

## The Analysis of Paradox Language (Shath) Based on the Dynamic Discourse Pattern in Sharh Shathiyat

Zahra Eftekhar 

Phd in Persian Language and Literature,  
University of Isfahan, Isfahan Iran.

Hosein Aghahoseini\* 

Professor, Department of Persian Language and  
Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

Masoud Algooneh  
Juneghani 

Associate professor, Department of Persian  
Language and Literature, University of  
Isfahan, Isfahan, Iran.

### Abstract

Within the context of mystical language, mystical paradoxes known as "Shath" constitute a significant aspect. This research proposes a model for the analysis of these mystical paradoxes, grounded in dynamic discourse theory. This dynamic discourse pattern suggests that one of the reasons for the violation of linguistic norms in mystical paradoxes is the emphasis placed on the goal (telos) in the linguistic and philosophical discourse of mystics. The primary objective of this research is to propose a framework for interpreting mystical paradoxes from an epistemological standpoint. This model is founded upon the teleological and transcendental perspectives held by mystics regarding the nature of human existence and truth. We have employed the examination of the categories of identity/becoming and attainment/telos to provide a comprehensive explanation and analysis of the capability to interpret the mystifying paradoxes through the lens of dynamic discourse theory. The specific viewpoint of the mystic regarding the gem of human existence and the acknowledgement of its worth has led to a distinctive form of abnormality in the language they use, as perceived by those who engage in surface-level thinking. These passionate paradoxical expressions and actions are indeed the outcome of the mystic's conviction in the fluid and dynamic essence of their identity, which continues to evolve even after attaining a predetermined destination. The inherent dynamism, continuous process of becoming, and transformation are an integral aspect of the nature and truth of a mystic's being. Since mysticism is inextricably linked with transformation, the dynamic discourse framework, with its inherently dynamic nature and constant movement, is well-suited for elucidating the theoretical tools that mystics utilize to illustrate this transformation. By incorporating such concepts as "becoming" and "telos" into its framework, the dynamic discourse is equipped to analyze and interpret paradoxical expressions by mystics.


**Keyword:** Mystical Language; Shath; Roozbahan Baghli Shirazi; Dynamic Discourse; Telos; Becoming.

\*Corresponding Author: h.aghahosaini@ltr.ui.ac.ir


**How to Cite:** Eftekhar, Z., Aghahoseini, H., Algooneh Juneghani, M. (2024). The Analysis of Paradox Language (Shath) Based on the Dynamic Discourse Pattern in Sharh Shathiyat. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 3, No. 5, 11-38. doi: 10.22054/MSIL.2024.74474.1127

## تحلیل زبان شطح بر اساس الگوی گفتمان پویا در «شرح شطحیات» روزبهان بقلی شیرازی


دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

زهرا افتخار 

استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

حسین آقا حسینی\* 

دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

مسعود آگونگه جونقانی 

### چکیده

یکی از بخش‌های مهم زبان عرفانی، شطحیات عارفان است. تحلیل زبان شطح با استفاده از الگویی میسر است که در این پژوهش بر پایه گفتمان پویا طراحی شده است. این الگو نشان می‌دهد که یکی از دلایل هنجارگریزی در زبان شطح، توجه به «غایت» در زبان و اندیشه عارفان است. هدف این پژوهش پیشنهاد الگویی برای تأویل شطحیات عارفانی است که به شطح از منظر «معرفت‌شناختی» آن می‌نگرند. اساس این الگو با دقت و تأمل در نگاه غایت‌اندیشانه و بلندنظرانه عارفان به انسان و حقیقت وجودی او بنا نهاده شده است؛ بر این اساس با بررسی مقوله‌های «هویت»، «شدن» و «نیل»، و «غایت» چگونگی قابلیت تأویل شطحیات عارفان بر اساس الگوی گفتمان پویا تحلیل و تبیین شده است. نگاه عارف به گوهر وجود خویش و دانستن قدر آن موجب شده است که سخن او در نگاه ظاهراندیشان نوعی رنگ ناهنجاری به خود بگیرد. حال آنکه سخن و عمل شطح‌آمیز نتیجه نوع باور عارف به ماهیت سیال و پویای خویش است که در «نیل» به هیچ منزلی از حرکت بازمی‌ایستد و پویایی، صیرورت و تحول همیشگی، جزء ماهیت و حقیقت هستی اوست. از آنجا که عرفان با صیرورت و تحول هم‌عنان است، گفتمان پویا به دلیل ماهیت پویا و حرکت دائمی و حضور مفاهیمی چون «شدن» و «غایت» در آن به محقق اجازه می‌دهد، لوازمی را تبیین کند که عارف به صورت تئوریک برای نشان دادن این تغییر و تحول در عرضه زبان شطح نیاز دارد.

واژه‌های کلیدی: زبان عرفانی، شطح، روزبهان بقلی شیرازی، گفتمان پویا، غایت، صیرورت.

## ۱. مقدمه

از ویژگی‌های زبان عرفانی روزبهان بقلی شیرازی، عارف قرن ششم هجری، شرح کردن شطحیات عارفان است. روزبهان در کتاب «شرح شطحیات» سخنان شگفت و غریب عارفان سده‌های گذشته را شرح و تأویل کرده است. زبان عرفانی بازتاب تجربه‌های عرفانی و نتیجه ظهور و بروز این تجربه‌ها، احوال و مواجید در بستر عبارت و اشارت عارفان است. بنابر تقسیم‌بندی روزبهان، زبان عرفانی به سه مرتبت تقسیم‌پذیر است: «زبان سکر، زبان صحو و زبان تمکین». او زبان سکر را ویژه اشارت و شطح می‌داند (۱۳۸۹: ۵۵-۵۶). زبان سکر تطبیق‌پذیر با زبان اشارت در تقسیم‌بندی کلابادی است که او نیز زبان عرفانی را به دو نوع اشارت و عبارت تقسیم کرده است؛ بنابراین، زبان شطحیات زبان اشارت است که عارف برای بیان تجربه عرفانی ویژه خود چنین ظرفی را برمی‌گزیند. یکی از جلوه‌های بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی تعبیر یا ظهور تناقض‌آمیز تجربه در عرصه سخن است. تناقض بیش از هر جایگاهی در سخن شطح ظهور و بروز دارد.

از راه‌های تأویل شطحیات عارفان استفاده از الگوی گفتمان پویا است. این پژوهش با استفاده از این الگو به نظریه‌ای نو در تأویل شطحیات عارفان چشم دوخته است. در این نظریه که در ذیل «نظریه معرفت‌شناختی شطح» جای می‌گیرد، اساس تحلیل و تبیین شطحیات عارفان دیدگاه غایت‌اندیشانه رهرو طریقت درباره سرنوشت و استعداد‌های روحی و معنوی است. با استفاده از الگوی گفتمان پویا می‌توان نشان داد که تناقض و شگفتی در شطحیات عارفان، ریشه در زمین بلندنظری و نگاه متعالی ایشان به حقیقت انسان دارد. عارف که طالب رسیدن به آستان بلند خویشتن و در کار پرورش قابلیت‌های وجودی خود در دستیابی به غایت‌های بی‌شمار در جاده پویای معرفت است در ساحت زبان دچار تناقض و اعجاب‌انگیزی و آشنایی‌زدایی می‌شود. سالک طریقت به دلیل ماهیت پویای حقیقت انسانی و جوهر سیال وجود خویش همواره در پی یافتن آخرین حد کمال و غایت پویایی و شدن‌هاست؛ از این رو، خود را محدود در حصار منزل‌ها و توقفگاه‌ها نمی‌کند.

