پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ودوم،
بهار و تابستان ۱۳۹۹،
صفحات ۸۸- ۶۱

رویکردهای متفاوت نسبت به‌شطح‌گویی و انواع درون‌مایه 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 حوزهٔ الهیات می‌گنجند، امّا ایده‌های غیرمتعارفی را که در قالب ایده‌های شریعتی و گاه حتی عرفانی و چهارچوب عقلی و قالب منطقی گفتار نمی‌گنجند، مطرح‌می‌کنند. 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

---

* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران e-mail: fateme_heydari@yahoo.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

از نظر واژه‌شناسی، ماده شطح در فرهنگ‌های عربی چون *قاموس المحیط*، *لسان العرب* و *المنجد* نیامده، اما مقلوب آن: «شحط» در *المنجد* و هم مادهٔ شطح و شحط در فرهنگ‌های جدیدتری چون *لاروس* آمده است: شَحِطَ، شَطَحَاً یعنی دور شد، الشُّحط یعنی دوری و نیز شَطَحَ، شَطحاً فی‌السّیر اَو فِی‌القول یعنی دور رفت یا سخن را به درازا کشید [مقلوب شَحَطَ است](جُرّ، ۱۳۷۲: ذیل کلمات) شطحات،کلمات کفرآمیز نیز معنی‌شده است (دانایی، ۱۳۸۷: ذیل کلمه). ابونصر سرّاج طوسی (عارف قرن چهارم هجری) می‌نویسد:

شطح در لغت به‌معنای حرکت است، می‌گویند شَطَحَ یَشطَح، هرگاه راه بیفتد و بجنبد (سرّاج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۳).

شطح در اصطلاح صوفیه، حرکت اسرار اهل وجد است، از حالات درونی و سرریزی‌های روح به‌هنگام 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: شطح‌الماءُ فی النّهر. مرید واجد نیز آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد آب معنا را بر زبان می‌ریزد (سرّاج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۳).

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

در عربیت گویند شَطَحَ، یَشطَح، اذا تحرک، 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 قرارمی‌گیرد و ازآن‌رو که زبان قادر به بیان تجربه‌های فرامنطقی و فراعقلی نیست، تعابیر وی، اشاراتی به آن خاطرات محسوب می‌شوند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

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 به‌کار رفته است. طامات، جمع طامه به‌معنای بلای فراگیر است که پوشانندهٔ بلاهای دیگر باشد (عین‌القضات، ۱۳۸۷: مقدمه ج۳: ۷۵) طامات، نزد صوفیه معارفی را گویند که در اوان سلوک بر زبان سالک گذر کند (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل کلمه). صاحب *بحر المعارف*، نیز آن را با شطح هم‌معنی دانسته می‌نویسد: «طامات، مملوشدن و به‌سرآمدن آب است و در اصطلاح چیزی است که باید مخفی داشت».

به‌عقیدهٔ وی، در بعضی احوال، به‌حسب ذهول از امور حسیه و قرب به جناب احدیت شطح و طامات رخ‌می‌دهد (همدانی، ۱۳۷۰: ۳۴۹). به‌عقیدهٔ 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. غزّالی که در قرن ششم رییس نظامیه بود می‌نویسد: «شطح و طامات، گردانیدن الفاظ شرعی از معنی ظاهر آن‌ها به‌معنی دیگر و حرام است» (غزّالی، ۱۳۹۲، ج۱: 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، ج۱: ۴۲۳). شاید براثر چنین فتواهایی، شطح و طامات، معنی مذموم یافته کنایه از لاف و گزاف می‌شود و بنابر نظر ختمی لاهوری:

سخنان بیهوده و زراندوده‌ای تلقی می‌شود که متصوّفان 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 «ملاحظاتی دربارهٔ شطح و معانی آن» انواع منامات و مکاشفات و کرامات را نیز جزء شطحیات پنداری و رفتاری تلقّی کرده است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

(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*»، همهٔ شطحیات را به یک جمله برگردانده، آن‌ها را ناشی از اتحاد نوری عارف و حق دانسته است (اسدی، ۱۳۸۹: ۱۵۷). به‌نظر مؤلف مقالهٔ «بررسی رابطه سمبولیسم و شطح برپایه شرح شطحیات روزبهان بقلی با رویکرد تحلیلی‌توصیفی»، «سمبولیسم و شطح –هردو- ویژگی‌هایی دارند که می‌تواند وجه اشتراک یا وجه امتیاز میان آن دو تلقی‌شود» (بازرگان، ۱۳۹۵: ۶۲). مؤلفان «شطح و شیوهٔ بیان آن در مثنوی» موضوعات شطح را در *مثنوی* به بخش‌هایی چون محرک، راه، زمینه، موانع و... وصال تقسیم کرده‌اند (جابری و همکار، ۱۳۹۵: ۴۱). مؤلفان «تحلیل ژانر شطح براساس نظریهٔ کنش‌گفتار» چهل مورد از شطحیات مذکور در *شرح شطحیات* را براساس طبقه‌بندی پنج‌گانه سرل و مطابق نظریهٔ کنش‌گفتار بررسی‌کرده، 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 وعلل و انواع درون‌مایهٔ آن‌ها را بررسی کند.

معدن شطحیات

شطح ازجملهٔ مواجید و سرچشمهٔ تأویل عرفانی است، زیرا مشخّصهٔ آن بیانی است «متشابه و ملتبس». متشابه است یعنی دوپهلو و چند سطحه است، ملتبس است یعنی معنی حقیقی آن پوشیده است. برخی عرفا چون روزبهان بقلی‌شیرازی 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 دایرهٔ شطحیات کشانده‌اند:

الف. شطحیات قرآن

در نگاه روزبهان، اولین شطّاح حق‌تعالی است. به‌نظر 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

حقیقت ذات و انقلاب منازل عشق و شوق و عین محبت و معرفت و توحید و عین سرمدیّت و عین ازلیّت و سرّ فردانیّت 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» (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: مقدمه ۱۴).

