University of Sistan and Baluchestan

Studies in Comparative Religion and Mysticism

Online ISSN: 2676 - 5195

THE Shatah AND Excommunication IN Ffair contemplation

Mohsen Fatemi[1]

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of and Islamic Teaching, University of Farhangian Tehran, Tehran. Iran.
E-mail: Mo.fatemi@cfu.ac.ir .

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:20 November 2024
Received in revised form:
12 December 2024
Accepted:28 December 2024
Published online: 26 March 2025

Keywords:
THE Shatah ,
Excommunication,
Similar,
Ghorb Nawafil.

ABSTRACT

Objective: The special language of mysticism has a mysterious delicacy that often remains sublime in expressing lofty meanings or produces a product such as Shatah. Shatah, meaning the linguistic emanations of a rebellious mystic, has moved parallel to takfir throughout history, and the hanging of Hallaj was its peak. The scope of this challenge continues from a mystic whose language has become God to an infidel whose killing is obligatory. Some people seek to justify the rise of shatah and consider the start of shatah from God and extend it to the innocent as well, which is the first of Ali's sermons. Mystics consider selflessness and annihilation, and on the other hand, the lack of interpretation and lack of expression and the audience as the main cause of the challenge that has arisen. By expelling Shatah from the circle of Islam, the opponents insist on criticizing the announcers and at least they see the announcers' methods as the news of concealment and taqiyyah and the life of Kamlin. Considering the change of the word rhyme to space in the sciences of the Quran, in order to avoid a poetic view of the word of God, which the Quran also commands, it is possible to interpret Shatah as the Quranic word and Aam al-Qoob, which are similar, and this conflict is limited to the verbal difference. Reduced The research method was descriptive and analytical. Based on the findings of the research, by understanding the language of mysticism as much as possible and without prejudice, it is possible to approach its acceptance and consider shatah not against religion and reason but beyond reason.

Cite this article: Fatemi, M., (2024). THE Shatah AND Excommunication IN Ffair contemplation. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 9 (1), 211-240. DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49343.1213

© The Author(s). Fatemi, Mohsen
Publisher: University of Sistan and Baluchestan
DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49343.1213

Introduction

Shatah is one of the most challenging mystical topics that is apparently against the Sharia and has often resulted in excommunication. Shatah, from the outside, causes the effectiveness of speech and poetic beauty (Estis, 1358, 265). From a spiritual perspective, it is the effervescence of the soul connecting with the beloved, which, according to a beautiful expression, has overflowed from sewn and sealed mouths (ibid., 311). The speaker of Shatah cannot explain it, and if he could, no one would understand because he is a mute and the others are deaf. Just as Hallaj could not find anyone to say what "I am the Truth" is (Mirakhuri, 1389, 241). From the perspective of Shams Tabrizi, this tearing of the veil of silence leads to confusion due to lack of knowledge of the method of speech (Pour Javadi, 1380, 144). So, instead of removing the veil from the meanings of things, this language adds a veil to them (Shimel, 1374, 123).

Takfir is a wrong method that has followed the Shattiyahs throughout history and sometimes these violences have had the opposite effect. Even Ibn al-Jawzi, who is a strong opponent of mysticism, admits that the violence of the jurists has caused people to tend towards mysticism (Halabi, 1377, 122) and, according to Ibn al-Arabi's analogy, he has left Followers of Mary with no choice but to take refuge in the reference to the people of the beyond (Ibn al-Arabi, Bi Ta, vol. 1: 279).

In this study, we intend to examine the Shattiyah and the subsequent Excommunication of the people of the inner world with a moderate perspective and present a solution other than rejection and curse.

Research methodology

This research was conducted using a descriptive-analytical and content analysis method, and the theoretical foundations of the research are based on various mystical sources such as: Asrar al-Tawhid fi Maqamat al-Shaykh Abi Saeed by Abu Saeed Mihni - Mysticism and Philosophy by Walter Terence Stacey - Khutba al-Bayan and Shattiyahat al-Arifan by Reza Asadpour - Description Shattiyahat by Baqli Shirazi, etc. Content analysis is a method that can be applied to various types of messages contained in literary works, articles, official documents, etc., or any technique by which the specific characteristics of the message are systematically and accurately identified for scientific inference.

Discussion

Shatah should be considered to have originated from the special language of mysticism. In fact, the language of mysticism can be divided into four categories: Shatah, secret, Wisdom and Hadith (Fuladi, 1389, 151). The mystics were happy with God and when their instincts forced them to interpret dreams, they used human language (Nicholson, 1366, 147.(Examples of Shatah Here it is necessary to mention some examples of Shatah.

Shatah in verses

What is attributed to God and the Infallible was not called Shatah in the early days of Islam. Some have considered Shatah to have begun at this time. Rozbahan Baqli, known as Sheikh Shatah, considers the opening verses of the surah and the letters of the Qur'an to be divine Shatah and interprets it (Baqli Shirazi, 1374, 59).

Shatah in narrations

Among the examples of Shatah in the Prophet's words: God created Adam in His image. I saw my Lord in the best of His forms. I felt the coolness of His fingers. (Baghli Shirazi, 1374, 62), Li It has been narrated with Allah's time and from those who see it.

Shatah in the Words of the Mystics

Among the Shatahiyat in this section, the words of famous mystics are mentioned:

After I am right, who was the most famous and most challenging Shatah, Husayn al-Hallaj has such sayings as: The sun rises at my command (Khawaja Ansari, 1371, 384). I am the destroyer of Aad and Thamud (Baqli Shirazi, 1374, 438). Bayazid also said: I am older than him .when he said in the call to prayer (Zarin Koob, 1394, 60).

Excommunication

The most important and obvious product of these Shatahiyat is the Excommunication of the speakers. The mystic sheikhs, amidst waves of popular rejection and acceptance, sometimes fell to the height of holiness and sometimes to disbelief and apostasy (Zarin Koob, 1394, 153).

The view of the opponents of Shatah

These opponents form a large group that, apart from people who are called mystics and are not interested in mystical teachings, sometimes includes mystics. On the one hand, they see Shatah itself as a sign of lack of intellect and manners, and on the other hand, they see it as contradictory to the hadiths calling for concealment from others. Because they have completely eaten a thousand seas and gone thirsty (Dahlawi, 1385, 20) and Shatah is reserved for beginners (Siraj Tusi, Bi Ta, 458).

The view of the supporters of Shatah

Since the year (1086), when Imam Ibrahim Gourani wrote the treatise Al-Maslak Al-Jali Fi Hakam Shatah Al-Wali in response to the objections raised against Shatahiyat, until today, Shatah has been the subject of criticism, opinion, and defense by some.

Given the root of the Shattah, its main problem is contradiction, and Ibn Arabi resolves this contradiction with a quote from Abu Sa'id Al-Kharraz that God is known for bringing together the opposites (Ibn Arabi, Bi Ta, Vol. 2: 379) and, confirming it, believes that the mystic is also the same because everything he does is true (ibid., 512). I felt this contradiction. Like a camel passing through the eye of a needle (ibid., 633).

Making a difference between innovation and disbelief

Ghazali believes that extreme Excommunication arises from the lack of distinction between those who deny the prophetic mission and those who have a different interpretation of the prophet's mission. Those who deny the mission are disbelievers, which is a real category with dire consequences in Islam. However, people who acknowledge the mission and only have a different view, if they make a mistake, should be accused of innovation and not disbelief. Excommunication is correct when one of the principles of religion or branches of religion that is based on the most correct hadiths is denied (Ghazali, 1417, p. 20.)

Difference in wording and harmony in content

One of the mystics who has made the most effort to eliminate the Excommunication view of the people of meaning is Imam Khomeini. He says somewhere: Just as proof requires proof, negation also requires proof. There are hearts that deny everything because they cannot understand. These very truths that they call weaving are in the Quran and Sunnah, and this is blasphemy and the worst level of blasphemy. The first step is to not deny until the end and remain behind the wall of denial (Khomeini, 1384, 125).

Conclusion

Considering the special characteristics of the language of mysticism and the imperfections of the speaker and listener, products such as Shatah should be viewed with a view other than Excommunication. The accepted hadith of the proximity of the Nawafil like a deep sea and the sermon of Ali (a.s.) like a wave emerging from it, play an irreplaceable role in bringing Shatah to the level of the Thaqalain. The special status of the Mutashabihat can reduce the ongoing conflict - in some cases of Shatahiya, depending on the circumstances of the mystic - from sentence of disassociation and murder to the level of words. When the verses of the physical attributes of God take on a different meaning by returning them to the solids, the situation of the mystic can also be like this. In the tradition of politeness and maintaining the boundary between the infallible and those other than Him, it is better not to use the word Shatah, at least against the Mutashabihat of the Thaqalain Nevertheless, concealing the head is better than revealing it, and Imam Baqir (a.s.) advised Jabir to dig a well in the desert in this direction. When the manifestations are subdued and sedimented, like the infallibles, Shatah is not issued or will be minimized. Based on the divine statement of the proximity of the Nawafil, it can be believed that the Shattah has no speaker who can be declared Excommunication and is the mortal language of God himself. The provoking approach of the foolish Sufis is condemned and indefensible in its place.

مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی
شاپا الکترونیکی: ۵۱۹۵-۲۶۷۶
دانشگاه سیستان و بلوچستان

شطح و تکفیر در تأملی منصفانه

محسن فاطمی اصل[۱]

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان تهران ، تهران، ایران. رایانامه: Mo.fatemi@cfu.ac.ir .

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۳۰

تاریخ ویرایش : ۱۴۰۳/۹/۲۲

تاریخ پذیرش : ۱۴۰۳/۱۰/۸

تاریخ انتشار : ۱۴۰۴/۱/۶

واژه‌های کلیدی:
شطح ،
تکفیر،
متشابه ،
قرب نوافل

چکیده

زبان خاص عرفان لطافتی رازآلود دارد که غالبا در بیان معانی عالیه، ابتر می ماند یا محصولی چون شطح برون می دهد. شطح به معنی تراو شات زبانی عارف شوریده، در طول تاریخ به موازات تکفیر حرکت کرده و بر دار رفتن حلاج اوج آن بوده است. دامنه این چالش از عارفی که زبانش خدا شده تا کافری که قتلش واجب است، ادامه دارد. برخی به دنبال توجیه شطحیات برآمده و شروع شطح را از خداوند می دانند و آن را بر مع صوم نیز تعمیم می دهند که خطبه البیان علی(ع) در راس آن قرار می گیرد. عارفان بی خودی و فنا و از دیگر سو ضیق تعبیر و عدم بیان و مخاطب را عامل اصلی چالش به وجود آمده می دانند. مخالفان با بیرون راندن شطح از دایره اسلام بر خرده گیری از گویندگان اصرار دارند و لااقل روش گویندگان را با اخبار کتمان و تقیه و سیره کملین مباین می بینند. با توجه به تغییر واژه قافیه به فاصله در علوم قرآن، در راستای اجتناب از نگاه شعرگونه به کلام الله که قرآن نیز آمر به آن است، می توان از شطح به واژه قرآنی و عام القبول متشابه تعبیر کرد و این نزاع را – لااقل در برخی شطحیات- در حد اختلاف لفظی تقلیل داد. روش تحقیق به صورت توصیفی تحلیلی بوده است. بر اساس یافته های تحقیق، با فهم در حد امکان و بدون تعصب زبان عرفان می توان به پذیرش آن نزدیک شد و شطح را نه ضد دین و عقل بلکه فرا عقل دانست.