هدف از این پژوهش این است که زبان شطحیات او با استفاده از الگوی گفتمان پویا تحلیل و تبیین شود؛ بر این اساس فرضیه پژوهش این است که الگوی گفتمان پویا می‌تواند بیانگر آن باشد که شطحیات عارفان جلوه‌ای از نگاه غایت‌اندیش ایشان به حقیقت هستی

انسان و ظرفیت‌های وجودی او در مسیر سلوک و صیروت است. در ادامه پس از بررسی پیشینه پژوهش، کوشش می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود که چگونه بر اساس الگوی گفتمان پویا قابلیت تأویل شطحیات عارفان تبیین و تحلیل می‌شود.

## ۲. پیشینه پژوهش

در حوزه شطح مقالاتی نوشته شده است؛ از جمله می‌توان به این پژوهش‌هایی که در ادامه ارائه شده است، اشاره کرد.

فرهمند (۱۳۸۷) در مقاله «میدان شطح» ابراز شطح را متأثر از حضور عارف در فضای ربوبیت خداوند و در سایه تربیت ربوبی و استعداد و ظرفیت روحی خود می‌داند که موجب می‌شود عارف سخنانی به زبان آورد که ناخوشایند اهل ظاهر قرار گیرد. هدف از این مقاله تحلیل ماهیت شطح است.

میرباقری فرد و جعفری (۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل انتقادی تعاریف شطح»، تعاریف شطح را بررسی کرده‌اند و معتقدند تعاریف شطح علاوه بر تفاوت نگاه و رویکرد عارفان، ناشی از سیر تحول شطحیات عارفان نیز هست، اما این تعاریف جامع مصادیق نیست. در این پژوهش ضمن نقد تعریف سنتی، رویکردهای جدید نیز مطرح شده است.

میرباقری فرد و آلگونه (۱۳۸۹) در مقاله «تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی» معتقدند برخی از رویکردها، شطح را ناشی از وجود پارادوکس در سطح گزاره می‌دانند و برخی سعی در رفع تناقض و تقلیل شطح به گزاره‌های حقیقی دارند. در این بررسی‌ها جنبه‌های وجودشناختی و معرفت‌شناختی شطح در تحلیل زبان عرفانی و زبان شطح مغفول مانده‌اند. این مقاله شاخص‌های تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی و اهمیت آن را در پیدایی و تأویل شطح بررسی می‌کند.

مدرسی و همکاران (۱۳۹۰) در مقاله «شطحیات عین‌القضات همدانی» شطحیات عین‌القضات را به عنوان یکی از مصادیق سطح تناقضی زبان عرفانی بررسی می‌کنند که در آن امری متناقض با شرع بیان می‌شود و معتقدند شطحیات حاصل نگاه تازه‌گویندگان به خدا، انسان و شریعت و بازگویی تجربه‌های خاص روحی اوست و از آنجا که این معنی در ساختار منظم زبانی عرضه می‌شود، ارزش‌الایی می‌یابد. در هیچ‌یک از این مقالات و پژوهش‌ها زبان شطح با رویکرد گفتمان پویا بررسی و تحلیل نشده است و ارائه چنین

الگویی در این پژوهش می‌تواند راهگشای پژوهشگران برای بررسی و تحلیل زبان شطح باشد.

### ۳. ضرورت انجام پژوهش

شطح به عنوان بخش مهمی از زبان عرفانی که آشنایی‌زدایی زبانی و هنجارگریزی ساختاری و معنایی در آن به اوج می‌رسد، جایگاهی در خور توجه در عرصه زبان عرفانی دارد؛ از این رو، بررسی و تحلیل علل بروز و ظهور تجربه عرفانی با ساختار تناقض‌آمیز و شگفت شطح در ساحت زبان، اهمیت بسیار دارد. یکی از وجوه مهم تحلیل شطح وجه معرفت‌شناختی آن است که می‌توان با استفاده از الگویی که گفتمان پویا در اختیار می‌گذارد به تأویل و تحلیل شطح از این دیدگاه توجه کرد.

### ۴. روش پژوهش

روش پژوهش بر اساس الگویی است که بر بنیان رویکرد گفتمان پویا طراحی شده است. ابتدا رویکرد گفتمان پویا را معرفی می‌کنیم و سپس با استفاده از لوازمی که این رویکرد در اختیار می‌گذارد، الگویی را طراحی می‌کنیم که می‌تواند وجوه معرفت‌شناختی شطح را تحلیل کند. این الگو لوازمی را به دست می‌دهد که به صورت تئوریک در عرصه زبان برای تأویل سخن شطح نیاز است.

#### ۴-۱. گفتمان پویا

بنیان «گفتمان پویا» بر سیالیت و دگرگونی است؛ به گونه‌ای که ارتباط همه عوامل پویا و غیرایستاست و متن در حال دگرگونی از وضعیتی به وضعیتی دیگر است. در این گفتمان، جهان متن از حالتی به حالتی دیگر تبدیل می‌شود. در آغاز هر گفتمان وضعیتی ابتدایی<sup>۱</sup> به نام وضعیت نقصان<sup>۲</sup> وجود دارد. عامل فاعلی ابتدا در حال «انفصال»<sup>۳</sup> از مطلوب است و باید در مسیر طلب بتواند از نقصان فاصله بگیرد.

---

1. Etal initial  
2. manque  
3. disjunction.

### ۱-۱-۴. شدن و هویت

واژه «شدن» حکایت‌گر دگرگونی پیوسته است و «هویت»، وضعیت موجود «عامل فاعلی» را بازگو می‌کند. وضعیت موجود یا «بودن» عامل فاعلی، چگونه «شدن»؛ یعنی وضعیت مطلوب او را مشخص می‌کند و دگرگونی در وضعیت موجود نیز می‌تواند هویتی جدید را برای عامل فاعلی ایجاد کند. در «شدن» مقوله «غایت»<sup>۱</sup> و «نیل»<sup>۲</sup> وجود دارد. غایت، فاعل را در نظام حرکتی باز و پویا قرار می‌دهد، اما نیل، موجب بسته شدن نظام حرکتی می‌شود. به محض دستیابی به مقصدی کوچک ممکن است از نظام حرکتی باز به نظام «بسته» بازگردیم؛ زیرا بسندگی به همین یک هدف ما را وارد نظام بسته می‌کند (شعیری، ۱۳۸۸: ۸۲-۸۴)؛ از این رو، نیل کردن به مقصدی محدود می‌تواند عامل فاعلی را راضی از داشته‌های خود کند و از پویایی به سمت غایت محروم سازد. در طریق معرفت و راه سلوک توقف در هر منزلی می‌تواند به شکل حجابی رخ نماید. مقامی که در یک مرحله به عنوان «نیل» یا «غایت» تعریف می‌شود در مقامی بالاتر -چنانچه توقفگاه سالک شود- حجاب راه او به شمار می‌آید.

