

رویکردهای متفاوت نسبت به شطح گویی و انواع درون مایه شطحات

فاطمه حیدری *

چکیده: شطح در اصطلاح عرفانی، به مجموعه رویدادهای گفتاری و رفتاری اطلاق می‌گردد که از عارف در حالت وجد، سکر و از خودبی‌خودی سرمی‌زند و سرریزی‌های روح را بر زبان یا فعل او آشکار می‌کند. شطحیات، گرچه گزاره‌هایی هستند که در حوزه الهیات می‌گنجند، اما ایده‌های غیرمتعارفی را که در قالب ایده‌های شریعتی و گاه حتی عرفانی و چهارچوب عقلی و قالب منطقی گفتار نمی‌گنجند، مطرح می‌کنند. اغلب درون‌مایه‌های شطحیات، اسباب مخالفت با شطح‌گویان و اتهامات کفرآمیز را به آن‌ها فراهم ساخته است. در میان اصحاب اضطراب و سکون، دو رویکرد متفاوت نسبت به شطح وجود دارد. این مقاله بر آن است تا ضمن دسته‌بندی نظرات موافق و مخالف شطح‌گویی و علل آن، به بررسی انواع درون‌مایه شطحیات در کتاب‌هایی نظیر تذکرة الاولیاء، شرح شطحیات و.... بپردازد.

کلیدواژه‌ها: شطح، وجد، درون‌مایه، عین‌الجمع، وحدت وجود، مفاخره

e-mail: fateme_heydari@yahoo.com

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۲/۸؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۶/۱۲

مقدمه:

از نظر واژه‌شناسی، ماده شطح در فرهنگ‌های عربی چون قاموس المحيط، لسان العرب و المنجد نیامده، اما مقلوب آن: «شطح» در المنجد و هم ماده شطح و شطح در فرهنگ‌های جدیدتری چون لاروس آمده است: شَطْحٌ، شَطْحًا یعنی دور شد، الشَّحْطُ یعنی دوری و نیز شَطْحٌ، شَطْحًا فی السَّيْرِ أَوْ فِی الْقَوْلِ یعنی دور رفت یا سخن را به درازا کشید [مقلوب شَحَطَ است] (جُر، ۱۳۷۲: ذیل کلمات) شطحات، کلمات کفرآمیز نیز معنی شده است (دانایی، ۱۳۸۷: ذیل کلمه). ابونصر سراج طوسی (عارف قرن چهارم هجری) می‌نویسد:

شطح در لغت به معنای حرکت است، می‌گویند شَطْحَ یَشْطَحُ، هرگاه راه بیفتد و بجنبد (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۳).

شطح در اصطلاح صوفیه، حرکت اسرار اهل وجد است، از حالات درونی و سرریزی‌های روح به هنگام شدت وجد، به شطح تعبیر می‌کنند:

شطح، مانند آب سرشاری است که در جویی تنگ ریخته شود و از دوسوی جوی فراریزد و خرابی کند، به این عمل نیز عرب‌ها می‌گویند: شطح الماء فی النَّهر. مرید واجد نیز آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد آب معنا را بر زبان می‌ریزد (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۳).

عین‌القضات (عارف قرن پنجم و ششم) شطحیات را عبارات نامأنوسی می‌داند که گوینده آن قادر به خویش‌نهادن از بیان آن نیست و در حالت سکر و شدت و جوشش وجد و شوق و بی‌خودی از گوینده آن صادر می‌شود (عین‌القضات، ۱۳۷۸: ۵۲). دو قرن پس از سراج طوسی، روزبهان بقلی شیرازی (عارف قرن ششم) عین گفتار او را بیان می‌کند:

در عربیت گویند شَطْحٌ، یَشْطَحُ، اذا تحرك، شطح حرکت است و آن خانه را که آرد را در آن خرد کنند، مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۵۶).

شطح، تعبیر سالک واجد است از آنچه در پیشگاه حضرت الوهیت درک کرده است و توان کتمان آن را ندارد. تعبیر سالک واجد، در چارچوب زبان قرامی‌گیرد و از آن‌رو که زبان قادر به بیان تجربه‌های فرامنتقی و فراعقلی نیست، تعبیر وی، اشاراتی به آن خاطرات محسوب می‌شوند.

این اشارات را «گفتارهای نیمه‌رمزی» تلقی کرده‌اند که در حالت سکر و بی‌خودی و غلبات شور و وجد و مستی و جذبه، بر زبان بعضی از صوفیه رانده شده‌اند (ستاری، ۱۳۹۲: ۱۵۵-۱۵۴).

گاه در برخی ابیات صوفیه، در کنار اصطلاح شطح، اصطلاح طامات هم به کار رفته است. طامات، جمع طامه به معنای بلای فراگیر است که پوشانندهٔ بلاهای دیگر باشد (عین‌القضات، ۱۳۸۷: مقدمه ج ۳: ۷۵). طامات، نزد صوفیه معارفی را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل کلمه). صاحب بحرالمعارف، نیز آن را با شطح هم‌معنی دانسته می‌نویسد: «طامات، مملو شدن و به‌سرآمدن آب است و در اصطلاح چیزی است که باید مخفی داشت».

به عقیدهٔ وی، در بعضی احوال، به حسب ذهول از امور حسیه و قرب به جناب احدیت شطح و طامات رخ می‌دهد (همدانی، ۱۳۷۰: ۳۴۹). به عقیدهٔ منزوی، واژهٔ شطح از سدهٔ چهارم در متون عربی عرفان ایران و در سدهٔ هفتم در متون فارسی عرفانی وارد شده (عین‌القضات، ۱۳۸۷: مقدمه ۷۴) اما در قرن ششم چنان شهرتی یافته که دربار بغداد را مشوش کرده است. غزالی که در قرن ششم رئیس نظامیه بود می‌نویسد: «شطح و طامات، گردانیدن الفاظ شرعی از معنی ظاهر آن‌ها به معنی دیگر و حرام است» (غزالی، ۱۳۹۲: ج ۱: ۹۴).

وی شطح را سخن خلاف شرع و طامه را سخن خلاف عقل می‌داند. شطح و طامات، در گذر زمان، معنی نکوهش‌آمیزی یافته چنان‌که عین‌القضات دربارهٔ مطلبی که آن را درست و برحق می‌داند می‌گوید: می‌ترسم علما بر وی خندند و گویند: این طامات است نه علم (عین‌القضات، ۱۳۸۷: ج ۱: ۴۲۳). شاید بر اثر چنین فتواهایی، شطح و طامات، معنی مذموم یافته کنایه از لاف و گراف می‌شود و بنابر نظر ختمی لاهوری:

سخنان بیهوده و زران‌دوده‌ای تلقی می‌شود که متصوفان برای اظهار کرامت و شرافت می‌گفته‌اند و اسباب پندار نفس و سوء اعتقاد مردم می‌گردیده است (ختمی لاهوری، ۱۳۷۶: ۳۱۶۹).

طامات و شطح در ره آهنگ و چنگ نه تسبیح و طیلسان به می و میگسار بخش
(حافظ، ۱۳۸۴: ۲۹۷)

دربارهٔ پیشینه این موضوع می‌توان گفت: منوچهر جوکار در مقالهٔ «ملاحظات دربارهٔ شطح و معانی آن» انواع منامات و مکاشفات و کرامات را نیز جزء شطحیات پنداری و رفتاری تلقی کرده است

(جوکار، ۱۳۸۴). در «خطبه البیان و شطحیات» مؤلف، ضمن بررسی «خطبه البیان» منسوب به حضرت علی^(ع) و اثبات شطح بودن آن، می‌نویسد: «در حال ناشی از اوج وجد و جذبه، معانی شهودی در قالب واژه‌ها بر زبان واجد جاری می‌شوند» (اسدپور، ۱۳۸۷: ۱۱). مؤلف «شطحیات و حال در عرفان»، همه شطحیات را به یک جمله برگردانده، آن‌ها را ناشی از اتحاد نوری عارف و حق دانسته است (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). به نظر مؤلف مقاله «بررسی رابطه سمبولیسم و شطح برپایه شرح شطحیات روزبهان بقلی با رویکرد تحلیلی توصیفی»، «سمبولیسم و شطح - هر دو - ویژگی‌هایی دارند که می‌تواند وجه اشتراک یا وجه امتیاز میان آن دو تلقی شود» (بازرگان، ۱۳۹۵: ۶۲). مؤلفان «شطح و شیوه بیان آن در مثنوی» موضوعات شطح را در مثنوی به بخش‌هایی چون محرک، راه، زمینه، موانع و... وصال تقسیم کرده‌اند (جبری و همکار، ۱۳۹۵: ۴۱). مؤلفان «تحلیل ژانر شطح براساس نظریه کنش‌گفتار» چهل مورد از شطحیات مذکور در شرح شطحیات را براساس طبقه‌بندی پنج‌گانه سرل و مطابق نظریه کنش‌گفتار بررسی کرده، معتقدند این نظریه قابلیت تحلیل نوشتارهای ادبی را دارد (زرقانی، ۱۳۹۱: ۶۲). این مقاله بر آن است تا افزون‌بر تعریف شطح از منظر برخی عرفا، رویکرد مخالفان و موافقان شطح‌گویی و علل و انواع درون‌مایه آن‌ها را بررسی کند.