استناد: فاطمی اصل، محسن(۱۴۰۴). شطح و تکفیر در تأملی منصفانه. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۹ (۱)، ۲۴۰-۲۱۱.

DOI: http//doi.org/10.22111/jrm.2025.49343.1213

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

© نویسندگان.فاطمی اصل ، محسن

مقدمه

شطح یکی از چالش برانگیزترین مباحث عرفانی بوده که به ظاهر مخالف شریعت است و غالبا تکفیر را در پی داشته است. شطح از نظر ظاهری سبب مؤثر شدن کلام و زیبایی شاعرانه می‌شود (استیس، ۱۳۵۸،ص. ۲۶۵). از دید معنوی جوشش روح در حال اتصال به معشوق است که مطابق بیانی زیبا از دهان های دوخته و مهر شده سرریز کرده ا ست(ا ستیس، ۱۳۵۸،ص. ۳۱۱). گوینده شطح نمی تواند آن را تبیین کند و اگر بتواند کسی نخواهد فهمید زیرا او گنگ خواب دیده و سایرین کر هستند. همانطور که حلاج کسی را نمی‌یافت تا بگوید انا الحق چیست(میرآخوری، ۱۳۸۹،ص. ۲۴۱). از دید شمس تبریزی این پارگی پرده سکوت به دلیل عدم علم به روش سخن، سرگشتگی می آورد(پور جوادی، ۱۳۸۰،ص. ۱۴۴). پس این زبان به جای آنکه پرده از معانی امور بردارد، پرده‌ای بر آن می‌افزاید(شیمل،۱۳۷۴،ص. ۱۲۳).

بنابراین یا باید مانند پراود فوت به دنبال یک منطق خاص برای عرفان باشیم که اجتماع نقیضین را شامل شود(پراود فوت، ۱۳۸۳،ص. ۱۸۸) و شطح را در آن تحلیل کنیم و یا مانند مولوی بر ده ویران-حال عارف_ خراج و عشر – چرایی و چگونگی - را خطا بدانیم(همایی، ۱۳۵۵،ص. ۲۲۴) و کار پاکان را قیاس از خود نگیریم. زیرا فهم این سخن از راه مطالعه کتب مانند شاعر شدن بدون سلیقه از راه خواندن عروض است(صدر الدین شیرازی، بی تا، ج۲،ص. ۳۱۹) و هیچ آدابی و ترتیبی نجوییم، یا اینکه شطح را به طور کامل از دایره اسلام خارج کنیم.

تکفیر رو شی غلط بوده که در طول تاریخ به دنبال شطحیات آمده و گاه این خ شونت ها اثری عکس داشته و حتی ابن جوزی که مخالف شدید عرفان است، این نکته را اذعان می کند که خشونت فقیهان سبب گرایش مردم به عرفان شده است(حلبی، ۱۳۷۷،ص. ۱۲۲) و بنابر تشبیه ابن عربی برای مریم منشان چاره ای جز پناه بردن به ا شارت مقابل اهل افک باقی نگذا شته ا ست(ابن عربی، بی تا، ج۱،ص. ۲۷۹).

در این پژوهش قصد داریم با نگاهی معتدل شطح و به دنبال آن تکفیر اهل باطن را واکاوی کنیم و راه حلی غیر از طرد و تلعین ارائه دهیم.

۱-پیشینه پژوهش

برخی از مقالات، پیشینه پژوهش حاضر هستند که در اینجا به مهمترین آنها اشاره می کنیم:

- مستان شطح‌گو یا هوشیاران خاموش، سمانه سادات آقا دادی، مجله متن پژوهی ادبی، دره ۲۷- شماره ۹۷- سال ۱۴۰۲- این مقاله صرفا به بررسی شطح از منظر دو عارف شهیر شمس تبریزی و مولوی پرداخته و البته راهی نو برای حل مشکل شطح می دهد و آن کشاندن اهل شطح به وادی جبر است. از آنجا که آنان از اختیار تهی شده اند و خدا خود قائل و فاعلشان است، بر ایشان خرده‌ای نیست.

- تابوستیزی در شطحیات عرفا، منیژه همراه، فصلنامه علمی عرفان اسلامی، دوره ۱۹- شماره ۷۴- سال ۱۴۰۱- این مقاله پس از تقسیم شطح در سه منزل رفتار، پندار و گفتار، تمام قد از آن دفاع کرده و عامل آن را صمیمیت میان عارف و خدا می شناسد. حتی شطح را آن روی سکه تسلیم می داند و سبب درک بهتر آیات و روایات عرفانی معرفی می کند.

- رویکردهای متفاوت نسبت به شطح گویی و انواع درون مایه شطحیات، فاطمه حیدری، پژوهشنامه عرفان، دوره ۱۱- شماره ۲۲- سال ۱۳۹۹- این پژوهش ضمن تقسیم بندی شطح در انواعی مثل عین الجمع، وحدت وجود و سلبی و ایجابی، مخالفت با شطح را به دلیل ریا و احتمال حلول و ایستایی سالک، روا می داند و راه حلی جهت آشتی میان موافقان و مخالفان ارائه نمی کند.

- زبان عرفان و رابطه آن با شطح، ودود ولی زاده، فصلنامه بهارستان سخن، دوره ۱۸- شماره ۵۳- سال ۱۴۰۰- در این پژوهش با متناقض نما خواندن شطح و لزوم کتمان اسرار از نااهلان و عدم وجود لفظ برای بیان حقایق متعالی، از شطح و شطح گویان دفاع شده است.

- شطحیات صوفیه در سنجه آیات و روایات، سعید رضا منتظری، فصلنامه فلسفه و الهیات، دوره ۲۶- شماره ۲- سال ۱۴۰۰- در این کار شطح تنها در سه حوزه عبودیت، ربوبیت و استغفار و تنها در آثار دو عارف – ابوالحسن مزین و ابوالقاسم نصرآبادی، مورد بررسی قرار گرفته است.

- تاملی بر مفهوم شطح و بررسی برخی از علل آن در زبان عرفا، محمد تقی شاکری، پژوهش نامه عرفان، دوره ۱- شماره ۲- سال ۱۴۰۰- این مقاله با بیان عللی چون ذوبطون بودن متون دینی، بیان ناپذیر بودن تجربیات عرفانی و عدم تطابق ظرف و مظروف، از شطح گویی دفاع می کند و با ایجاد تفاوت میان کفر فقهی و حقیقی، از بار تکفیر اهل شطح می کاهد. لازم به ذکر است که پژوهش فوق بر آثار و آراء امام خمینی متمرکز می باشد.

همانطور که ملاحظه شـد، پژوهش های فوق هر کدام از منظری به موضـوع پرداخته اند و پژوهش حاضر در بعد تفکیک موافقان و مخالفان شطح و بیان راه حل نوین در حوزه محکم و متشابه، از آنها متمایز است .

۲-تعریف شطح

در باب تعریف شطح نظرات متعددی بیان شده که در اینجا به مهمترین آنها ا شاره می شود: شطح از حرکت ا ست و جایی که آرد در آن می‌ریزند به دلیل حرکت زیاد آن م شطاح گویند و در مورد عرفان به حرکت اسرار دل عارف گویند. گفتاری پیچیده در توصیف وجد درونی که نیرومند بر صاحبش چیره می‌شود و از گرمی روح بیرون تراود. چون وجد نیرو گیرد و توان کشیدن آن نباشد، آب معنا از نهر دل بر زبان ریزد و جمالی را بنماید که جز اندکی ادراک آن نکنند(سراج طوسی، بی تا،ص. ۴۵۳). حرکتی که بر ارباب ظاهر سخت و سبب انکار و ظن می شود(سجادی، ۱۳۷۸،ص. ۲۳۶). شطح سرودی ا ست که هنگام چراندن بزغاله می سرایند و حالی ا ست که امور حسیه زائل شده و قرب به حق حا صل شود(همدانی ، ۱۳۷۰ ، ج۱،ص. ۳۴۹). وقتی عارف به سراپرده کبریا جولان کند اسرار عظمت را دیده و مست شود و کلامی از او صادر شود که ظاهرش متشابه است و چون رسـوم ظاهر آن را نشـناسـند، به طعن برخیزند(بقلی شـیرازی،۱۳۷۴،ص. ۵۷). از دعاوی م شاهده، اتحاد، ارتفاع حجاب و و صال ا ست(غزالی، ۱۳۸۶، ج۱،ص. ۶۲). کربن دقیق ترین برگردان شـطح را عبارت : paradoxes inspires ، به معنای پارادوکس های الهام بخش می داند(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۱۸). بنابراین شطح سخنی نا شی از سرخو شی و سکر عرفانی ا ست که تنها اهلش درک می کنند.

۳- منشاء شطح

شطح را باید نشأت گرفته از زبان خاص عرفان دانست. در واقع زبان عرفان به چهار دسته شطح، رمز، عقل و نقل قابل تقسـیم اسـت(فولادی،۱۳۸۹،ص. ۱۵۱). عرفا با خدا سـرخوش بودند و چون غریزه آنان را وادا شت رؤیاها را تعبیر کنند، زبان انسان را به کار بردند(نیکلسون، ۱۳۶۶،ص. ۱۴۷). جماعتی از اولیاء گوهر اسـرار را در اصـداف مخفی داشـتند و برخی دیگر که می خواسـتند از م شاهدات و مکا شفات خود به نوعی اظهار نمایند که جز خواص کسی راه به آن نبرد ، با عبارات و

اشـــاراتی ادا نمودند(لاهیجی، ۱۳۷۴،ص. ۳۷). اینجا شـــطح پدید می‌آید که همه آن را درک نمی‌کنند. حرف مستان را تنها مستان می‌فهمند(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۲۲).

از این منظر شـطح نوعی رمز اسـت و پیشـینه رمزگرایی به کهن‌ترین رویکردهای باطنی تاریخ بشـــر می‌رســـد و به عنوان یکی از فرایندهای عمده زمین و زبان آدمی در طول تاریخ مورد توجه فیلسوفان، مفسران، متکلمان و غیره بوده است و بارورترین رمزها در عرفان به ظهور رسیده تا جایی که زبان عرفان را تشکیل می‌دهد(فولادی،۱۳۸۹،ص. ۴۳۹). رمز ابزاری است که از جنبه عینی برای وا ضح کردن مدلولی پر ابهام کمک می‌گیرد و ذهن را متوجه معنی باطنی مخزون زیر کلام ظاهری می‌کند(ستاری،۱۳۷۲،ص. ۲۸). عبارات و کلماتی ا ست که بر معانی و راء ظاهر دلالت دارد و عرفاء آنها را از معنی ظاهری خارج کردند تا خود فقط بفهمند(ستاری،۱۳۷۲،ص. ۲۶۹).