### ۱-۲-۴. افعال مؤثر<sup>۳</sup>

«افعال مؤثر» یکی از ارکان گفتمان پویاست که فرآیند تحقق عمل را از آغاز تا انجام به خوبی نشان می‌دهد. این افعال به دلیل نقش فعالی که در تحقق عمل دارد، این فرآیند را از آغاز تا مرحله تحقیق به خوبی نشان می‌دهد. صیوررت در ذات این افعال وجود دارد و هر کدام با توجه به ظرفیت وجودی خود مرحله‌ای از مراحل «شدن» را حکایت می‌کند. این افعال «به صورت غیرمستقیم» موجب می‌شود تا کنشی محقق شود؛ در واقع «با تأثیر بر گزاره یا فعلی کنشی شرایط تحقق خاص آن» (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۰۱) را موجب می‌شود. افعال مؤثر عبارت‌اند از: «بایستن، توانستن، خواستن و دانستن» که هر کدام می‌تواند در اشکال مختلفی روی بنماید. برای مثال، فعل مؤثر «توانستن» در قالب‌های قادر بودن، کارایی داشتن، از شایستگی برخوردار بودن و... به کار می‌رود. فعل «دانستن» به صورت

---

1. visee  
2. saisie  
3. Verbe modaux

اطلاع داشتن، علم داشتن و... و فعل خواستن با شکل بیانی اراده کردن نیز ظهور می‌یابد. «این افعال با توجه به ضمیری که به آن‌ها ارجاع داده می‌شود و همچنین جوهشان در تولید معنا نقش دارند» (اطهاری و احمدی، ۱۳۹۶: ۱۶۱). وقتی فعل «توانستن» با فعلی دیگر به کار رود، حکایت از این می‌کند که عامل فاعلی شرایط تحقق آن فعل را داراست، اما به فعل مؤثر «خواستن» نیز برای تحقق کامل فعل نیاز است؛ از این رو، هر فعل مؤثر، میزان فاصله عامل فاعلی را تا تحقق عمل بازمی‌گوید. درباره فعل مؤثر «بایستن» ممکن است عامل فاعلی از توانش برخوردار نباشد، اما ضرورت و جبر «باید» او را به حرکت وادارد و موجب تضمین حیات فرآیند پویای کلام شود.

نقش فعل مؤثر «دانستن» انتقال دانایی در انجام عمل است و موجب گشایش بُعد شناختی کلام می‌شود و فرآیند پویای کلام را سرعت می‌بخشد. پس از تلاقی «دانستن» و «توانستن» از مرحله مقدماتی<sup>۱</sup> که مرحله شکل‌گیری فاعل است و از همان افعال مؤثر «خواستن» و «بایستن» تشکیل شده است به مرحله بالقوه<sup>۲</sup> می‌رسیم که نوعی آمادگی در فاعل برای اجرای عملیات اصلی است. از مجموعه افعال مؤثر «خواستن، بایستن، دانستن و توانستن»، «فاعل توانشی»<sup>۳</sup> شکل می‌گیرد. چنین فاعلی بعد از اجرای عملیات اصلی به «فاعل کنشی»<sup>۴</sup> تبدیل می‌شود (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۰۲). کنشگر هنگام ظهور اراده و خواست در وضعیت «حضور مجازی»<sup>۵</sup> قرار می‌گیرد. «بایستن» نیز به عنوان جبری بیرونی یا درونی عمل می‌کند و کنشگر را بر اساس اجبار وارد فضای کنشی می‌کند. پس از آن یا حضور افعال «توانستن» و «دانستن» مرحله حضور «کینونیت یافته»<sup>۶</sup> شکل می‌گیرد.

حضور بعدی، حضور «به باور رسیده»<sup>۷</sup> است که با باور به کنش، تردیدهای کنشگر رفع می‌شود. آخرین مرحله، مرحله انجام کنش است که حضور «تحقق یافته»<sup>۸</sup> نامیده می‌شود (همو، ۱۳۹۵: ۲۶-۲۷). افعال مؤثر گاه خود، «آبژه (موضوع) می‌شود و کنشگران (سوزها)

- 
1. virtualisation
  2. actualisation
  3. Sujet competent
  4. Sujet performant
  5. Performance
  6. Presence potentielle
  7. Presence potentielle
  8. Presence réelle

یا به سطح یکسانی از داشتن افعال مؤثر می‌رسند که به آن‌ها سوژه کمال یافته می‌گویند یا در انجام کنش‌ها تضاد و ناهماهنگی بین افعال مؤثر برایشان به وجود می‌آید که آن‌ها را سوژه‌های در کشمکش می‌نامند» (اطهاری و احمدی، ۱۳۹۶: ۱۶۵).

### ۳-۱-۴. مربع معناشناسی<sup>۱</sup>

مربع پویای معناشناسی که گرمس<sup>۲</sup> ایجاد کرد برای بیان فرآیند پویایی در کلام مناسب است. اساس این مربع بر ارتباط مقوله‌ای است. دو واژه متضاد در معناشناسی، مقوله نامیده می‌شوند؛ واژگانی که حضور یک، حضور دیگری را در پی داشته باشد یا فقدان یکی، فقدان دیگری را موجب شود (شعیری، ۱۳۸۸: ۱۲۷). مربع معناشناسی از دو قطب بالایی دربرگیرنده مقوله اصلی؛ یعنی گروه متضادها و دو قطب پایینی نقض متضادها تشکیل شده است. بر اساس منطق این مربع نمی‌توان از متضادی به سوی متضادی دیگر حرکت کرد، جز آنکه در آغاز آن متضاد را نقض کنیم (همان: ۱۲۷-۱۲۹).

فرآیند پویایی در کلام را بر پایه مربع معناشناسی و رابطه‌های موجود در آن می‌توان تحلیل کرد. اگر دو مقوله متضاد مرگ و زندگی را در نظر بگیریم، دو ضلع بالایی مربع را این دو تشکیل می‌دهند و ضلع‌های پایینی را نقیض زندگی و نقیض مرگ.

### ۵. شطح

در باب شطح دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. در این پژوهش ضمن اشاره به برخی از این نظریه‌ها، نظریه معرفت‌شناختی شطح بررسی می‌شود که روزبهان بر آن تأکید دارد. پیروان نظریه استحسانی، شطح را در حد حادثه‌ای زبانی نزول می‌دهند. این نظریه از دیدگاهی هنری به الهیات و مذهب سرچشمه گرفته شده است، نه نظرگاهی معرفتی و شناختی.

شفیعی کدکنی شطح را حادثه‌ای زبانی می‌داند که از دو دیدگاه، یکی بیان نقیضی (پارادوکس) و دیگری شکست در عادت‌های زبانی (۱۳۸۰: ۲۳) نمود پیدا می‌کند.