معدن شطحیات

شطح ازجمله مواجید و سرچشمه تأویل عرفانی است، زیرا مشخصه آن بیانی است «متشابه و ملتبس». متشابه است یعنی دوپهل و چند سطحه است، ملتبس است یعنی معنی حقیقی آن پوشیده است. برخی عرفا چون روزبهان بقلی شیرازی و عین‌القضات، شطح‌گویی را مختص سالکان واجد نمی‌دانند و بخشی از کلام الهی و نیز بخشی از سخنان پیامبر^(ص) و حضرت علی^(ع) و بعضی بزرگان دین را به دایره شطحیات کشانده‌اند:

الف. شطحیات قرآن

در نگاه روزبهان، اولین شطّاح حق تعالی است. به نظر او بندگان حق به دو گروه عموم و خصوص تقسیم می‌شوند و خداوند با عموم بندگان با زبان شریعت و با خواص با زبان شطح سخن می‌گوید و حقایق را بیان می‌فرماید. صفات الهی نظیر: «استوا»، «وجه»، «عین»، «سمع»، «ید»، «رجل» و حروف گزیده‌ای چون: «الم»، «المص» تنها به خواص بندگان خطاب شده و ایشان را از «اسرار صفات و

حقیقت ذات و انقلاب منازل عشق و شوق و عین محبت و معرفت و توحید و عین سرمدیت و عین ازلیت و سرّ فردانیت در لباس جلال و جمال» خبر داده است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۲). آشکار است که شطح قرآنی، چون شطحات واجدان ناشی از وجد نیست. کُربن می‌نویسد: «هربار وجود قدیم از طریق پدیده‌ای حادث سخن می‌گوید سخن او شطح است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: مقدمه ۱۴).

عین‌القضات نیز پیشینه شطح را به قرآن ارجاع می‌دهد:

هیچ فرقی هست میان اینکه «مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» و «سُبْحَانِي» و «إِنَّ أَلَدِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» همه یکیست ولیکن تو را وقت فهم این نیست (عین‌القضات، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۶۰).

ب. شطح متشابهات احادیث

احادیثی چون «رایت ربی فی احسن صوره»، «وجدت برد انامله»، «الکرسی موضع القدمین»، «ينزل الله كلَّ ليلة»، «وَضَعَ الْقَدَمَ عَلَى جَهَنَّمَ» از جمله متشابهاتی است که حضرت رسول (ص) در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس بر ایشان غالب آمد و حق را به حق مشاهد گشت و نعوت قدیم در افعال و صفات بر ایشان پیدا آمد، فرمود (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۴).

پ. شطح خلفای راشدین و تابعان

روزبهان عباراتی متشابه از خلفای راشدین نقل می‌کند، اما شطحیات حضرت علی (ع) را در فصاحت بر شطحیات دیگر سبقت می‌نهد و ایشان را اهل سکر می‌داند:

نبینی که در غلیان سکر، شِقْشِقَه انبساطی چون در خلق جاننش مرتفع گشتی، ناساکن شدی، همه شطح گفتی؟ ندیدی که چه گفت؟ درصحو بعد از سکر که «هیئات یا ابن عباس، تلک الشَّقِشِقَه هَذَرْت، ثم استقرت؟» حضرت، خاطره غوطه خوردن در بحر قدم را با یقین کامل در رؤیت بیان می‌فرماید: «من در شبتهی نه‌ام، حق را دیدم و در حق شک نکردم که می‌بینم چون می‌دیدم، بعد از آن در غیم اعتراض نفس نه‌افتادم. اگر بینم به چشم سر، چنانش بینم که به چشم دل ماشککت فی‌الحق مندر رأیته ولو کشف الغطا، ما ازددت یقیناً» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۰).

و عبارات «العجز عن درک الادراک» از ابوبکر صدیق (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۷)، «ما کذب الفؤاد مارأی» از فاروق (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۸)، «الصفات الجیاد» و «لاینبغی لاحد» از ذی النورین (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۹) عباراتی چون: «هیچ نمی‌نگرم از مکتوباتِ اَلّا که حق سبحانه و تعالی در آن می‌بینم» را از عامر بن القیس جزء انواع شطحیات می‌شمارد (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۲).

ت. شطح عاشقان و الهام اولیا

عبارات «حق به من گفت که همه بنده‌اند جز تو» از بایزید (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۵) «من متفرق بودم، واحد شدم، قسمت مرا یکی کرد و توحید مرا فرد کرد» از حلاج (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۰۷) «بنده چون باز حق رفت و به حق متعلق شد و در قرب ساکن گشت عظمت حق را مطالعه کند، بعد از آن نفس خود را با دون حق فراموش کند، تا به حدی که اگر گویی که از کجایی و به کجا می‌روی؟ جواب او جز این نباشد که الله» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۶۱) از ابوسعید خراسانی، از جمله شطحیات قسم چهارم از اقسام شطحیات از منظر روزبهان است.

علت شطح عاشقان و الهام اولیا

ابونصر سراج طوسی با تأویل آیه: «فوق کُلِّ ذی علمٍ علیم» (یوسف: ۷۶) و آیه: «وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ درجات» (زخرف: ۳۲) و نیز آیه: «أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (اسراء: ۲۱)؛ علت ابراز شطحیات صوفیه را ناشی از احوالی می‌داند که آنان را به مراتب عالی ادراک حقیقت نایل کرده و خداوند بر دل‌های آنان درهائی گشوده و چیزهای بسیار را فقط به آنان نمایانده است (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۴). در حال وجد و جذبه، سالک از کل هستی و نفس خود غافل می‌شود، نور حق در دل وی تجلی می‌کند، وجود او را سکر فرا می‌گیرد و در لذت دریافت آن، شطحیاتی بر زبانش جاری می‌شود، آن گونه که:

همه کسانی که این حالت را تجربه کرده‌اند، گفته‌اند که هنگامی که نفس فردی را گم کنی، نفس کلی را درمی‌یابی و این دریافت پایدار نیست بلکه گذرا است و از حالات است نه از مقامات (فروهر، ۱۳۸۹: ۴۷).

شطح اختصاص به اهل سکر دارد و برای شنونده عامی که طعم وجد را نچشیده، تناقض آمیز و گستاخانه می‌نماید. سالک واجد در حال مستی و سکر و وله از جاده رسوم پای بیرون می‌نهد و

سخنانی خلاف عادت می‌گوید. به عقیده روزبهان، مستی ناشی از شراب وصل، وله ناشی از سماع صفات حق، علت افشای «اسرار مکنون» و اشارت کردن به «غوامض علوم مجهول» است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۵). به نظر هجویری نیز شوریدگی و سکر و وله ناشی از نمود حق، سبب شطح‌گویی می‌شود: «چون کسی را از حق نمودی باشد و به قوت حال، عبارت دست دهد و فضل یاری کند سخن منغلق می‌شود» (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۹۱).

شطح زبان وجد است. سالک در غلبات بی‌خودی، با یافت حق، حال غریب یگانگی یا جابه‌جایی عاشق و معشوق را درمی‌یابد و در این حال لطیف، عاشق به صیغه متکلم یا اول شخص، از زبان معشوق سخن می‌گوید. به عقیده عبدالرحمن بدوی سخن شطح‌آمیز عناصری دارد که عبارت‌اند از: ۱. شدت وجد، ۲. اتحاد، ۳. حالت سکر، ۴. فراخواندن هائف غیب به سوی اتحاد، ۵. عدم استشعار به حال خویشتن و سخن از واردات غیبی، ۶. سخن‌گویی حق از زبان صوفی اما به صیغه متکلم (داراشکوه، ۱۳۵۲، مقدمه: ۲۴). این تجربه عرفانی شباهت به تجربه مرگ دارد از آن‌رو که واجد در حال وجد به وجود خویش استشعار ندارد و پس از به خویش آمدن، تنها اثری از یاد آن در ذهن وی می‌ماند. غزالی در وصف شباهت این دو تجربه می‌گوید:

آنچه دیگران را به مرگ مکشوف خواهد شد ایشان را در اینجا مکشوف شود آن‌گاه چون با خویشتن آیند و به عالم محسوسات افتند بیشتر آن باشد که از آن، چیزی بر یاد وی نمانده بود و لکن اثری از آن با وی بمانده باشد، اگر حقیقت بهشت به وی نموده باشند، روح و راحت و شادی و نشاط آن با وی بود اگر دوزخ بر وی عرضه کرده باشند کوفتگی و خستگی آن با وی باشد و اگر چیزی از آن با وی باشد از آن خبر باز دهد (غزالی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۹۲-۹۱).