عین‌القضات نیز پیشینهٔ شطح را به قرآن ارجاع می‌دهد:

هیچ فرقی هست میان اینکه «مَن رآنی فقَد رَأی الحَق» و «سُبحانی» و «اِنَّ الّذینَ یُبایعونَکَ اَنّما یُبایعونَ الله» 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»، «ینزل الله کلّ لیله»، «وَضع‌القَدم عَلی‌جَهنَّم» ازجمله متشابهاتی است که حضرت رسول(ص) در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس بر ایشان غالب آمد و حق را به‌حق مشاهد گشت و نعوت قِدم 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، شِقشِقه انبساطی چون در خلق جانش مرتفع گشتی، ناساکن شدی، همه شطح گفتی؟ ندیدی که چه‌گفت؟ درصحو بعد از سکر که «هیهات یا ابن‌عباس، تلک‌الشقشقه هَدَرت، ثم استقرَّت»؟ حضرت، خاطرهٔ غوطه خوردن در بحر قدم را با یقین کامل در رؤیت بیان می‌فرماید: «من در شبهتی نه‌ام، حق را دیدم و در حق شک نکردم که می‌بینم چون می‌دیدم، بعد از آن در غَیم اعتراض نفس نه‌افتادم. اگر بینم به چشم سَر، چنانش بینم که به چشم دل ماشککتُ فی‌الحقِّ منذ رأیته ولو کشف‌الغطا، ما ازددتُ یقنیا (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

و عبارات «العجز عن درک‌الادراک» از ابوبکر صدّیق (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۷)، «ما کذب الفؤاد مارأی» از فاروق (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۸)، «الصافنات الجیاد» و «لاینبغی لاحد» از ذی‌النّورین» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۹) عباراتی چون: «هیچ نمی‌نگرم از مکوّنات الّا که حق سبحانه و تعالی در آن می‌بینم» را از عامر بن‌القیس جزء انواع شطحیات می‌شمارد (بقلی‌شیرازی، 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 حلّاج (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۰۷) «بنده چون بازِ حق رفت و به حق متعلق شد و در قرب ساکن گشت عظمت حق را مطالعه کند، بعد از آن نفس خود را با دونِ حق فراموش کند، تا به حدی که اگر گویی که از کجایی و به‌کجا می‌روی؟ جواب او جز این نباشد که الله» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۶۱) از ابوسعید خرّاز، ازجمله شطحیات قسم چهارم از اقسام شطحیات از منظر روزبهان است.

علت شطح عاشقان و الهام اولیا

ابونصر سرّاج طوسی با تأویل آیه: «فوقَ کُلِّ ذی علمٍ علیمٌ» (یوسف: ۷۶) و آیه: «وَ رَفَعنا بَعضَهم فَوق بَعضٍ درجات» (زخرف: ۳۲) و نیز آیه: «اُنظُر کَیفَ فَضَّلنا بَعضَهُم عَلی‌بَعضٍ» (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 درهایی گشوده و چیزهای بسیار را فقط به‌آنان نمایانده است (سرّاج 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 لذّت دریافت آن، شطحیاتی بر زبانش جاری می‌شود، آن‌گونه که:

> *همهٔ کسانی که این حالت را تجربه کرده‌اند، گفته‌اند که هنگامی‌که 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، تناقض‌آمیز و گستاخانه می‌نماید. سالک واجد در حال مستی و سکر و وله از جادهٔ رسوم پای بیرون می‌نهد و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

سخنانی خلاف عادت می‌گوید. به‌عقیدهٔ روزبهان، مستی ناشی از شراب وصل، وله ناشی از سماع صفات حق، علت افشای «اسرار مکتوم» و اشارت کردن به «غوامض علوم مجهول» است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۵). به‌نظر هجویری نیز شوریدگی و سکر و وله ناشی از نمودِ حق، سبب شطح‌گویی می‌شود: «چون کسی را از حق نمودی باشد و به قوّت 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 صیغهٔ متکلّم یا اوّل شخص، از زبان معشوق سخن می‌گوید. به‌عقیدهٔ عبدالرحمن بدوی سخن شطح‌آمیز عناصری دارد که عبارت‌اند از: ۱. شدّت وجد، ۲. اتّحاد، ۳. حالت سکر، ۴. فراخواندن هاتف غیب به‌سوی اتّحاد، ۵. عدم استشعار به‌حال خویشتن و سخن از واردات غیبی، ۶. سخن‌گویی حق از زبان صوفی امّا به صیغهٔ متکلّم (داراشکوه، ۱۳۵۲، مقدمه: ۲۴). این تجربهٔ عرفانی شباهت به تجربهٔ مرگ دارد ازآن‌رو 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. غزّالی 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 بُوَد ولکن اثری از آن با وی بمانده باشد، اگر حقیقت بهشت به وی نموده باشند، رَوح 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* (غزّالی، 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 مرتبهٔ ادراک خود از حقیقت درجات قرب و بعدشان متفاوت است:

> *همهٔ مردم در پیشگاه و پیش چشم خدای‌اند و یک‌آن از دیدهٔ او دور نیستند اما در مراتب حضور و مشاهده متفاوت‌اند و هرکس به میزان روشنی دل به او نزدیک است* (سرّاج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

عرفا با توجه به میزان کشش و کوشش خود، تجربیات مشترک و درعین‌حال 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 سریع‌النّفیرند که به اندک ادراک در ولوله مشعله و اضطراب آیند و بعضی غالب السّکون‌اند که به هرچیز متقلقل نشوند، اما اصحاب اضطراب بر مثال آبگینه‌اند زود نور پذیرند و زود شکسته شوند و اما اصحاب السّکون 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، ازاین‌رو 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، ج۲:۵۲۰). 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 سکرِ حالِ فنا با صحو آمده باشد» (کاشانی، ۱۳۸۲: ۲۹۷) بدین‌ترتیب، وی سکر را ناشی از فنا یا به‌تعبیری معلول آن می‌داند و اینکه جنید می‌گوید: بایزید از حد بدایت فراتر نرفت و به‌کمال 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

نظریهٔ ضعف قوا ذکر کرده است (فولادی، ۱۳۸۷: ۱۷۸). اهل صحو و سکر هر دو عوالم عرفانی را تجربه می‌کنند و قدح‌های مالامال از شراب طهور درمی‌کشند، اما بعضی‌که 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 عدّه‌ای است، به‌گونه‌ای که ناچار و ناگهانی به اظهار آن می‌پردازند:

چنان‌که جویی که خرد و باریک باشد و ناگاه سیل و آب بسیار در وی آید، تحمّل 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 فرودآید و تحمّل آن نتوانندکرد و سخنی به ناجایگاه از ایشان ظاهرشود و از آن سخن شنوندگان را فایده نباشد، بلکه نقصان باشد و گویندگان را زیان دارد (نسفی، ۱۳۵۹: ۱۰-۹).