در نظریه غلبه سکر که تأکید بر بیان شطح در حالت غلبه سکر دارد، نیز باز جنبه معرفتی و معنایی شطح به یک سو نهاده می‌شود. سراج معتقد است که غلیانات روحی به دلیل مهار

---

1. Carre semiotique  
2. Algirdas Julien Greimas



ناشدنی بودن آن‌ها سرریز می‌شوند و نتیجه آن بروز شطح و سخنانی است که تناقض‌آمیز است (سراج، ۱۳۸۱: ۴۰۳).

در نظریه سوء تألیف در باب تناقض موجود در شطح گفته شده است که عارف بی‌قصد و غرض در توصیف تجربه خود دچار سوء تألیف شده است (استیس<sup>۱</sup>، ۱۳۸۴: ۲۶۹). کلابادی معتقد است که حقیقت تجربه عرفانی که از مکاشفات دل و مشاهدات سر سخن می‌گوید، بیان شدنی نیست (۱۳۷۱: ۳۶۸) و عارفان صاحب تجربه تنها به گونه‌ای اشارت‌آمیز رشحه‌ای از دریای بیکران تجربه‌های باطنی خویش را بیان می‌کنند. در این میان شطحیات، صورت بیانی تجربه‌های عرفانی ایشان است که به زبان و بیان در نمی‌آید و عارف در بیان آن دچار تناقض‌گویی، سخنان غریب و گاه در ظاهر، خویش‌پسندانه می‌شود.

روزبهان در تعریف شطح آن را نتیجه قوی شدن وجد و شور عارفانه و عالی شدن نور تجلی در سر و جنبش جان و جوشش و غلیان باطن و سر عارف می‌داند. او معتقد است که در این هنگام سخنانی از عارف صادر می‌شود که نتیجه بلندی روح و برافروختن جان است؛ این سخنان شامل معارف و علوم مقامات است که البته در ظاهر متشابه و دوپهلوی و غریب است که چون در درک ارباب ظاهر نمی‌گنجد و تأویلش را نمی‌داند، طعن و انکارش می‌کنند (۱۳۸۹: ۵۷).

در تعاریف روزبهان، دستیابی به علوم و معارفی در خور توجه است که عارف در ظرف شطح بیان می‌کند و آبشخور آن را دریافت معرفت می‌داند؛ نکته‌ای که قائلان به برخی نظریات همچون نظریه غلبه سکر و نظریه استحسانی در شطح از آن غافل مانده‌اند. سراج در اللمع، شطح را کمترین میوه کمال اهل تصوف می‌داند (سراج، ۱۳۸۱: ۴۰۶). این در حالی است که ایشان به جنبه معرفتی شطح توجه دارد، اما ارزش معرفت شناختی آن را اندک می‌بیند. ابن عربی نیز ارزش شطح را در حد سالک مبتدی می‌داند که هنوز از بقایای نفس رها نشده است و بیان این معارف را نشانه درک خام سالک می‌بیند (ابن عربی، ۱۳۲۹ق: ۳۸۸). در مقابل نظر سراج و ابن عربی، روزبهان نگرشی کاملاً متفاوت به شطح دارد.

در نظریه غلبه سکر که تأکید بر بیان شطح در حالت غلبه سکر دارد، جنبه معرفتی و معنایی شطح به یک سو نهاده می‌شود؛ حال آنکه سخن شطح‌آمیز همیشه حاصل وجد عارف نیست و به هر روی که باشد از بیان معرفت و نکات تأویل‌پذیر خالی نیست که باطنی سرشار از حکمت و معنا دارند.

کربن<sup>۱</sup> معتقد است که شطح ممکن است در حالت وجد بیان شده باشد یا احتمالاً ریشه در وجد داشته باشد، اما هنگامی که بر زبان عارف جاری شود، لزوماً وجد، موجد آن نیست و ممکن است که وجد باعث آن نشده باشد و غیراختیاری نباشد؛ در نتیجه از شدت غلبه وجد حکایت نمی‌کند (۱۳۸۴: ۲۸۲). او معتقد است کلامی که دارای منبع ربانی و منشأ یافته از ساحت قدّم و فرودآمده به عالم حادث باشد، به هر حال واجد تشابه و مستعد تأویل است؛ زیرا کلام الهی در زبان قابل دریافت انسانی، ظرفی درخور را نمی‌یابد، از این رو، ناچار به بیان متشابه و دوپهلوی خواهد بود؛ در نتیجه یکی از دلایل غریب و شگفت‌آمیز بودن شطح همین فرود آمدن کلام از ساحت الهی به جایگاه فرودین زبان انسانی است.

کربن که شطح را به «پارادوکس» ترجمه کرده است، معتقد است بیان‌ناپذیری شطح موجب شده است که شطح ویژگی‌هایی چون غریب و شگفت‌آور و غیرمنتظره بودن بیابد، اما این، همه حکایت شطح نیست؛ زیرا شطح با وجود ظاهر غریب خود، معانی و معارف و باطنی دارد که همان حقیقت شطح است. «شطح کلامی متشابه است؛ یعنی ظاهری شگفت‌آور و غیرمنتظره دارد و باطنی که همان مفهوم آن است. کمال پارادوکس (شطح)، تعبیر چیزی است که در بیان و عبارت نمی‌آید» (همان: ۲۸۵)؛ وظیفه ما یافتن معانی و معارف نهفته در زیر حجاب ظاهر شطح است.

دیدگاه روزبهان به شطح نگرشی معرفت‌اندیشانه است و بر دو نکته تأکید می‌کند: ۱- «شناخت شهودی، ماهیتی شطح‌گونه دارد؛ یعنی حقیقت از جنس شطح است و ۲- شطح در سطح زبان ضرورتی معرفتی است، نه صرفاً سازوکاری بلاغی» (میرباقری فرد، ۱۳۸۹: ۳۶).

روزبهان اصل شهود را ریشه در زمین شطح و گفتار تناقض‌آلود می‌داند که ورای مسائل زیبایی‌شناختی و بلاغت سخن می‌تواند دربردارنده معارف ارباب تجربه عرفانی