تفاوت مراتب سالکان واجد در مقام سکر و صحو

بندگان خدا از دیدگاه صوفیه به عموم و خصوص تقسیم می‌شوند ولی خواص نیز به نسبت مرتبه ادراک خود از حقیقت درجات قرب و بعدشان متفاوت است:

همه مردم در پیشگاه و پیش چشم خدایند و یک آن از دیده او دور نیستند اما در مراتب حضور و مشاهده متفاوت‌اند و هرکس به میزان روشنی دل به او نزدیک است (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۸).

عرفا با توجه به میزان کشش و کوشش خود، تجربیات مشترک و درعین حال متفاوتی از مکاشفات خود داشته‌اند، برخی در مرتبهٔ صحو و سکون و برخی در مرتبهٔ سکر و اضطراب‌اند، اهل صحو، اظهار شطح نمی‌کنند اما اهل سکر پس از وجد به اضطراب آیند و شطح گویند:

احوال روندگان در خوردن شراب معنی، متفاوت است، بعضی سریع‌النفیرند که به اندک ادراک در ولوله مشغله و اضطراب آیند و بعضی غالب السکون‌اند که به هرچیز متقلقل نشوند، اما اصحاب اضطراب بر مثال آبگینه‌اند زود نور پذیرند و زود شکسته شوند و اما اصحاب السکون بر مثال آینه‌اند، همان نور که آبگینه پذیرد، بپذیرد و زیادت و نیکوتر، اما زود نشکند و پایدار بماند (العبادی، ۱۳۶۸: ۲۰۴).

از این تعریف برمی‌آید که اهل سکر هنگام غلبهٔ وجد قادر به کتمان مشاهدات و دریافت‌های خویش نیستند و حاصل کشفیات خود را از ظرف وجود خود بیرون می‌ریزند، از این رو در تفاوت مراتب عرفا در دریافت حقایق گفته‌اند: «اهل حقیقت با درجات متفاوت این مشاهدات را می‌یابند و درمی‌یابند» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۱۴).

ابوبکر واسطی در رتبه‌بندی مقامات واجدان، سکر را قسم سوم پیش از صحو دانسته است: «اول ذهول، دوم حیرت، سوم سکر، چهارم صحو» (معصوم‌علیشاه، بی‌تا، ج ۲: ۵۲۰). از منظر کاشانی نیز، صحو نشان بالاترین مرتبهٔ توحید و سکر مربوط به مرحلهٔ پیش از شهود یعنی فناست. وی سکر را مرتبه‌ای پایین‌تر از صحو دانسته هنگام توصیف فنای باطن ضمن آنکه آن را از احوال شمرده صاحب آن را متمکن در مقام مشاهدهٔ ذات و صفات دانسته است به شرط آنکه: «از سکر حال فنا با صحو آمده باشد» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۲۹۷) بدین ترتیب، وی سکر را ناشی از فنا یا به تعبیری معلول آن می‌داند و اینکه جنید می‌گوید: بایزید از حد بدایت فراتر نرفت و به کمال نرسید و شبلی در باب او بیان می‌دارد: «اگر پیش ما بود تسلیم مریدان ما می‌شد و دیگری گفت: آنچه وی دربارهٔ حقیقت گفته، ناچیز است» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۲۰)، حاکی از آن است که شطحیات بایزید مربوط به مرحلهٔ سکر است که مرحله‌ای پایین‌تر از صحو محسوب می‌شود و اهل صحو شطحیات اهل سکر را مرتبه‌ای ابتدایی در سلوک می‌دانند.

در مراتب مقامات واجدان در سکر و صحو، عامل ظرفیت واجد قابل توجه است. فولادی عامل شطح‌گویی عرفا را ضعف قوای روانی آنان در مواجهه با حال عرفانی دانسته و آن را تحت عنوان

نظریهٔ ضعف قوا ذکر کرده است (فولادی، ۱۳۸۷: ۱۷۸). اهل صحو و سکر هر دو عوالم عرفانی را تجربه می‌کنند و قدهای مالا مال از شراب طهور درمی‌کشند، اما بعضی که ضعیف‌ترند، ظاهر خود را نگاه نتوانند داشت و ظاهر شریعت را فرومی‌گذارند و بعضی که قوی‌ترند اگرچه مست باشند مستی نکنند و ظاهر شریعت را نگاه دارند (نسفی، ۱۳۵۹: ۸۵). تحمل بار تجربهٔ عرفانی که حاوی اسرار و از انواع واردات است خارج از توانایی و ظرفیت عده‌ای است، به گونه‌ای که ناچار و ناگهانی به اظهار آن می‌پردازند:

چنان‌که جویی که خرد و باریک باشد و ناگاه سیل و آب بسیار در وی آید، تحمل نتواند آورد و از سر بیرون رود آن‌گاه نه جوی ماند و نه آب به جایگاهی می‌رسد که همچنین ضعیفان باشند که ناگاه واردی به ایشان فرود آید و تحمل آن نتوانند کرد و سخنی به ناجایگاه از ایشان ظاهر شود و از آن سخن شنوندگان را فایده نباشد، بلکه نقصان باشد و گویندگان را زیان دارد (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۰-۹).

اما کسانی که دارای ظرفیت‌اند از اظهار اسرار خویشتن‌داری می‌کنند:

بعضی کسان صبور باشند اگرچه به صورت ضعیف و نزارند اما به معنی قوی و کبار که به هر بادی در هوا نشوند و به هر آبی غرقه نگردند و اگر خواهند که به اختیار در و آلالی معانی را از بحر باطن خود ظاهر کنند بی‌صدف صورت ظاهر نکنند تا نظر نامحرمان بر آن نیاید (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۰-۹).

وجود اصطلاح «صول» نیز می‌تواند اشاره‌ای به موضوع ظرفیت روانی سالک واجد باشد. «صول» زبان‌درازی مریدان و متوسطان است دربارهٔ احوال خود. گاه واجد (صاحب وجد) به میزان معرفتی که بدان نایل شده، مغرور گشته خود را برتر از دیگران می‌انگاشته و با زبان‌درازی و کشف سر درون اظهار گستاخی می‌کرده است. ابوعلی رودباری روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که همواره در دعا می‌خواند:

خدا یا به تو روی می‌آورم (أصول) و از تو نیرو می‌گیرم. پنداشت اینکه آنچه را که تو بدان رسیده‌ای هیچ‌کس به جز تو در نیافته است و سپس ادعایت را صول (حمله‌وری) سازی بر کسی که از خدا حیا می‌کند گناه کبیره است زیرا این کار برای فراتر از خودت گستاخی و برای فروتر از خودت نشانهٔ کم‌خردی و برای همانندت بی‌ادبی است (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۷۸).

صول، امری مذموم شمرده شده زیرا مرید و متوسط در پنداری اشتباه درافتاده که احوال و تجربیات را تنها وی دریافته و نوعی ادعا نیز بوده است. ذکر این اصطلاح و این رفتار از برخی مریدان و متوسطان سلوک نشان‌دهنده آن است که اغلب تجربیات نظیر هم داشته‌اند. عقیده ابن عربی که می‌گوید: «الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رُعونة و دعوى و هي نادرة أن توجد من المحققين» (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۳: ۲). شاید ناشی از این موضوع باشد که برخی سالکان واجد، دچار خودبینی و پندار می‌شده‌اند و دیگران را در یأس ناشی از عدم ادراک باقی می‌گذاشته‌اند و در عین حال هریک چنین می‌پنداشته که حال او برترین احوال است.

دو رویکرد نسبت به شطح

در میان متصوفه به دلایل متفاوت، دست‌کم دو رویکرد نسبت به سخنان شطح‌آمیز وجود دارد، برخی آن را تأیید، تفسیر و تاویل و برخی انکار می‌کنند. اهل بصیرت و تحقیق در بند عجب و غرور تعبیر ناشی از تجربه عرفانی نمی‌مانند و از مرحله انکار و اقرار فراتر می‌روند، ولی چنان‌که هجویری تأکید دارد اگر گوینده در عجب و غرور تعبیری که پس از شهود بر زبانش جاری می‌شود، بماند دو رویکرد جاهلانه رخ می‌دهد گروهی منکر آن و گروهی مقرر آن می‌شوند و اقرار و انکار هر دو گروه علی‌السویه است؛ چون وهم و عقل هر دو گروه از ادراک آن عاجز است. این است که اهل حقیقت در بیان و اصرار بر آن علاقه‌ای اظهار نمی‌کنند و در بند مدح و ذم منکران و مقرران نمی‌مانند.

