرفتی دارند، اِعمال شده است؛ عرفا بر اساس مکتب بغداد، بیشتر «صحوی مذهب» و عرفای مکتب خراسان بیشتری «سُکری مذهب» هستند. شطحیّات نیز عمدتاً در میان پیروان مکتب خراسان یعنی سُکریّون شنیده و دیده شده است؛ ولی پیروان مکتب بغداد (صحویّون) نیز شطحیّاتی نه‌چندان مشهور دارند که نگارندگان در این پژوهش به طرح این مباحث خواهندپرداخت. بخشی از عرفان نظری را اقوال و گفتارهای ایشان در بر می‌گیرد. به‌خصوص باور به اندیشهٔ «وحدت وجود» که از عرفان نظری ابن عربی سرچشمه‌گرفته‌است. البتّه پیش از تدوین اندیشه‌های ابن عربی این گفتارها نمود و ظهوریافته‌اند. اگر در تحلیل و ریشه‌یابی این موضوع بپذیریم که در همان روزگار ظهور عرفا و صوفیان اوّلین، هسته‌های اندیشگانی ایشان در کلامشان ظهوریافته و در قرون بعد به صورت علمی به رشتهٔ تحریر درآمده‌است؛ ناگزیر بحث «وحدت وجود» را بی‌ارتباط با شطحیّات امثال بایزید و حلاّج، ... نخواهیم‌دانست. هرچند که نیکلسون «شطحیّات ایشان را نتیجهٔ "وحدت شهود" می‌داند نه وحدت وجود»(نیکلسون، ۱۳۵۸:۸–۵۶). کلام عرفا از هر فرقه و مکتبی که باشند بیان‌گر نظام اندیشگانی و شیوهٔ سلوک ایشان است. شطحیّات بخشی از اقوال یا گاهی رفتار به‌ظاهر هنجارشکنانهٔ عرفاست که از یک‌سو میان زبان و حقیقت و از سوی دیگر میان نفس تصوّر و واقعیّت امر، شکافی ایجادمی‌کنند. «نظریهٔ بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین که معنا را همان کاربرد لفظ و درک معنای لفظ را منوط به درک چگونگی کاربردِ آن می‌داند، دلیل کاربست این نظریه را در ارتباط با شطحیّات عرفا، روشن‌می‌کند. در این پژوهش ابتدا به طرح«نظریهٔ بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین و بعد از آن به انواع شطحیّات عرفا برمبنای تحلیل محتوای کیفی متن، خواهیم پرداخت.

## ۲. پیشینه پژوهش

در زمینهٔ شطحیّات عرفا کهن‌ترین کتاب منثور اللّمع فی التّصوّف از ابونصر سرّاج است که وی فصل چهاردهم را به نقد و تفسیر شطحیّات اختصاص‌داده و اکثر مطالب این کتاب مرتبط با عرفان عملی است. شگفت انگیز این است؛ که وی با وجودی

که خود اهل مکتب بغداد یعنی صحوی مذهب و علاقمند به عرفانِ زاهدانه بوده؛ ولی برای خاتمه دادن به منازعات میان سُکری مذهبان و متشرّعین به شرح و تفسیر گفتارهای شطح‌آمیزِ عرفا مبادرت ورزیده است.(سرّاج: ۱۳۸۸) کتاب شرح شطحیّات روزبهان بقلی نیز در زمینهٔ عرفان نظری و عملی به رشتهٔ تحریر درآمده است. روزبهان که خود معروف به شیخ «شطّاح» و طبیعتاً گویندهٔ شطحیّات بوده است، در دفاع از شطحیّات دیگران به شرح و تفسیر آنها می‌پردازد و خواننده را با ارائهٔ دلایلی در این زمینه مجاب‌می‌کند.(بقلی: ۱۳۷۴) بعضی کتاب‌ها در زمینهٔ نقد و تحلیل تصوّف به موضوع زبان شطحیّات صوفیان نیز پرداخته‌اند. از جمله کتاب نقد صوفی، که افزون بر طرح ریشه‌های پیدایش عرفان و تصوّف و مکتب‌ها و سلسله‌های صوفیه به صورت مبسوط به نقد تصوّف نظری و عملی نیز مبادرت‌می‌ورزد. البتّه به صورت جدّی نشانی از زبان شطحیّات و ارتباط آن با نظریهٔ ویتگنشتاین در این کتاب دیده نمی‌شود (یوسف پور، ۱۳۸۰). مقالهٔ «تحلیل محتوایی شطح بر پایهٔ شطحیّات قرن دوم» بسامد کاربرد شطحیّات را در مضامینی مانند فنای فی‌الله، بیان عظمت عارف، تعریف اصطلاحات عرفانی و کمترین شطحیّات را به مضامینی چون، دفاع از شیطان، معراج عرفانی، غیرت عارف نسبت به خداوند و... اختصاص‌می‌دهد (جعفری و میرباقری فرد، ۱۳۹۹: ۶۰-۴۷). مقالهٔ «تصحیح قیاسی برخی از عبارات دشوار شرح شطحیّات»، بخش بزرگی از عبارات نامفهوم کتاب شرح شطحیّات روزبهان بقلی را در نتیجهٔ اشتباه در خوانش یا کتابت این نسخه می‌داند که با جستجوی نسخهٔ بهتر این مشکل برطرف خواهدشد (آتش سودا و اکرمی،۱۳۹۱: ۲۶-۵). مقالهٔ «درآمدی به طرح نظریهٔ روح معنا به عنوان ره‌یافتی در زبان عرفان» به ارتباط میان زبان عرفان و نظریه‌های زبانی در فلسفهٔ زبان می‌پردازد. از جمله نظریه‌های زبانی مرتبط با زبان عرفان، نظریهٔ فلسفی کاربردی ویتگنشتاین و دیگری نظریهٔ دینی روحِ معنا است. دستاورد این پژوهش این است که در میان نظریّات فلسفهٔ زبان با توجّه به نظریهٔ کاربردی زبان عرفان یکی از بازی‌های زبانی و کارکردهای مختلف زبان است، یعنی معانی با توجّه به کاربرد عرفانی الفاظ در نظرگرفته‌می‌شود. (خداداد و وکیلی، ۱۳۹۸:۴۴-۲۷).

## ۳. مبانی نظری

با توجّه به موضوع این پژوهش ابتدا به شرح مختصری از نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و سپس به طرح شطحیّات عرفا مبادرت خواهیم ورزید.

### ۳-۱. نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین

ویتگنشتاین فیلسوف و نظریه‌پرداز آلمانی این نظریّه را در زمان سوسور مطرح‌کرده است. اگرچه هردو شخصیّت در عرصهٔ زبان‌شناسی جریان‌ساز بوده‌اند؛ ولی بدون آن‌که از همدیگر تأثیر پذیرفته باشند، نشانه‌هایی از هم‌فکری در اندیشه‌هایشان دیده می‌شود. ازجمله این‌که زبان و تفکّر فعالیّت‌های جداگانه‌ای هستند. زبان، فعالیّتی با واژه‌ها و تفکّر، فعالیّتی با اندیشه‌هاست. واژه‌ها مبتنی‌بر اندیشه‌هایند؛ ولی اندیشه‌ها مبتنی بر واژه‌ها نیستند (هریس، ۱۳۸۲: ۱۳-۱۲). سوسور و ویتگنشتاین هر دو شباهتی میان مهره‌های شطرنج و واژه‌ها به لحاظ قاعده‌مند بودن، قائل‌اند. سوسور می‌نویسد: «اگر مهره‌های ساخته شده از عاج، جای‌گزین مهره‌های ساخته شده از چوب شوند، این تغییر تفاوتی در نظام بازی شطرنج ایجاد نمی‌کند. اما اگر تعداد مهره‌ها کم یا زیاد شود، این تغییری خواهد بود که به طور بنیادی بر شیوهٔ بازی تأثیر خواهد گذاشت.»(همان: ۴۹) ویتگنشتاین نیز همین مطلب را بیان کرده است: «تغییر تعداد مهره‌ها منجر به تغییر بازی شطرنج خواهد شد؛ در حالی‌که تغییر، ترکیب و ساختار مادّی و حتّی شکل آنها منجر به تغییری در بازی نخواهدشد، مشروط به این‌که هر نوع تغییری از این دست منجر به از بین بردن هویّت‌های مشخّص مهره‌های مختلف بازی نشود.»(همان: ۴۹) البتّه وی پیش از این نظریّه، «نظریّهٔ اتمیسم منطقی» را بر مبنای تبیین روی‌کرد صوری زبان در رسالهٔ منطقی-فلسفی مطرح می‌کند و در آن زبان را ابزاری واقع‌نما می‌داند که واقعیّت امور را تصویر

می‌کند به‌طوری که میان تصویر (زبان) و آنچه به تصویر در آمده، شباهت وجود دارد و صورت زبان عین صورت واقعیّت است(عسگری یزدی، ۱۲۷:۱۳۹۲). به عبارت دیگر در باور وی همان‌طور که گزاره‌های اتمی به عنوان تصاویری از جهان می‌توانند آن را بازنمایی‌کنند، نشانه‌های زبانی هم در تبیین و بازنمایی حقایق عالم نقش دارند (همان: ۱۲۹).

ویتگنشتاین مانند بسیاری از اندیشمندان، دو مرحلهٔ حیات اندیشگانی را پشت سر نهاده، که اندیشهٔ وی در مرحلهٔ دوم نفی‌کنندهٔ اندیشهٔ مرحلهٔ اوّل اوست. «وی در مرحلهٔ دوم حیات فلسفی خود نظریهٔ تصویری زبان را در کتاب تحقیقات فلسفی خود نقد و ردّ کرد و به جای آن نظریهٔ "بازی‌های زبانی" را طرح‌کرد» (همان: ۱۲۹). به همین دلیل بعضی به دو شخصیّت او در دو دوره از زندگانی‌اش قائل شده‌اند. ویتگنشتاین متقدّم و متأخّر. وی در این نظریّه از یک سو زبان را همچون بازی شطرنج قاعده‌مند می‌داند و از سوی دیگر توجّه به کاربرد زبان برای درک معنا را برجسته می‌کند. به عبارت دیگر نظریهٔ بازی‌های زبانی یا کاربردی، بیانگر این نکته است:

*«که معنای هر واژه را باید با توجّه به نوع کاربرد آن دریافت. به همین جهت نباید انتظار داشت که زبان دانشمندان علوم تجربی با علمای دینی یکسان باشد. چون تفاوت در دنیای آنها و در نتیجه تفاوت در نگرش‌های آنها وجود دارد. براساس این نظریّه مدعّیات یک زبان با معیارهای حاکم بر زبان دیگر نسنجیدنی نیست»*(فولادی، ۸۳:۱۳۸۹).