---

1. Henry Corbin

باشد. او شطح را ظهور اسراری می‌داند که نخستین بار بر زبان خداوند جاری شده است و بعد از او رسول و ولی نیز آشکار کرده‌اند (روزبهان، ۱۳۸۹: ۵۸). نگاه معرفت‌شناختی و معناگرایانه به شطح نگاهی است که قادر است معانی نهفته در ظاهر سخن را با رویکردهای پدیدارشناختی و وجودشناسی به شطح کشف کند و سخن عارف را از زیر سنگینی نگاه ظاهراندیشانه برهاند؛ به گونه‌ای که نه آن را محدود در نگاه زیبایی‌شناختی و بلاغی کند و نه آن را سخنان غیراختیاری و وجدآمیز و فاقد جنبه معرفتی بداند. برخی نیز معتقدند که «شاید بتوان گفت شطح یک استراتژی بیانی است که مخاطب را به تأمل در بطن وامی‌دارد، اما تلقی عارف از این بطن می‌تواند معیار پدیدارشناختی یا هستی‌شناختی داشته باشد» (دهباشی، ۱۳۸۹: ۵۵)؛ عارف در بیان شطح یا به حضور مخاطب در پشت و عمق سخن خویش نظر دارد؛ یعنی باید به جنبه پدیدارشناختی سخن شطح آمیز او نگاه کرد یا سخنش را باید از دیدگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی بررسی و مشخص کرد که عارف از چه منظری شطح را بر زبان جاری می‌کند. بدین معنا که وجود در دو ساحت قابل نگرش است؛ در ساحت زمینی و خاکی و در ساحت آسمانی و الهی؛ از آن جهت که روح خدا در انسان دمیده شده است. این نوع نگاه به وجود که حاوی دو سطح متباین یکدیگر و کنار هم قرار گرفتن آن دو است، می‌تواند موجب ایجاد ساخت متناقض‌نما در کلام عارف شود. حضور هم‌زمان آسمان و زمین در وجود انسان و نگرش غایت‌اندیشانه عارف به سلوک انسان، انسان رهرو که پیوسته در «شدن»، پویایی و سفر است، ظاهر کلام عارف را آکنده از متناقض‌نمایی و شگفتی می‌کند. نگاه عارف در شطح گفتاری و نیز شطح عملی، مخاطب را به تفکر در حیات متعالی و سلوک پیوسته و وجود همواره سیال و در حرکت سالک وامی‌دارد. نگاه روزبهان به شطحیات عارفان از دریچه نظر به غایت سلوک ایشان است که تا بی‌نهایت امتداد دارد.

این پژوهش در تأویل شطحیات عارفان به نظرگاهی تازه در شناخت شطح روی آورده است که در ذیل نظریه معرفت‌شناختی شطح مطرح شدنی است و با استفاده از الگوی «گفتمان پویا» شطحیات عارفان را شرح و تأویل می‌کند. این نظریه می‌گوید، عارف سالک که در جاده ناکران‌مند معرفت در پویایی مدام است، نه به «نیل» که به «غایت» معرفت می‌اندیشد و معرفت بی‌نهایت است و از آنجا که موضوع آن حق تعالی است، بی‌حد و

کران و بی‌انتها خواهد بود. توجه به «نیل» و ایستایی در «هویت» و «بودن»، زبان را فارغ از هنجارگریزی‌های لفظی و زبانی می‌کند و در مسیر عادی کلام قرار می‌دهد، اما گزینش «غایت» و پویایی و «شدن» و گریز از انجماد و سکون، سالک راه را ناگزیر از انتخاب هنجارگریزی‌های لفظی و کلامی می‌کند.

## ۶. تحلیل زبان شطح با الگوی پیشنهادی بر اساس رویکرد گفتمان پویا

پژوهش و کندوکاو در شطحیات عارفان با عنایت به تعالی اندیشه و پویایی هویتی سالک، ما را به سوی این دریافت سوق می‌دهد که غایت‌اندیشی یکی از راه‌هایی است که می‌تواند به یاری آن زبان شطح را در قالب دیدگاه نظریه معرفت‌شناسی شطح تأویل کرد. همان‌گونه که در پدیدارشناسی یکی از ویژگی‌های انسان، ویژگی «استعلایی» اوست، حقیقت هستی او چیزی است که «اکنون نیست». او مختارانه و آزاد به سوی آینده پیش می‌رود و تعریفی که از خود ارائه می‌دهد، آن چیزی است که در آینده پس از طرح‌اندازی خواهد شد (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۸۹)؛ در واقع مفهوم متناقض‌نمای «هستم، آنچه نیستم و نیستم، آنچه هستم» در وصف انسان نشان می‌دهد که او پیوسته در کار «شدن» است و دائم در حال طرح‌اندازی است برای دگرگون شدن به چیزی که اکنون نیست. وقتی عارف می‌گوید: «من پسر ازل و ابدم، نه پسر آب و گل»، نگاه خود را به خویشتن از مرزهای آب و گل فراتر می‌افکند و به غایت معرفتی خود در مسیر سلوک و حیات متعالی خویش می‌اندیشد. این نگاه غایت‌اندیشانه، او را به بیانی تناقض‌آلود در زبان ناگزیر می‌کند. عارف فرزند آب و گل است، اما او در مسیر سلوک خویش می‌تواند خود را در جاده پویای معرفت به جایگاه بی‌آغازی و بی‌پایانی نزدیک کند و غایت معرفت خود را به جایی برساند که خود را فرزند ازل و ابد و جاودانگی بداند، از صفات مخلوقیت جدا شود و صفات حق را دریابد. توجه به شطح از این منظر می‌تواند سخن عارف را از تهمت رعونت و خویشتن‌پسندی نیز مطهر کند و باور عارف را به استعداد و توانایی سفر به آفاق بی‌پایان معرفت نشان دهد. سفرهایی که تا مرزهای ربوبیت ادامه می‌یابد. این تجربه تازه در تأویل شطح می‌تواند به پژوهشگران و مفسران تجربه عرفانی یاری دهد که به زبان عرفان به مثابه یک زبان سیال، زنده و پویا بنگرند و بر توجه عارف به غایت معرفتی خویش تأکید کنند.

#### ۱-۶. جانب حرفت گدایی را گرفتن برای گریز از شأن و منزلت موهوم

«حسین منصور گوید در معاملات کلمه به عبارت شطح که در دنیا هیچ حرفت نیست نیکوتر از گدای کردن. قال: یعنی بر صوفیان در یوزه کردن نیکوست. این سخن در مقام سؤال و ادب این معنی گفته است؛ یعنی هیچ نیست نیکوتر از سؤال کردن از حق - سبحانه و تعالی - و اگر از غیر برای آن گفت که در آن تذلیل نفس است و اسقاط جاه و قناعت به قلیل از کثیر و فراغ از دارین و خروج از عساکر دنیا و تشبه به فقرا صحابه» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۳۲۹).

چنان که عارفان از جمله روزبهان بارها بر این نکته تأکید کرده‌اند که حقیقت آدمی نیستی و فقر است و سالک عارف در غایت سیر خویش به فنای هستی موهوم خود توفیق می‌یابد. در این مسیر هرگونه شأن و هویت برای خویش قائل شدن، سالک را به ایستایی و مرداب‌گونگی در خود می‌کشاند. تفاوتی ندارد که این هویت، هویت یک سالک متوکل، صابر یا راضی که سیر باطن کرده است، باشد یا هویت یک شاه که دارای سلطنت ظاهری است؛ به هر حال توقف در هر منزل و خویشتن را واجد چیزی دانستن با حقیقت فنا و فقر در تناقض است. در اساس هویت در تفکر عرفانی که غایت‌اندیش و طالب فنای صفات و ذات سالک است، بی‌ارج و قدر است؛ زیرا هویت بنده با نیستی و بی‌هویتی تعریف می‌شود و اندک تصور وجود و دارندگی، ایجادکننده حجاب و فاصله میان سالک و درگاه فنا می‌شود. آن گونه که ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «قاعده بندگی بر نیستی است. تا ذره‌ای از اثبات در صفات تو می‌ماند، حجاب می‌ماند. اثبات، صفت خداوند است و نفی، صفت بنده و گفت: پادشاهان بنده بنفروشدند. جهد کنید تا بنده شوید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۹۴).