امّا کسانی که دارای ظرفیت‌اند از اظهار اسرار خویشتن‌داری می‌کنند:

بعضی کسان صبور باشند اگرچه به‌صورت ضعیف و نزارند امّا به‌معنی قوی و کبار که به هر بادی در هوا نشوند و به هر آبی غرقه نگردند و اگر خواهند که به اختیار درّ و لآلی 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 سرّ درون اظهار گستاخی می‌کرده است. ابوعلی رودباری روایتی را از پیامبر(ص) نقل می‌کند که همواره در دعا می‌خواند:

خدایا به تو روی می‌آورم (اَصولُ) و از تو نیرو می‌گیرم. پنداشت اینکه آنچه را که تو بدان رسیده‌ای هیچ‌کس به‌جز تو درنیافته 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).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

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 نشان‌دهندهٔ آن است که اغلب تجربیات نظیر هم داشته‌اند. عقیدهٔ ابن‌عربی که می‌گوید: «الشطح عباره عن‌کلمه علیها رائحه رُعونه و دعوی و هی نادره اَن توجد من المحققین» (ابن‌عربی، ۱۴۲۱ق، ج۳: 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 درعین‌حال 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 تعابیر ناشی از تجربهٔ عرفانی نمی‌مانند و از مرحلهٔ انکار و اقرار فراتر می‌روند، ولی چنان‌که هجویری تأکید دارد اگر گوینده در عجب و غرور تعابیری که پس از شهود بر زبانش جاری می‌شود، بماند دو رویکرد جاهلانه رخ می‌دهد گروهی منکر آن و گروهی مقرّ آن می‌شوند و اقرار و انکار هر دو گروه علی‌السّویّه 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 مقرّان نمی‌مانند.

> *خاصه که معبّر، 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 مقر آیند به جهل و انکار ایشان چون اقرار باشد امّا چون محقّقان 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).

به‌عقیدهٔ سرّاج طوسی هرکه 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 (سرّاج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۰۴). ابن‌خفیف ضمن سفارش به شاگردان و پیروان خود به پیروی از مشایخ اهل صحو و سکون، دربارهٔ احوال مشایخ اهل سکر و اضطراب گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

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 بازمی‌گردیدند و استغفار واجب می‌دیدند (دیلمی، ۱۳۶۳: ۳۸-۳۷).

۱. تفسیر، تأویل و تأیید شطحیات

از نخستین مشایخی که کوشید تا شطحیات عرفا را شرح و تفسیر کند و تیغ حملهٔ مخالفان را کُند نماید و به تعدیل تندروی‌های عرفای شطّاح بپردازد جنید بغدادی بود. ابونصر سرّاج طوسی نیز که خود اهل صحو بوده در شرح و تعدیل شطحیات کوشیده تا این‌شیوهٔ تأویل اهل سکر از فرهنگ دینی طرد نگردد و شرح جنید را بر شطحیات بایزید، مبنایی برای دریافت معنی سایر شطحیات او به‌شمارآورده است. به‌عقیدهٔ جنید، شطحیاتی‌که از بایزید نقل‌کرده‌اند 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. ازسوی‌دیگر، بایزید گوهر معانی را از دریایی ژرف فراچنگ آورده که خاص اوست و هرکس به عمقش نمی‌رسد؛ ازاین‌رو بسیار اندک‌اند کسانی که به‌تعبیر آن‌کلمات راه برند، پس برنمی‌تابند و مردود و بی‌ارزششان می‌خوانند به‌خصوص اگر از بدایات درگذرد و به نهایات رسد دریافت آن‌ها دشوارتر می‌شود تاآنجاکه یکی آن را دلیل سخن باطل خود قرار می‌دهد و دیگری دلیل کفر گوینده‌اش می‌شمارد درحالی‌که هر دو به راه خطا می‌روند. جنید با توجّه به شطحیات بایزید به‌نیل او به عالی‌ترین درجات احوال عرفانی اشاره می‌کند:

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

جنید در تأویل قول: «سبحانی مااعظم 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 (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مبنای اندیشهٔ بقلی‌شیرازی (شیخ شطّاح) دربارهٔ اینکه شطحیات، سرچشمهٔ تأویل است، بر قرآن و حدیث نهاده شده است؛ زیرا وی متشابهات قرآن و حدیث را سرچشمهٔ شطحیات می‌داند، به‌نظر او شنوندهٔ شطح اگر قادر به رمزگشایی التباس و تشابه و وجوه متفاوت آن شود،

زبان از انکار برگیرد و بحث در اشارات شطح نکند و به صدق ایشان در کلام متشابه ایمان آورد (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۸۹).

او سخنان شطح‌آمیز بیش از چهل‌تن از صوفیان مشهور را نقل و به شرح و تفسیر و توجیه آن‌ها مبادرت‌کرده است. وی نیز همچون سرّاج طوسی بر آن است تا میان شطحیات و مبانی عرفان نظری با شریعت سازگاری ایجادکند. کتاب *شرح شطحیات* او،

درواقع می‌خواهد نشان‌دهد که مکاشفات صدّیقان را نباید نفی‌کرد و نباید به‌مجرّد عدم فهم کلام اولیای حق در واقعات احوال آن‌ها طعنه‌زد و از سر منابر آن‌ها را دشنام داد (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۲۲۵).