خاصه که معبر، اندر عبارت خود، تعجب نماید آن‌گاه اوهام را از شنیدن آن نفرت افزاید و عقول از ادراک بازماند، آن‌گاه گویند که این سخن عالی است، گروهی منکر شوند از جهل و گروهی مقرر آیند به جهل و انکار ایشان چون اقرار باشد اما چون محققان و اهل بصر بینند در عبارت نیاویزند و به تعجب آن مشغول نگردند از ذم و مدح فارغ شوند و از انکار و اقرار برآسایند (هجویری، ۱۳۷۵: ۱۹۱).

به عقیده سراج طوسی هر که راه آنان را طی نکرده بهتر است ایشان را طرد و انکار نکند و خود را متهم پندارد که از سر نادانی به آن‌ها بدگمان و در گمان است (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۴). ابن خفیف ضمن سفارش به شاگردان و پیروان خود به پیروی از مشایخ اهل صحو و سکون، درباره احوال مشایخ اهل سکر و اضطراب گوید:

در هنگام استغراق، گاه‌گاهی از ایشان سخنی چند صادر شده است که به میزان شرع، راست نیست، چون باز خود می‌آمدند، از آن سخنان توبت می‌کردند و باز می‌گردیدند و استغفار واجب می‌دیدند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۸-۳۷).

۱. تفسیر، تأویل و تأیید شطحیات

از نخستین مشاخصی که کوشید تا شطحیات عرفا را شرح و تفسیر کند و تیغ حمله مخالفان را کند نماید و به تعدیل تندروی‌های عرفای شطّاح پردازد جنید بغدادی بود. ابونصر سراج طوسی نیز که خود اهل صحو بوده در شرح و تعدیل شطحیات کوشیده تا این شیوه تأویل اهل سکر از فرهنگ دینی طرد نگردد و شرح جنید را بر شطحیات بایزید، مبنایی برای دریافت معنی سایر شطحیات او به‌شمار آورده است. به عقیده جنید، شطحیاتی که از بایزید نقل کرده‌اند مختلف است و آنان که از وی شنیده‌اند نیز یکسان نگفته‌اند و این اختلاف ناشی از تفاوت احوال بایزید و جایگاه‌هایی است که وی این سخنان را بر زبان رانده است. از سوی دیگر، بایزید گوهر معانی را از دریایی ژرف فراچنگ آورده که خاص اوست و هر کس به عمقش نمی‌رسد؛ از این رو بسیار اندک‌اند کسانی که به تعبیر آن کلمات راه برند، پس بر نمی‌تابند و مردود و بی‌ارزششان می‌خوانند به‌خصوص اگر از بدایات درگذرد و به نهایت رسد دریافت آن‌ها دشوارتر می‌شود تا آنجا که یکی آن را دلیل سخن باطل خود قرار می‌دهد و دیگری دلیل کفر گوینده‌اش می‌شمارد درحالی که هر دو به راه خطا می‌روند. جنید با توجه به شطحیات بایزید به‌نیل او به عالی‌ترین درجات احوال عرفانی اشاره می‌کند:

نشان کمال توحید اوست و تقاضایش از حق، نشانه قرب بارگاه الهی است. ولی در قرب بارگاه بودن غیر از حضور در خود بارگاه الهی است و گفته او که «مرا بیاری و لباس وصل در پوشان و برترم ساز» نشانه آن است که حد خود را می‌داند و بر ارزش خود و مکانش واقف است و بهره و پیشرفتش بدان مقدار است که ارزانش دارند (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۷).

جنید در تأویل قول: «سبحانی ماعظم شانی» نیز می‌گوید:

بایزید در آن حال مستهلک در شهود جلال بوده است جز حق هیچ ندیده است و آنچه گفته است در نعت اوست (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۲).

مبنای اندیشهٔ بقلی شیرازی (شیخ شطّاح) دربارهٔ اینکه شطّحیات، سرچشمهٔ تأویل است، بر قرآن و حدیث نهاده شده است؛ زیرا وی متشابهات قرآن و حدیث را سرچشمهٔ شطّحیات می‌داند، به نظر او شنوندهٔ شطّح اگر قادر به رمزگشایی التباس و تشابه و وجوه متفاوت آن شود، زبان از انکار برگیرد و بحث در اشارات شطّح نکند و به صدق ایشان در کلام متشابه ایمان آورد (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۹).

او سخنان شطّح‌آمیز بیش از چهل تن از صوفیان مشهور را نقل و به شرح و تفسیر و توجیه آن‌ها مبادرت کرده است. وی نیز همچون سرّاج طوسی بر آن است تا میان شطّحیات و مبانی عرفان نظری با شریعت سازگاری ایجاد کند. کتاب شرح شطّحیات او، درواقع می‌خواهد نشان‌دهد که مکاشفات صدّیقان را نباید نفی کرد و نباید به مجرّد عدم فهم کلام اولیای حق در واقعات احوال آن‌ها طعنه‌زد و از سر منابر آن‌ها را دشنام داد (زرین کوب، ۱۳۶۹: ۲۲۵).

داراشکوه نیز با الگوبرداری از شرح شطّحیات روزبهان، به گردآوری و شرح شطّحیات عرفای مذکور در آن کتاب پرداخته و منبع و منشأ شطّحیات را از قرآن، احادیث، گفتار خلفای اربعه و اولیا می‌داند (داراشکوه، ۱۳۶۶: مقدمه، بیست و یک تا بیست و نه) عین‌القضات نیز از شطّاحانی است که جان خود را بر سر سخنانی نهاد که گاه با ظاهر شریعت مبایت داشت. وی به کفر و زندقه منسوب و فتوای قتلش صادر شد. وی در دفاعیات خود می‌نویسد:

سالک واجد در حال وجد قادر به خویشتن‌داری نیست و آنکه دستخوش چنین حالتی باشد عقل از او سلب گردد و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: «سبحانی ماعظم شأنی»... بدان گفته مؤاخذه نمی‌شود زیرا سخن عاشقان درهم می‌پیچد (عین‌القضات، ۱۳۷۸: ۵۲).

عطار، صفحاتی چند از تذکرة الاولیاء و مثنوی‌های خود را به ذکر شرح احوال، شطّحیات و معراج بایزید و شطّح‌گویان دیگر اختصاص داده است. مولانا جلال‌الدین مولوی در مثنوی معنوی، از شطّحیهٔ بایزید، حکایتی لطیف و شورانگیز ساخته، آن را تأویل می‌کند:

گفت مستانه عیان آن ذوفنون لا اله الا انا ها فاعبدون

(مثنوی، د: ۲۱۰۳)

چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی

(مثنوی، د: ۲۱۱۲)

اوی او رفته پری خود او شده ترک بی‌الهام تازی‌گو شده

(مثنوی، د: ۲۱۱۵)

مولانا در تفسیر اناالحق، بحث استغراق را پیش می‌کشد و مستغرق را با سباح قیاس می‌کند، اما یکی را آب می‌برد و محمول است و دیگری به اختیار خود است، هر جنبشی که مستغرق کند از آن آب است، نه از آن او. وی، شطحیه حسین منصور حلاج را تأویل به تواضع عظیم وی در برابر حق و توحید می‌کند:

منصور را چون دوستی حق به نهایت رسید دشمن خود شد و خود را نیست گردانید،

گفت: اناالحق، یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس و این به‌غایت تواضع است و نهایت

بندگی است (مولانا، ۱۳۸۹: ۲۱۵).

۲. انکار شطح و طامات

عین‌القضات همدانی که خود از شطاحان بوده و به‌دلیل گفته‌ها و عقایدش به حبس و مرگ محکوم شده، به داعیه‌های عجیب و غیرمعمول شطاحان اشاره می‌کند. دواعی عجیب شطاحان به مذاق بسیاری خوشایند واقع نمی‌شود و موجبات اتهام به جنون و کفر را فراهم می‌سازد:

چون خواهند که یکی را بدان جناب برند، دماغ او را معشش همتی بلند سازند و از

فرق تا قدمش اضطراب گردد و از درون دلش عجایب دواعی را پدیدار کنند که

القارعه مالمقارعه (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۴۷).

شمس تبریزی در انتقادی سخت بر بایزید بسطامی، در شطحیه «سبحانی ماعظم شانی»

به‌تصریح و تأکید، بر وی خرده گرفته، می‌خروشد که درباره بایزید می‌گویند:

خریزه نخورد و گفت: «مرا معلوم نشد که پیغامبر^(ص) خریزه چگونه خورد! آخر این

متابعت را صورتی است و معنی، صورت متابعت را نگاه داشتی پس حقیقت متابعت و

معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی^(ع) می‌فرماید: «سبحانک ماعبدناک حق

عبادتک». او می‌گوید: «سبحانی ماعظم شانی!» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج: ۲، ۱۴۳).

وی بایزید را از آن رو که حقیقت و معنی متابعت پیامبر^(ص) را مشاهده نکرده و به صورت و ظاهر متابعت پیامبر^(ص) بسنده کرده خرده می گیرد و می گوید: «هر که پندارد حال بایزید قوی تر از حال پیامبر^(ص) بود سخت احمق و نادان باشد.