حسین منصور حلاج گدایی کردن را نیکوترین حرفت می‌داند؛ زیرا گدایی، سراسر از فقر و ذلت و خواهش و خواری نفس حکایت می‌کند؛ از این رو، شخص در آن، خود را از هرگونه هویت و شأنی تهی می‌بیند، نفس خوار می‌شود و هر نوع توهم داشتن و بودن برای گدا از میانه برمی‌خیزد. فرو ریختن همه هویت و غرور و جاه و جایگاه از امتیازات این حرفت است. اینکه گاه عارفان، مریدان خویش را به گدایی فرامی‌خواندند، برای همین تذلیل نفس و رفع خودهای موهوم و کاذب بوده است؛ در نتیجه، گدایی کردن نزدیک‌ترین حالت به منزل فقر و فناست که سالک غایت سیر خویش را در آن می‌جوید.

## ۲-۶. درگذشتن از نبوت به عنوان یک هویت

«منکری حسین منصور را معارضه کرد. گفت: «دعوی نبوت می‌کنی». گفت: اف بر شما که از قدر من بسی واکم می‌کنی!» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۳۲۸).

قائل شدن مقام نبوت برای حلاج، محدود کردن اوست در یک هویت ثابت و ساکن و «نیل» به هدفی میانه؛ حال آنکه سیر عارف را پایانی نیست؛ زیرا موضوع معرفت که حق تعالی است، بی‌نهایت است. عارف باید همواره مسافر طریق حق باشد و از جایگاه و مقام سخن نگوید؛ زیرا قناعت به مقام و جایگاه، او را در هویت کسب شده در مقام و منزلی خاص متوقف می‌کند؛ حال آنکه به قول روزبهان در طریقت، سکون کفر است (همان: ۱۹۰).

روزبهان معتقد است که در توحید خاص‌الخاص عارف از حق به حق و در دریای نیستی به هستی سیر می‌کند... تا آنجا که به نور الهی در وجود وجود، سیر او ادامه می‌یابد. چنین عارفی پس از آنکه وجودش در وجود حق محو شد و بعد از صحو و محو با هر ذره‌ای از وجود خویش أنا الحق می‌گوید (همان، ۱۳۵۱: ۱۶-۱۷). حسین‌بن‌منصور حلاج حقیقت اتحاد را فرا گرفتن همه هستی عاشق به وسیله معشوق می‌داند؛ آن گونه که معشوق چنان با عاشق یگانه شود که غیری در میان وجود نداشته باشد؛ در چنین مرتبه‌ای گویی معشوق در درون عارف نهان شده است و عاشق یا عبد، خود را از معشوق یا معبود خود باز نمی‌شناسد. در اتحاد، هیچ دویی وجود ندارد و همه وصف یگانگی و توحید است. حلاج در شعری حقیقت اتحاد را شرح می‌دهد. او اثبات وجود خود را در مقابل حضور هستی عظیم حق نفی می‌کند و حقیقت ذات حق را در درون خویش می‌یابد.

«این تویی یا این منم؟ این ذاتی است در درون ذات. حاشا دور از تو باد قصد اثبات وجود دو! هان ذات تو کجاست بیرون از من تا به روشنی بینم؟ اما دیگر ذات من منفرد و غرق و محو شده تا به آنجا که دیگر در مکانی نیست. هان تو ای آنکه کل همه چیز هستی، تو برای من دیگر غیر نیستی، بلکه خود من هستی» (ماسینیون<sup>۱</sup>، ۱۳۷۳: ۶۵-۶۶).

---

1. Louis Massignon

روزبهان معتقد است آنگاه که عارف، حق را می‌بیند و خود را نمی‌بیند در عین مقام عبودیت است و حق ربوبیت حق را ادا کرده است، اما زمانی که حق در او نهان شده است و خویش را می‌بیند، در عین توحید است و در غایت مقام ربوبیت. او تذکار می‌دهد که مرد به «جایگاه مردان» نمی‌رسد تا خویشتن را «حق» نداند.

روزبهان توصیه می‌کند که «مردان دایرهٔ ربوبیت» باید دمی به عالم عبودیت بازگردند تا خلق از سر بی‌معرفتی گرفتار شرک و بت پرستی نشوند؛ حال آنکه ایشان از تهمت تشبیه و تعطیل و حلول و نزول مبرا هستند (روزبهان، ۱۳۸۹: ۸-۹). حسین منصور در شعری من خویش را که «أنا الحق» سر داده است، وصف می‌کند. او «من» خود را در این حال، منی وصف می‌کند که دیگر وصف و نعتی ندارد. او وصف خود را وصف «طبع محض الهی» می‌داند. این «من» از خود؛ یعنی ذات او جدا شده است. «منی» که «استعاره یا مجازی است که از خدا به بشر منتقل شده است». این «من» البته حلول در ظرف مادی نیست، بلکه ظهور و تجلی است (ماسینیون، ۱۳۷۳: ۶۶).

حلاج در واقع به مقام «قرب فرایض» اشاره می‌کند که در مرتبهٔ «عین جمع» به آن دست یافته است. جایگاهی که عارف از ذات و «من» خویش جدا می‌شود و به وحدت و یگانگی با خدا می‌رسد. عبودیت محو می‌شود و هستی عارف به دریای وحدانیت و ربوبیت حق می‌پیوندد و با او متحد می‌شود و جز خدا نمی‌بیند. این ساحت جایی است که روزبهان «جایگاه مردان» می‌داند. مرتبه‌ای که عارفانی چون حلاج به آن رسیده‌اند و «أنا الحق گوی» شده‌اند.

۳-۶. خرسند نبودن به خرمی به بقای حق و گذر از آن با توجه به اصل بازگشت (ارجعی)

«ابو عبدالله صبیحی در شطح گوید که متقی پیوسته گرد شرک گردد از خرمی به بقا حق، زیرا که پیوسته شاهد مشاهدهٔ اوست. قال: شطحی عجیب است. این سرّ که در مشاهدهٔ آن است که شاهد به لذت مشاهده و خرمی به بقا ساکن شود و در خوش دلی بازماند. آنکس چنین شود، در انفراد حقیقت توحید مشرک است؛ زیرا که وقوف در قدم کفر است.

معرفت بی‌پایان و معروف بی‌حد، طلب واحد؛ «و سَارِعُوا» بنگر چه نکته است. «إِرْجِعِي» بین که در عشق چه قصه است» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۱۹۰).