دلیل کاربست نظریهٔ بازی‌های زبانی در شطحیّات عرفا، هم‌سویی این زبانِ خاصّ عرفانی با کاربردهای متفاوت زبانی جهت ارائهٔ معناست. اصولاً در تبیین زبان دین و عرفان، نظریهٔ ویتگنشتاین از این جهت که به کارکرد و کاربرد زبان در موقعیّت‌های مختلف گفتگو می‌پردازد، بیشتر در خور تأمّل است. زیرا در باور وی موقعیّت‌های مختلف کاربرد زبانی به نحوهٔ زندگی جوامع مختلف مربوط می‌شود، که نمی‌توان معناهای الفاظ را به صورت فراگیر به همهٔ موقعیت‌ها و جوامع، بدون در نظر گرفتن نحوهٔ اندیشیدن و زندگی‌کردن آنها تسرّی داد. «وی قواعد معناداری الفاظ در نوع متفاوتی از نحوهٔ زندگی را به نحوهٔ زندگی دینی تسرّی نمی‌دهد؛ همان‌گونه که تسرّی قوانین بازی فوتبال به بازی تنیس نادرست است. می‌توان‌گفت به اعتقاد وی، نحوه‌های مختلفی از زندگی وجود دارد که زبان حاکم بر هر یک از آنها متفاوت با دیگری است. بنابراین شاید «بیان ناپذیر» بودن در زبان عرفان، حکم و قاعده‌ای در این زبان باشد که برای دیگر زبان‌ها جاری نباشد»(خداداد و وکیلی، ۳۵:۱۳۹۸). البتّه تعبیر دیگر وی از نظریهٔ بازی‌های زبانی، قاعده‌مند بودن زبان است که وجه مشترک بازی و زبان، پیروی از قواعد مورد پذیرش آن دو است. ولی اینکه وی زبان را کاملاً امری بیرونی و اجتماعی دانسته و هر نوع زبان خصوصی را که برگرفته از معانی پنهان درون فرد باشد، ردمی‌کند، در خور نقد است. زیرا که عرفان در کلام شطح‌گونهٔ خود از زبان عمومی و فراگیر فاصله‌گرفته است و صاحب یک سبک زبانی خاصّ متباین از سایر افراد را احراز می‌کند. «ویتگنشتاین مخالف زبان خصوصی است و هر فهمی را مستلزم یک زبان می‌داند. وقتی کسی نتواند زبانی مختصّ خود داشته باشد، فهم یک جملهٔ ویژه وابسته به فهم یک زبان خواهد بود» (فسنکول، ۸۰:۱۳۸۵).

در باور هریس یکی از مباحثی که در فلسفهٔ زبان و زبان‌شناسی مطرح‌شد، عدم تطابق میان واژه و تصوّر در مورد واقعیّت‌های ناملموس است. در مواضعی که واقعیّت‌های مادّی و ملموس وجود، ما به ازای خارجی دارند، میان واژه و تصوّر کاملاً تطابق وجود دارد. این ناهماهنگی میان تصوّرات و شیوهٔ بیان زبانی به دو صورت نمود پیدا خواهد کرد. نادرست‌نمایی واقعی و نادرست نمایی مفهومی (هریس، ۱۷:۱۳۸۱-۱۶). وی برای نمونه در توضیح این دو نادرست‌نمایی چنین بیان‌می‌کند: «مثلاً اگر جنس دستوری واژهٔ «پروفسور» در زبان فرانسه تلویحاً به جنس مذّکر دلالت‌کند، در آن صورت دستور زبان فرانسه متضمّن نادرست‌نمایی واقعی شده‌است، زیرا بسیاری از افراد هستند که ممکن است به آنها «پروفسور» اطلاق شود؛ در حالی‌که در واقع مؤنّث باشند. علاوه بر این در این مورد نوعی نادرست‌نمایی مفهومی هم وجود دارد. زیرا فرانسوی زبان‌ها بر این باور نیستند که

برای استاد دانشگاه شدن، حتماً باید مرد بود. از این‌رو در سدهٔ نوزدهم گویی که شکاف دوگانه‌ای میان زبان و حقیقت وجود داشته است. یکی از این شکاف‌ها عدم تناظر بالقوّه بین بیان زبانی و تصوّر و دوّمین شکاف بین نفس تصوّر و واقعیت امر» (همان: ۱۷-۱۶). در شطحیّات کلامی عرفا هر دو مورد یعنی عدم تناظر بین بیان زبانی و تصوّر و شکاف میان نفس تصوّر و واقعیّت امر وجود دارد. عارف آن‌چه را که بر زبان جاری‌می‌کند، دقیقاً همانی نیست که در اندیشه‌اش می‌گذرد و همچنین تصوّر او فی نفسه با واقعیّت امر فرسنگ‌ها فاصله دارد.

شطحیّات ⟺ بیان زبانی ⟺ نفس تصوّر ⟺ واقعیّت امر

شطحیّات عارفان در واقع تجربه‌های شخصی ایشان در موقعیّت‌های خاصّ، عمدتاً در حال سُکر یا کشف و شهود بوده که قابل تجربه، درک و تکرار برای سایر افراد نبوده است و از طرفی با معیارهای حاکم بر زبان معیار و عرف جامعهٔ ایشان نیز قابل تبیین نیست. از این رو نباید دور از ذهن دانست، که همواره واکنش مخالفان را به دنبال نداشته باشد. عارف نیز ناگزیر از کاربرد زبانی استعاری متفاوت با زبان مخاطبان بوده که درک آن برای عموم افراد امکان‌پذیر نبوده است. البتّه بعضی نیز، مانند پیروان نظریهٔ «حقیقت و مجاز» برای حلّ مشکل درک زبان عرفان به حوزهٔ بلاغت نزدیک‌شده و الفاظ غیرقابل درک ایشان را حمل بر مجاز، استعاره، کنایه و... کرده‌اند. «هرچند که گروهی دیگر نیز با طرح نظریهٔ "روح معنا" یا "وضع الفاظ برای ارواح معانی" مجاز بودن الفاظ در معانی معقول را غیرقابل قبول دانسته و معانی معقول را حقیقی می‌دانند» (خداداد و وکیلی، ۳۸:۱۳۹۸). این نظریّه در اصل برای حلّ مشکل عدم سازگاری میان مدلولات ظاهری و الفاظ متشابه با مسلّمات اعتقادی و آیات محکم قرآنی، و در برابر نظریهٔ «حقیقت و مجاز» مطرح شد. در نظریهٔ «حقیقت و مجاز» الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده و در مورد آنها حقیقت است و سپس در معانی معقول به‌کار رفته، بنابراین در مورد آنها مجاز است. پس الفاظی همچون دست، چشم و صفاتی چون شنیدن و دیدن در مورد خداوند طبق نظریهٔ «حقیقت و مجاز» بر مجاز حمل‌می‌شود» (صغیر، ۱۴۲۰ق: ۶۷). برمبنای نظریهٔ «روح معنا»:

> *«الفاظ اساساً در معانی معقول، حقیقت و در معانی محسوس، مجازند ...عارفان به دلیل ناگزیربودن، معانی باطنی و ماورائی خود را در قالب کلمات و تعبیرات موجود در هر زبانی بیان‌می‌کنند. دیگران به دلیل عدم برخورداری از آن نوع تجربه و فقدان معانی و مفاهیم متعالی و نیز مواجه‌بودن با قالب‌های معمول و مفاهیم عالی محسوسات، در فهم سخن عارفان دچار مشکل می‌شوند، نظریهٔ روح معنا می‌تواند برای فهم متون و اقوال عرفانی و به طور کلی زبان عرفان مطرح‌شود.»*(خداداد و وکیلی، ۴۰:۱۳۹۸)

به هر روی چه کلام شطح‌آمیز عرفا را از جنس استعاره، در حوزه بلاغت به‌شمارآوریم و چه عین حقیقت و متفاوت با زبان مجازی عالم محسوسات، کنجکاوی و یا مخالفت عدّه‌ای را برانگیخته است.

## ۲-۳. شطحیّات

ابو نصر سرّاج در معنای شطح، می‌نویسد: «سخنی است که ترجمان وجد باشد و از چشمهٔ جان بجوشد و چونان ادّعا بنماید، اما گوینده‌اش اهل دعوی نباشد، بلکه ربودهٔ حق و در امان او باشد». به تعبیر دیگری نیز می‌گوید:

> *«شطح مانند آب سرشاری است که در جوی تنگ ریخته شود و از دو سوی جوی فرا ریزد و خرابی‌کند. به این عمل نیز عرب‌ها می‌گویند: «شطح الماءُ فی النهر» مرید واجد نیز آنگاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توانِ کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف از یافته‌های درون پرده برمی‌دارد و جمالی را می‌نماید که جز*

*اندکی، توانِ ادراک آن را ندارد. این سرریزی‌های روح را در زبان تصوّف شطح می‌گویند»* (سرّاج، ۱۳۸۸:۴۰۳).

اگرچه بر مبنای این تعریف سرّاج، شطحیّات بیشتر از سوی پیروان مکتب سُکر گفته یا شنیده شده است. ولی بسیاری از بزرگان صحوی مذهب هم نسبت به ارتباط وجد و جوشش درونی، در نتیجهٔ معرفتی تازه و گفتن کلماتی که ظاهراً ادّعا به نظر می‌رسد، ولی گوینده غرضی ندارد و کاملاً هوشیار و آگاه بوده‌اند، مطالبی را آورده‌اند. از جمله جنید بغدادی (صحوی مذهب) که بنا به روایت سرّاج «شطحیّات بایزید را تفسیرکرده است و این تفسیر نشان می‌دهد که بایزید در چشم جنید بزرگ و درست بوده است؛ اگر نه آنها را تفسیر نمی‌کرد» (همان: ۳۷۸).