مرحوم مطهری در باب این زبان رمز آلود می نویسـد: حرف اسـاسـی این اسـت که این معانی اسـاسـاً لفظ ندارد. الفاظ بشـر از افاده آنها کوتاه اسـت. فقط با رمز باید گفته شـود و افرادی هم می توانند درک کنند که اهل راه و اهل سـلوک باشـند. بنابراین زبان ندارد که گفته شود(مطهری،۱۳۹۰،ص. ۶۳).

پس همواره توصـیف‌ناپذیری از ویژگی تجارت عرفانی بوده اسـت(زرین کوب، ۱۳۹۴،ص. ۷۸). این بی‌زبانی از موضـوع و کلام و فاعل و مخاطب آمده(فولادی،۱۳۸۹،ص. ۷۲) و مورد اتفاق عرفای شـرق و غرب اسـت(اسـتیس، ۱۳۵۸،ص. ۲۹۰) و عرفای مغرب به آن نابینایی مغربی گویند(همان: ۲۹۵). غزالی(غزالی، ۱۳۷۲، ج ۱،ص.۳۰)، هجویری(هجویری، ۱۳۸۴ ،ص. ۴۳۲) و ابن خلدون(ابن خلدون،۱۳۶۲، ج ۲،ص. ۹۹۰) بر آن صحه می‌گذارند.

امام خمینی با بیان آیه: وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي(طه:۲۷)، معتقد ا ست انبیاء نمی‌توانستند آنچه یافته‌اند بگویند. گفتنی نبوده ا ست(خمینی،۱۳۸۴: ،ص. ۱۲۰). آنان مثل گنگ خواب دیده و مردم همـه کر هسـتنـد(خمینی،۱۳۸۴،ص. ۱۱۶). وی یکی از معـانی: مَـا أُوذِيَ نَبِيٌّ مِثْـلَ مَـا اوذیت(مجلسـی،۱۳۶۲، ج ۳۹: ۵۶) را عدم توان رسـاندن مطلب می شـناسـد(خمینی،۱۳۸۴،ص. ۱۲۲). به همین جهت موسی گفت: وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ(القصص:۳۴). یعنی اگر بخواهم معارف را برای اینها نقل کنم اشراقات حق از زبانم

ریزش می‌کند و هارون که حد و سط ا ست بهتر می‌تواند با آنها حرف بزند(خمینی،۱۳۸۱، ج۱ ،ص. ۸۷).

برخلاف کانت که معتقد است شطح شامل امتناع تناقض نمی‌شود(کانت،۱۳۸۴،ص. ۱۱۱)، باید اذعـان کرد شـــطح مهمترین نقطـه برخورد عرفـان و منطق بـه دلیـل برخورد تعبیر و تجر به ا ست(فولادی،۱۳۸۹،ص. ۱۰۲). در حقیقت م شکل ا صلی درک آن، تناقض نمایی آن ا ست. عارف مراحل مختلف را پشت سر می‌گذارد و راهیابی او به مرحله حالی برایش پیش می‌آورد که نافی حال پی شین ا ست و تناقض از همین جا نا شی می شود(فولادی،۱۳۸۹،ص. ۱۷۶). ا ستیس گوید: احوال عرفانی ذاتا فراتر از ادراک عقلانی ا ست. متناقض‌گرایی از ویژگی‌های کلی آن ا ست. آنچه در شطح مطرح است وحدت ضدین است(استیس،۱۳۵۸،ص. ۲۱۹).

بنابراین علو معانی و ضیق تعبیر دو عن صر سازنده زبان عرفان ه ستند که رازآلودگی و از ِقَبل آن تناقض شطح زاییده این زبان لغزنده و فریبا است. هنگامی که عارف در حال وجد قرار می گیرد و ک سی و لفظی نمی یابد که حالش را برون بریزد، به وادی شطح می لغزد و چیزهایی بر زبان می آورد که ممکن است خود در حال صحو از آن حیرت کند.

۴- نمونه های شطح

در اینجا لازم است به ذکر نمونه هایی از شطح پرداخته شود.

۴– ۱ . شطح در آیات

آنچه از این قسم به خداوند و معصوم نسبت داده می شود در صدر اسلام شطح نامیده نمی‌شده است. برخی شروع شطح را از همین زمان دانسته‌اند. روزبهان بقلی که به شیخ شطاح معروف است، فواتح سور و حروف مقطعه را شطح الهی دانسته و به تاویل آن می‌پردازد(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۵۹). داراشـــکوه نیز آیات: هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ(الحدید: ۳)، فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ(البقره: ۱۱۵)، إِنّ الّذِينَ يُبَايِعُونَکَ إِنّمَا يُبَايِعُونَ اللّهَ يَدُ اللّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ(الفتح: ۱۰) را شـــطح می نامد(داراشکوه،۱۳۵۲: ۴).

در مورد آیه اول، از امام ســجاد(ع) خبری نقل شــده که آیه برای متعمقین در آخر الزمان نازل شده ا ست(کلینی، ۱۴۱۱، ج۱،ص. ۹۱) و همین بر پیچیدگی آن تاکید دارد. جمع میان اول و آخر و ظاهر و باطن در خداوند، نیازمند تحلیلی دقیق و بینشــی عمیق می باشــد.آیه دوم نیز هســتی را

وجه الله می داند که خود به مفهوم وحدت وجود نزدیک اســـت و یادآور کلام علی(ع) اســـت که : بِاسْمائِکَ الّتی *مَلَأْتَ* ارْکانَ کُلِّ شَیءٍ(ابن طاووس، ۱۳۷۳،ص. ۷۰۶).

آیه سوم به مفهوم فنا ا شاره دارد و در حقیقت بیعت با پیامبر را بیعت با خدا می داند و م شابه آن آیه: ﴿مَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنّ اللّهَ رَمَی(الانفال:۱۷) اســـت که دســـت پیامبر را دســـت خدا می‌شناسند و میر شریف به آن به عنوان شطح در قرآن اشاره دارد(نقطوی، بی تا، برگ ۲،ص. ۶۳).

گلدزیهر نیز بر این باور ا ست که آیه :اللَّهُ نُورُ الـ سَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ(نور: ۳۵) از معدود آیاتی ا ست که با تفکر عرفانی همخوانی دارد(گلدزیهر، ۱۹۵۲،ص.۱۸۰). این آیه خداوند را نه منور عالم بلکه نور آن می‌داند و به نوعی وحدت وجود و فنای عالم در ذات الهی اشـــاره می‌کند. البته انواع نظرات متفاوت و گاه متناقض در باب این آیه در تفاسیر موجود است و غالب مفسران در شرح آن از تاویل و تمثیل استفاده کرده‌اند.

۴ – ۲ . شطح در روایات

از نمونه‌های شـطح در سـخنان پیامبر: خَلَقَ اَللَّهُ آدَمَ عَلَیَّ صـُورَتُهُ رَایَتَ رَبِّی فِی اَحْسَـنِ صـُوَرِهِ وَجَـدْتُ بَرْدَ اَنـَامِلـِهِ (بقلی شـــیرازی،۱۳۷۴،ص.۶۲)، لِی مَعَ اَللـَّهِ وَقـْتٌ وَ مَنْ رَآنِی فَقـَدْ رَایَ الحق(لاهیجی،۱۳۷۴،ص. ۴۷۵) نقل شده است.

روزبهان، علی (ع) را به دلیل کثرت فصـاحت دارای بیشـترین شـطح پس از پیامبر می‌داند. در صـدر این مدعی به خطبه‌های البیان، لؤلؤه، اقالیم و تطنجیه از ایشـان اشـاره شـده و در این میان خطبه البیان یا خطبه افتخار یا آثار علی بالکون، بر فراز همه ایســـتاده اســـت. به طوری‌که میرزا ابوالقا سم راز ذهبی شیرازی(۱۲۰۲-۱۲۸۶)، در و صف آن می‌نوی سد: نهر، حیوانی ا ست که از باب مدینه علم الهی و شـــهر محمدی جاری شـــده و بحر، حیاتی اســـت که هر قطره اش حیات جاودان بخشد. عباراتش رشک احادیث قدسیه و مفرح ارواح انسیه است(راز ذهبی،۱۳۷۳،ص. ۹۲).

قســمتی از این خطبه را می‌آوریم: اَنَا وَجْهُ اللَّهِ اَنَا جَنْبُ اَللَّهِ اَنَا الاَوْلُ اَنَا الآخِرُ اَنَا الظّاهِرُ اَنَا الْباطِنُ اَنَّا سَبِیلُ اللَّهِ اَنَا عَیْنُ اَللَّهِ اَنَا یَدُ اَللَّهِ اَنَا بابُ اَللَّهِ اَنَا الَّذِی اُحْیِی وَ اَمَیْتُ اَنَا بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ اَنَا نُقْطَةُ باء بِسْمِ اللَّهِ اَنَا خَلِیلُ جَبْرَئِیلَ اَنَا صَفْوَةُ مِیکائیل..... (برسی، ۱۴۲۷،ص. ۲۶۹).

از نمونه‌های دیگر نقل شده از حضرت احادیثی چون: مَا شَکَکْتُ فِی اَلْحَقِّ مُنْذُ لَوْ کُشِفَ اَلْغِطَاءُ مَا اِزْدَدْتُ یقینا(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۷۱)، سُبْحانَ مَنْ اطّاعَهُ الْعاصِی بِعِصْیانِهِ وَ مَن ذَکَرَهُ النّاسی

بِنِسْبَانِهِ وَ مَعَ کُلِّ شَیءٍ لاَ بِمُقَارِنِهِ وَ غَیْرُ کُلِّ شَیْیءٍ لاَ بِمَزَایِلِهِ(داراشکوه،۱۳۵۲،ص. ۶) وَ اَنَا اَقَلُّ مِنْ رَبِّی بِسَنَتَیْنِ(لاهیجی،۱۳۷۴،ص.۴۷۶) است.

۴ – ۳ . شطح در کلام عرفا

از شطحیات در این قسمت به سخن عرفای مشهور اشاره می گردد:

حسین حلاج پس از انا الحق که مشهورترین و چالش زا ترین شطح بوده است، سخنانی دارد مانند: خورشید به دستور من برمی‌آید(خواجه انصاری،۱۳۷۱،ص. ۳۸۴). من هلاک‌کننده عاد و ثمود هستم(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۴۳۸) و چون نماز می‌کرد، گفتند: این نماز که را می‌کنی؟ گفت: ما دانیم قدر ما(میرآخوری،۱۳۸۹،ص. ۳۲۷) و به او گفتند: دعوی نبوت می‌کنی؟"پاسخ داد: اف بر شما که از شأن من کم می‌کنید(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۴۳۹).