افعال مؤثر «دانستن» و «بایستن» اساس این بند را بنا نهاده است. تمامی این شطح، آگاهی بخشی به حقیقت خوشدلی و وقوف و ایستایی سالک متقی در مشاهده و خرمی به بقای حق است. افعال «بشتاب، بنگر، بازگرد، بین»، از فعل مؤثر «بایستن» نشان دارد؛ زیرا به گونه‌ای حکم قطعی و اساسی طریقت و الزام و وظیفه سالک در مسیر سلوک است. ابوعبدالله صبیحی با تکیه بر شادی و آرامش دل سالک بر اثر مشاهده حق و در رسیدن به بقا، آن را موجد نوعی شرک می‌داند؛ زیرا این آرامش و خرمی دل موجب بازماندن و ایستایی می‌شود. سالک ناخواسته «نیل» به نشاط حاصل از مشاهده و بقای حق را در تقابل با ذات حق و توحید او قرار می‌دهد. او وظیفه سالک را شتاب و بازگشت مدام به ذات حق و سرمنزل توحید می‌شناسد. حسین بن منصور حلاج، مرید را کسی می‌داند که: «از نخست نشانه قصد خود الله تعالی را سازد و تا به وی نرسد به هیچ چیز نیارامد و به هیچ کس نپردازد» (خواجه عبدالله انصاری، ۱۳۶۲: ۳۸۵).

روزبهان وقوف و رکود در «قدم» را نیز نوعی کفر می‌داند؛ زیرا موجب پوشیده شدن حقیقت برای رهرو می‌شود. این از آن رو است که از دیدگاه عارف، معرفت حق بی‌حد و نهایت است؛ زیرا موضوع معرفت که حق تعالی است، بی‌نهایت است و سالک باید تنها طالب او باشد؛ بنابراین، باید پیوسته در او سیر کند و ایستایی و وقوف را در او جایز نشمارد. آیات «سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ»<sup>۱</sup> و «يَا أَيُّهَا النَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةُ إِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً»<sup>۲</sup> با عارف سالک می‌گویند که در هر لحظه -از رکود و ایستایی خویش- به درگاه حق طلب مغفرت کند و به سوی او و در او با شتاب سیر کند و پیوسته و هر دم به سوی حق بازگردد. درگاه عشق از سالک، توجه و بازگشت مدام به سوی معشوق را طلب می‌کند. «نفس مطمئنه» از آن سالکی است که در هر دم از حیات خویش، بازگشت به

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۳۳

۱. سوره فجر، آیه ۲۸



سوی پروردگار خویش را آزموده است. غایت سیر سالک در سیر همیشگی و بی‌نهایت تعریف می‌شود؛ زیرا مقصود و ربّ او بی‌نهایت و معرفت او بی‌پایان است.

#### ۴-۶. فضیلت پرستش حق به محبت و ارتباط آن با غایت سیر سالک؛ یعنی معرفت و توحید

«حسین روایت کند از رؤیای صادقانه، از ملک حکیم، از کروب کبیر، از لوح محفوظ، از علم که هیچ کس حق را نپرستید به چیزی عزیزتر از محبت حق را. قال: محبت خلاصه طاعت است و ثواب آن ثمره معرفت است. توحید اصل همه است. قال الله تعالی: «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۲۶۳).

وضعیت مطلوب و غایت و اصل مقصد سالک رسیدن به توحید است، چنان که همه منازل و معابر راه باید پشت سر گذارده شود تا خورشید یگانگی حق جلوه نماید. حسین معتقد است که حق تعالی به چیزی عزیزتر از محبت پرستیده نشده است. در تعریف محبت گفته‌اند که محبت غرق و جمع شدن در محبوب و غیر او را فراموش کردن و صفاتش را جانشین صفات خود کردن است (دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۶: ۲۵۰). در این تعریف از محبت به چند نکته اساسی توجه شده است؛ یکی غرق و جمع شدن در محبوب که نشان از فنای سالک دارد؛ دو دیگر جانشین کردن صفات او با صفات خویش.

ابوطالب مکی در «قوت القلوب» درجه دوم محبت را محبتی می‌داند که از مطالعه و رؤیت صفات و تأمل در آیات الهی پدید می‌آید (۱۳۱۰: ۱۶۷).

چنان که دریافتیم محبت با معرفت به صفات حق تعالی هم‌عنان است و بالاتر از آن متصف شدن به اخلاق و صفات الهی و محو و فنای آثار و صفات موهوم خویش در محبت حاصل می‌شود. توحید نیز که اصل و اساس سلوک و غایت سیر سالک است، پس از فنای ذات و صفات عارف رخ می‌نماید. در توحید، سالک عارف غیر حق را نمی‌بیند و از صفات و فعل و همگی هستی خویش بیرون می‌آید (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۱۳۴-۱۳۶)؛ از این رو محبت که سومین حال از احوال عرفانی است، مقدمه و خلاصه غایت سیر سالک

را در خویش نهان دارد؛ یعنی فراموشی صفات و هستی خود و غرق و محو خویش در هستی محبوب و معرفت به صفات او و در نهایت جانیشینی صفات خود با صفات او که با بقای بالله مرتبط است. از اینجا سر سخن خداوند در آیه ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>۱</sup> عیان می‌شود؛ آوردن قومی که خداوند ایشان را دوست دارد و ایشان نیز او را دوست دارند. پرستشی که از محبتی دوسویه سرچشمه می‌گیرد که در آن سالک، آماده و مستعد رسیدن به توحید می‌شود؛ از این رو، این پرستش «عزیزترین شکل پرستش» است. تمامی این بند بر پایه معانی نهفته در فعل مؤثر «دانستن» شکل گرفته است. ارتباطی که حسین منصور حلاج میان محبت و معرفت و پرستش برقرار کرده است؛ بدین گونه که از گنج پنهان ذات الهی که حق تعالی برای محبت و معرفت، همین گنج ذات خویش تجلی کرده است، سخن می‌گوید، تا آنجا حکایت می‌کند که خداوند آفرینش را بر مبنای محبت و معرفت آغاز کرده است، آن‌گاه حلاج توحید را اصل همه چیز می‌داند و هدف خلقت حق را بر اساس قرآن در آیه‌ای دیگر، «پرستش» ذکر می‌کند. در همگی این آیات حلاج فعل مؤثر «دانستن» را بسط و دامنه شناختی سخن را گسترش می‌دهد.

#### ۵-۶. گذر از وجود خویش

«حسین در شطح گوید که عارف در اوایل نگاه کند داند که ایمان نیارد، الا بعد از آن کافر شود. او را گفتند این حال چون باشد؟ گفت مسکین اول وهلت وقف کند با چیزی. آنگاه مترقی شود وقوفش با آن چیز. کافر شود در آخر وهلت. نبینی که اگر باز گردد کافر بوده است؟ قال: بدین سخن آن خواهد که هر که ایمان به حق آورد و او را در دل درجات و اسباب عطا بماند، در حقیقت توحید، شرک است. چون در اوایل ایمان به حق آورد حقیقت ایمان یافت. قال الله تعالی «فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرِ لِذَنبِكَ»؛ یعنی در وجود ما از وجود خود غایب شو که وجود تو در وجود ما گناه است. چون به ما رسیدی مادون ما بگذار با استغفار که ما گفتیم «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» که وجود ما وجود ما را شکر گوید برای تو» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۳۰۲-۳۰۱).