کلام و گفتار عرفا از هر فرقه و مکتبی که باشند بیانگر نظام اندیشگانی و شیوهٔ سلوک ایشان است. از آنجا که همهٔ فرقه‌ها در جهت تثبیت باورهای خود به آیات قرآن استناد می‌جویند، تأویل‌گرایی را ضرورت اجتناب‌ناپذیر در طریق معرفت می‌دانند و از این لحاظ میان هیچ‌کدام تفاوتی نیست. مثلاً از شبلی (صحوی مذهب) دربارهٔ تأویل آیهٔ «مؤمنان را بگو دیدگان بر هم نهند.» (نور/۳۰) پرسیده شد. گفت: «یعنی چشمان سر را از حرام خداوند و چشمان دل را از همه چیز جز خداوند ببندند. دیگر بار شبلی را از تأویل آیهٔ «به راستی در قرآن یادکرده‌است برای کسی که دل دارد یا گوش فرا دارد و شهید باشد.» (ق/ ۳۷) پرسیدند. گفت: «یعنی هر کسی که خداوند قلب او باشد» (همان: ۱۳۷).

همچنین بایزید (سُکری مذهب) را روزی از معرفت پرسیدند. او اشاره به آیه‌ای از قرآن کرد: «به راستی پادشاهان وقتی به جایی و روستایی وارد شوند، آن را ویران می‌سازند و بزرگان آن را خوار می‌سازند و چنین می‌کنند. (نحل/ ۳۴). که منظور بایزید آن است که روش شاهان در ورود به شهرها و روستاها آن است که شهروندان را برده سازند و خوارکنند و هیچ‌کس کاری نتواند انجام دهد؛ مگر به فرمان پادشاه. همین‌گونه است معرفت، چه هرگاه به دلی وارد شود، چیزی در آن نمی‌گذارد و همه را از دل برمی‌اندازد و چیزی در دل نمی‌جنبد، جز آن که معرفت آن را می‌سوزاند» (همان: ۱۳۸).

با وجود این روزبهان بقلی شطحیّات را بیشتر به سُکریّون نسبت می‌دهد و حتّی حضرت رسول اکرم (ص) را نیز از این نوع گفتارها به دور نمی‌بیند:

*«اما آنچه سیّد گفت از متشابهات در شطحیّات در زمانی که سُکر محبّت و عشق در مقام التباس برو غالب‌آمد، چون مُشاهِد بود حقّ را به حقّ، نعوت قِدَم در افعال و صفات برو پیدا آمد در عین جمع افتاد. گفت: «خَلَقَ اللهُ آدمَ علی صورته» و «رأیتُ ربّی فی احسن صورةٍ» ...* (بقلی، ۱۳۴۴:۶۲)

در شرح این عبارات می‌نویسد:

*«امّا معنی «خَلَقَ اللهُ» خبر بود از تجلّی عین جمع عین تفرقه را تا تخلّق یابد – عاشق به صفات معشوق. آدم را تجلّی کرد به جمیع صفات- نحو تجلّی جمیع صفات- بیرون‌آورد. آنگاه از سرِّذات بر جانش تجلّی کرد. عشق آدم را نعوت عشق آمد و حقّ را در عشق تنزیه صفت بی‌زمان اوّلیّت بر زمان آدم کرد و در زمانی مخصوص او را در دایرهٔ تنزیه به سرّذات ملتبس کرد تا از قِدم همرنگ قِدم آمد. آن قِدم بود نه عَدَم، آن حقّ بود نه آدم و حدیث «رأیتُ ربّی» حقّ فعل را به قدم بیاراست، نور ذات در نور صفات ملتبس شد. آنگاه ذات در فعل تجلّی کرد. فعل ذات شد. خود را چون محمّد به محمّد نمود»*(همان: ۶۳).

تأویل گفتارهای شطح‌آمیز عرفا و دفاع از این‌گونه سخنان همواره مقبول مخالفان ایشان واقع‌نمی‌شده و گاه امنیّت روحی و جسمی ایشان را نیز به خطر انداخته است. عین القضات همدانی که خود قربانی عبارات شطح‌گونه خود بوده، در دفاع از این نوع سخنان می‌نویسد:

*«صوفیان را کلماتی است که آنها را «شطح» می‌گویند و آن هر عبارت نامأنوس است که در حالت سُکر و شدّت جوشش و جدا از گویندهٔ آن صادرمی‌شود و او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست... آنکه دستخوش چنین حالتی باشد، عقل از او سلب‌گردد و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: «سبحانی ما اعظم شأنی» بدان گفته مؤاخذه نمی‌شود، زیرا سخن عاشقان در هم می‌پیچد، اما نقل‌نمی‌شود»*(همدانی، ۱۳۶۰:۷۰-۶۹).

نکتهٔ شگفت انگیز این است که اکثر عرفا شطحیّات را به زبان‌های متفاوت گفته‌اند؛ ولی از این میان بعضی مثل بایزید، حلّاج، عین‌القضات به دلیل صراحت در بیان، صورت جدّی متّهم و تکفیرشده‌اند و سخنان دیگران مثل جنید، شبلی، حسن بصری... که با لفّافه و در پردهٔ ابهام بیان شده، ایشان را از اتّهام مبرّا کرده است. مثلاً جنید که می‌گوید: «توانگری کسوت ربوبیّت است و درویشی کسوت عبودیّت»(بقلی، ۶۴:۱۳۴۴). دقیقاً همان مضمون گزاره‌های حلّاج و بایزید را دارد؛ ولی کسی بر او خرده نگرفته است. از این رو شیوهٔ بیان سخنان شطح‌آمیز و میزان صراحت یا عدم صراحت عبارات، در نسبت‌دادنِ این جماعت به کفر یا مبرّا شدن ایشان از این اتّهام نقش داشته است.

## ۴. بحث و بررسی

شطحیّات گاه در گفتار و گاه در رفتار عرفا خود را می‌نماید. به همین جهت به دو نوع گفتاری و رفتاری تقسیم‌بندی می‌شوند. شطحیّات گفتاری منتهیان، شامل گزاره‌های شاخص و منحصر به فرد بزرگانی است که غالباً در جایگاه عارف منتهی (کامل) هستند و سخنان ایشان باید تفسیر و تأویل شود، چرا که زبان از بیان حقایق متعالی گنگ و نارسا است، چنان‌که مولانا فرمود:

لفظ در معنی همیشه نارسان  زان پیمبر گفت: «قد کلّ اللّسان»  (مثنوی/۲/ ۳۰۲۴)

مانند سخنان به ظاهر هنجارشکنانهٔ جنید، شبلی، بایزید، حلّاج و عین‌القضات که غالباً باید رمزشکافی و یا تأویل شود. شطحیّات گفتاری مبتدیان، شامل گزاره‌های کسانی است که در فهم مبانی نظری عرفان، طریقت و سیر و سلوک گرفتار توّهم و سوء برداشت شده‌اند. که چون مانند گروه اوّل افرادی شاخص ندارند، تعداد آنها نیز بیشتر است. حلولی مذهبان، اتحادیّون از جمله افراد دستهٔ دوم هستند و همچنین کسانی که در درک مفهوم صفات و طهارت، نور، عین الجمع، انس و بسط و ترک خشیت به خطا رفته‌اند، در این گروه جای می‌گیرند. ابونصر سرّاج در کتاب اللّمع فی‌التّصوّف به صورت مبسوط به نقد این مسائل پرداخته است. از این رو نیازی به طرح آنها در این پژوهش دیده نمی‌شود. شطحیّات رفتاری نیز شامل آن دسته از رفتارهای عرفا می‌شود که نیازمند به رمزگشایی، تفسیر و تأویل دارد و در غیر این صورت ایشان را در مظانّ اتّهام به اباحی‌گری در سلوک فردی قرار خواهد داد.

### ۴-۱. شطحیّات گفتاری

شطحیّات گفتاری غالباً از سوی عارفان سُکری مذهب و پیروان مکتب تصوّف عاشقانه بیان شده است. عدّه‌ای در مقابل این‌گونه سخنان واکنش مذمّت‌آمیز نشان داده‌اند و گروهی دیگر نیز در تفسیر این گزاره‌ها مطالبی را به‌رشتهٔ تحریر درآورده‌اند. در این بخش صرفاً به مشهورترین این افراد، چون جنید بغدادی، روزبهان بقلی، بایزید و حلّاج اشاره می‌کنیم. از جملهٔ مدافعان بایزید بسطامی، ابونصر سرّاج و شمس تبریزی از جملهٔ مخالفان او هستند. روزبهان نقل می‌کند:

*«شنیده‌ام که بویزید روزی به مقابر یهود گذشت. گفت: «معذورانند» دیگر به مقابر مسلمانان بگذشت. گفت: «مغرورانند» اوّل در قدر سابق افتاد و کافر کامن در غیب قهر ختم منقوش به کفر بر خزانهٔ دل ایشان دید. از مقاومت قدر و قلّت استعداد معرفت، عاجزشان یافت. چون حیلت ندید با مشیت، گفت: «معذورانند»، اگرچه در شرح مفتونند. حقّ القلم بنگر که «الشقیُّ مَن شَقِیَ فی بطن اُمِّه» در ظنّ اهل ایمان نگاه کرد، ایشان را در رؤیت ثواب محجوب دید از حقّ و ایستادن به ازاء قدم، و دعوی بندگی‌کردن او از عزّ تنزیه او گفت: «جمله مغرورانند.» ندیدی که سیّد عالم چه گفت؟ «هیچ‌کس را عمل نرهاند.» گفتند: «تو را نیز؟» گفت: «مرا نیز، الّا که به رحمت بپوشاند»*(بقلی، ۱۳۴۴:۸۸).

پس از روزبهان بقلی، جنید بغدادی ـ هرچند که از نظر زمانی قبل از روزبهان بوده است ـ از کسانی است که با تفسیرهای خود، بیشترین دفاع را از شطحیّات بایزید ارائه کرده است. در معنای فناء فی الله از بایزید چنین نقل‌کرده‌اند:

*«بر میدان لیسیت اشراف یافتم و ده سال مداوم در آن پریدم تا شدم «نیست در نیست با نیست» سپس تضییع را دریافتم که میدان توحید بود و پیوسته با نیستی، در نابودی پریدم تا در نشئهٔ مکان، مکانی شدم و از نابودی توسط نیستی در نیستی، جایی در آن گرفتم. سپس توحید را یافتم آنگاه که آفریده‌ها پنهان بودند از چشم عارف و عارف از آفریده‌ها پنهان بود»*(سرّاج، ۱۳۸۸:۱۳-۴۱۲).