بایزید نیز چون در اذان الله اکبر می‌گفتند، گفت: انا اکبر منه(زرین کوب،۱۳۹۴،ص. ۶۰). عرش و کرسی و لوح و قلم و عیسی و موسی و ابراهیم من هستم. هرکه در حق محو شد همه حق است(عطار نیشابوری،۱۳۸۱،ج۱،ص.۱۷۱). از بایزیدی درآمدم چون مار از پوست و خود را او دیدم(عین القضات همدانی،۱۳۷۲،ص.۳۶۱). لیس فی الجبتی سوی الله هرکه به حق عارف است جاهل است و هر که جاهل به حق است، عارف است(عین القضات همدانی،۱۳۷۲،ص. ۱۵۵). در مورد روزبهان بقلی گفته شده او سخنانی دارد که در حال جذبه برون‌ریز کرده است و کسی قادر به درک آن نیست(سندز، ۱۳۹۵ عین القضات همدانی،۱۳۷۲،ص. ۱۲۵).

بی تردید چنین سخنانی از معصومین صادر نشده و درک چرایی و مفهوم آن به کاوش و تعمق ظریفی نیازمند است.

۵-تکفیر

مهمترین و بارزترین محصول این شطحیات تکفیر گویندگان است. مشایخ عرفان در بین امواج رد و قبول عامه گاه به اوج قداســـت و گاه به کفر و ارتداد می‌افتادند(زرین کوب،۱۳۹۴،ص. ۱۵۳). آنان مکرر مورد تعقیب و آزار بوده کتب آن سوزانده شد و تبعید و شکنجه شدند و افرادی که شهید خوانده می شوند ب سیارند(زرین کوب،۱۳۹۴،ص. ۱۷۱). به تعبیر زیبای نویا انتقال تجربه عرفانی به صاحبان ایمان با م شرب‌های متعدد به نزاع عقیدتی منجر می شود(نویا،۱۳۷۵،ص. ۱۷) و بیان ابن

عربی که پرواز روحها از جسم‌ها و جدایی سرها از تن‌ها را بین گفتن آری یا نه می داند(ابن عربی،بی تا، ج۱،ص. ۱۵۴)، پیشینه و علت این تکفیر مشخص می‌شود.

۵ –۱ . نمونه‌های طرد و تکفیر

پسر منصور که به او القاب دیوانه، شعبده باز، ریاکار، مدعی الوهیت و نبوت و امامت دادند(حلبی،۱۳۷۷،ص.۲۱)، بی تردید در اوج این قله قرار دارد. اثر بی بدیل و دامنه دار وی بر سایرین چنان است که ابن عطا عارف معاصر وی به دلیل موافقت با او اعدام شد (زرین کوب،۱۳۹۴،ص. ۶۵) و عین‌القضات همدانی عارف متاخر از او همیشه شهادتی مثل وی آرزو می‌کرد(فرمنش،۱۳۹۳،ص.۶۲). حلاج از ابتدا به ویژه از روز وفات تاکنون محل تضارب نظرات گوناگون شده است. با اینکه خود بر سر دار گفت: خدایا اگر آنچه بر من مکشوف کردی بر آنان می‌کردی چنین نمی‌کرد ند و اگر آنچه از آ نان نهان کردی از من می‌کردی به این بلا د چار نمی شدم(میر آخوری،۱۳۸۹،ص. ۷۷) و در محکمه همراه شهادتین با اشاره به نماز و روزه خویش، دعوی ربوبیت را رد کرد(میر آخوری،۱۳۸۹،ص. ۴۱).

عین‌القضات همدانی به تکفیر و به الوهیت متهم شد و ابوالقاسم درگزینی وزیر ملک شاه طغرل او را به دار آویخت(فرمنش،۱۳۹۳،ص. ۶۵) در حالی‌که یک هفته قبل از آن آرزوی آتش و نفت و بوریا کرده بود(فرمنش،۱۳۹۳،ص. ۶۸). ذوالنون که خلیفه وقت می‌خواست دستور قتل او را بدهد و جنید و شبلی که متهم به ضلالت شدند(سراج طوسی، بی تا،ص. ۵۰۲).

چندین بار قصد جان ابوسعید را کردند(زرین کوب،۱۳۹۴،ص. ۶۸) و نزد قاضی به کفر او شهادت دادند و شومی او را عامل خشکی زمین دانستند و از حضور در مسجدی که او باشد، امتناع کردند(ابوسعید میهنی،۱۳۸۸: ۵۵). مولوی را مکرر طعن و اهانت کردند(شعرانی،۱۹۹۷،ص. ۱۵). او در این باب به عواملی مانند آسیب دیدن در هر حال، اشاره دارد(مولوی،۱۳۸۶،ص. ۴۸). شمس تبریزی گوید: چندان رنج به من رسید که تا دو سالی هنوز آن رنج راه از من نرود(ابن ملک داد تبریزی،۱۳۷۳،ص. ۲۶) و به سلطان ولد گفت: این بار چنان سفری خواهم کرد که کس نداند کجا هستم و از گرد من اثری نمی یابند(گولپینارلی، ۱۳۸۴،ص. ۱۴۲) زیرا تکفیرم کنند(گولپینارلی، ۱۳۸۴،ص. ۶۲). ثریانوس جوان مسیحی که به دست مولوی مسلمان و عارف شد، به همین جرم محاکمه شد(افلاکی، ۱۳۶۲، ج۱،ص. ۲۷۶).

هفت بار بایزید را از بسطام بیرون کردند و گفت: نیکا شهری که بدش من باشم(عطار نیشابوری،۱۳۸۱،ج۱،ص. ۱۶۸). اگر حقیقت حال خود را پنهان دارم ملامت می‌کنید و اگر مکشوف دارم حو صله ندارید. با شما چه باید کرد؟(عطار نیشابوری،۱۳۸۱،ج۱،ص.۱۶۶). ابن عربی پیو سته مورد اختلاف بوده است. تفتازانی و سخاوی او را تکفیر کرده و احمد احسائی ممیت الدین خوانده و سیوطی خواندن کتب او را حرام می‌داند و از سوی دیگر شعرانی و صاحب قاموس او را از اکابر اولیاء می‌دانند(مدرس تبریزی،۱۳۲۶،ج۵،ص. ۳۵۵).

همچنین سهل تستری(شعرانی،۱۹۹۷،ج۱،ص. ۱۵۱)، احمد رفاعی(شعرانی،۱۹۹۷،ج۱،ص. ۱۴۳)، ابونعیم ا صفهانی(شعرانی،۱۹۹۷،ج۱،ص. ۶۵)، ابو سعید خراز(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۳۲)، خواجه نصیرالدین طوسی(مدرس تبریزی،۱۳۲۶،ج۲،ص. ۱۷۹)، ملاصدرا(موسوی خوانساری،۱۳۹۰،ج۴،ص. ۱۲۱)، ابن سینا(موسوی خوانساری،۱۳۹۰،ج۳،ص. ۱۷۹)، فیض کا شانی(حسینی تهرانی،۱۴۳۲،ص.۳۹۰)، سید حسن مسقطی(حسینی تهرانی،۱۴۳۲،ص.۱۰۳) و ابوالحسین نوری(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۲۸۹)، مورد طرد یا تکفیر واقع شدند. در خارج از جهان اسلام مایستر اکهارت توسط پاپ جان بیست و دوم به بدعت محکوم شد و هفده سال قبل مارگارت پوریت عارفه معروف به جرم بی‌دینی زنده زنده سوزانده شد(کاکایی،۱۳۹۳،ص. ۲۶).

این نمونه ها در بیان مشی دامنه دار تکفیر در طول تاریخ، کفایت می کند و از آنجا که تراوش شطحیات نقطه اوج این نگرش بوده است، واکاوی آن لزوم بیشتری می یابد.

۶- دیدگاه مخالفان شطح

این مخالفان گروه بزرگی را تشکیل می دهند که جدای از اشخاصی که ملقب به نام عارف و علاقمند به آموزه های عرفانی نیستند، بعضا عارفانی را نیز در خود جای داده اند. اینان از سویی خود شطح را نشانه نقصان عقل و ادب می بینند و از سوی دیگر آن را با احادیث دعوت به کتمان از غیر، در تضاد می دانند. زیرا کاملان هزار دریا خورده و تشنه رفته اند(دهلوی،۱۳۸۵،ص.۲۰) و شطح به مبتدیان اختصاص دارد(سراج طوسی، بی تا،ص.۴۵۸). تلمسانی نیز شطحیات حسین و بایزید را شطح فاحش یعنی خارج از حد مألوف می نامد(تلمسانی،۱۳۷۱،ج۲ ،ص. ۳۷۵). امام خمینی شطح را از نقصان سلوک و سالک و نتیجه باقی ماندن سالک در انسانیت خودش

می‌داند(خمینی،۱۳۷۲،ص. ۸۸) و معتقد است پس از مقام صعق مطلق با جذبه ربوبیه که ناشی از حب است از سالک دستگیری می‌شود تا به شطح دچار نشود(خمینی،۱۳۸۸،ص. ۵۹۰).

از دیگر سو به اخباری که به کتمان برای غیر اهل دعوت می کنند، استناد کرده اند: خدا به موسی وحی کرد: راز پنهان مرا در باطن خود پوشیده دار(کلینی،۱۴۱۱،ج۲ ،ص. ۱۱۷). پیامبر می‌فرماید: لاَ تَعَلِّقُوا اَلْجَوَاهِرَ فِی اِعْنَاقِ اَلْخَنَازِیرُ(عاملی جبعی،۱۳۷۱،ص. ۱۸۴). امام سجاد(ع) می‌فرماید: دوست دارم از گوشت خودم بدهم تا شیعیان کتمان بیاموزند(کلینی،۱۴۱۱،ج۲ ،ص. ۲۲۱).

جابر گوید: هفتاد هزار حدیث از امام باقر (ع) دارم که هرگز به کسی نمی‌گویم و گاه از آن اسرار حالتی مثل جنون به من دست می‌دهد و امام به من گفت در این حال به صحرا برو و چاله حفر کن و سرت را در آن کن و بگو : حَدَّثَنِی مُحَمَّدُ بْنُ عَلِیٍ بِکَذَا(مجلسی،۱۳۶۲،ج۴۶ ،ص.۳۴۰). در احادیث دیگر آمده: اِسْتَعِینُوا عَلَیَّ اُمُورَکُمْ بِالْکِتْمَانِ(مجلسی،۱۳۶۲، ج۷۴،ص. ۱۵۳)، کِتْمَانُ سِرِّنَا جِهَادٌ فِی سَبِیلِ الله(طوسی،۱۴۱۴،ص.۱۱۵) إنَّ احب اصحابی إلَیَّ اُکْتُمُهُمْ لِحَدِیثِنَا(کلینی،۱۴۱۱،ج۲ ،ص. ۲۲۳).

گروهی خود را از مقام رفیعشان به منازل مردم تنزل داده‌اند و به قدر فهم آنان با آنان حرف می‌زنند و ادب آنان را از گفتن شطح و طامات و افشا اسرار مصون می‌دارد(کاشانی،۱۳۸۷،ص. ۲۵۸). معمولا نخستین سفارش عرفا به شاگردان همین است و بسیاری از تکفیرها نسبت به مؤمنان از همین جا ناشی می شود. حتی بسیاری از مشکلات امامان به خاطر جهل شیعیان بوده است(یعقوبی،۱۳۸۷،ص. ۴۴۲).