داراشکوه نیز با الگوبرداری از *شرح شطحیات* روزبهان، به گردآوری و شرح شطحیات عرفای مذکور در آن کتاب پرداخته و منبع و منشأ شطحیات را از قرآن، احادیث، گفتار خلفای اربعه و اولیا می‌داند (داراشکوه، ۱۳۶۶: مقدمه، بیست‌ویک تا بیست‌ونه) عین‌القضات نیز از شطّاحانی است که جان خود را بر سر سخنانی نهاد که گاه با ظاهر شریعت مبانیت 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 وآنکه دستخوش چنین حالتی باشد عقل از او سلب گردد و در جلوه‌های سلطان انوار ازل گم شود و بگوید: «سبحانی ماأعظم شأنی»... بدان‌گفته مؤاخذه نمی‌شود زیرا سخن عاشقان درهم می‌پیچد (عین‌القضات، ۱۳۷۸: ۵۲).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

گفت مستانه عیان آن ذوفنون لا اله الّا انا ها فاعبدون
(مثنوی، د۴: ۲۱۰۳)

چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد وصف مردمی
(مثنوی، د۴: ۲۱۱۲)

اوی او رفته پری خود او شده ترک بی‌الهام تازی‌گو شده
(مثنوی، د۴: ۲۱۱۵)

مولانا در تفسیر اناالحق، بحث استغراق را پیش می‌کشد و مستغرق را با سبّاح قیاس می‌کند، امّا یکی را آب می‌برد و محمول است و دیگری به اختیار خود است، هر جنبشی که مستغرق کند از آنِ آب است، نه از آنِ او. وی، شطحیهٔ حسین منصور حلّاج را تأویل به تواضع عظیم وی دربرابر 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 شطّاحان بوده و به‌دلیل گفته‌ها و عقایدش به حبس و مرگ محکوم شده، به *داعیه‌های عجیب و* غیرمعمول شطّاحان اشاره می‌کند. دواعی عجیب شطّاحان 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 معشّش همّتی بلند سازند و از فرق تا قدمش اضطراب گردد و از درون دلش عجایب دواعی را پدیدار کنند که القارعه ماالقارعه (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۷، ج۱: ۴۷).

شمس تبریزی در انتقادی سخت بر بایزید بسطامی، در شطحیهٔ «سبحانی ماأعظم شأنی» به‌تصریح و تأکید، بر وی خرده گرفته، می‌خروشد که دربارهٔ بایزید می‌گویند:

خربزه نخورد و گفت: «مرا معلوم نشد که پیغامبر(ص) خربزه چگونه خورد! آخر این متابعت را صورتی است و معنیی، صورت متابعت را نگاه داشتی پس حقیقت متابعت و معنی متابعت چگونه ضایع کردی که مصطفی(ع) می‌فرماید: «سبحانک ماعبدناک حقّ عبادتک». او می‌گوید: «سبحانی ماأعظم شأنی!» (شمس تبریزی، ۱۳۹۱، ج۲: ۱۴۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

وی بایزید را ازآن‌رو که حقیقت و معنی متابعت پیامبر(ص) را مشاهده نکرده و به‌صورت و ظاهر متابعت پیامبر(ص) بسنده‌کرده خرده می‌گیرد و می‌گوید: «هرکه پندارد حال بایزید قوی‌تر از حال پیامبر(ص) بود سخت احمق و نادان باشد.

شمس تبریزی بر ابایزید، جنید و حلاج و ابوسعید می‌تازد و قامت آنان را کوتاه‌تر از آن می‌داند که سخنان شطح‌آمیز گویند و کلام آنان را های‌وهوی دانسته می‌گوید: «چه در عالم مشغله در انداختی؟ فریاد بر آوردی که چه؟» (شمس‌تبریزی، ۱۳۹۱، ج۲: ۸۶).

به‌جز دو عامل دعاوی عجیب و متابعت ظاهری از بزرگان دین می‌توان به عوامل زیر هم اشاره کرد:

۲. ۱. عامل دکان‌داری و ریا

شطحیات، ترک ادبی شرعی و رعونت تلقی می‌شده، اما روی سخن برخی از عرفا با دکّان‌داران مرایی بوده است. برخی در مبادی سلوک با کشف و کرامات و شطح و طامات، به‌گستردن دام جلب مشتری ناآگاه و خواب‌آلوده می‌پرداخته و جنس ارزان قیمت خود را به بهای بسیار به آنان می‌فروخته‌اند، اظهار شطح و طامات، برابر با خریداری جاه و مقام میان مردم بوده است؛ ازاین‌رو گاه عرفا شطح و طامات را در طریق عشق، بند و مانع ادامهٔ سلوک می‌دانسته‌اند:

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

(عطار، ۱۳۷۱: ۳۳)

غزّالی می‌گوید: 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 به‌شمار می‌رود و حال چنین کس از حال غافلان بدتر (غزالی، ۱۳۹۳: ۲۸۸) و او در غرور و پندار است (غزالی، ۱۳۹۳: ۳۰۷). هرکس در دنیا دعوی چیزی دارد و بسیاری از دعوی‌ها هذل و هذیان است:

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

(مولانا، ۱۳۶۵الف: ۵۹)

از منظر شیخ‌شبستری، شطح و طامات اموری‌اند که در مبادی سلوک روی می‌نمایند و اگر جز در طریق حق‌پرستی باشد،کبر و ریا و انانیّت خواهد بود:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

کرامات تو اندر حق‌پرستی است جز این کبرو 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 زلّت و رعونت

به‌عقیدهٔ برخی از صوفیه، از شطح بوی رعونت شنیده می‌شود و اظهار سخن گزاف در درگاه حق، خلاف ادب است و ازسویی به‌مرور زمان، شطح و طامات اسباب بازار گرمی برخی متصوّفه قرار گرفته و خرافه و بافتهٔ ذهن تلقّی گشته است:

یکی‌از عقل می‌لافد 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 زلّه المحققین اذا لم یؤمر بها و یقولها...». اگر فرد به حقیقت متحقّق 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 زلّت است اگر خداوند به آن امر نکرده باشد. در این صورت فخرفروشی ممکن است باشد (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج۲: ۳۸۸). غزالی نیز ضمن تعبیر شطحیات به سخنان نامفهوم، تصریح می‌کند که ظاهرشان مُعجِب و الفاظشان هایل و تهی از فایده‌اند و برداشت هرکسی از آن‌ها مقتضی هوی و طبع او است (غزّالی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۲).