سرّاج، در تفسیر این عبارات جنید می‌گوید:

*«همه این گفتارها و نیز همانندان آنها شواهد غیبت از استدراک است که نگرنده خود را نمی‌بیند و در دل آن معنی‌های ژرف دربارهٔ فنا و ندیدنِ فنای فنا است. معنای گفتهٔ او که «بر میدان بی همانندی (لیسیت) اشراف‌یافتم و از نیستی در نیستی توسط نیستی در شدم» این نخستین گام در ساحت حقیقت فناست و بریدن از همهٔ دیده‌ها و نادیده‌ها. نخستین میدان فنا، محو (انطماس) همهٔ آثار هستی است ...»*(همان: ۴۱۳).

نکتهٔ بسیار درخور تأمّل دفاعِ جنید پیرو مکتب تصوّف زاهدانه از شطحیّات بایزید بسطامی پیرو مکتب تصوّف عاشقانه با ارائهٔ استدلال است. ابونصر سرّاج در کتاب خود گاه جانب اعتدال را در پیش‌گرفته، مخالفان و موافقان بایزید را بر خطا می‌بیند:

*«سخنان بایزید، نیرو و ژرفا و حدّ و نهایتی دارد و گوهر معانی را از دریایی فرا چنگ‌آورده که خاص اوست و هرکس به عمقش نمی‌رسد. از این رو بسیار اندکند کسانی که به تعبیر و درک آن کلمات راه برند و چون درنمی‌یابند و مردود و بی‌ارزشش می‌خوانند. به‌خصوص اگر از بدایات درگذرد و به نهایات رسد، دریافت آنها دشوارتر می‌شود، تا آنجا که یکی آن را دلیل سخن باطل خود قرارمی‌دهد و دیگری دلیل کفر گوینده‌اش می‌شمارد، در حالی که هردو به خطا می‌روند»*(همان: ۸۱-۳۸۰).

وی در ادامه نمونه‌ای از سخنان بایزید را طرح‌می‌کند: «خدای مرا برکشید و در برابر خود جای داد و گفت: ای بایزید! آفریدگان من دوست دارند تو را ببینند. گفتم: مرا به یگانگی‌ات بیارای و لباس تویی تو را به من درپوشان و تا احدیّت مرا بالا بر، تا چون آفریدگانت مرا ببینند، گویند: تو را دیدیم و تو آنی، در حالی‌که من در آنجا نباشم» (همان‌جا). سپس جنید در دفاع از بایزید می‌گوید: «سخن بایزید، نشان کمال توحید اوست و تقاضایش از حقّ، نشانهٔ قرب بارگاه الهی است. ولی در قرب بارگاه بودن، غیر

از حضور در خود بارگاه و حقّ است و گفتهٔ او که مرا بیارای و لباس وصل در پوشان و برترم ساز، نشانهٔ آن است که حدّ خود را می‌داند و به ارزش خود و مکانش واقف است و بهره و پیشرفتش بدان مقدار است که ارزانیش دارند»(همان: ۳۸۲).

برخی عبارات بایزید مکمّل گزاره‌های شطح‌آمیز مشهور اوست. مثلاً در همین عبارات ذکرشده: «... چون آفریدگانت مرا ببینند، گویند: تو را دیدیم و تو آنی، در حالی‌که من در آنجا نباشم» دقیقاً مفهوم باطنی فنای فِی الله را به ذهن می‌رساند که از عبارت «سبحانی ما اعظم شأنی» او رفع توّهم و سوء ظنّ می‌کند.

در جای دیگر سرّاج از قول سالم ـ یکی از عرفا ـ نقل می‌کند:

*«فرعون آنچه را ابویزید گفت، بر زبان نراند. زیرا فرعون گفت: «اَنا رَبُّکُمُ الاَعلی» و ربّ اسمی است که مخلوق را بدان می‌توان نامید؛ چنانکه می‌گویند: «فلانٌ ربُّ مالٍ و ربُّ بیتٍ» و حال آنکه ابویزید: «سبحانی سبحانی» گفت و سّبوح و سبحان از اسماء الله است و روا نیست که غیر او را بدین نام بخوانند»*(همان: ۳۹۰).

البته مولانا نه در نفی ادّعای الوهیّت بایزید؛ بلکه در نفی ادّعای الوهیّت منصور حلّاج می‌سراید:

بود انا الحقّ بر لب منصور نور  بود انا الحقّ بر لب فرعون زور (مثنوی/۳۰۷/۲)

مولانا «اَنا ربُّکم الاعلی» را ادّعای الوهیّت فرعون تلقی‌می‌کند که دروغ و غیرقابل قبول است؛ ولی «اَناالحق» گفتن منصور حلّاج و یا «سبحانی» گفتن بایزید را نتیجهٔ سُکر عارفانه می‌داند. که نوعی معرفت و نور نسبت به عالم وحدت و سنخیّت عارفان با آن عالم به‌شمارمی‌رود. از این رو نباید بر ایشان به دلیل جاری شدن این‌گونه سخنان بر زبانشان خُرده گرفت. شمس تبریزی در مخالفت با شطحیّات بایزید می‌نویسد: «این ابایزید می‌آرند که خربزه نخورد و گفت: «مرا معلوم نشد که پیغامبر–علیه السلام– خربزه چگونه خورد؟ آخر این متابعت را صورتی است و معنی‌ای، صورت متابعت را نگاهداشتی، پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع‌کردی، که مصطفی(ع) می‌فرماید: «سبحانک ما عَبَدناک حَقَّ عبادتِک» او می‌گوید: «سبحانی ما اعظم شأنی!» اگر کسی را گمان باشد که حال او قوی‌تر از حال مصطفی بود، سخت احمق و نادان باشد» (شمس، ۱۳۶۹:۸۷–۸۶).

در جای دیگر عطّار در دفاع از حلّاج می‌نویسد:

*«مرا عجب آید از کسی که روا دارد از درختی آواز «اِنّی آنا الله» برآید و درخت در میان نه، چرا روا نبود که از حسین، «اناالحق» برآید و حسین در میان نه؟ او چنان که حق تعالی از زبان عمر سخن گفت که در مذّمت منصور و بایزید. در جای دیگر می‌گوید: «منصور را هنوز روح، تمام جلوه ننموده بود و اگرنه اَنا الحق چگونه گوید که حق کجا و آنا کجا؟ این آنا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی، حرف کی گنجیدی؟ ... آنا الحق سخت رسواست. «سبحانی» پوشیده ترک است هیچ نیست در بشر که در او قدری از انانّیت نیست. موسی «اَنا اَعلَمُ مِمّن علی وجه‌الارض» گفت! چیزی در او درآمد، این بگفت. حواله به خضر کردند تا چند روز پیش او بود، آن از او برفت»*(یوسف پور، ۱۳۸۰:۱۵۸).

«با وجود این صراحت لهجه و برخورد توفنده‌ای که شمس با حلّاج دارد، مرید و پروردهٔ او ـ مولانا ـ همه جا از او با تکریم یاد می‌کند. از دید مولانا، حلّاج از زمرهٔ آن عاشقانی است که به قضای دوست خرسندند» (همان: ۱۵۸). وی در استقبال حلّاج از شهادت و رضایت او به قضای الهی چنین سروده است:

که بلای دوست تطهیر شماست  علم او بالای تقدیر شماست

چون صفا بیند، بلا شیرین شود | خوش شود دار و چو صحبت بین شود
بُرد بیند خویش را در عین مات | پس بگوید اقتلونی یا ثقات (مثنوی/ ۴/ ۱۰۹-۱۰۷)

عارف دیگری که به گفتن شطحیّات شهرت‌دارد، منصور حلّاج است که جهت اجتناب از تطویل در کلام صرفاً به دو نفر موافق و مخالف او اشاره می‌شود. مدافع برجستهٔ حلّاج، عطّار نیشابوری است که در تذکرةالاولیاء عظمت او را چنین توصیف می‌کند:

*«آن قتیل‌الله فی‌سبیل‌الله، آن شیر بیشهٔ تحقیق، آن شجاع صفدر صدّیق، آن غرقهٔ دریای موّاج حسین‌بن‌منصور حلّاج ـ رحمهٔ الله علیه ـ کار او کار عجیب بود و واقعاً غرایب که خاصّ او را بود که هم در نهایت سوز و اشتیاق بود و هم در شدت لهب فراق، مست و بی‌قرار و شوریدهٔ روزگار بود و عاشق و صادق و پاکباز و جدّ و جهدی عظیم داشت و ریاضتی و کرامتی عجیب و عالی‌همّت و عظیم قدر بود او را تصانیف بسیار است به الفاظی مشکل در حقایق و اسرار و معارف و معانی و صحبتی و فصاحتی و بلاغتی داشت که کسی نداشت و دقّتی و نظری و فراستی داشت که کس را نبود...»*(عطار، ۱۴۰۱:۵۸۳).

عطّار در جای دیگر در دفاع از حلّاج می‌نویسد: «مرا عجب آید از کسی که روا دارد از درختی آواز " اِنّی اَنَا الله" برآید و درخت او چنان که ـ حق‌تعالی از زبان عمر سخن گفت که: اِنَّ الحقّ لَیَنطِقُ عَلی لِسان عُمَرـ به زبان حسین سخن‌گفت و آنجا نه حلول کار دارد و نه اتّحاد» (همان: ۸۴-۵۸۳).کتمان اسرار یکی از توصیه‌هایی است که در طریقت و سلوک عملی، پیر به مریدان خود توصیه می‌کند و بعضی از شطحیّات کلامی و گفتاری، در واقع نوعی تخطّی از این آموزهٔ عرفانی است. شبلی بر حلّاج زیر دارِ او خُرده می‌گیرد: «زیر دار وی باز استاد، گفت: «اَوَلَم نَنهَک عَنِ‌العالمین» (حجر/۷۰) آن قاضی که وی را بکشته بود، گفت: او دعوی پیغامبری می‌کرد و این دعوی خدایی می‌کند و شبلی گفت که: من همان می‌گویم که او می‌گفت، لیکن دیوانگی، مرا برهاند و عقل، وی را درافکند» (انصاری، ۱۳۶۲:۳۸۱). شطحیّات گفتاری عمدتاً مربوط به پیروان مذهب سُکر است نه صحوی مذهبان و شواهد زیادی مبنی بر جدال لفظی میان این دو جماعت وجود دارد، که هریک دیگری را به ضعف معرفت متّهم می‌کند. مثلاً زرّین‌کوب در کتاب جستجو در تصوّف ایران، نقل‌می‌کند:

*«حسین منصور به صفاهان آمد و علی سهل حاضر بود و حسین منصور بر منبر رفت و به علی سهل گفت که: ای بازاری! شاید که تو سخن معرفت گویی و من زنده باشم؟ و میان صحو و اصطلام ، هفتصد درجه هست که بوی یکی به دماغ تو نرسیده است و صحو و اصطلام از جمله اصطلاح صوفیان است. علی سهل در جواب گفت که: هر آن شهری که مسلمانان درش باشند، امثال تو در آن شهر رها نکنند که باشد»*(زرین کوب، ۱۳۶۳:۱۳۲).