شمس تبریزی بر ابایزید، جنید و حلاج و ابوسعید می تازد و قامت آنان را کوتاه تر از آن می داند که سخنان شطح آمیز گویند و کلام آنان را های وهوی دانسته می گوید: «چه در عالم مشغله در انداختی؟ فریاد بر آوردی که چه؟» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۶).

به جز دو عامل دعاوی عجیب و متابعت ظاهری از بزرگان دین می توان به عوامل زیر هم اشاره کرد:

۱.۲. عامل دکان داری و ریا

شطحیات، ترک ادبی شرعی و رعونت تلقی می شده، اما روی سخن برخی از عرفا با دکان داران مرایی بوده است. برخی در مبادی سلوک با کشف و کرامات و طامات، به گستردن دام جلب مشتری ناآگاه و خواب آلوده می پرداخته و جنس ارزان قیمت خود را به بهای بسیار به آنان می فروخته اند، اظهار شطح و طامات، برابر با خریداری جاه و مقام میان مردم بوده است؛ از این رو گاه عرفا شطح و طامات را در طریق عشق، بند و مانع ادامه سلوک می دانسته اند:

بیا که قبله ما گوشه خرابات است بیار باده که عاشق نه مرد طامات است

(عطار، ۱۳۷۱: ۳۳)

غزالی می گوید: یادگیری طامات و عبارات صوفیان و اظهار آن برای آنکه خلق «پندارند که علم تصوف نیک داند» (غزالی، ۱۳۹۳: ۲۱۴). از انواع ریا در گفتار به شمار می رود و حال چنین کس از حال غافلان بدتر (غزالی، ۱۳۹۳: ۲۸۸) و او در غرور و پندار است (غزالی، ۱۳۹۳: ۳۰۷). هر کس در دنیا دعوی چیزی دارد و بسیاری از دعوی ها هزل و هذیان است:

چند ازین هزل و چند ازین هذیان چند ازین فصل و چند ازین طامات

(مولانا، ۱۳۶۵: ۵۹)

از منظر شیخ شبستری، شطح و طامات اموری اند که در مبادی سلوک روی می نمایند و اگر جز در طریق حق پرستی باشد، کبر و ریا و انانیت خواهد بود:

رها کن ترهات شطح و طامات خیال نور و اسباب کرامات است

کرامات تو اندر حق‌پرستی است جز این کبر و ریا و عجب و هستی است
درین هرچیز کان نز باب فقر است همه اسباب استدراج و مکر است
(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

۲.۲. نشان زلت و رعونت

به عقیده برخی از صوفیه، از شطح بوی رعونت شنیده می‌شود و اظهار سخن گزاف در درگاه حق، خلاف ادب است و از سویی به‌مرور زمان، شطح و طامات اسباب بازار گرمی برخی متصوفه قرار گرفته و خرافه و بافته ذهن تلقی گشته است:

یکی از عقل می‌لاقد یکی طامات می‌بافد بیا کاین داوری‌ها را به پیش داور اندازیم
(حافظ، ۱۳۸۴: ۳۹۷)

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم شطح و طامات به بازار خرافات بریم
(حافظ، ۱۳۸۴: ۳۹۶)

شطح لغزش محققان است: «والشطح زله المحققین اذا لم یؤمر بها و یقولها...». اگر فرد به حقیقت متحقق شده باشد مشهودی جز پروردگار ندارد؛ اگر به شطح‌گویی دچار آید دچار غفلت از حق شده است و هنوز از هواها و تمایلات نفسانی او بقایایی هست. شطح زلت است اگر خداوند به آن امر نکرده باشد. در این صورت فخرفروشی ممکن است باشد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲: ۳۸۸). غزالی نیز ضمن تعبیر شطحیات به سخنان نامفهوم، تصریح می‌کند که ظاهرشان مُعْجَب و الفاظشان هایل و تهی از فایده‌اند و برداشت هرکسی از آن‌ها مقتضی هوی و طبع او است (غزالی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۲).

۲.۳. تنگنای ساحت زبان از بیان کامل معنا و تنگنای ادراک مخاطب و عامل آزار عامه

سالک در حال بی‌خودی و خارج از دایره معقولات و محسوسات، اموری را تجربه کرده که بیان آن به زبان منطق معمول ممکن نبوده است؛ ناچار گزارش تجربه عرفانی خود را در چارچوب زبانی گنجانده که قادر به بیان ادراکات فراتر از محدوده عقل و قابل درک مخاطب عادی نیست و چه‌بسا موجبات دشمنی و اتهام به کفر و مخالفت با شریعت را برایش فراهم می‌کند. آگاهی وحدانی، فراتر از حدّ تقریر، توصیف و بیان است. تجربه عرفانی شهود، قابل انتقال به دیگران نیست، زیرا اتکای مفاهیم، بر کثرت است و تجربه‌های عرفانی بر وحدت تکیه دارند. به همین دلیل عارف، کاملاً قادر به تبیین آن‌ها نیست:

این چه می‌گویم به قدر فهم تست مُردَم اندر حسرت فهم دُرُست

(مثنوی، د: ۳، ۲۰۹۸)

شطح‌گویی عرفا حاصل تعقل و تأمل آنان نیست بلکه ره‌آورد الهام است احوال و تجربیات عارفانه آنان را به‌سوی شطح‌گویی، و تعقل و منطق عملی، آنان را به‌سوی توجیه منطقی آنچه تجربه کرده‌اند سوق می‌دهد، اما درواقع شطحیات تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضات آن‌ها از نظر منطقی لاینحل می‌ماند. عرفا معتقدند احوالشان فراتر از حد عقل و بیرون از دایره آن است و آگاهی عرفانی ایشان بیرون و برتر از ساخت آگاهی روزمره است و هر کوششی در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به‌وسیله تعبیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی «در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار خصیصه منحصربه‌فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است» (استیس، ۱۳۹۲: ۲۷۶). همین امر سبب ناتوانی ادراک مخاطب از فهم شطحیات، و اسباب آزار شطح‌گویان و گاه تکفیر ایشان را فراهم می‌ساخته است. در حوزه شطح و تجربه عرفانی در ساحتی که کثرت در آن راه ندارد قوانین منطقی توانایی کاربست و سنجش امور مربوط به وحدت را نمی‌توانند داشت و تنها قادر به تبیین ماهیت متکثرات می‌توانند بود.

بازگشتم از سخن زیرا که نیست در سخن معنی و در معنی سخن

(جامی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۶۹۳)

۴.۲. احتمال قول به حلول و اتحاد

علت دیگر مردود شمردن بسیاری از شطحیات آن است که متضمن قول به حلول و اتحاد بوده و حلول و اتحاد همواره نزد بزرگان صوفیه مطرود بوده است، زیرا غیریت و دوگانگی را الزام می‌کند و مقتضی تجانس است. غزالی «در بیان آنچه از الفاظ علوم، بدل شده است» از پنج لفظ یاد می‌کند که یکی از آن‌ها شطحیات است. وی چنین سخنانی را دعوی‌های طویل و عریضی می‌داند که صاحبان آن‌ها مدعی اتحاد با خدا هستند، مانند حلاج و بایزید که شطحیات آنان اسباب زبان بزرگ برای عوام می‌شود و حکم آن است که کشتن آنان «فاضل‌تر از احیای ده کس باشد» (غزالی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۲). ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی مؤسس فرقه محاسبیه که از مشایخ متشرع صوفیه به‌شمار می‌آمده بر ابو حمزه بغدادی که گاهی اعتقاد اهل حلول و اتحاد از وی اظهار می‌شده نقدی شدید دارد. در تذکرة الاولیا آمده:

روزی مرغ سیاه حارث محاسبی بانگی می‌کند ابوحمزه از سر وجد نعره‌ای می‌زند و می‌گوید «لیبک یا سیدی!» حارث از فرط ناراحتی قصد کشتش می‌کند. مریدان در پایش می‌افتند. می‌گوید: «آسلم یا مَطْرود!» مریدان می‌گویند وی از خواص اولیا و موحدان است، می‌گوید: باطن او را به‌جز مستغرق توحید نمی‌بینم اما چرا وی را چیزی باید گفت که به افعال طوطیان ماند؟ (عطار، ۱۳۲۲: ۷۲۴-۷۲۳).

روزبهران نقل می‌کند:

ابوالغریب را حلولی خواندند، زیرا که چون آب بر سر سبزه‌زار روشن و گذران بود بر لب عشق از شور عشق خوش بخندیدی (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۲۳-۴۲۲).

و ابوحمزه را به آن سبب حلولی می‌خواندند که از آواز باد، مرغ، حیوان و حرکات چیزها به‌وجد آمده لیبک لیبک می‌گفته است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۷۶).