بنابر اعتقاد این دسته، شطح امر قابل دفاعی نیست و سبب خروج از حد مألوف، خامی گوینده و نقصان سلوک است. همچنین بنابر اخباری که اشاره شد، کتمان سر اصلی لازم در سلوک است و این مهم با بیان شطحیات قابل جمع نیست.

۷ – دیدگاه موافقان شطح

از سال ۱۰۸۶ که امام ابراهیم گورانی در پاسخ به ایرادات وارد شده به شطحیات، رساله المسلک الجلی فی حکم شطح الولی را نوشت تا به امروز شطح محل نقد و نظر و دفاع عده ای بوده است.

با توجه به ریشه شطح، مشکل اصلی آن تناقض است و ابن عربی در حل این تناقض با نقلی از ابوسعید خراز که خدا در جمع کردنش بین ضدین شناخته می شود(ابن عربی، بی تا،ج۲،ص. ۳۷۹) و با تایید آن، معتقد است عارف نیز همین است زیرا همه چیز او حق است(ابن عربی، بی تا،ج۲،ص. ۵۱۲). من این تناقض را حس کردم. مثل شتری که از سوراخ سوزن بگذرد(ابن عربی، بی تا،ج۲،ص. ۶۳۳). در این تجارب نه سیاه از سیاهی خود و نه سفید از سفیدی خود عاری می شود ولی سیاه سفید و سفید سیاه است. اضداد با هم جمع می‌شوند بی‌آنکه از خود خلع شوند. برخی واقعاً با چشم خود اینها را می‌بینند(ابن عربی، بی تا،ج۲،ص. ۵۸).

گرچه ابن عربی شطح را مخالف مقام کملین(ابن عربی، بی تا،ج۱،ص. ۲۷۶)، مقام مسکنت(ابن عربی، بی تا، ،ج۱،ص.۵۶۰) و موجب نقص عقل و بی‌پروایی نفس(ابن عربی، بی تا،ج۲،ص. ۲۳۳) و احتجاب(ابن عربی ، بی تا ،ج۲،ص. ۳۸۷) می بیند، لکن به تفاوت مقام گوینده شطح توجه دارد و به عنوان نمونه : اَلسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً(مریم: ۲۳)، از شخصی چون مسیح را شطح نمی داند(ابن عربی، بی تا،ج۲،ص. ۳۸۸). وی با پذیرش تناقض در شطح و توجه دادن به جایگاه گوینده آن، در نهایت از شطح دفاع می‌کند.

علامه طباطبایی بر این باور است که در حقیقت عرفان و شهود عمومیت‌ناپذیر است و چه اینکه برخی انسان‌ها از چنین درکی برخوردار نمی‌شوند و اسلام به همین دلیل با اشاره و رمز معارف سلوکی و حقایق باطنی هستی را فرا روی اصحاب اسرار قرار داده است(طباطبایی، ۱۳۸۸،ج۱،ص. ۵۰). آنان هم که ادراک حقایق به حسب اختلاف در استعدادها نصیبشان شده، با تمثیل سخن گفته‌اند(حسینی تهرانی، ۱۴۳۳،ص. ۴۲). به همین سبب برای کتمان سفارش را به حد مبالغه رسانده‌اند. حتی در مواردی که تقیه غیر ممکن است توریه را دستور داده‌اند و حتی اگر کتمان سر مستلزم ترک و رد است باید دست بردارد تا کثرت فتن و بلایا بر او پایین آید و ائمه ترک تقیه را از گناهان کبیره شمرده‌اند(حسینی تهرانی، ۱۴۳۳،ص. ۱۳).

امام خمینی منکران حقایق عرفانی به بهانه شطح را با استفاده از آیات: إِنَّکَ لَا تَهْدِی مَنْ أَحْبَبْتَ(القصص: ۵۶)، مَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِی الْقُبُور(فاطر: ۲۲)، مَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّور(النور: ۴۰) غیر قابل هدایت می داند(خمینی، ۱۳۹۴،ص. ۱۶۶). همانطور که گذشت ایشان شطح گویی را منزلت نمی داند لکن بستن باب معارف را به بهانه شطح ناروا می بیند.

برخی به توقف در باب شطح فتوا داده اند(باخرزی، ۱۳۸۳،ص. ۶۲)، زیرا هر کوششی در پی رفع شطح تنزل دادن عرفان در حد عقل عرفی و تجربه روزمره است(استیس، ۱۳۵۸،ص. ۲۷۶) و شطح جای تحلیل ندارد، زیرا از سر هوشیاری نیست(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۴۰۸). بعضی روش تاویل و کنایه را رواج می دهند(غزالی، ۱۳۷۲، ج۲،ص. ۱۷۱). افرادی بر تفاوت منازل سالکان اشاره دارند(گنابادی، ۱۴۰۸، ج۲،ص. ۴۸۰). زیرا آنان که در محو هستند برای افراد قبل محو، فهم شدنی نیستند(غزالی، ۱۳۶۸،ص. ۹) و هر عبارتی طریقی و هر طریقی جمعی خاص دارد(عطار، ۱۳۸۱، ج۲: ۷۰). اکهارت بجا می گوید که کسانی این امر را می‌فهمند که از همه امور دنیوی فراتر رفته باشند(اکهارت، ۱۹۹۱،ص. ۶۹).

ظاهرا این دسته با تاکید بر تفاوت سطح عقول و تاویل و تمثیل، راهی جهت وجاهت شطح یافته اند. آنان از دریافتهای عرفانی دفاع کرده و طرد سریع و خشن آن را با عنوان شطح، ناروا می بینند. قابل توجه است که باز گذاشتن راه این دریافتها در کلام آنان – مانند امام خمینی- الزاما پذیرش شطح را به دنبال ندارد.

۷ – ۱. خطبه البیان

در باب صحت انتساب این خطبه در طول تاریخ دیدگاه های مختلفی بوده است. برخی از متقدمان مانند علامه محمد باقر مجلسی (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۲۵ ،ص. ۳۴۸) و متاخران مانند میرزا جواد تبریزی(تبریزی، ۱۴۲۲، ج۹،ص. ۷۰) در صحت این خطبه تردید وارد کرده اند. بعضی دیگر(تهرانی، ۱۳۰۳، ج۲۱،ص. ۳۵) و (خویی، ۱۴۰۳، ج ۸،ص. ۱۸۷)، حافظ رجب برسی، محدث و عارف شیعی قرن هشتم را که کامل ترین نقل خطبه را در کتابش دارد، به غلو متهم کرده اند. لکن گروهی مدافعان نسبت آن، به علی(ع) هستند. ما سینیون معتقد است شواهد نشان می دهد که البیان صد و پنجاه سال قبل از نهج البلاغه در رسائل شیعی موجود بوده(ما سینیون، ۱۹۴۸،ص. ۳۱۱) و ابن شهر آشوب نیز در سده ششم این خطبه را با نام خطبه افتخار آورده است(ابن شهر آشوب، بی تا، ج۳،ص. ۳۸۷).

از عبارات میرشریف نقطوی می توان نتیجه گرفت که وی خطبه البیان را حاصل مقام فنا و عین شطح می‌داند که سایر شطحیات قطره‌ای از این دریا است(اسد پور، ۱۳۸۷،ص. ۲۳). آشتیانی این خطبه را نظیر سایر شطحیات معروف مانند: انا الحق و سبحانی ما اعظم شأنی،

می داند (آشـتیانی، ۱۳۷۵،ص. ۶۶۰) و عبدالصـمد همدانی در توجیه فنای گوینده آن آهن سـرخ شده در آتش را مثال می زند که گمان می کنی آتش است لکن نیست و صدور آن را از امامان که اسمای حسنای الهی و عالم جبروت هستند، ممکن دانسته است(همدانی، ۱۳۷۰، ج۲،ص. ۶۲۶). وی با بیان آیه: ذَرْهُمْ یَأْکُلُوا وَیَتَمَتّعُوا وَیُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَـوْفَ یَعْلَمُونَ(الحجر: ۳)، بر مخالفین خطبه تاخته و آنان را قاصـران بی بصـیرت و خفاشـان دور از هدایت و جاهلان عور از معرفت می نامد(همدانی، ۱۳۷۰، ج۲،ص. ۶۲۲).

بیش از همه قسمتی از خطبه که امام به بیان مقامات و امتیازات خود پرداخته، محل انکار بوده است. قابل توجه است که مضمون این قسمت در کتب مشهور و متقن شیعه مثل: بصائر الدرجات صفار قمی، رجال الکشی، کافی کلینی و توحید و معانی الاخبار صدوق، آمده است و در قسمتی از زیارتی که امام صـادق(ع) به محمد بن مسـلم ثقفی تعلیم می‌دهد، آمده: اَلسَّلاَمُ عَلَیْکَ یَا عَیْنَ اَللَّهِ اَلنَّاظِرُهُ وَ یَدَهُ الْبَاسِـطَهُ وَ لِسـَانُهُ اَلْمُعَبِّرُ عَنْهُ فِی بَرِیَّتِهِ اِجْمَعِینَ(مجلسـی، ۱۳۶۲، ج ۹۷،ص. ۳۷۳). همین عبارات در زیارتی که امام به صفوان جمال تعلیم داده نیز، وارد شده است(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۷،ص. ۳۰۵). در سایر زیارات علی (ع) خود را علم الله، قلب الله، لسان الله(ابن بابویه،۱۳۷۰،ص. ۱۶۴)، عین الله، ید الله، جنب الله و باب الله(کلینی، ۱۴۱۱، ج ۱،ص.۱۹۹) می داند.

با وجود همه اشـکالات سـندی و محتوایی نمی توان این خطبه را که سـرشـار از معانی ژرف توحیدی و مورد اسـتناد علما و محدثان و عارفان بزرگ بوده، از اعتبار انداخت و پرداخته غلات دانست(عاملی، ۱۳۸۱،ص. ۱۵۹). البته باید توجه داشت پذیرش آن قسمت از خطبه که با قرآن و مسـلمات روایات، همخوانی دارد یا لااقل در تضـاد نیسـت، امری قابل دفاع اسـت و این مهم ورای مباحث رجالی می باشد. همانگونه که خواهد آمد نسبت شطح گویی به معصومین با توجه به بار منفی این واژه روا نیست و متونی ذوبطون مانند خطبه البیان و غیره را باید در قالب مسلمات دینی و عقلی و تاویل و تمثیل معنا نمود.

۷ – ۲ . سخن حلاج

در باب انا الحق پسر منصور، او گوید: گستاخ و بی‌پروا بودم. صبرم لبریز شد و از نام او پرده افکندم و چه چیز زیباتر از این اسـت؟(میرآخوری، ۱۳۸۹،ص. ۳۸). پس خود او بهترین مدافع خود اسـت که می گفت: مرا با او سـری اسـت که جز بر سـر دار نمی‌توان گفت(میرآخوری، ۱۳۸۹،ص.