از این رو افزون بر متشرّعین و متکلّمین، که عمدتاً سازِ مخالف و ناسازگاری با عرفا را می‌نواختند؛ برخی عارفان مانند شمس تبریزی نیز ایشان را باور نداشته و مورد مذمّت قرارداده‌اند. بر خلاف روزبهان بقلی که در کتاب «شرح شطحیّات» همهٔ موارد شطح را به گونه‌ای تأیید و حتّی با قلم عارفانهٔ خود، دلایل قانع‌کننده‌ای برای مخاطبان و مخالفان عرضه‌کرده است. در واقع انکار یا اثبات شطحیّات در یک طیف گسترده‌ای قرار می‌گیرد. یک سر آن شمس تبریزی مخالفان هستند و سر دیگر آن روزبهان بقلی است، که در تفسیر شطحیّات کتابی مفصّل می‌نگارد. از عارفان دیگر نیز کسانی بوده‌اند که مشابه شطحیّات گفتاری بایزید و منصور حلّاج را بر زبان جاری‌کرده‌اند. از جمله ابی‌الحسین النّوری که می‌گوید: «از که می‌ترسی؟ جز تو کسی نیست. "سبحانی" گویی ما را " انا الحقّ" بس نیست. سرّ خلوت‌خانهٔ "دنی فتدلّی" با فقیران فقر رباط ازل بازگوی و این حریف پاک‌باز را در دَم

انانیّت از خود بازجوی، که هرچه تو گویی، گفتهٔ اوست و هر چه تو جوئی جستهٔ اوست»(بقلی، ۱۷۷:۱۳۴۴). یا ابوسعید الخرّاز همچون حلّاج ندای اَنـَا الحقّ را به گونه‌ای دیگر سر داده است. «بنده چون بازِ حقّ رفت و به حقّ متعلّق شد و در قرب ساکن گشت، عظمت حقّ را مطالعه‌کند. بعد از آن نفس خود را با دون حقّ فراموش‌کند تا به حدّی که اگر گویی که از کجایی و به کجا می‌روی؟ جواب او جز این نباشد که الله» (همان: ۱۷۹). بقلی در شرح این شطح می‌نویسد:

*«این سخن در کتاب سرّ گوید، این است که علما برو انکارکردند. از قلّت فهم ندانستند اصطلاح متصوّفه را در توحید که هرآنکه از نفس و اخلاق او در ظاهر و باطن بیرون شد و در غیب حقّ به قدس حقّ مقدّس شد، پس آنگاه در مشاهده قائم به حقّ شد و ساکن به جمال حقّ در بحر عظمت افتاد، موج قلزم صفت، او را در ساحل بها اندازد»*(همان: ۱۷۹).

پیش از این ذکرکردیم که اکثر عرفا شطحیّاتی داشته‌اند، ولی بعضی در این طریق، بیشتر شهرهٔ عام و خاصّ شده‌اند. دلیل این موضوع تفاوت در زبان و شیوهٔ بیان ایشان است. غیر از ابی‌الحسن نوری و ابوسعید الخرّاز که به گزاره‌های ایشان اشاره شد، شباهت‌های زیادی میان شبلی و حلّاج در شطحیّات گفتاری دیده‌می‌شود، بدون آنکه شبلی متّهم به زندقه یا کفر باشد. شبلی در یگانگی با حقّ، به مَحق می‌رسد، که مقامی بالاتر از محو است و هیچ اثری از منیّت و ادّعا در کلام او دیده‌نمی‌شود و این‌گونه ادب کلام خود را در مقایسه با حلّاج، حفظ‌کرده است. همان‌سان که قشیری نقل‌می‌کند: «یکی با شبلی گفت کی چون است که ترا بی‌آرام می‌بینم او با تو نیست تو بازو نه‌ای؟ شبلی گفت: اگر من بازو بودمی، من من بودمی ولیکن محو در آنچه اوست». قشیری درخصوص این روایت چنین شرح‌می‌دهد: «مَحق برتر از محو بود برای آنکه از محو اثری بماند و محق هیچ اثر بنماند و غایت همّت قوم آنست که حقّ، ایشان را محق کند از شاهد ایشان و ایشان را نیز با ایشان ندهد پس از آنکه محق کرده‌باشد ایشان را از ایشان»(قشیری، ۱۱۶:۱۳۸۸).

شطح «انا الحقّ» حلّاج را شبلی به زبانی دیگر بیان کرده است، ولی از این میان حلّاج بدنام افتاد که به صراحت ادّعای خود را بر زبان راند. همین ادّعا را شبلی در لفّافه، چنین گفته است: «محمّد بن احمد گوید که، در سال قحط پیش شبلی شدم؛ بدو سلام کردم. چون بیرون خواستم آمد مرا و صاحبان مرا گفت: بروید که هر جا که باشید، من وا شماام. شما در رعایت و کلایت من‌اید» (بقلی، ۳۹:۱۳۴۴-۲۳۸). روزبهان در شرح این شطح می‌نویسد: «خبر از حُسن همّت داد، یعنی چون در همّت من‌اید و ادّعای من، در پناه خداوند عالم‌اید، جلّ جلاله. و این کلام را نیز بوی توحید ازو می‌آید. یعنی مرا چشمست از چشم حفظ حقّ و بدان چشم شما را رعایت‌کنم. سخن از حقیقت اتّحادست»(همان: ۲۳۹). بعد در ادامه همگان را لایق درک سخنان عارفان ندانسته و می‌نویسد: «این کسی داند که در دیوان ولایت شبلی حقّ را بَدَل جان شکر گوید. قفاء امتحان بر ابلهان نزنند. دلی باید که در فناء وجود به سُکر نیستی در عزّ وجد و لذّت وقت از سرِ شور نایافت بر پردهٔ ترنّم زخمهٔ سُکرِ شُکر زند» (همان: ۲۳۹).

گفتنی است که گفتارهای شطح آمیز عرفای بزرگی مانند با یزید بسطامی به قدری برجسته شده‌اند، که سخنان دیگر ایشان را ناشناخته و مغفول گذاشته است. در حالی‌که می‌توانند مکمّل آن شطحیّات باشند. مثلاً در پای‌بندی بایزید به شریعت و اهمیّت آن نزد وی، قشیری نقل‌می‌کند: «ابویزید همی‌گوید سی سالست تا نماز همی کنم و اعتقادم اندر نفس به هر نماز چنان بوده است که من گبرم و زنّار بخواهم بریدن» (قشیری، ۳۹:۱۳۸۸). همچنین: «از ابویزید حکایت‌کنند که او گفت: اگر کسی را ببینی که از کرامات اندر هوا همی پرد، مگر غرّه، نشوی بوی تا او را نزدیک امر و نهی چون یابی و نگاه داشت حدود و گزاردن شریعت» (همان: ۳۹). پیشگاه حقّ است که سبب‌می‌شود به هیچ حدّی از کمال قانع نباشد. درحالی‌که شاید گفتن عباراتی چون «سبحانی ما اعظم شأنی» توّهم اثبات جایگاه ربوبیّت برای بایزید را در ذهن مخاطب تقویت‌کند. اگر این گزارهٔ شطح‌آمیز را در کنار آن گزاره‌ها قرار دهیم، وی مبرّی از اتّهاماتی است که به او نسبت‌داده‌اند. همچنین عبارت دیگر او: «از ابویزید حکایت‌کنند گفت: حق را (تعالی) به خواب دیدم. گفتم: تُرا چگونه یابم؟ گفت: خود را بگذار و بیا» (همان: ۱۵۵). این جملهٔ آخر «خود را بگذار و بیا»

مکمّل همهٔ شطحیّاتی است که به بایزید نسبت‌داده‌اند. بیشتر شطحیّات گفتاری در حیطهٔ عرفان نظری خصوصاً معرفت نسبت به توحید، می‌گنجند و شطحیّات رفتاری در حیطهٔ «عرفان عملی» درخور ژرف‌اندیشی و واکاوی هستند.

## ۲-۴. شطحیّات رفتاری

رفتارهای به ظاهر نامعقول و خلاف شریعت صوفیان که در شمار شطحیّات رفتاری قرارمی‌گیرند، به دو گروه تقسیم‌می‌شوند. بعضی از این رفتارها ناشی از افراط و تفریط‌های مبتدیان در طریقت و سیروسلوک است و گاهی حتّی منجر به ترک واجب شرعی شده است. مثلاً سرّاج از قول شبلی نقل‌می‌کند:

*«برخی از مریدان و مبتدیان از مخالفتِ نفس چیزهایی شنیده‌اند و نپنداشته‌اند که اگر نفس را با نخوردن و نیاشامیدن شکست‌دهیم، از بدی‌های آن و اثرات و عواقب آن در امان خواهیم بود. برهمین پندار خوردن و نوشیدن را رها کرده و درس ادبِ ترک طعام را به‌کار نبسته‌اند و نیز از استادان نپرسیده‌اند... سهل‌بن‌عبدالله یارانش را فرمود در هر جمعه یک‌بار گوشت بخورید تا توان نیایش داشته باشید. من گروهی از صوفیان را دیده‌ام که برخود سخت‌می‌گیرند و حشیشی می‌خورند و آب نمی‌آشامند و گه‌گاه نمازهای واجب را از دست می‌دهند. اینها درست تربیت‌نشده‌اند و شیوهٔ درست سلوک گذشتگان را نفهمیده‌اند»*(سرّاج، ۴۲۶:۱۳۸۸).

بعضی از این رفتارها نیز مربوط به منتهیان مبتنی بر درک معرفتی جدید است، و افرادی که از این معرفت بی خبر بودند، زبان به تکفیر ایشان می‌گشودند. مانند حالات خندیدن و گریستن رُوَیم در نماز، آن‌هنگام که ساده‌دلی بر این رفتار او خُرده می‌گیرد. او در پاسخ می‌گوید: «بعد از این همه با شما در تجویزات لایجوز و لِمَ نگوییم» (بقلی، ۱۸۸:۱۳۴۴).