۲. ۳. تنگنای ساحت زبان از بیان کامل معنا و تنگنای ادراک مخاطب و عامل آزار عامّه

سالک در حال بی‌خودی و خارج از دایرهٔ معقولات و محسوسات، اموری را تجربه کرده که بیان آن به زبان منطق معمول ممکن نبوده است؛ ناچار گزارش تجربهٔ عرفانی خود را در چارچوب زبانی گنجانده که قادر به بیان ادراکات فراتر از محدودهٔ عقل و قابل درک مخاطب عادی نیست و چه‌بسا موجبات دشمنی و اتّهام به کفر و مخالفت با شریعت را برایش فراهم می‌کند. آگاهی وحدانی، فراتر از حدّ تقریر، توصیف و بیان است. تجربهٔ 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 به‌تبیین آن‌ها نیست:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

این چه می‌گویم به‌قدر فهم تست مُردَم اندر حسرت فهم دُرُست
(مثنوی، د۳: ۲۰۹۸)

شطح‌گویی عرفا حاصل تعقّل و تأمّل آنان نیست بلکه ره‌آورد الهام است احوال و تجربیات عارفانه آنان را به‌سوی شطح‌گویی، و تعقّل و منطق عملی، آنان را به‌سوی توجیه منطقی آنچه تجربه کرده‌اند سوق می‌دهد، امّا درواقع شطحیات تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضات آن‌ها از نظر منطقی لاینحل می‌ماند. عرفا معتقدند احوالشان فراتر از حد عقل و بیرون از دایرهٔ آن است و آگاهی عرفانی ایشان بیرون و برتر از ساخت آگاهی روزمره است و هر کوششی در پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به‌وسیلهٔ 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 حوزهٔ شطح و تجربهٔ 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 به‌تبیین ماهیت متکثّرات می‌توانند بود.

بازگشتم از سخن زیرا که نیست در سخن معنی و در معنی سخن
(جامی، ۱۳۷۸، ج۱: ۶۹۳)

۲. ۴. احتمال قول به حلول و اتّحاد

علت دیگر مردود شمردن بسیاری از شطحیات آن است‌که متضمّن قول به حلول و اتّحاد بوده و حلول و اتّحاد 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 پنج‌لفظ یاد می‌کند که یکی از آن‌ها شطحیات است. وی چنین سخنانی را دعوی‌های طویل و عریضی می‌داند که صاحبان آن‌ها مدّعی اتّحاد با خدا هستند، مانند حلاج و بایزید که شطحیات آنان اسباب زیان بزرگ برای عوام می‌شود و حکم آن است که کشتن آنان «فاضل‌تر از احیای ده‌کس باشد» (غزّالی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۲). ابوعبدالله حارث‌بن‌اسد محاسبی موسس فرقهٔ محاسبیه که از مشایخ متشرع صوفیه به‌شمار می‌آمده بر ابوحمزه بغدادی‌که گاهی اعتقاد اهل حلول و اتّحاد از وی اظهار می‌شده نقدی شدید دارد. در *تذکرة الاولیا* آمده:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

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

روزبهان 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 لبیک لبیک می‌گفته است (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۷۶).

۲. ۵. عامل ایستایی سالک

سالک در مسیر سلوک به‌دنبال 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 ازجملهٔ آن‌هاست، امّا 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

(شبستری، 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 این‌حالات «مقصود بالذّات نیست، مقصود بالذّات، وصول تامّ و رفع اثنینیّت است» (لاهیجی، ۱۳۸۸: ۵۲۹).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ز ابلیس لعیـــــن بی‌شهادت شود پیدا هزاران خرق عادت

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۲۱)

انواع شطح:

سخنان شطح‌آمیز را می‌توان به دو نوع کلّی رفتاری و گفتاری تقسیم‌کرد. خلقِ کرامت و سپس خلاف آن رفتارکردن ازجمله شطحیات رفتاری است. نمونهٔ دیگر را در واقعه‌ای که ابوموسی (شاگرد بایزید) نقل‌می‌کند می‌توان دید:

به‌کنار جیحون آمدیم، خواست که از جیحون بگذرد، هر دو شط نهر در یک‌دیگر آمد. چندان بماند میان آب که یک گز. گفت: به‌عزتش که نگذرم الا به کشتی. پس به‌کشتی بگذشتیم (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۰۸).

شطحیهٔ گفتاری را در این اشارت بایزید می‌توان دید:

سی‌سال 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، ج۱: ۱۴۲).

امّا شطحیات را می‌توان براساس مضمون و درون‌مایهٔ آن‌ها به انواع زیر دسته‌بندی کرد:

الف. شطحیهٔ عین‌الجمع و جمع‌الجمع یا اتّحاد

دعوی یگانگی و وحدت صاحب وجد با خدا در برخی از شطحیات گزارش می‌شود. این ادعا جمع الجمع یا عین‌الجمع خوانده می‌شود.

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

مقام جمع‌الجمع «مقام بقاءبالله است» و مقامی است که کاملان در آن حق را در هر شیء متجلّی 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 کلّ کون را در نور ظهور حق گم کند و آگاهی خود از این گم کردن هم گم کند، هیچ‌چیز نبیند جز حق و نبیند که هیچ‌چیز نمی‌بیند جز حق (اشنوی، ۱۳۶۹: ۵۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

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

چنان‌که کسی که آیینه ندیده پندارد در آیینه آمده یا پنداردکه آن صورت، خود صورت آیینه است که اولی حلول و دومی اتّحاد است (غزالی، ۱۳۹۳، ج۱: ۴۹۱).

از پاسخ حسین منصور حلّاج در دشواری تشخیص و درک مفهوم عرفانی شطحیه‌اش برمی‌آید که غیرعارفان آن را درنمی‌یابند. در محضر سلطان نامه‌ای عرضه‌کردند که حسین منصور حلّاج در آن نوشته بود: «من‌الرّحمن‌الرّحیم الی فلان‌بن‌فلان» گفتند: «دعوی ربوبیت می‌کنی!» گفت: «نه! ولیکن عین جمع است نشناسند الّا صوفیان» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۲۴).