۵۲۶). این امر را عبارت نیست(بقلی شیرازی،۱۳۷۴،ص. ۴۱۶). باید خود در میان باشی تا آن را درک کنی(عین القضات همدانی، ۱۳۶۲، ج۱،ص. ۱۹۱)، و الا هرگز نفهمی(نسفی،۱۳۵۰،ص. ۱۳۹). این بیان ندارد. نه گوینده می‌داند چه می‌گوید و نه شنونده می‌داند چه می‌شنود(عین القضات همدانی، بی تا،ص. ۱۵). خواجه نصیر طوسی بر این باور است که او دعوی الوهیت نکرده بلکه نفی وجود خود و اثبات غیر خود کرده است(مدرس رضوی، ۱۳۸۶،ص. ۵۴). سهروردی گوید: حق به زبان اولیایش سخن می‌گوید و آزار حلاج احیای او بود(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۲۴۳). عین‌القضات انا الحق را همان آیه: مَّنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ(النساء: ۸۰) می داند(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۲۲۹) و عطار(عطار نیشابوری، ۱۳۸۱، ج۲،ص. ۵۲۱) و میرآخوری(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۳۲۰) به آیه: نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ(القصص: ۳۰) اشاره کرده‌اند که چرا از درخت آواز انا الله آید و درخت در میان نبا شد و از پسر منصور نیاید در حالیکه او در میان نباشد؟

احمد غزالی اناالحق را یکی شدن عاشق و معشوق دانسته(غزالی، ۱۳۶۸،ص. ۲۱۵) و ابن عربی گوید:" خدا درون او بود آنطور که موسی در صندوق چوبی بود"(ابن عربی، ۱۳۹۵،ص. ۳۴۰). عبدالقادر گیلانی انا الحق را فریادی از سَرِ مستی و نشاط می داند که عقل حلاج از صفوف ملائک به ارمغان آورده است(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۲۴۱).

یکی از عرفای معاصر ضمن یکی دانستن حرف وی با سایر عرفا افشای سر را ایراد کار او می داند(حسینی تهرانی، ۱۴۳۲،ص.۴۶۲) و این نکته را به غیور بودن خداوند مربوط می کند(همان: ۵۹۶)، همانطور که جنید گفت:" نادی سره فنادی برأسه"(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۲۳۵). بهترین سخن از ابوالقاسم قشیری است که اگر مقبول بود به رد خلق مردود نشود و اگر مردود بود به قبول خلق مقبول نشود(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۳۲۰) و ابن سریج که من معنی سخنان حلاج را نمی‌فهمم. چگونه به کفر او فتوی دهم؟(میرآخوری، ۱۳۸۶،ص. ۱۱۱).

به نظر می رسد توقف و یا پذیرش در باب این سخن، به ثواب نزدیک تر باشد. به ویژه زمانی که احوال دیگر گوینده آن مانند نسبت سخن به خدا و شهادت به توحید، مورد دقت قرار گیرد.

۷ – ۳ . سخن بایزید

ابن عربی از او دفاع کرده و می نویسد: بندگی از شخص زائل می‌شود. پس او اوست. به همین سبب بایزید گفت: انی انا الله(ابن عربی، بی تا، ج۱،ص. ۶۱۸). این حرف عبد کاملی چون او است که حق زبان و اعضایش شده باشد(ابن عربی، بی تا، ج۴،ص. ۱۱). در این حال عبد نه به حال و نه به عقل متصف است(ابن عربی، بی تا، ج۳،ص. ۳۱۳). برخی دیگر با تکیه به سکر بایزید و مغلوبیت او در برابر تجلی الهی، فنا و بی اختیاری او را عامل سخنانی چون لا اله الا انا فاعبدونی و سبحانی ما اعظم شأنی می دانند(تهرانی، ۱۳۹۰،ص. ۸۰).

گفتگوی شمس و مولوی در اولین ملاقات که سبب شیفتگی مولوی به وی شد، در اینجا راهگشا می باشد. شمس از مولوی که محمد(ص) را بزرگتر از بایزید دانست، پرسید: چرا محمد(ص) گفت: ما عرفناک حق معرفتک و بایزید گفت: سبحانی ما اعظم شأنی؟، مولوی پاسخ داد: زیرا کوزه ادراک بایزید که به بیان خودش همه هستی را آشامیده ولی هنوز با دهان خشک احساس تشنگی می کرد، در آخر پر شد اما سینه محمد (ص) با أَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ(الشرح: ۱) واسعه شده بود(افلاکی، ۱۳۶۲، ج۲،ص. ۶۱۸). آنچه باید در این میان مورد مداقه قرار گیرد این است که سلوک دارای مراحلی و سالکان دارای ظرفیت‌هایی هستند. اینکه انا الحق هرگز از معصومان شنیده نشد با اینکه دارای مقاماتی برتر از پسر منصور بودند، به دلیل گذر آنان از این مرحله و رسیدن به کنه فنا و سپس بقای بالله است. در واقع اسفار اربعه ملا صدرا همین حقیقت را تبیین می کند که در هر سفر حالاتی و مقاماتی است و معصوم از این مقامات عبور داده شده و در سفر چهار می باشد. آشتیانی به همین حقیقت اشاره دارد که چون انبیا از وحدت به کثرت رجوع می کنند و استعداد و توفیق ملازمشان بوده، به شطح گرفتار نشده اند(آشتیانی، ۱۳۷۵،ص.۳۹۰). می توان گفت حلاج در چنان وجد و بی خودی به سر می برده که چون اختیاری از خود ندیده و پی برده که مالکی برای سود و زیان خود نیست، و در واقع به قول علی(ع) در مناجات مسجد کوفه، مرده ای است در برابر زنده که باید زنده ترحمش کند(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۷،ص. ۴۱۹). پس هستی خود را باخته و چون این هستی محو شد چیزی جز حق نمی ماند. چنین شخصی در حقیقت چون قطره ای در او حل شده و ماهیت قطره بودنش را از یاد برده است.

و این خود مفهوم اصلی حدیث قرب نوافل است: مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا اِفْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذاً سَمْعَهُ اَلَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ اَلَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ اَلَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ اَلَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۰،ص. ۲۲). با قرار دادن این حدیث کنار حدیث معراج که خداوند می فرماید: لأ قومن له مقام عقله(فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ج ۳،ص.۴۲)، چیزی برای انسان باقی نمی ماند و همه اعضای او و بویژه عقل او که مرکز تصمیم گیری و هویت و انانیت اوست، خداوند است و او خود بجای عقل او قیام کرده است. در این حال است که دعا می کند: اغنی بتدبیرک لی عن تدبیری و باختیارک عن اختیاری(ابن طاوس، ۱۳۷۳،ص. ۳۴۸). او در اثر تجلی دیگر مالک تدبیر خود نیست و ذره ذره از هم می پا شد و فرو می ریزد(فروزانفر، ۱۳۸۹،ص. ۵۵). آیا با این تو ضیح عارفی که دچار وجد و غلیان شهود بوده و زبانش خدا شده است، نمی تواند لااقل چون درختی معبر بیان خدا با شد؟ یا چون عالین که محو و فانی حق بودند، برای ترک امر الهی سرزنش نشود، آنطور که ابلیس مواخده شد؟: قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ(ص: ۷۵).

۸ –تکفیر در نگاهی دوباره

قرآن کریم ریشه افترا دانستن قرآن را عدم علم به آن و تاویل و حقیقت آن می داند و چنین جاهلانی را ظالم معرفی می کند: اَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ... بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ... فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ(یونس: ۳۸ – ۳۹). علی(ع) می فرماید: الناس اعداء ما جهلوا(سید رضی، ۱۳۸۷، حکمت ۱۶۳،ص. ۱۱۰۵) و امام صادق(ع) می گوید: ابلیس میان آتش و گل قیاس کرد. اگر نورانیت آدم را به نورانیت آتش قیاس می‌کرد صفای یکی را بر دیگری می‌فهمید(کلینی،۱۴۱۱،ج۱ ،ص. ۵۸). اگر این سه نص چراغ راه قرار گیرد، قول فصلی در این موضوع خواهد بود.

با توجه به اینکه حساب صوفیان کج اندیش که تقید کاملی به مسیر ثقلین ندارند، از این موضوع جدا است، خروج برخی عارف نمایان از جاده شریعت و طرح ادعاهای باطلی چون رها کردن شریعت پس از وصول به حقیقت، در تکفیر آنها بی اثر نبوده است. سرچشمه اشتباه در تهمت زدن به عرفاء در بسیاری موارد قصور عبارات از بیان به دلیل ژرفناکی مطلب بوده است

(حلبی، ۱۳۷۷،ص. ۳۲۱). علامه طباطبایی تلویحا از عرفایی که اسرار حق را فاش کرده و به تکفیر و مشکلات جدی دچار شدند، انتقاد می کند و می نویسد: صوفیه در مورد اموری سخن گفتند که با ظاهر دین و عقل متناسب نبود و برای توجیه گفتند فهم اهل ظاهر از آن عاجز است. فقها برابر آنان ایستادند و با حبس و شلاق و قتل و دار و تبعید مقابله کردند. اگر آنچه گفته‌اند مغز دین بوده و اظهار آن کار صحیحی باشد، آورنده شرع خودش این کار را می‌کرد و این کار صحیح نیست(طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۵،ص. ۴۷۵).

۸- ۱ . ایجاد تفاوت میان بدعت و کفر

غزالی معتقد است تکفیر افراطی ناشی از فقدان تمایز میان منکران رسالت نبوی و صاحبان تفسیر متفاوت از رسالت پیامبر است. منکران رسالت کافرند که در اسلام مقوله حقیقی با عواقب وخیم است. اما افرادی که رسالت را تصدیق کرده و فقط نگاهی متفاوت دارند، اگر خطا کنند باید به بدعت و نه کفر متهم شوند. تکفیر زمانی صحیح است که یکی از اصول دین یا فروع دین که بر پایه صحیح ترین احادیث استوار است، تکذیب شود(غزالی، ۱۴۱۷،ص.۲۰). وی به تفسیر عارفانه ای اشاره دارد که خداانگاری ظاهری اجرام آسمانی توسط ابراهیم نبی را رد می کند و این اجرام را در آیات(انعام/۷۶تا۷۸)، نماد جواهر ملکیه نورانیه می داند. وی ضمن رد این سخن، کفر گوینده آن را نیز رد می کند، چرا که این موضوع از اصول اعتقادی اسلام نیست.یا در مورد به تاویل بردن عصا و نعلین موسی در آیات(طه/۱۲ – ۶۹)،از خویشتن داری و پذیرش سطوح مختلف معنایی در قرآن حرف می زند و تا جایی که گوینده مقید به شریعت است و سخنش مردم را آشفته نمی سازد، با تکفیر موافق نیست(غزالی، ۱۹۹۸،ص. ۲۷).