روزبهان در شرح و تفسیر این رفتار می‌نویسد:

*«خنده در نماز ترویح قلب است به مشاهدهٔ حقّ یافتن و انس بر مشاهدهٔ خود دل به بقای جلال انبساط از حقّ یافتن. سیّد شاهان مشهد صدق را گفتند ـ علیه السلام ـ که فلان جوان در نماز بس تبسّم می‌کند. گفت: آن مردی نیکو ظنّ است در خدای. گریستن در نماز؟ کان ـ علیه‌السّلام ـ یصلّی و لِجوفِهِ أزیز کأزیز المِرجل مِن البُکاء» برخوان. ساده دل آن علم ندانسته بود.» همچنین در تفسیر سخن رُوَیم که «ما و تجویزات...» می‌گوید: «یعنی ما در حقایق علومیم نه در رسوم. غایب با حاضر راست نیست. هرکه برف نور حقیقت و جمال تجلّی و خطاب" المصلّی یُناجی ربّه" مستولی شد او را غایبی مرفوع القلم دان در شرع مع ذلک که آن نماز نافله بود، نه فرض.»*(همان: ۱۸۸)

خندیدن و گریستن در نماز در زمرهٔ مبطلات نماز است، مگر اینکه گریه از خوف خداوند باشد. یعنی به لحاظ احکام شرع، گریستن خائفانه استثنا شده است. ولی برای خندیدن هیچ دلیل موجّهی وجود ندارد و این رفتار در شمار شطحیّات رفتاری قلمداد می‌شود. که رُوَیم نیز با کسی که بر این رفتار او ایراد وارد می‌کند، با شدّت برخورد می‌کند. «بعد از این همه با شما و تجویزات لایجوز و لِمَ نگوییم». ولی روزبهان بقلی برای خندیدن دلیل زیبای عارفانه طرح می‌کند که: «خنده در نماز ترویح قلب است به مشاهدهٔ حقّ یافتن و انس بر مشاهدهٔ دل به بقای جلال انبساط از حقّ یافتن» (همان: ۱۸۸).

از جمله نمونه‌های شطحیّات رفتاری به دو مورد دیگر اشاره می‌شود. از ابی الحسین النّوری نقل می‌شود که: «آواز مؤذن بشنید، گفت: «سَمّ الموت» آواز سگ بشنید، گفت: «لبیک و سعدیک!» ازو پرسیدند که «این چیست؟» گفت: «مؤذّن را غیرت

بردم، زیرا که غافل است، تا بدان اُجرت ستاند. اگر نه اجرت حُطام دنیاوی بودی، این بانگ نماز نگفتی» و آواز سگ؟ گفت: «ذکر حقّ است، ـ و اِن من شیءٍ اِلّا یسبّح بحمدِهِ و لکن لا تفقهون تسبیحَهُم ـ ایشان ذکر بی‌ریا گویند و بی‌عوض، برای این لبیک گفتم» (همان: ۱۶۸). «گویند: شاه شجاع در مکّه چهل حجّ پیاده به دو نان بفروخت و آن به سگی داد» روزبهان می‌نویسد: «خواجه حکمت می‌خواست که روی آینهٔ تجلّیش از رؤیت معاملات مصفّی بودی تا زحمت عوض در عمل حجاب رؤیت مغطّی (پوشیده) نکردی؛ زیرا که التفات بر عبادت در تجرید اخلاص و اِفراد توحید از علل شرک‌ست» (همان: ۱۵۶). درواقع بیشتر شطحیّات رفتاری، واکنش اعتراض‌آمیز در مقابل رفتارهای به دور از اخلاص افراد جامعه بوده است که عرفا با این شیوه، به اصلاح این‌گونه رفتارها مبادرت می‌ورزیدند.

بخشی دیگر از شطحیّات رفتاری مربوط به برداشت‌های سوء افراد فاقد معرفت نسبت به رفتارهایی مانند سماع و آوازخوانیِ عرفاست. سرّاج در این زمینه می‌گوید:

*«گروهی دیگر پنداشته‌اند که تصوّف سماع و رقص و آوازخوانی و گشادگیری و آوازهای خوش و اشعار عاشقانه است. چنان که برخی از صادقان چنین بوده‌اند؛ اینها هم خطاکارند چه هردلی که آلوده به دوستیِ دنیا باشد و هر نفسی که به بطالت و غفلت خوگرفته باشد همه چیزش نازیباست و سماع و وجدش ادامهٔ زشتی روحش و جنبش‌ها و حرکت-هایش نیز امتداد روح ناسفته‌اش خواهند بود و هرکس که پندارد که با تکلّف و حیله و آرزو و در سماع و رقص و جنبش و وجد و مانند آن از بزرگان می‌گردد، به حقیقت در پندار است و خطاکار»* (سرّاج، ۳۸:۱۳۸۸-۴۳۷).

همان‌گونه که سرّاج بیان کرده است، سماع و آوازخوانی و اشعار عاشقانه و... به شرطی که صادقانه و با خلوص نیّت باشد، نوعی وجد عارفانه است که عارف ناخودآگاه و غیرارادی به آنها مبادرت‌می‌ورزد؛ ولی تکلّف و تظاهر به این رفتارها از سوی کسانی‌که در ابتدای این راه هستند، هیچ مزیّتی برای ایشان ندارد و انجام دهندهٔ این رفتارها را در مظانّ بدگمانی و سوء ظن سایر مردمان و متّهم شدن به اباحی‌گری قرارمی‌دهد.

شطحیّات رفتاری مبتدیان بر مبنای ناآگاهی ایشان و مربوط به دایرهٔ حلال و حرام الهی می‌شود. به این معنا که ایشان با سهل‌اندیشی و تسامح، مرز حدود الهی را شکسته، ناپخته مرتکب اباحی‌گری می‌شوند:

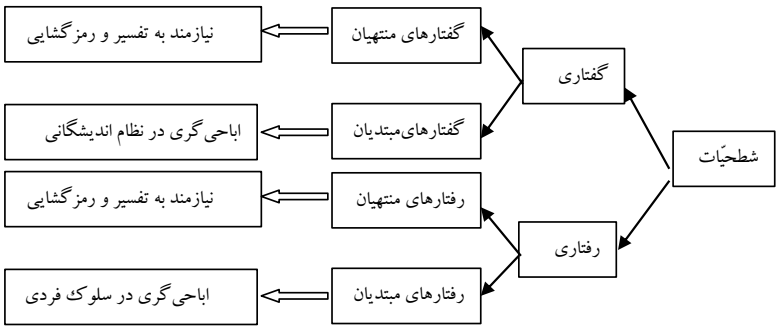
*«شیخ گفت: گروهی گمراه در باب ممنوعه‌ها و اباحه خطا کرده‌اند و می‌گویند که همه چیز در اصل مباح است و ممنوعیّت از وقتی آغازمی‌شود که بوی تعدّی و مرز شکنی از آن برآید و اگر چیزی مرزی را نشکست، اصل بر اباحه است و به جای‌آوردن آن حرام نیست و این آیهٔ قرآن را تأویل‌می‌کنند: «پس در آن دانه و انگور و زیتون و خرما، باغ‌ها و میوه‌ها رویاندیم تا کالای شما و چهارپایانتان قرار گیرند. (عبس/۲۷ تا ۳۲) می‌گویند این آیه باز نشده و مجمل است و نادانی آنها را وامی‌دارد که بگویند که «ممنوع و نهی‌شده از اینها» عموم مسلمانان هستند و برای اینها مباح است، چون که در خوردن آن حدّ و مرز را نگاه می‌دارند»*(همان: ۴۲-۴۴۱)

سرّاج سپس در نقد سخن این گروه می‌افزاید:

*«این پنداشت از کم‌خوانی علم اصول و جهل به اصول شریعت و پیروی از هوی و هوس در ذهن آنها آمده است. چه شنیده‌اند که مکارم اخلاق و هم‌نشینی‌های پاک و برادری که بین*

*گروهی از مشایخ متقدّم بوده است و آنها صمیمانه و شاد و در حال بسط با یکدیگر می‌زیسته‌اند...»*(همان: ۴۴۲).

در تأیید سخن سرّاج باید گفت که این توجیهات پایه و اساس عقلانی ندارد. مثلاً این سخن که مسلمانان چون حدّ اعتدال را نگه می‌دارند، پس مجازند از خوردنی‌های منع شده تناول کنند، شبیه این است که بگوییم قدرت تصرّف در مال دزدی اگر به اندازهٔ نیاز باشد، خلاف شرع نیست. شطحیّات رفتاری مبتدیان نتیجهٔ جهل و سوءِ برداشت، راحت‌انگاری و عافیت‌طلبی ایشان است و در نهایت منجر به اباحی‌گری و مخالفت با روش اولیا و عرفای منتهی(کامل)، که سال‌های سال از عمر خود را در این زمینه به اندیشیدن، تعمّق و تحمّل ریاضت‌های گوناگون گذرانده‌اند، می‌شود. سرّاج به گمراهی این طیف اشاره‌می‌کند: «این گروه پنداشته‌اند که اباحه، حالی برای آنهاست که اجازهٔ ترک حدود و زیر پا گذاشتن امر و نهی خدایی را بدان‌ها می‌دهد. به همین جهت در بیابان جهل گم‌گشته و تباه شده‌اند و فقط به هوس‌های نفس عمل‌کرده‌اند» (همان: ۴۴۲). شطحیّات رفتاری منتهیان که بر مبنای معرفت بالا، شور و وجد عارفانه، غلبهٔ سُکر بر ایشان است، در حیطهٔ اباحی‌گری قرار نمی‌گیرد. بلکه نیازمند به تفسیر و رمزگشایی است و این امر را مشایخی چون روزبهان بقلی و سرّاج، به زیبایی انجام داده‌اند. عارفان در طیفی وسیع، سلسله مراتبی می‌یابند ـ که البتّه بیشتر، مبتدیان و منتهیان مورد نظر نگارندگان این مقاله است ـ هرچند که حدّ وسطی هم میان این دو گروه وجود دارد. شطحیّات گفتاری یا رفتاری هیچ‌گاه در حضرات معصومین (علیهم السّلام)، شنیده یا مشاهده نشده است. ایشان کاملانِ عرصهٔ معرفت توحیدی و مستغرق در دریای وحدت و از هرگونه شطحیّات و تناقض‌نمایی مبرّا هستند. از این رو در این نمودار ضرورتی به طرح متوسّطان و معصومان دیده نشد.