تعبیر روزبهان، یک‌بار، از قصهٔ عشق موسی و حق و سخن گفتن حق از لسان شجره که خود شطح قرآنی است: «یاموسی اِنّی اَناالله» (قصص:۳۰) «جمعِ جمع است» (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۵۵) و بار دیگر می‌گوید: «عینِ جمع» است (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۵۳). وی حدیث قرب: «لایَزال العَبد یتَقَرَّب» را نیز در آموزه‌های عرفا مصداق شطح عین‌الجمع می‌داند (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۹۴) و مانند سرّاج طوس آن را از اسمای توحید دانسته از قول جنید می‌نویسد:

حکایت ابویزید دلیلی‌کند که بایزید -رحمه‌الله علیه- به‌عین جمع رسیده بود (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۴۵۳).

از نظر او حقیقتِ عینِ جمع، فنای حدثان در جبلّتِ افعالِ حق است. وی شطح حلّاج را در بیت زیر شطح اتّحاد می‌خواند زیرا خود را به همهٔ صفات از معشوق پر می‌بیند:

یا موضعَ النّاظر من ناظری و یا مکانَ سِرّی مِن خاطری
یا جمله الکلّ الّتی کلّها کلّیّ من بعضی و من سایری

(بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۹۴-۲۹۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

شطحیهٔ حسین منصور حلاج که گفت: «بگذار خود را تا تو او باشی» اشارت عینِ جمع است (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۵۵). «اناالحق» حلّاج، «سبحانی ماعظم شأنی» بایزید و «لیس فی‌الجبّه غیرالله» ابوسعید از این نوع شطح محسوب می‌شوند. در مقام عین‌الجمع نفس جزئی با نفس کلّی (خدا) یکی تلقّی می‌گردد و نوعی وحدت شخصیت شهود می‌شود. حلّاج، در بیتی اشارت می‌کند که: «منم یا تویی؟» حاشا از اثبات دویی، تفسیر شیخ شطّاح آن است که: «هویّت تو در لائیت ماست» (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۸).

ب. شطحیه وحدت وجود

نظریهٔ وحدت وجود مبتنی‌بر آن است که خدا و جهان هم یکسان است و هم نایکسان یا متمایز. این شطحیه، متناقض‌نما و منطق‌ناپذیر است. «وحدت وجود، ناظر به رابطهٔ خدا و نفس جزئی در حالت اتّحاد خواهد بود و البته ناظر به یکسانی در نایکسانی و نه یکسانی محض» (استیس، ۱۳۹۲: ۲۲۵). واجد در تجربهٔ عرفانی با ترک حواس، محسوسات، خیالات و اندیشه، به نفس بسیط رسیده با نفس کلّی (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 شطحیهٔ زیر مبیّن یکسانی در نایکسانی است. در عین اتّحاد واصف و موصوف، وصف واصف به‌خودش برمی‌گردد زیرا وصف حادث از حادث می‌آید و به‌خودش باز می‌گردد: «کُلّ‌مامَیّزتُموه باوهامِکُم فی‌اَدقِّ مَعانیه‌مخلوقٌ‌مَصنوعٌ‌مِثلُکُم‌مَردودٌ اِلَیکُم» (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).

حسین‌بن‌منصور حلّاج گفت:

من واصف‌ام و وصف، وصفِ واصف است درحقیقت. واصف چون باشد؟ (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۵۵).

در تجربهٔ عرفانی، اویی مکاشف از میان رفته و به وجود او واجد شده و به وحدت رسیده، جز او وجودی نمی بیند، چنان‌که بایزید می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

قول من به انانیّت او، همچون قول من به هویّت اوست در توحید. پس صفات من صفات ربوبیّت گشت و زبان من زبان توحید و صفات من اینکه: او، لااله‌الّاهو. پس بود آنچه بود بهبودِ خویش از آنچه بود و آنچه باشد به‌باششِ خویش، باشد آنچه باشد (سهلگی، ۱۳۸۴: ۱۹۲).

شطح معروف کرخی نیز که گفت: «لیس فی‌الوجود احد الّا 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 شطحیهٔ وحدت وجود قرار دارد و حاوی تناقض و پارادوکس است و بر آن است که «واحد» یا نفس کلّی هم دارای کیفیات است هم بلاکیف، هم متشخّص است هم نامتشخّص، هم ایستاست هم پویا (استیس، ۱۳۹۲: ۲۶۴). این‌نوع شطحیه حول محور دریافت‌های واجد از وجود حق‌تعالی 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 دربارهٔ 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 وصف‌کردی در ازل بمالا یزال، به قِدم محدثات گفتی». گفت: «نقض فهم دانستم‌کردی، این کلام محدثان است» (بقلی‌شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۱۰).

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

ت. شطح کلّیت و مفاخره

در این نوع شطح، واجد، دعوی چیرگی بر همه‌چیز، مسؤولیت دربرابر همه‌چیز، برتری بر همهٔ خلایق و گاه حتی بر خلّاق می‌کند. این‌نوع شطحیه از منظر متکلّمان و برخی عرفا بوی رعونت و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

سبک‌سری می‌دهد و خواجه هرات ضمن آنکه معتقد است این شطحیه را به بایزید بربسته‌اند: «شدم خیمه زدم برابر عرش»، آن را کفر در شریعت و بُعد در حقیقت می‌شمارد (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۲: ۱۰۴). جنید گفت: «اگر من هزار سال بزیم از اعمال یک ذرّه کم نکنم مگر کی مرا از آن بازدارند و گفت: به‌گناه اوّلین و آخرین من مأخوذم. سخن شطح‌آمیز او به‌عقیدهٔ عطّار:

نشان کلّیت بُوَد، چون کسی خود را کل بیند و خلایق به‌مثابت اعضای خود بیند و به مقام المؤمنونَ کَنَفسٍ واحِدِه برسد (عطّار، ۱۳۲۲، ج۲: ۹).