۵.۲. عامل ایستایی سالک

سالک در مسیر سلوک به دنبال مقصود اصلی است که رسیدن به حقیقت مطلق و یگانه شدن با اوست، ولی امور متعدد و خارق عادت و غیرمتعارف نیز بر وی رخ می‌نماید. ظهور انواع کرامات گوناگون و شطح و طامات از جمله آن‌هاست، اما هیچ‌یک از این‌ها مقصد او به‌شمار نمی‌روند و توجه به هریک موجب سکون و ایستایی او و مانع از سیر وی به‌سوی کمال می‌گردد و موجبات خودبینی، خودفریبی، دیگرفریبی و رعونت نفس را فراهم می‌آورد. لاهیجی در شرح بیت:

حدیث ماجرای شطح و طامات خیال خلوت و نور کرامات

(شبه‌ستری، ۱۳۸۶: ۱۱۹)

می‌نویسد:

وصول به مقام توحید، مقصود اصلی جمیع عبادات و سلوک و ریاضات است، اما قبل از آن انواع احوال به سالکان دست می‌دهد و منازل و مقامات بسیار می‌بینند و ممکن است هنگام قوت گرفتن وجد، سخنی چند از ایشان صادر شود، اما این حالات «مقصود بالذات نیست، مقصود بالذات، وصول تام و رفع اثنیّت است» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۵۲۹).

کرامات و شطح و طامات ممکن است موجب خودنمایی گردند و سالک گمان برد به کمال دست یافته حال آنکه از ابلیس نیز هزاران خرق عادت می‌تواند سر بزند.

ز ابلیس لعین بی‌شهادت شود پیدا هزاران خرق عادت

(شبه‌ستری، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

انواع شطح:

سخنان شطح‌آمیز را می‌توان به دو نوع کلی رفتاری و گفتاری تقسیم کرد. خلق کرامت و سپس خلاف آن رفتار کردن از جمله شطوح رفتاری است. نمونه دیگر را در واقعه‌ای که ابو موسی (شاگرد بایزید) نقل می‌کند می‌توان دید:

به کنار جیحون آمدم، خواست که از جیحون بگذرد، هر دو شط نهر در یک‌دیگر آمد. چندان بماند میان آب که یک‌گزر. گفت: به عزتش که نگذارم الا به کشتی. پس به کشتی بگذاشتم (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۰۸).

شطحیه گفتاری را در این اشارت بایزید می‌توان دید:

سی سال خدای را جستم پس دانستم که من اویم. پنداشتم که من او را می‌جویم و او بود که مرا می‌جست (سهلگی، ۱۳۸۴: ۸۲؛ عطار، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۴۲).

اما شطوحیات را می‌توان براساس مضمون و درون‌مایه آن‌ها به انواع زیر دسته‌بندی کرد:

الف. شطحیه عین‌الجمع و جمع‌الجمع یا اتحاد

دعوی یگانگی و وحدت صاحب وجد با خدا در برخی از شطوحیات گزارش می‌شود. این ادعا جمع‌الجمع یا عین‌الجمع خوانده می‌شود.

جمع‌الجمع، شهود خلق است قائم به حق، یعنی حق را در جمیع موجودات و مخلوقات مشاهده می‌نماید هر جا به صفتی دیگر ظاهر گشته و این مقام بقاء بالله است (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۲۴).

مقام جمع‌الجمع «مقام بقاء بالله است» و مقامی است که کاملان در آن حق را در هر شیء متجلی به صفتی می‌بینند که آن شیء مظهر آن صفت است (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۱۱۴). جمع‌الجمع و عین‌الجمع گاه یکی دانسته شده‌اند:

عین‌الجمع و جمع‌الجمع آنجاست که خود و کل کون را در نور ظهور حق گم کند و آگاهی خود از این گم کردن هم گم کند، هیچ چیز نبیند جز حق و نبیند که هیچ چیز نمی‌بیند جز حق (اشنوی، ۱۳۶۹: ۵۵).

هجویری تفاوت اندکی میان این دو اصطلاح برمی‌شمارد، جمع‌الجمع، به حق حاضر و به خود حاضر است، در عین‌الجمع حضور با حق، بی‌خلق مطرح است (هجویری، ۱۳۸۹: ۴۴). حضور بی‌غیبت که به حق حاضر و به خود حاضر باشد جمع‌الجمع است. جنید با توجه به شطحیات بایزید می‌گوید: «او به سرچشمه کمال یعنی عین‌الجمع رسیده است» و سراج طوسی عین‌الجمع را «اسمی از اسم‌های توحیدی می‌داند» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۹۸). این نوع شطحیه از شطحیاتی است که با آن مخالفت شده و دلیل آن را توهم واجد دانسته‌اند؛ زیرا اسباب گرایش به حلول و اتحاد را فراهم کرده است. غزالی از مخالفان این نوع شطحیه است، می‌گوید:

چنان‌که کسی که آئینه ندیده پندارد در آئینه آمده یا پندارد که آن صورت، خود صورت آئینه است که اولی حلول و دومی اتحاد است (غزالی، ۱۳۹۳، ج: ۱، ۴۹۱).

از پاسخ حسین منصور حلاج در دشواری تشخیص و درک مفهوم عرفانی شطحیه‌اش برمی‌آید که غیرعارفان آن را در نمی‌یابند. در محضر سلطان‌نامه‌ای عرضه کردند که حسین منصور حلاج در آن نوشته بود: «من الرحمن الرحیم الی فلان بن فلان» گفتند: «دعوی ربوبیت می‌کنی!» گفت: «نه!» ولیکن عین جمع است نشانند اَلَا صوفیان» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۲۴).

تعبیر روزبهان، یک‌بار، از قصه عشق موسی و حق و سخن گفتن حق از لسان شجره که خود شطح قرآنی است: «یا موسی اِنِّی اَنَاالله» (قصص: ۳۰) «جمع جمع است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۵۵) و بار دیگر می‌گوید: «عین جمع» است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۵۳). وی حدیث قرب: «لَا یَزَالُ الْعَبْدُ یَتَقَرَّبُ» را نیز در آموزه‌های عرفا مصداق شطح عین‌الجمع می‌داند (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۹۴) و مانند سراج طوس آن را از اسمای توحید دانسته از قول جنید می‌نویسد:

حکایت ابویزید دلیلی‌کند که بایزید -رحمه‌الله علیه- به عین جمع رسیده بود (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۵۳).

از نظر او حقیقت عین جمع، فنای حدثان در جبلت افعال حق است. وی شطح حلاج را در بیت زیر شطح اتحاد می‌خواند زیرا خود را به همه صفات از معشوق پر می‌بیند:

یا موضع الناظر من ناظری و یا مکان سیری من خاطری
یا جمله الكلّ الّتی کلّها کلّی من بعضی و من سایی
(بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۹۴-۲۹۳)

شطحیه حسین منصور حلاج که گفت: «بگذار خود را تا تو او باشی» اشارت عین جمع است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۵۵). «اناالحق» حلاج، «سبحانی ماعظم شأنی» بایزید و «لیس فی الجبه غیر الله» ابوسعید از این نوع شطح محسوب می‌شوند. در مقام عین الجمع نفس جزئی با نفس کلی (خدا) یکی تلقی می‌گردد و نوعی وحدت شخصیت شهود می‌شود. حلاج، در بیتی اشارت می‌کند که: «منم یا تویی؟» حاشا از اثبات دویی، تفسیر شیخ شطاح آن است که: «هویت تو در لائیت ماست» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۸).

ب. شطحیه وحدت وجود

نظریه وحدت وجود مبتنی بر آن است که خدا و جهان هم یکسان است و هم نایکسان یا متمایز. این شطحیه، متناقض نما و منطق ناپذیر است. «وحدت وجود، ناظر به رابطه خدا و نفس جزئی در حالت اتحاد خواهد بود و البته ناظر به یکسانی در نایکسانی و نه یکسانی محض» (استیس، ۱۳۹۲: ۲۲۵). واجد در تجربه عرفانی با ترک حواس، محسوسات، خیالات و اندیشه، به نفس بسیط رسیده با نفس کلی (خدا) وحدت می‌یابد. در این نوع شطح، جز خدا هیچ چیز رؤیت نمی‌شود، چون وجود حقیقی اوست و موجودات به وجود او موجودند. انواع تمثیلات خورشید و سایه، دریا و قطره، دریا و امواج و عدد یک و اعداد دیگر اشکالی از اندیشه وحدت وجودند. وحدت در شطحیه زیر مبین یکسانی در نایکسانی است. در عین اتحاد واصف و موصوف، وصف واصف به خودش برمی‌گردد زیرا وصف حادث از حادث می‌آید و به خودش باز می‌گردد: «کلّ مأمیز تموه باو هامکم فی أدقّ معانیه مخلوق مصنوع مثلكم مردود إلیکم» (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۴۲). بایزید گفت:

چون به وحدانیت او رسیدم - و آن نخستین لحظه از توحید بود - بیست سال به فهم

خویش سیر می‌کردم، چندان که فهم من فروماند (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۵۱).