«نمودار شماره۱–دسته‌بندی انواع شطحیات»

### ۳–۴. تناقض‌نمایی در شطحیّات گفتاری

از دیرباز موضوع تناقض‌نمایی یا پارادوکس نه تنها در متون عرفانی، بلکه در متون فلسفی، اجتماعی و سیاسی نیز به اَشکال مختلف، ظهور و بروز پیدا کرده است. دوران جدید را هم که پست‌مدرنیسم در مقابل مدرنیته می‌نامند، پر از نظریاتی مبتنی بر فراهنجاری، شالوده‌شکنی و پارادوکس است. مثلاً در مورد پایان دوران متافیزیک و ظهور معنویت جدید در عصر پست‌مدرنیسم:

*«وایتمو فیلسوف ایتالیایی بر این باور است که نهیلیسم و سکولاریسم و فروپاشی ساختارهای سخت قدّیسیّت، سروته یک پدیده محسوب‌می‌شوند و پایان متافیزیک خود سرآغاز عصر جدید معنویت است و طغیان دوبارهٔ ادیان، فرقه‌های مختلف و سلوک‌های متعدّد که در کلّیهٔ کشورهای جهان رو به افزایش است، از همین‌جا نشأت می‌گیرد. این آغازگری حکایت از*

*طلوع معنویت جدیدی می‌کند که هنوز شکل منسجمی به خود نگرفته و قوام نیافته است»*(کریمی، ۱۳۸۱:۳۳-۳۲).

شطحیّات از عرفایی دیده می‌شود که به ظاهر نامعقول‌اند و کمتر کسی ایشان را باور می‌کند. در حالی‌که بعضی نیز این گونه گفتار و رفتارهای نامعقول را می‌پذیرند.

*«چارلز هندی در کتاب عصر سنّت‌گریزی، از قول برناردشاو می‌نویسد: پیشرفت یکسره به انسان غیرمعقول وابسته است، چون انسان معقول خود را با وضع موجود جهان تطبیق می‌دهد؛ حال‌آنکه انسان غیر معقول وضع موجود را برخود و نیازهای خود منطبق می‌سازد، بنابراین برای وقوع هرگونه تغییر جدّی باید چشم امیدمان به انسان غیر معقول باشد»*(همان: ۲۱).

همان‌گونه که در سیر تاریخی دوره‌های ظهور و سقوط تفکّر مدرن، افرادی شاخص و جریان‌ساز همچون دکارت، هایدگر، مالر و...، حلقه‌های ارتباطی عصرهای مختلف را به هم پیوند می‌زنند (رک کریمی: ۳۳)، در سیر تاریخی عرفان و تصوّف و اقوال و گفتار عرفا نیز افرادی برجسته و دوران‌ساز مانند خرقانی، بایزید، حلّاج، عین‌القضات و... وجود دارند که اقوال پیشینیان را به شکلی دیگر طرح کرده‌اند. ابتدا به نمونه‌هایی از تناقض‌نمایی در گفتار عرفا اشاره می‌کنیم:

بایزید بسطامی: «روشن‌تر از خاموشی چراغی ندیدم و سخنی بِه از بی‌سخنی نشنیدم» (همان: ۳۸). حُصری: «نظرکردم در ذلّ هر ذلیلی. ذلّ من از ذلّ ایشان زیادت آمد و نظرکردم در عزّ هر عزیزی و عزّ من از عزّ ایشان زیادت آمد» (بقلی، ۱۳۴۴:۶۰۰). روزبهان این تناقض‌نمایی را با طرح پیوند مشاهدهٔ فناء فی الله و بقاء بالله و نتیجهٔ عبودیّت که ربوبیّت است، چنین شرح‌می‌دهد:

*«رؤیت ذلّ از مشهد فناست و آن از اوصاف عبودّیت است و رؤیت عزّت از مشهد بقاست و آن از اوصاف ربوبّیت است. هرکه در فنا افتاد، حقیقت فنا او را کمی نماند؛ زیرا که اصلش از عدم است. اقتضاء تواضع کند... و هرکه درین بقا افتاد، حقیقت بقا بیشی نماند، زیرا که اصل قدم است. چون انصاف بر قدم حاصل شد، غیر از میانه برخاست. «من کان یرید العزّه فَاِنّ العزهٔ لله جمیعاً»*(همان: ۶۰۰).

بعضی شطحیّات عرفای قرن دوم هجری، هنوز به لحاظ تناقض‌نمایی قوی نشده‌اند و شاید هنوز عارفی جسارت ورود به این حوزهٔ کاربرد زبانی را پیدا نکرده است و نوعی تبیین و روشنگری در جهت رفع شک و بدگمانی در فهم شنونده، در کلام عارف دیده می-شود. مانند رابعهٔ عدویه (۱۸۵-۱۳۵) که از او نقل‌می‌شود:

*«گفتند: حضرت عزّت را دوست‌می‌داری؟ گفت: دارم. گفتند: شیطان را دشمن‌داری؟ گفت: نه. گفتند: چرا؟ گفت: از محبّت رحمان پروای عداوت شیطان ندارم که رسول ـ علیه السلام ـ به خواب دیدم که مرا گفت: یا رابعه! مرا دوست‌داری؟ گفتم: یا رسول‌الله که بود که تو را دوست ندارد؟ و لکن محبّت حقّ مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر را جای نماند»*(عطار، ۱۳۸۷: ۱۳۶).

در خصوص نسبت میان شطحیّات و تناقض‌نمایی، هانری‌کُربن فیلسوف بزرگ فرانسوی بر این باور است:

*«پارادوکس جوهرهٔ عرفان اسلامی است که در قالب عبارات شطح‌آمیز نمایان می‌شود؛ به گونه‌ای که برخی از مترجمان معاصر معادل کلمهٔ پارادوکس را همان شطحیّات گذاشته‌اند، اما به نظرمی‌رسد این معادل‌سازی توان پوشش دادن به پهنا و پیچیدگی تناقض‌نمایی آنچه را که در ذات سازه‌های ناهم‌ساز نما است، نداشته باشد...»*(چناری، ۱۳۷۷:۵۰-۴۸).

کریمی در کتاب «خود نامعقول» به مهم‌ترین دلایل پارادوکس در متون عرفانی اشاره‌می‌کند، که نوآوری و نواندیشی در ذهن پویای عرفا، قابلیّت جمع وحدت و کثرت به دلیل تقویت جوهر نفسانی ایشان و دلایل زیبایی‌شناختی در برانگیختن التذاذ ادبی مخاطبان از جملهٔ این دلایل است. (رک‌کریمی: ۴۵-۴۲). افزون بر این‌ها به دلایل روحی و روانیِ این صاحبان معرفت نیز باید اشاره‌کرد. عارفان در حالت سُکر و سرمستی غالباً از دنیای واقعی و محسوس فراتر می‌روند و ناخودآگاه عباراتی بر زبان جاری می‌سازند که نه تنها قابل درک و پذیرفتن برای افراد غیرعارف نیست؛ بلکه واکنش دشمنانهٔ آنها را نیز به ایشان برمی‌انگیزاند. از این رو بعضی از این عرفا، مانند حلّاج، سهروردی، عین‌القضات همدانی و... جان خود را بر سر این شطحیّات و گفتارهای شگفت‌انگیز، غیرمعمول و سرشار از تناقض‌نمایی‌ها نهاده‌اند. گفتنی است لازمهٔ مرتبهٔ وجودی آدمی که دو وجه خلقی و حقّی دارد، الزاماً تناقض‌نمایی نیست. هرچند که این دو وجه می‌تواند ظاهراً خاستگاه تناقض‌نمایی در گفتار یا رفتار او و یا فهم مخاطبان در عرصهٔ معرفت عرفانی باشد. این تناقض‌نمایی مختصّ جهان کثرات است و در عالم وحدت، نشانی از آن نیست. در جهان کثرات به دلیل ناتوانی انسان در اشراف به کلّ عوالم خلقی و حقّی این تناقض‌نمایی نمود می‌یابد؛ وگرنه با نگرش توحیدی در عالم وحدت، هیچ تناقضی دیده‌نمی‌شود. همچنین به لحاظ هستی‌شناسی، معنا تشکیکی است ودر هر مرتبه‌ای به گونه‌ای خاصّ جلوه می‌کندکه نازل‌ترین مرتبهٔ نمودِ معنا در لفظ است و قاصر بودن لفظ، تناقض‌نمایی را برای مخاطبانِ بی‌بهره از معرفت عرفانی‌موجب می‌شود. تناقض‌نمایی در تجربیّات عرفانی نیز گاه به دلیل تردّد عارف میان مقام سُکر و صحو و یا مواجه شدن وی با حالات مختلف قبض و بسط آشکار می‌شود. بدون آنکه در وجه حقّیِ او که سراسر وحدت و یکپارچگی است، خللی ایجاد کند.