۸- ۲ . اختلاف در لفظ و هماهنگی در محتوا

یکی از عرفایی که در زدودن نگاه تکفیری به اهل معنا بیشترین تلاش را دارد، امام خمینی است. وی در جایی می گوید: همانطور که اثبات برهان می‌خواهد نفی هم برهان می‌خواهد. قلوبی هستند که همه چیز را انکار می‌کنند زیرا نمی‌توانند ادراک کنند. همین حقایقی که اسمش را بافندگی می‌گذارند در قرآن و سنت است و این کفر جحودی و بدترین مرتبه کفر است. اولین قدم این است که انکار نکند تا آخر پشت دیوار انکار بماند(خمینی، ۱۳۸۴،ص.۱۲۵). انکار مقامات اهل الله بالاترین آلودگی معنویه است که انبیاء را عاجز کرده و با هفت دریا تطهیر نشود(خمینی،

۱۳۹۴،ص. ۵۸). نباید اولیاء را به خود قیاس کرد و این قیاس برای آن اســت که جز حظ حیوانی چیز دیگری نمی‌فهمیم(خمینی، ۱۳۸۸،ص. ۲۵۶). به همین ســبب اســت که مردم انبیاء را منکر شدند: قَالُوا مَا أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمن مِن شَیْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَکْذِبُونَ(یس: ۱۵). چون به حسب ظاهر مانند خود شان بودند(خمینی، ۱۳۷۴،ص.۹۶). ما اگر حقیقتی از لسان عارفی شوریده بشنویم او را مورد طعن و لعن و تکفیر و تفسیق قرار می‌دهیم. شاید این مطالب منشأ در کتاب و سنت دارد و شما به آن برنخورده‌اید(خمینی، ۱۳۸۸،ص. ۱۳).

بهترین روشی که ایشان برای حل مسئله ارائه می کند، توجه به اختلاف در لفظ و هماهنگی در محتوا است. کشاندن این نزاع طویل به سطح لفظی اقدامی تحسین برانگیز از او بوده که همردیف فتواهای نواندیشانه وی قرار گرفته است. ابتدا با بیان داستان مولوی در سه نفری که زبان یکدیگر را نمی فهمیدند و از انگور با الفاظ دیگر عنب و ازوم نام می بردند، به این مهم تاکید می کند(خمینی، ۱۳۸۴،ص. ۱۱۴). ســپس تعبیر: اِرْوَاحُنَا مُعَلَّقَهٌ بِعِزِّ قُدْســکَ (ابن طاوس، ۱۳۷۳،ص. ۶۸۵) را در مناجات شعبانیه، مثال می آورد و ضمن دعوت مخالفان به تبیین این فراز، اختلاف سبب تکفیر را میان اهل ظاهر و باطن منتفی می داند. زیرا تعبیر به کار رفته همان فنا است که بقیه علت و معلول می گویند(خمینی، ۱۳۸۴،ص. ۱۱۹). در توضــیح این روش باید دقت داشــت که در علوم قرآن به کلمات هم وزن پایان آیات فاصله گفته می شود و قرآن اهتمام ویژه ای به حفظ فاصله ها هرچند با تغییر و جابه جایی کلمات دارد. این تعبیر که به جای کلمه مشهور قافیه نشسته است، برای دور نگه داشــتن کلام الهی از شــعر می باشــد که به دلیل فضــای خاص نزول، قرآن از آن ابا دارد: وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشــِّعْرَ وَمَا یَنْبَغِی لَهُ إِنْ هُوَ إِلا ذِکْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِینٌ(یس: ۶۹).وَالشــُّعَرَاءُ یَتّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ. أَلَمْ تَرَ أَنّهُمْ فِی کُلّ وَادٍ یَهِیمُونَ. وَأَنّهُمْ یَقُولُونَ مَا لَا یَفْعَلُونَ. إِلّا الّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصــّالِحَاتِ ... (شــعراء: ۲۲۷-۲۲۴). بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ(انبیا: ۵).

در باب شــطح نیز می توان به همین نکته اشــاره داشــت و لفظ شــطح را به متشــابه تغییر داد. توضــیح اینکه وجود متشــابه در قرآن امری مبرهن مطابق آیات اســت: هُوَ الّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتَابَ مِنْهُ آیَاتٌ مُحْکَمَاتٌ هُنّ أُمّ الْکِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ . فَأَمّا الّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَهِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِیلِهِ وَ مَا یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلّا اللّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ(آل عمران: ۷). بدون قصد مقایسه کلام الهی و بشری، آیه فوق اشاره دارد که افرادی که کجی قلب دارند به دنبال متشابه برای

ایجاد فتنه هستند و این همانطور که گذشت برای عرفا و متشابهات کلام آنان مکرر روی داده است. کربن به این مهم اشاره کرده و با بسط عنوان شطح در کل عالم و یکی دانستن آن با متشابه، سخن از صفات باری را تنها از راه کلام متشابه ممکن می‌داند که در غیر این روش به دام تعطیل خواهیم افتاد. بنابراین از زاویه ای کل کلام الهی را متشابه می بیند زیرا موجود قدیم از طریق پدیده حادث سخن گفته است (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴،ص. ۱۴) و قرآن در آیه‌ای مفهوم متشابه را بسط داده و می فرماید: اَللَّهِ نَزَلَ اُحْسَنِ اَلْحَدِیثَ کِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِیَ(الزمر: ۲۳). در سایه همین باور است که آیاتی چون: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ(الشوری: ۱۱)، لَنْ تَرَانِی(الاعراف: ۱۴۳) و لَا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ(الانعام: ۱۰۳)، با آیات: یَدُ اللّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ(الفتح: ۱۰)، جَاءَ رَبُّکَ(الفجر: ۲۲)،تَجْرِی بِأَعْیُنِنَا(القمر: ۱۴)، خَلَقْتُ بِیَدَیَّ(ص: ۷۵)، کَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ(هود: ۷) و وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِیَّاتٌ بِیَمِینِهِ(الزمر: ۶۷)، در تضاد نبوده و نهایتا جسم انگاری ذات باری مردود می شود.

از آیات متشابه با ارجاع به محکمات رفع تردید می شود و همین مهم در باب احوال عارف ممکن است. البته لازم به ذکر است که کشاندن همه شطحیات از همه شطح گویان به وادی متشابهات، روا نیست و همانطور که متشابهات قرآنی به محکم نیازمندند، در اینجا نیز احوال و منش عارف ملاک داوری شطحیات او است. گوینده شطح نیز حالاتی دارد که شاکله او بر آن اساس است و باید دید کسی که اهل عبادات است چگونه انا الحق می گوید؟ اینجا است که پسر منصور بر سر دار آیه: أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن یَقُولَ رَبِّیَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءکُم بِالْبَیِّنَاتِ مِن رَّبِّکُمْ وَإِن یَکُ کَاذِبًا فَعَلَیْهِ کَذِبُهُ وَإِن یَکُ صَادِقًا یُصِبْکُم بَعْضُ الَّذِی یَعِدُکُمْ(غافر: ۲۸) را می خواند(میر آخوری،۱۳۸۹،ص. ۲۵۸) و بایزید در مورد سخن مشهورش سبحانی، بعد از آنکه به صحو بازمی‌گردد، می گوید: رب سبح نفسه علی لسان عبده(سمعانی،۱۳۸۴،ص. ۵۳۶).

روزبهان بقلی نیز یکی دیدن شطح و متشابه را شرط ایمان به شطح می داند(بقلی شیرازی، ۱۳۷۴،ص. ۵۷). میرزا ابوالقاسم قمی خطبه البیان را از همین راه، کلام امام می داند که ضرری ندارد سخن معصوم مثل قرآن محکم و متشابه داشته باشد و این خطبه سخن متشابه علی(ع) است(قمی، ۱۳۱۱،ص. ۷۹۱). دهدار شیرازی با صراحت بیشتر می نویسد: اگر کلام از قرآن یا حدیث بود متشابه است، زیرا شطح گفتن به سخن اهل بیت ترک ادب است و اگر از اکابر صاحب تزکیه بود، شطح گفته می شود. متشابه و شطح عموم و خصوص مطلق هستند. همه متشابهات

شطح نیستند اما همه شطح ها متشابه اند(دهدار شیرازی، ۱۳۸۵،ص. ۴۱). بنابراین گروهی مانند روزبهان بقلی بدون تفاوت واژه شطح را به صراحت برای کلام خدا و معصومین تا عرفا به کار می برند و دسته دیگر با همین اعتقاد از این واژه اجتناب می کنند و متشابه را ترجیح می‌دهند(اسد پور، ۱۳۸۷،ص. ۳۵) که این رویکرد به صواب نزدیک تر است.

نتیجه

با توجه به ویژگی خاص زبان عرفان و نقص گوینده و شنونده، باید محصولاتی چون شطح را به دیده ای جز تکفیر نگاه کرد. حدیث مقبول قرب نوافل چون دریایی عمیق و خطبه البیان علی(ع) چون موجی برخاسته از آن، نقش بی بدیلی در کشاندن شطح به دامنه ثقلین دارند. مقام ویژه متشابهات می تواند نزاع دامنه دار را – در برخی شطحیات بنابر احوال عارف- از فتواهای تفسیق و قتل به سطح لفظ تقلیل دهد. هنگامی که آیات صفات جسمانی خداوند با بازگرداندن به محکمات معنای دیگری می گیرند، حال عارف نیز می تواند چنین باشد. به رسم ادب و حفظ مرز میان معصوم و غیر او ، بهتر است از لفظ شطح، لااقل در برابر متشابهات ثقلین استفاده نشود. با این وجود کتمان سر از افشای آن افضل است و توصیه امام باقر(ع) به جابر برای حفر چاه در بیابان، در همین راستا می باشد. هنگام تمکین و رسوب تجلیات، همچون معصومین شطح صادر نمی شود یا به حداقل خواهد رسید . بر اساس سخن الهی قرب نوافل، می توان باور داشت شطح گوینده ای ندارد که تکفیر شود و زبان فانی خود خداوند است. رویکرد تنش زا صوفیان کم خرد در جای خود محکوم و غیر قابل دفاع است.

منابع

قرآن کریم.(۱۳۸۶)، ترجمه محمد کاظم معزی، چاپ اول، تهران: پنجره.

آشتیانی، جلال الدین.(۱۳۷۵)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ابن بابویه، محمد بن علی.(۱۳۸۸)، *التوحید*، ترجمه علی اکبر میرزایی، قم: علویون.

ابن خلدون، عبد الرحمان.(۱۳۶۲)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ دوم بی جا: علمی و فرهنگی.

ابن شهر آشوب، محمد بن علی.(بی تا)، *مناقب آل ابی طالب*، قم: المطبعة العلمیة.

ابن طاوس، رضـــی الدین علی.(۱۳۷۳)، *الاقبال بالاعمال الحســـنهٔ فیما یعمل مرهٔ فی الســـنهٔ*، قم: بوستان کتاب.

ابن عربی، محی الدین.(بی تا)، *الفتوحات المکیه فی معرفهٔ الاســـرار المالکیهٔ و الملکیهٔ*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۵)، *فصوص الحکم* ، تهران، کارنامه .

ابن ملک داد تبریزی، محمد بن علی.(۱۳۷۳)، *مقالات شمس تبریزی*، تهران: مرکز.