حسین بن منصور حلاج گفت:

من واصفام و وصف، وصف واصف است در حقیقت. واصف چون باشد؟

(بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۵۵).

در تجربه عرفانی، اویی مکاشف از میان رفته و به وجود او واجد شده و به وحدت رسیده، جز

او وجودی نمی‌بیند، چنان که بایزید می‌گوید:

قول من به انانیت او، همچون قول من به هویت اوست در توحید. پس صفات من صفات ربوبیت گشت و زبان من زبان توحید و صفات من اینکه: او، لاله‌آلو. پس بود آنچه بود بهبود خویش از آنچه بود و آنچه باشد به باشش خویش، باشد آنچه باشد (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۹۲).

شطح معروف کرخی نیز که گفت: «لیس فی الوجود احد الا الله» (داراشکوه، ۱۳۶۶: مقدمه، بیست‌وشش) از نوع شطحیات وحدت وجود است.

پ. شطحیه سلبی ایجابی یا خلأ و ملأ

این شطحیه به‌نوعی در داخل قلمرو شطحیه وحدت وجود قرار دارد و حاوی تناقض و پارادوکس است و بر آن است که «واحد» یا نفس کلی هم دارای کیفیات است هم بلاکیف، هم مشخص است هم نامتشخص، هم ایستاست هم پویا (استیس، ۱۳۹۲: ۲۶۴). این نوع شطحیه حول محور دریافت‌های واجد از وجود حق تعالی می‌چرخد: «چون محوشدی به جایی رسی که محو و اثبات نماند» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۵) «بلا اوست و نعمت ازوست» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۵). از حسین منصور درباره توحید پرسیدند، پاسخی شطح‌آمیز داد:

«توحید در خلأ همچنان است که در ملأ». گفتند: «این را شرحی بگوی که ما زبان قوم ندانیم». گفت: «توحید چنان است که در ازل بود و همچنان تا لا یزال خواهد بود». او را گفتند که: «چون حق را وصف کردی در ازل بمالا یزال، به قدم محدثات گفتی». گفت: «نقض فهم دانستم کردی، این کلام محدثان است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۰).

در شطحیه حسین منصور چند نکته مطرح است: ۱. پرسش‌کنندگان آگاه‌اند که زبان شطح‌آمیز عرفا را در نمی‌یابند؛ ۲. شطحیه حاکی از وحدت وجود است چه در خلأ چه در ملأ؛ ۳. تناقض گفتار حلاج را پرسندگان از توحید بیان می‌کنند توصیف حق که قدیم ذاتی است با توصیف قدیم حادث بیان شده است؛ ۴. حلاج خود به تناقض و پارادوکس شطحیه خود واقف است و می‌داند که با این تعبیر خود نقض فهم می‌کند.

ت. شطح کلیت و مفاخره

در این نوع شطح، واجد، دعوی چیرگی بر همه‌چیز، مسؤولیت در برابر همه‌چیز، برتری بر همه خلائق و گاه حتی بر خلأ می‌کند. این نوع شطحیه از منظر متکلمان و برخی عرفا بوی رعونت و

سبک سری می دهد و خواجه هرات ضمن آنکه معتقد است این شطحیه را به بایزید بر بسته اند: «شدم خیمه زدم برابر عرش»، آن را کفر در شریعت و بُعد در حقیقت می شمارد (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۴). جنید گفت: «اگر من هزار سال بزم از اعمال یک ذره کم نکنم مگر کی مرا از آن بازدارند و گفت: به گناه اولین و آخرین من مأخوذا. سخن شطح آمیز او به عقیده عطار:

نشان کلیت بُود، چون کسی خود را کل بیند و خلاق به ثابت اعضای خود بیند و به مقام المؤمنون کُفَس واحد برسد (عطار، ۱۳۲۲، ج ۲: ۹).

از این گونه شطحیات، علاوه بر نشان کلیت، بوی برابری و برتری جویی نسبت به پیامبر و خدا استشمام می شود، از این رو برخی آن را عنوان شطح مفاخره داده اند (فولادی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). برخی شطحیات بایزید حاوی برتری لوای او از لوای پیامبر، اکبر بودن و سبحان بودن و برخی شطحیات حسین منصور حلاج حاوی اظهار نبوت و برابری با خداست. کسی گفت: «دعوی نبوت می کنی؟» گفت: «اف بر شما باد! که از قدر من بسی واکم می کنی» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۲۸). در بعضی کتب دیده اند که گفته بود: «من مهلک عاد و ثمود» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۳۰). روزبهان، این جنس از شطحیات بایزید را حمل بر گستاخی و درعین حال توجیه نموده به عادت خدام همانند می کند که مُلکِ مُلک به خود اضافت می کنند و گویند: «فلان موضع ولایت ما»، اما در هر حال از ظاهر سخن آنان بوی کفر و مفاخره می آید: «ابویزید از مؤذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۱۰). قرار گرفتن بایزید در مکانی همچون خدا در شطحیه زیر که حاکی از دعوی چیرگی بر هر چیز و خالقیتی چون خداست، مفاخره است:

گفت: ای بایزید! هیچ چیز نگویی که بباش آلا که بباشد. آن گاه بیافریدم هفت آسمان چون این آسمان و هفت زمین چون این زمین و... (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

در شطحیه زیر که مضمون بی نظیری دارد می گویند: «مثل من در آسمان و زمین نبینی» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۲). بیان شطحیات دارای درون مایه مفاخره، از دایره وحدت عرفانی به لحاظ برداشت ظاهری به حیطه شرک راه می یابد و ایجاد تناقض نیز می کند، چنان که: «گفت: بطش من از بطش او سخت تر است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۲۹).

ث. شطحیه انحلال فردیت

اصطلاح «فنا» در عرفان، حالت از دست دادن فردیت و محو فرد در وجود لایتناهی است: «فنا عبارت است از نهایت سیر الی‌الله» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۲۶). اقوال درباره مفهوم فنا مختلف است و هرکسی را فراخور فهم و صلاح وی پاسخی درباره چیستی و چگونگی فنا داده‌اند بعضی گفته‌اند: «فنا غیبت است از اشیا و بقای حضور با حق» (کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۲۶) بعضی چون شیخ الاسلام درباره فناى مطلق گفته است:

الفنا المطلق هو ما يستولى من امر الحق سبحانه و تعالى على العبد فيغلب كونه الحق سبحانه على كونه العبد (کاشانی، ۱۳۸۸: ۴۲۶).

نام دیگر فنا ذهاب است، ذهاب به معنای غیبت بلکه در معنای کامل‌تر از آن است. جنید در تفسیر شطحیه بایزید که: «مانند نیست هم نیست» گفته است: «یعنی رفتن همه حواس و ترک رفتن و طرد آن؛ یعنی او هیچ چیز در نمی‌یابد و حس نمی‌کند (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۷۸). شطحیه انحلال فردیت بر آن است که هویت «من» محو می‌شود و درعین حال برجا می‌ماند (استیس، ۱۳۹۲: ۲۶۴). عارفی که به مقام فنا می‌رسد هم فانی می‌شود و هم وجود او بر جای می‌ماند. «من» منحل می‌شود، اما همچنان می‌پاید، نه وجود دارد نه وجود ندارد. تناقض در این نوع شطحیه آشکار است:

یکی به در خانه بایزید شد، شیخ گفت: کرا می‌طلبی؟ گفت: بایزید را. گفت: بیچاره بایزید سی سالست تا من بایزید را می‌طلبم نام و نشانش نمی‌یابم (عطار، ۱۳۲۲، ج: ۱: ۱۵۶).

در این شطحیه، بایزید هم هست و هم نیست. ذوالنون در تأویل سخن وی، او را جزء گم‌شدگان در خدای قرار می‌دهد (عطار، ۱۳۲۲، ج: ۱: ۱۵۶).

تا توی بر جاست در شرک است یافت	چون توی بر خاست توحیدت بتافت
تو درو گم گرد توحید این بُود	گم شدن گم کن تو تفرید این بُود
(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۵)	

ج. شطحیه رؤیت حق در دنیا و آخرت

به عقیده اهل سنت و جماعت، دیدار حق در آخرت اصل مسلمی است و آیه شریف: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۳-۲۲) را به معنی دیدن به چشم سر می‌دانند. عرفا نیز قائل به

مشاهده حق‌اند و با ترک بحث‌های کلامی و نظری، با تجربه شهود، در این عالم، عملاً به گزارش از آن پرداخته‌اند. مشاهده خدا به قدر و ظرفیت هر کسی متفاوت است. روزی بوتراب نخشی، مرید را گفت: چنین که تویی تو را بایزید می‌باید دید. مرید گفت: کسی که هر روز صدار خدا را بایزید را بیند بایزید را چه کند که بیند! بوتراب گفت:

چون خدای را تو بینی بر قدر خود بینی و چون در پیش بایزید بینی بر قدر بایزید بینی در دیده تفاوت است (عطار، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۴۲).