## ۵. نتیجه‌گیری

شطحیّات بخشی از گفتارها یا رفتارهای به ظاهر هنجارشکنانهٔ عرفاست که از یک سو میان زبان و رفتار با حقیقت و از سوی دیگر میان نفس تصوّر و یا نفس رفتار با واقعیّت امر، شکافی ایجاد می‌کند. اگر چه شطحیّات بیشتر از سوی پیروان مکتب سُکر گفته یا شنیده شده است؛ ولی بسیاری از بزرگان صحوی‌مذهب هم نسبت به ارتباط وجد و جوشش درونی در نتیجهٔ معرفتی تازه و گفتن گزاره‌هایی که ظاهراً ادّعا به نظرمی‌رسد؛ ولی گوینده غرضی‌ندارد و کاملاً هوشیار و آگاه بوده‌اند، سخنانی گفته‌اند. نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین که بر دو اصل قانون‌مندی و توجّه به کاربرد زبان برای درک معنا استوار است، در تحلیل شطحیّات گفتاری و زبانی عرفا، می‌تواند راه‌گشا باشد. شطحیّات زبانی عرفا که غالباً با تناقض‌نمایی آمیخته شده‌اند، از یک سو قاعده‌های زبانی خاصّ خود را دارند و به عبارتی در بی‌قاعدگی هم نوعی قاعده‌مندی است، و از سوی دیگر کاربرد زبانی ویژه و منحصر به فردی دارند که جز اهل معرفت توانایی درک ژرفای معانی آن سخنان را ندارند. اگر مبنای شطحیّات زبانی را تناقض‌نمایی بدانیم، شامل همهٔ شطحیّات پیروان مکتب صحو و سُکر می‌شود. بعضی افراد، گفتارهای پیامبر(ص) ـ که آمیخته با تناقض‌نمایی است ـ ولی از نوع تناقض‌نمایی خردمندانه و مؤثّر در برانگیختن التذاذ ادبی و معنوی است، در شمار شطحیات قرارداده‌اند. در باور نگارندگان این پژوهش معصومین(ع) به دلیل تقرّب به عالم وحدت از هرگونه شطحیّات گفتاری و رفتاری به دور هستند. ولی سایر افراد که بیشتر در جهان کثرات سیر می‌کنند، به دلیل ناتوانی در اِشراف به کلّ عوالم خلقی و حقّی این تناقض‌نمایی در گفتار یا رفتارشان نمود می‌یابد. وگرنه با نگرش توحیدی در عالم وحدت، هیچ تناقضی دیده نمی‌شود. همچنین به لحاظ هستی‌شناسی معنا تشکیکی است ودر هر مرتبه‌ای به گونه‌ای خاص جلوه می‌کندکه نازل‌ترین مرتبهٔ نمودِ معنا در لفظ است و قاصربودن لفظ، تناقض‌نمایی را برای مخاطبان بی‌بهره از معرفت عرفانی موجب می‌شود. در گفتارهای شطح‌آمیز همواره ناگفته‌هایی وجود دارد که مخاطبان از آنها بی‌اطّلاع هستند و نقّاد این‌گونه سخنان باید به ساخت‌شکنی و شالوده افکنی مبادرت ورزد تا از یک سو عدم قطعیّت تفسیرهای نادرست مخالفان این طیف را اثبات سازد و از سوی دیگر با اشاره به معانی پنهان ناگفته در کلام ظاهری ایشان، بنیان و شالوده‌ای بدیع را پایه‌ریزی کند. کاربرد زبانی خاصّ در موقعیّت‌های مختلف، عدم تناظر میان بیان زبانی، تصوّر، واقعیّت امر و فاصله‌گرفتن زبان عرفا از زبان قاعده‌مند عام و ورود به عرصهٔ زبان قاعده‌مندِ ویژهٔ اهل

معرفت، از جملهٔ مهم‌ترین نشانه‌های کاربست نظریهٔ بازی‌های زبانی ویتگنشتاین در تحلیل شطحیّات ـ به ویژه شطحیّات گفتاری ـ عرفا است.

## منابع


- آتش سودا، محمدعلی و اکرمی، محمدرضا. (۱۳۹۱). «تصحیح قیاسی عبارات نامفهوم شرح شطحیّات روزبهان بقلی». *مطالعات عرفانی*. دانشگاه کاشان. دورهٔ ۸. شمارهٔ۲. مهر ماه. (صص۲۶-۵).
- آلستون، ویلیام. پی. (۱۳۹۴). *فلسفهٔ زبان*. ترجم. احمد ایرانمنش و احمدرضا جلیلی. تهران: دفتر پژوهش‌ونشر سهروردی.
- آهی، محمد و طاهری، محمد. (۱۳۹۸). «نقدوتحلیل نظریهٔ ساخت‌شکنی دریدا در فهم متون». *فصلنامهٔ فلسفه و الهیات*. سال ۲۴. شماره اول (پیاپی ۹۳). بهار. (صص ۱۴۹-۱۲۷).
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۲). *طبقات‌الصوفیّه*. تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: توس.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۴۴). *شرح شطحیّات*. تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- جعفری، سمانه و میرباقری فرد، سیّد علی اصغر. (۱۳۹۹). «تحلیل محتوایی شطح بر پایهٔ شطحیّات قرن دوم». *پژوهشنامهٔ عرفان*. انجمن علمی عرفان اسلامی ایران. دورهٔ ۱۱. شمارهٔ ۲۲. بهار و تابستان. (صص ۶۰-۴۷).
- چناری، (۱۳۷۷). «متناقض‌نمایی و تجلّی آن در غزل‌های مولوی». *مصاحبه با مجلهٔ وارش*. مهر و دی ماه. (صص ۵۰-۴۸).
- خداداد، زینت و وکیلی، هادی. (۱۳۹۸). «درآمدی به طرح نظریهٔ روح معنا به عنوان رهیافتی در زبان عرفان». *پژوهش‌های عرفانی*. سال دوم. شماره چهارم. پاییز و زمستان. (صص ۴۴-۲۷).
- سرّاج، ابونصرعبدالله‌بن‌علی. (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوّف*. ترجمهٔ مهدی محبتی. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- شمس تبریزی. (۱۳۶۹). *مقالات شمس تبریزی*. تصحیح و تعلیق محمدعلی موّحد. تهران: خوارزمی.
- صغیر، محمدحسین علی. (۱۴۲۰ق). *مجازالقرآن*. بیروت: دارالمورخ العربی.
- عسکری یزدی، علی. (۱۳۹۲). «نقد و بررسی نظریهٔ بازی‌های زبانی، لودویک ویتگنشتاین». *فلسفهٔ دین* دورهٔ ۱۰. شماره ۴. (صص ۱۳۶-۱۲۱).
- عطار، نیشابوری فریدالدین. (۱۳۸۷). *تذکرةالاولیاء عطار نیشابوری*. تصحیح رینولدنیکلسون. چاپ سوم. تهران: اساطیر.
- عین‌القضات همدانی، (۱۳۷۴). خاصیت آیینگی. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نشر نی.
- ـــــــــــــــــ (۱۳۶۰). *دفاعیّات عین‌القضاة همدانی*. ترجمهٔ رسالهٔ شکوی‌الغریب، ترجمه و تحشیهٔ دکتر قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- فسنکول، یلهلم. (۱۳۸۵). *گفتنی‌ها و ناگفتنی‌ها*. ترجمهٔ مالک حسینی، تهران: هرمس
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. تهران: سخن: فراگفت.
- قشیری، عبدالکریم‌بن هوازن. (۱۳۸۸). *رساله قشیریه*. ترجمهٔ ابوعلی حسن‌بن‌احمد عثمانی. تصحیح و استدراکات بدیع‌الزمان فروزان‌فر. چاپ دهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کریمی، عبدالعظیم. (۱۳۸۱). *خرد نامعقول*. چاپ سوم. تهران: عابد.
- مولوی، جلال الدین. (۱۳۷۵). *مثنوی*. تصحیح و شرح محمد استعلامی. تهران: زوّار.
- نیکلسون، رینولدالن. (۱۳۵۸). *تصوّف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*. ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: توس.
- هریس، روی. (۱۳۸۱). *زبان، سوسورو ویتگنشتاین*. ترجمهٔ اسماعیل فقیه. تهران: مرکز.
- یوسف پور، کاظم. (۱۳۸۰). *نقد صوفی*. چاپ اول. تهران: نشر روزنه.


## References


Ahi, M., & Taheri, M. (2019). Critique and analysis of Derrida's deconstruction theory in understanding texts. *Journal of Philosophy and Theology*, 24(1), 127-149.

Astarabadi, M. A., & Akrami, M. R. (2012). A comparative correction of the ambiguous phrases in the *Commentary on the Shathiyyat of Rowbahān al-Baqli*. *Mystical Studies*, 8(2), 5-26.

Attar, N. F. (2008). *Tazkirat al-Awliya: The Memoirs of Sufis*. (R. Nicholsen, Ed., 3rd ed.). Tehran: Asatir.

Baqli Shirazi, Rowbahān. (1965). *Sharḥi Shathiyyāt: Commentary on the Shathiyyat*. (H. Corbin, Ed.). Tehran: Institute of Iran and France.

Chinari. (1998). Paradox and its manifestation in the ghazals of Rumi. *Interview with the Varash Magazine*, 48-50.

Ghadrad, Z., & Vakili, H. (2019). Introduction to the theoretical framework of the spirit of meaning as an approach in mystical language. *Mystical Researches*, 2(4), 27-44.

Ghaseri, Abdulkarim bin Hozan. (2009). *Risala Qushayriyya: The Treatise of Qushayri*. (A. A. Hassani, Trans.; B. Farzanfar, Ed. 10th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Hasani, M. (2021). *The Illogical Intellect*. (3rd ed.). Tehran: Abad.

Hezardar, R. (2002). *Language, Saussure, and Wittgenstein*. (I. Faghihi, Trans.). Tehran: Center.

Kamali, A. (2022). *Language of Mysticism*. Tehran: Sokhan: Faragofteh.

Khwaja Abdullah Ansari. (1983). *Tabaqat al-Sufiyyah*, (M. Sarvar Molai, Ed.). Tehran: Tus.

Khodadad, Z., & Vakhili, H. (2019). An introduction to the theoretical framework of the spirit of meaning as an approach in mystical language. *Researches in Mysticism*, 2(4), 27-44.

Mawlavi, Jalal al-Din. (1996). *Masnavi: The Spiritual Couplets*. (M. Estelami, Ed.). Tehran: Zavar.

Nicholson, R. (1979). *Islamic Sufism and the Relationship between Man and God*. (M. Shafii Kodkani, Trans.). Tehran: Tus.

Qashqayri, Abdal-Karim bin Hozan. (2009). *Qashqiri Treatise*. (A. A. Hassani, Trans.; B. Farzanfar, Ed. 10th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Saraj, Abu Nasr Abdullah ibn Ali. (2009). *Al-Luma fi al-Tasawuf*. (M. Mohabati, Trans.). (2nd ed.). Tehran: Asatir.

Shams Tabrizi. (1990). *Maqalat-i Shams Tabrizi: The Discourses of Shams Tabriz*. (M.A. Mohaghegh, Ed.). Tehran: Khwarizmi.

Soghayeir, Mohammad-Hossein Ali. (2001). *Majaz al-Quran: The Metaphors of the Quran*. Beirut: Dar al-Murakhkhis al-Arabi.

Whitgenstein, L. (2019). Critique and analysis of the theory of language games. *Philosophy of Religion*, 10(4), 121-136.

Yosufpour, Kazem. (2001). *Critique of Sufi Thought*. (1st ed.). Tehran: Rozaneh.