ابو ســـعید میهنی، محمد بن منور.(۱۳۸۸)، *اســـرار التوحید فی مقامات شـــیخ ابی ســـعید*، تهران: فردوس.

اســـتیس، والتر ترنس.(۱۳۵۸)، *عرفان و فلســـفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشـــاهی، چاپ اول، تهران: سروش.

اسد پور، رضا. (۱۳۸۷)، خطبه البیان و شطحیات عارفان، پژوهشنامه ادیان، سال دوم، شماره سوم

افلاکی، شمس الدین احمد.(۱۳۶۲)، *مناقب العارفین*، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.

باخرزی، یحیی بن احمد.(۱۳۸۳)، *اوراد الاحباب و فصـــوص الآداب*، ترجمه ایرج افشـــار، تهران: دانشگاه تهران.

بقلی شیرازی، روزبهان.(۱۳۷۴)، *شرح شطحیات*، چاپ سوم، تهران: طهوری.

بر سی حافظ رجب.(۱۴۲۷)، *م شارق انوار الیقین فی ا سرار امیر المومنین* به کو شش سید علی ، قم: منشورات ذوی القربی.

پراود فوت، وین.(۱۳۸۳)، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، قم: طه.

پور جوادی، نصر الله.(۱۳۸۰)، *اشراق و عرفان*، چاپ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

تلمسانی، عفیف الدین سلیمان.(۱۳۷۱)، *شرح منازل السائرین*، قم: بیدار .

تبریزی، میرزا جواد. (۱۴۲۲)، *صراط النجاه فی اجوبه الاستفتائات*، قم: دار الصدیقه الشهیده.

تهرانی، محمد محسن.(۱۴۰۳)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، بیروت: دار الاضواء .

تهرانی، جواد آقا.(۱۳۹۰)، *عارف و صوفی چه می گویند؟*، چاپ اول، تهران: آفاق.

ح سینی طهرانی، محمد ح سین.(۱۴۳۳)، *ر ساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب*، چاپ بیستم، مشهد: علامه طباطبایی.

حسینی طهرانی، محمد حسین.(۱۴۳۲)، *روح مجرد*، چاپ سیزدهم، مشهد: علامه طباطبایی.
حلبی، علی اصغر.(۱۳۷۷)، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران: اساطیر.
خمینی، روح الله.(۱۳۹۴)، *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خمینی، روح الله.(۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خمینی، روح الله.(۱۳۸۸) ، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهل و هفتم، تهران: مؤ سسه تنظیم و ن شر آثار امام خمینی.
خمینی، روح الله.(۱۳۷۴)، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خمینی، روح الله.(۱۳۷۲)، *م صباح الهدایة الی الخلافة و الولایة*، چاپ اول، تهران: مؤ سسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خمینی، روح الله. (۱۳۸۴)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
خویی، ابوالقا سم.(۱۴۰۳)، *معجم رجال الحدیث و تف صیل طبقات الرواه*، بی جا: دار الزهراء للطباغه و النشر .
خواجه انصاری، عبد الله بن ابی منصور.(۱۳۷۱)، *الطبقات صوفیه*، چاپ دوم، تهران: فروغی.
داراشکوه، محمد.(۱۳۵۲)، *حسنات العارفین*، به کوشش سید مخدوم رهین، تهران: موسسه تحقیقات و انتشارات ویسمن.
دهدار شیرازی، محمد بن محمود.(۱۳۷۵)، *رسائل دهدار*، به کو شش محمد حسین اکبری، تهران: نقطه.
دهدار شیرازی، محمد بن محمود.(۱۳۸۵)، *شرح خطبه البیان*، به کو شش محمد ح سین اکبری ساوی، تهران: صائب .
دهلوی، حسن بن علی.(۱۳۸۵)، *فواید الفؤاد*، به کوشش توفیق هاشم پور، تهران: زوار.
راز ذهبی شیرازی، میرزا ابوالقا سم.(۱۳۷۳)، *معالم التاویل و التبیان یا انهار جاریه*، به کو شش میرزا احمد وحید الاولیاء، شیراز: کتابفروشی احمدی.
زرین کوب، عبد الحسین.(۱۳۹۴)، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ هفدهم، تهران: امیر کبیر.
ستاری، جلال.(۱۳۷۲)، *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، بی جا: مرکز.

سجادی، جعفر.(۱۳۷۸)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، چاپ چهارم، تهران: کتابخانه طهوری.

سراج طوسی، عبد الله بن علی.(بی تا)، *اللمع فی التصوف*، تهران: جهان.

سمعانی، شهاب الدین.(۱۳۸۴)، *روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح*، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

سید رضی، ابوالحسن محمد.(۱۳۸۷)، *نهج البلاغه*، ترجمه علی نقی فیض الاسلام، چاپ چهارم، تهران: فقیه.

سندز، کریستین.(۱۳۹۵)،*تفا سیر صوفیانه قرآن از سده چهارم تا نهم*، ترجمه زهرا پو ستین دوز، تهران: حکمت.

شعرانی، عبد الوهاب بن احمد.(۱۹۹۷)، *الطبقات الکبری المسمی لواقح الانوار القدسیۀ فی مناقب العلماء و الصوفیه*، به کوشش خلیل منصور، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیۀ،

شیمل، آن ماری.(۱۳۷۴)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبد الرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.

صدر الدین شیرازی، محمد.(بی تا)، *الحکمۀ المتعالیۀ فی الأسفار العقلیۀ الاربعۀ*، قم: مصطفوی.

طباطبایی، محمد حسین.(۱۳۷۹)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، چاپ دوازدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی، محمد حسین.(۱۳۸۸)، *بررسی های اسلامی*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.

طوسی، محمد بن حسن.(۱۴۱۴)، *الامالی*، چاپ اول، قم: دار الثقافۀ.

عاملی جبعی، زین الدین بن علی.(۱۳۷۱)، *منیۀ المرید فی ادب المفید و المستفید*، ترجمه محمد باقر ساعدی، تهران: المکتبۀ العلمیۀ الاسلامیۀ.

عاملی، جعفر مرتضی.(۱۳۸۱)، *جزیره خضرا در ترازوی نقد*، ترجمه محمد سپهری، قم: بوستان کتاب.

عطار نیشابوری، فرید الدین.(۱۳۸۱)، *تذکرۀ الاولیاء*، چاپ اول، تهران: پیمان.

عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد.(بی تا)، *رساله لوایح*، چاپ دوم، تهران: منوچهری.

عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد.(۱۳۶۲)، *نامه های عین القضات*، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی منوچهری.

عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد.(۱۳۷۲)، *رساله شکوی الغریب*، ترجمه غلام رضا افراسیابی، تبریز: دانشگاه تبریز .

غزالی، محمد.(۱۳۸۶). *احیاء علوم الدین* ، به کوشش حسین خدیو جم، ترجمه محمد خوارزمی، تهران: علمی فرهنگی

غزالی، محمد.(۱۳۷۲)، *کیمیای سعادت*، چاپ سوم، بی جا: گنجینه.

غزالی، محمد.(۱۳۶۸)، *سوانح العشاق*، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

غزالی، محمد.(۱۴۱۷)،*فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*، به کوشش عبدالله ریاض مصطفی، دمشق: الحکمه.

غزالی، محمد.(۱۹۹۸)، *طبقه نورها*،به کوشش دیوید بوچمن،ایالت یوتا امریکا: دانشگاه بریگم یانگ.

فرمنش، رحیم.(۱۳۹۳)، *احوال و آثار عین‌القضات*، تهران: اساطیر.

فروزانفر، بدیع الزمان.(۱۳۸۹)، *شرح احوال عطار*، بی جا: زوار.

فولادی، علی رضا.(۱۳۸۹)، *زبان عرفان*، چاپ سوم، تهران: سخن.

فیض کاشانی، محسن.(۱۳۷۱)، *الوافی*، چاپ اول، اصفهان: مکتبۀ الامام امیر المؤمنین علی.

قمی، میرزا ابوالقاسم.(۱۳۱۱)، *جامع الشتات*، بی جا: احمد کتابفروش.

کا شانی، عبدالرزاق.(۱۳۸۷)، *شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری*، ترجمه علی شیروانی، چاپ اول، قم: آیت اشراق.

کاکایی، قاسم.(۱۳۹۳)، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، چاپ ششم، تهران: هرمس.

کانت، ایمانوئل.(۱۳۸۴)، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی

کلینی، محمد بن یعقوب.(۱۴۱۱)، *الکافی*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

گنابادی، سلطان محمد.(۱۴۰۸)، *بیان السعادۀ فی مقامات العباده*، بیروت: مؤسسۀ الاعلمی للمطبوعات.

گولپینارلی، عبد الباقی، مولانا جلال‌الدین.(۱۳۸۴)، ترجمه توفیق هاشم پور سبحانی، چاپ چهارم تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گلدزیهر، ایگناتس.(۱۹۵۲)،*رهنمودهای تفسیر قرآن*، بی جا، بی نا.
لاهیجی، شمس الدین.(۱۳۷۴)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: زوار.
مجلسی، محمد باقر.(۱۳۶۲)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مدرس تبریزی، محمد علی.(۱۳۲۶)، *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة او اللقب*، تهران: خیام.
مدرس رضوی، محمد تقی.(۱۳۸۶)، *احوال و آثار خواجه نصیر طوسی*، تهران: اساطیر.
مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰)، *عرفان حافظ*، چاپ بیست و نهم، تهران: صدرا.
موسوی خوانساری، محمد باقر.(۱۳۹۰)، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، چ اول، قم: اسماعیلیان.
مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۸۶). *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد آلن نیکلسون، تهران: تمیشه.
میرآخوری، قاسم.(۱۳۸۹)، *تراژدی حلاج در متون کهن*، تهران: شفیعی.
نقطوی، میر سید شریف.(بی تا)، شرح خطبه البیان، نسخه خطی ۱۰۱۵ ، تهران: کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
نسفی، عزیز الدین.(۱۳۵۰)، *الانسان الکامل*، تهران: کتابخانه طهوری
نویا، پل.(۱۳۷۵)، *تفسیر قرآن و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران: دانشگاهی.
نیکلسون، رینولد آلین.(۱۳۶۶)، *عرفای اسلام*، ترجمه ماهدخت بانو همایی، چاپ اول، تهران: هما.
هجویری، علی بن عثمان.(۱۳۸۴)، *کشف المحجوب*، تهران: سروش.
همایی، جلال الدین.(۱۳۵۵)، *مولوی نامه مولوی چه می گوید؟*، بی جا: نشر شورای عالی فرهنگ و هنر.
همدانی، عبد الصمد.(۱۳۷۰)، *بحر المعارف*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: حکمت.
یعقوبی قائنی، حسین.(۱۳۸۷)، *سفینة الصادقین*، چاپ دوم؛ قم: فقه.

References

Eckhart, Meister.(1991), *Breakthrough Meister Eckhart*, s Creation Spirituality in New Translation, Introduction and Commentaries by Mattew Fox, New York: Image Books

Massignon, Louis.(1948), *L home parfait en islam et son originalite*, eschatologique eranos: jahrbuch Zurich.