یکی از مستندات عرفا در این نوع شطحیه، حدیث: «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ فِي أَحْسَنِ صُورِهِ» (عین‌القصص، ۱۳۸۹: ۲۹۶) است. حسین منصور حلاج گفت: «شاهد شدم مولای خود را عیاناً». تفسیر شیخ شطاح آن است که به عین سرّ توان او را دید، چنان‌که گفتند: «مَنْظَرْتُ إِلَى شَيْءٍ أَلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۶). ابو عبدالله صبیحی در شطحی گوید: متقی «پیوسته شاهد مشاهده اوست» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۹۰). بایزید در یکی از شطحیات خود از رؤیت حق گزارش می‌کند:

اول‌بار که به خانه رفتم، خانه دیدم، دوم‌بار که به خانه رفتم، خداوند خانه دیدم... (عطار، ۱۳۲۲، ج ۱: ۱۵۶).

روزبهران به نقل از ابوالحسن خرقانی، در تفاوت دیدار خدا و خلق می‌گوید:

هرچه بر دیدار خدا کنی اخلاص بود و هرچه بر دیدار خلق کنی ریا بود (عطار، ۱۳۲۲، ج ۲: ۲۵).

در شطحی از دیدار خدا گوید:

سحرگاهی بیرون رفتم، حق پیش من باز آمد با من مصارعت کرد، من با او مصارعت کردم (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

گاه لحن عارف درباره بهشت و جهنم به گستاخی می‌گراید و طلب دیدار حق می‌کند، نقل است از بایزید:

اگر فردا در بهشت دیدار نمایم چندان نوحه و ناله کنم که اهل هفت دوزخ از گریه و ناله من عذاب خود فراموش کنند (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۶۰).

نتیجه:

شطح از جمله مواجید است و در حالت خاص روی می‌دهد. سالک در حال وجد، به‌نوعی کشف و شهود نایل می‌شود که منجر به یافت وجود مطلق می‌گردد و از آن‌رو که یافت او در قالب و چارچوب محدود مفاهیم منطقی و دنیوی نمی‌گنجد، تعبیرات وی نیز از خاطرات عارفانه حاصل از وجد، تعبیرات منطقی و دارای قابلیت فهم نمی‌توانند باشند و متناقض‌نما، کفرگونه و گاه غیرتجربی و غیرواقعی می‌نمایند. وجود دو رویکرد، نسبت به اظهار شطح یا عدم اظهار آن، درستی یا انکار آن، خبر از وجود آن می‌دهد، اما آنچه از خلال گزارش‌های عرفانی برمی‌آید حاکی از آن است که وجد که سبب بروز شطح و عامل خلق آن است از جمله الهامات شمرده می‌شود و کسبی نیست و چه بسیار از مخالفان اظهار آن، عواقب ناخوشایند آن را که گوینده آن از سویی و عرفای دیگر از سوی دیگر باید متحمل می‌شدند علت مخالفت خود ذکر کرده‌اند. از منظر برخی نداشتن ظرفیت روانی و مبتدی بودن در سلوک، از عوامل اظهار آن بوده است. اهل صحو و سکون، در برابر اظهار آن، به‌دلایلی همچون: ریا، رعونت، خلاف ادب بودن، قول به حلول و اتحاد، اتهام کفر، مقاومت نموده و یا آن را از تجربیات مبادی سلوک شمرده‌اند که توجه به آن اسباب ایستایی سالک را در روند سلوک فراهم می‌کرده است، اما به‌هرحال، هم انکار و مخالفت برخی، و هم تأیید و تأویل برخی عرفای اهل صحو مانند جنید و نیز بعضی عرفای طریقه سکر، مانند روزبهان بقلی شیرازی، بر وجود این نوع تجربه عارفانه صحه گذاشته که می‌توان با توجه به درون‌مایه آن‌ها انواعی چون شطحات عین‌الجمع، وحدت وجود، انحلال فردیت، مفاخره، خلأ و ملأ و... در نظر گرفت.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۱ق)، *اصطلاحات الصوفیه*، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دارالمحجة البیضا.
- _____ . (۱۹۹۴م)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح: احمد شمس‌الدین، بیروت: داراحیاء التراث العربیه.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۹۲)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ هشتم، تهران: سروش.

- اشنوی، تاج‌الدین. (۱۳۶۹)، تحقیق‌الروح، با مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، معارف، دوره هفتم، شماره ۲۰، مرداد-آبان، صص ۴۹-۵۷.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۹۴)، شرح شطحیات، مقدمه و تصحیح هانری کوربن، چاپ هفتم، تهران: طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان بن احمد. (۱۳۷۸)، مثنوی هفت‌اورنگ، تحقیق و تصحیح جابلقاداد علیشاه، اصغر جان‌فدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت، اعلاخان افصح‌زاد، تهران: میراث مکتوب.
- جرّ، خلیل. (۱۳۷۲)، فرهنگ لاروس، المعجم العربی الحدیث، فرهنگ عربی به فارسی، ترجمه سید حمید طیبیان، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۴)، دیوان، به کوشش منوچهر علی‌پور، با مقدمه: قدم‌علی سرّامی، تهران: تیرگان.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن عبدالرحمان. (۱۳۷۶)، شرح غزل‌های عرفانی حافظ، تصحیح و تعلیقات بهاء‌الدین خرمشاهی و همکاران، چاپ دوم، تهران: نشر قطره.
- خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۲)، طبقات الصوفیه، مقابله و تصحیح محمدرسرور مولائی، تهران: توس.
- داراشکوه، شاهزاده محمد. (۱۳۵۲)، حسنات العارفین، به اهتمام سید مخدوم رهین، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن.
- _____ . (۱۳۶۶)، مجمع‌البحرین، تصحیح و تحقیق سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: نشر نقره.
- دانایی، امیرهوشنگ. (۱۳۸۷)، فرهنگ عربی فارسی، تهران: نگاه.
- دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷)، لغت‌نامه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- دیلمی، ابوالحسن. (۱۳۶۳)، سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن‌خضیف شیرازی، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح: اشیمیل طاری، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: بابک.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹)، جست‌وجو در تصوف ایران، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- ستاری، جلال. (۱۳۹۲)، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، چاپ پنجم، تهران: مرکز.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۸)، اللمع فی التصوف، ترجمه مهدی محبتی، چاپ دوم، تهران: اساطیر.

- سهلگی، محمد بن علی. (۱۳۸۴)، دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۸۶)، گلشن راز، مقدمه، تصحیح و توضیحات صمد موحد، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- شمس تبریزی، شمس الدین محمد. (۱۳۹۱)، مقالات، تصحیح: محمد علی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۲۲)، تذکرة الاولیاء، به سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیلکسون، لیدن: مطبعة بریل.
- _____ (۱۳۷۱)، دیوان، به اهتمام و تصحیح: تقی تفضلی، چاپ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۸)، منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ هفتم، تهران: سخن.
- العبادی، قطب الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر. (۱۳۶۸)، صوفی نامه، التصفیة فی احوال المتصوفه، تصحیح: غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران: علمی و سخن.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (۱۳۸۹)، تمهیدات، مقدمه: عقیف عسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۸)، دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوی الغریب و زیادة الحقایق)، به کوشش و ترجمه قاسم انصاری، تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۸۷)، نامه ها، به اهتمام علی نقی منزوی و عقیف عسیران، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۹۳)، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ (۱۳۹۲)، احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____
- فروزانفر، بدیع الزمان. (۱۳۷۰)، احادیث مثنوی، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.
- فروهر، نصرت الله. (۱۳۸۹)، آموزه های سالکان، تهران: بی نا

- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۷)، زبان عرفان، قم: فراگفت.
- قرآن کریم.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۸)، مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، تصحیح: جلال الدین همایی، چاپ دهم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۸)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: زوار.
- معصوم علیشاه، محمد معصوم شیرازی. (بی تا)، طرائق الحقایق، تصحیح محمدجعفر محجوب، تهران: سنایی
- مولانا، مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۹)، فیه مافیه، باتصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزان فر، چاپ هفتم، تهران: نگاه.
- _____ . (۱۳۶۵ الف)، مجالس سبعه، تصحیح و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: کیهان.
- _____ . (۱۳۶۵ ب)، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. آلین. نیکلسون، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد. (۱۳۵۹)، کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان جلابی. (۱۳۸۹)، کشف المحجوب، تصحیح: د، ژوکوفسکی، با مقدمه قاسم انصاری، چاپ یازدهم، تهران: طهوری.
- همدانی، عبدالصمد. (۱۳۷۰)، بحرالمعارف، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: حکمت.