از این‌گونه شطحیات، علاوه‌بر نشان کلّیت، بوی برابری و برتری جویی نسبت به پیامبر و خدا استشمام می‌شود، ازاین‌رو برخی آن را عنوان شطح مفاخره داده‌اند (فولادی، ۱۳۸۷: ۳۰۵). برخی شطحیات بایزید حاوی برتری لوای او از لوای پیامبر، اکبر بودن و سبحان بودن و برخی شطحیات حسین منصور حلّاج حاوی اظهار نبوّت و برابری با خداست. کسی گفت: «دعوی نبوّت می‌کنی؟» گفت: «اف بر شما باد! که از قدر من بسی واکم می‌کنی» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۲۸). در بعضی کتب دیده‌اند که گفته بود: «من مهلک عاد و ثمودم» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۳۳۰). روزبهان، این جنس از شطحیات بایزید را حمل بر گستاخی و درعین‌حال توجیه نموده به عادت خُدّام همانند می‌کند که مُلکِ مَلِک به خود اضافت می‌کنند و گویند: «فلان موضعِ ولایتِ ما»، اما درهرحال از ظاهر سخن آنان بوی کفر و مفاخره می‌آید: «ابویزید از مؤذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴:۱۱۰). قرارگرفتن بایزید در مکانتی همچون خدا در شطحیه زیر که حاکی از دعوی چیرگی بر هرچیز و خالقیتی چون خداست، مفاخره است:

گفت: ای بایزید! هیچ‌چیز نگویی که بباش الّا که بباشد.آن‌گاه بیافریدم هفت آسمان چون این آسمان و هفت زمین چون این زمین و... (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۹).

در شطحیهٔ زیر که مضمون بی‌نظیری دارد می‌گوید: «مثل من در آسمان و زمین نبینی» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۳۲). بیان شطحیات دارای درون‌مایهٔ مفاخره، از دایرهٔ وحدت عرفانی به‌لحاظ برداشت ظاهری به حیطهٔ شرک راه می‌یابد و ایجاد تناقض نیز می‌کند، چنان‌که: «گفت: بطش من از بطش او سخت‌تر است» (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۲۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

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 دربارهٔ مفهوم فنا مختلف است و هرکسی را فراخور فهم و صلاح وی پاسخی دربارهٔ چیستی و چگونگی فنا داده‌اند بعضی گفته‌اند: «فنا غیبت است از اشیا و بقای حضور با حق» (کاشانی، ۱۳۸۸ :۴۲۶) بعضی چون شیخ‌الاسلام دربارهٔ فنای مطلق گفته است:

الفنا المطلق هو مایستولی من امر الحق سبحانه و تعالی علی‌العبد فیغلبُ کونُ الحق سبحانه علی کونِ العبد (کاشانی، ۱۳۸۸ :۴۲۶).

نام دیگر فنا ذهاب است، ذهاب به‌معنای غیبت بلکه در معنای کامل‌تر از آن است. جنید در تفسیر شطحیهٔ بایزید که: «مانندِ نیست هم نیست» گفته است: «یعنی رفتن همهٔ حواس و ترک رفتن و طرد آن»؛ یعنی او هیچ‌چیز درنمی‌یابد و حس نمی‌کند (سرّاج طوسی، ۱۳۸۸: ۳۷۸). شطحیهٔ انحلال فردیت بر آن است که هویت «من» محو می‌شود و درعین‌حال 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 درِ 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، ج۱: 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، ج۱: ۱۵۶).

تا توی برجاست در شرک است یافت　　چون توی برخاست توحیدت بتافت
تو درو گم گرد توحیـــــــد این بُوَد　　گم شدن گم کن تو تفرید این بُوَد
(عطار، ۱۳۸۸: ۴۰۵)

ج. شطحیه رؤیت حق در دنیا و آخرت

به‌عقیدهٔ اهل سنّت و جماعت، دیدار حق در آخرت اصل مسلّمی است و آیهٔ شریف: «وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلی رَبِّها ناظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳- ۲۲) را به‌معنی دیدن به چشم سر می‌دانند. عرفا نیز قائل به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مشاهدهٔ حق‌اند و با ترک بحث‌های کلامی و نظری، با تجربهٔ شهود، در این عالم، عملاً به گزارش از آن پرداخته‌اند. مشاهدهٔ خدا به‌قدر و ظرفیت هرکسی متفاوت است. روزی بوتراب نخشبی، مرید را گفت: چنین که تویی تو را بایزید می‌باید دید. مرید گفت: کسی که هر روز صدبار خدای بایزید را بیند بایزید را چه کند که ببیند! 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، ج۱: ۱۴۲).

یکی از مستندات عرفا در این نوع شطحیه، حدیث: «رَأیتُ ربّی لیلهالمعراج فیاَحسن صورهٍ» (عین‌القضات، ۱۳۸۹: ۲۹۶) است. حسین منصور حلّاج گفت: «شاهد شدم مولای خود را عیاناً». تفسیر شیخ‌شطّاح آن است که به عین سِرّ توان او را دید، چنان‌که گفتند: «مانَظَرتُ اِلی شَیءِ الّا وَ رَأیتُ الله فیه» (بقلی شیرازی،۱۳۹۴: ۳۱۶). ابوعبدالله صبیحی در شطحی گوید: متّقی «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... (عطّار، ۱۳۲۲، ج۱: ۱۵۶).

روزبهان به‌نقل 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 (عطّار، ۱۳۲۲، ج۲: ۲۵).

در شطحی از دیدار خدا گوید:

سحرگاهی بیرون رفتم، حق پیش من بازآمد با من مصارعت‌کرد، من با او مصارعت کردم (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴: ۲۵۰).

گاه لحن عارف دربارهٔ بهشت و جهنم به‌گستاخی می‌گراید و طلب دیدار حق می‌کند، نقل است از بایزید:

اگر فردا در بهشت دیدار ننماید چندان نوحه و ناله کنم که اهل هفت دوزخ از گریه و نالهٔ من عذاب خود فراموش کنند (بقلی شیرازی، ۱۳۹۴، ج۱: ۱۶۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

نتیجه:

شطح ازجمله مواجید است و در حالت خاص روی می‌دهد. سالک در حال وجد، به‌نوعی کشف و شهود نایل می‌شود که منجر به یافتِ وجود مطلق می‌گردد و ازآن‌رو 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 عدم‌اظهار آن، درستی یا انکار آن، خبر از وجود آن می‌دهد، امّا آنچه از خلال گزارش‌های عرفانی برمی‌آید حاکی از آن است که وجد که سبب بروز شطح و عامل خلق آن است ازجمله الهامات شمرده می‌شود و کسبی نیست و چه بسیار از مخالفان اظهار آن، عواقب ناخوشایند آن را که گویندهٔ آن ازسویی و عرفای دیگر ازسوی‌دیگر باید متحمّل می‌شدند علّت 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، دربرابر اظهار آن، به‌دلایلی همچون: ریا، رعونت، خلاف ادب بودن، قول به حلول و اتّحاد، اتّهام کفر، مقاومت نموده و یا آن را از تجربیات مبادی سلوک شمرده‌اند که توجّه به آن اسباب ایستایی سالک را در روند سلوک فراهم می‌کرده است، امّا به‌هرحال، هم انکار و مخالفت برخی، و هم تأیید و تأویل برخی عرفای اهل صحو مانند جنید و نیز بعضی عرفای طریقهٔ سکر، مانند روزبهان بقلی‌شیرازی، بر وجود این نوع تجربهٔ عارفانه صحّه گذاشته که می‌توان با توجه به درون‌مایه آن‌ها انواعی چون شطحات عین‌الجمع، وحدت وجود، انحلال فردیت، مفاخره، خلأ و ملأ و ...درنظر گرفت.

کتاب‌نامه:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- اشنوی، تاج‌الدّین. (۱۳۶۹)، تحقیق‌الرّوح، با مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، *معارف*، دورهٔ هفتم، شمارهٔ ۲۰، مرداد-آبان، صص ۵۷-۴۹.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۹۴)، *شرح شطحیات*، مقدمه و تصحیح هانری کوربن، چاپ هفتم، تهران: طهوری و انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- جامی، نورالدّین عبدالرّحمان‌بن احمد. (۱۳۷۸)، *مثنوی هفت اورنگ*، تحقیق و تصحیح جابلقاداد علیشاه، اصغر جان‌فدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت، اعلاخان افصح‌زاد، تهران: میراث مکتوب.
- جُرّ، خلیل. (۱۳۷۲)، *فرهنگ لاروس، المعجم العربی الحدیث، فرهنگ عربی به فارسی*، ترجمه سید حمید طبیبیان، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.
- حافظ، شمس‌الدّین محمّد. (۱۳۸۴)، *دیوان*، به‌کوشش منوچهر علی‌پور، با مقدّمه: قدم‌علی سرّامی، تهران: تیرگان.
- ختمی لاهوری، ابوالحسن‌عبدالرحمان. (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 محمدسرور مولائی، تهران: توس.
- داراشکوه، شاهزاده محمد. (۱۳۵۲)، *حسنات العارفین*، به اهتمام سید مخدوم رهین، تهران: مؤسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن.
- ــــــــــــــــ . (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 ابن‌خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی‌بن‌جنید شیرازی، تصحیح: ا.شیمل طاری، به‌کوشش 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- سهلگی، محمدبن‌علی. (۱۳۸۴)، *دفتر روشنایی از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- شبستری، محمودبن‌عبدالکریم. (۱۳۸۶)، *گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و توضیحات صمد موحد، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- شمس تبریزی، شمس‌الدّین محمد. (۱۳۹۱)، *مقالات*، تصحیح: محمدعلی موحد، چاپ چهارم، تهران: خوارزمی.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۲۲)، *تذکرة الاولیاء*، به‌سعی و اهتمام و تصحیح رنولد الن نیلکسون، لیدن: مطبعه بریل.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۱)، *دیوان*، به‌اهتمام 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، قطب‌الدین ابوالمظفر منصوربن‌اردشیر. (۱۳۶۸)، *صوفی نامه، التصفیه فی‌احوال‌المتصوفه*، تصحیح: غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران: علمی و سخن.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله‌بن‌محمد. (۱۳۸۹)، *تمهیدات*، مقدمه: عفیف عسیران، چاپ هشتم، تهران: منوچهری.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *دفاعیات وگزیده حقایق (ترجمه دو رسالهٔ شکوی الغریب و زبدة الحقایق)*، به‌کوشش و ترجمهٔ قاسم انصاری، تهران: منوچهری.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *نامه‌ها*، به‌اهتمام علی‌نقی منزوی و عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران: اساطیر.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۹۳)، *کیمیای سعادت*، به‌کوشش حسین خدیوجم، چاپ شانزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۹۲)، *احیاء علوم‌الدّین*، ترجمه مؤیدالدّین محمّد خوارزمی، به‌کوشش حسین خدیوجم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
-
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۷۰)، *احادیث مثنوی*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- فروهر، نصرت الله. (۱۳۸۹)، آموزه‌های سالکان، تهران: بی‌نا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۷)، *زبان عرفان*، قم: فراگفت.
- قرآن کریم.
- کاشانی، عزّالدّین محمود. (۱۳۸۸)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح: جلال‌الدّین همایی،
- چاپ دهم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمّد. (۱۳۸۸)، *مفاتیح‌الاعجاز فی‌شرح گلشن راز*، مقدّمه و تصحیح و تعلیقات محمّدرضا برزگر خالقی و عفّت کرباسی، چاپ هشتم، تهران: زوّار.
- معصوم علیشاه، محمد معصوم شیرازی. (بی‌تا)، *طرائق الحقایق*، تصحیح محمدجفعر محجوب، تهران: سنایی
- مولانا، مولوی، جلال‌الدّین محمد . (۱۳۸۹)، *فیه مافیه*، باتصحیح و حواشی بدیع‌الزّمان فروزان‌فر، چاپ هفتم،تهران: نگاه.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۵الف)، *مجالس سبعه*، تصیح و توضیحات توفیق سبحانی، تهران: کیهان.
- ـــــــــــــــــ . (۱۳۶۵ب)، *مثنوی معنوی*، به‌تصحیح رینولد.الّین.نیکلسون، چاپ چهارم، تهران: مولی.
- نسفی، عبدالعزیز بن محمد. (۱۳۵۹)،*کشف‌الحقایق*، به‌اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]