۱. سورة مائده، آیه ۵۴

روزبهان در شرح شطح حسین با بهره‌گیری از افعال مؤثر «دانستن» و «بایستن» وظیفه سالک در برابر وجود خویش و ذات حق را تبیین و تشریح می‌کند. برای شرح این مفاهیم به توضیح تقابل دو مفهوم متناقض توحید و شرک در برابر سالک می‌نشیند. خداوند در آغاز به سالک تعلیم می‌دهد که باید همه وجود را نفی کند و آنگاه ذات او را اثبات کند. «لا اله الا الله» نشان از این دارد. در مسیر توحید که ندیدن غیر حق و فرو نهادن هستی خویش است (مستملی‌بخاری، ۱۳۶۵: ۹۸-۹۷) به گذشته خویش نباید بازگردد؛ این بازگشت به گذشته که عبارت از بازگشت به هستی خود، همه مقامات و درجات است در حکم شرک است.

ابوسعید ابوالخیر بر این باور است که اثبات صفت حق است و نفی صفت بنده، اساس و قانون بندگی نیز بر نیستی و فنای هستی موهوم اوست و تا زمانی که ذره‌ای اثبات وجود در بنده بماند، حجاب میان بنده و حق باقی است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۹۵). آنگاه حق تعالی از سالک می‌خواهد که از گناه خود توبه کند؛ این گناه، گناه «وجود» یعنی همان اثبات وجود سالک است. او باید از اثبات وجود خویش و پابرجایی هستی موهوم خود در مقابل حق تعالی توبه و استغفار کند.

عارفان توبه را باب‌الابواب می‌گویند؛ زیرا اولین دری است که از طریق آن به مقام قرب حق وصول می‌یابند (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۲۱۸). مراتب توبه و رجوع متفاوت است؛ زیرا گناه نیز متفاوت است. عارفان بزرگ‌ترین گناه را وجود سالک می‌دانند. «وَجُودُكَ ذَنْبٌ لَا يُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ» وجود تو گناهی است که هیچ گناه به پای آن نمی‌رسد (ابن عربی، ۱۳۲۳: ۶۵۹) و باید از آن توبه کرد؛ زیرا هر چه حجاب طالب است از لوازم و وابستگان وجود موهوم و نفس اوست.

حسین معتقد است وقوف و ایستایی در هر مرحله با کفر برابر است. حقیقت ایمان، گذر از اسباب و درجات و باطن کفر، ایستایی و خرسندی به مقام مکتسب است. مسیر صیروت سالک، سمت محو و فنای همه لوازم هستی و عبور از همه اقتضائات خودی است؛ از این رو، نگاه به پشت سر، نگاه به خود و وجود خویش است که در مقابل وجود حق تعالی، بزرگ‌ترین گناه است و سالک‌گزیری از استغفار از این گناه ندارد. «باید» این شطح، استغفار از وجود موهوم سالک است که دستور قطعی سلوک است و آگاهی بخشی

به سالک از اثبات ذات حق و نفی غیر و به گناه آلوده بودن هستی از فعل مؤثر «دانستن» سخن می‌گوید.

## ۶-۶. گذر از همه مراتب و مقامات تا محو شدن از محو و حلاوت آن

«سرّ عشق از «دنی فتدلی» شنو. چون معشوق را بی عبودیت و ربوبیت یافتی، دست از معرفت بدار. از عیان توحید بگذر. سرّ «ما زاغ البصر» سکر وحدت را شکر بگوی. دلیر «لأحصى ثناء» بگوی. آنگه از خود خاموش شو، از خطاب و سمع بگذر... چون در بحر قدم غرق شدی، آنگه خود را طلب کن. اگر حق بینی هنوز در محل بندگی آی. اگر خود بینی سرّ اتحاد یافتی. جزاء فناست آن بقا. اگر باقی شوی با نصیب خویشتن آی. اگر از اتحاد محو شوی و از محو، محو شوی و از حلاوت محو، محو آنگه به نیستی، حق هستی ازل گزاردی» (روزبهان، ۱۳۸۹: ۳۱۳-۳۱۴).

وضعیت مطلوب و ارزش غایی برای سالک در طریق سلوک در ژرفای معانی آیت ﴿دَنَى فَتَدَلَّى﴾<sup>۱</sup> پنهان است. از دیدگاه روزبهان، این آیه اسرار عشق را بازگو می‌کند. سوره نجم که از معراج پیامبر و وصول به درگاه قرب حق تعالی حکایت می‌کند، بسیار مورد عنایت روزبهان است و در بسیاری موارد با بهره‌گیری از آن به سالکان طریقت، راه‌ورسم سلوک می‌آموزد. «دَنَى فَتَدَلَّى»: یعنی نزدیک شد و نزدیک‌تر. همه پیام عارفان در دل معانی همین آیه نهفته است. روزبهان می‌گوید سرّ عشق یعنی نزدیک شو و نزدیک‌تر. این نزدیک‌تر شدن، به معنای قناعت نکردن است به «نیل» به هر مقام که پیش روی سالک آید؛ به معنی سلوک مدام و همیشگی است. حضور مداوم فعل مؤثر «بایستن» و «دانستن» اساس این گفتمان پویا را تشکیل می‌دهد؛ زیرا ضرورت و جبر «باید»، سالک را به حرکت وامی‌دارد و رودخانه حیات فرآیند پویای کلام را جاری می‌سازد. این بایدها همچون قانون محکم و اساسنامه سلوک خاصان و مقربان قرب قرب است که سالکان را از عمل به آن گزیری نیست.

همه اهداف بزرگ سلوک و قله‌های بلند معرفت در نظرگاه عارف بلندهمتی چون روزبهان به مثابه «نیل» به هدفی میانه و متوسط است. مقام «عبودیت، ربوبیت، توهم رسیدن به معرفت و عیان توحید» که ویژه موحدان خاص‌الخاص است و به محض دستیابی به آن به یک «هویت» برای سالک بدل می‌شود؛ در نتیجه باید از آن دست شست و پس پشتِ همت خویش نهاد. رسیدن به بارگاه ربوبیت؛ یعنی جایگاهی که روزبهان معتقد است مرد به «جایگاه مردان» نرسد تا خود را «حق» نداند، همان که حسین منصور به سخن «أنا الحق» آواز می‌داد، بارگاهی است که ضرورت است همه مردان راه حق به آن برسند، اما باز از دیدگاه روزبهان، درگذشتنی و بایسته عبور است.

مربع معناشناسی می‌تواند ما را در تفسیر این آیه مورد اشارت روزبهان یاری دهد. در این مربع -چنان که پیشتر یاد کردیم- برای گذر از یک متضاد به سوی متضاد دیگر باید یکی از متضادها را نفی کرد تا بتوان به دیگری رسید. در مربع معناشناسی ما یکی از اضلاع، قرب حق است؛ یعنی «دَنَى فَتَدَلُّ». به قول روزبهان، قربِ قرب که از شدت و حقیقت باطن قرب و وصال سخن می‌گوید. ضلع دیگر، متضاد قرب حق است؛ یعنی «خود» سالک و تقرب به خواسته‌های نفس و خودی‌ها. برای دستیابی به قرب حق باید از «خود» دور شد. عارف در ساحت زبان نیز برای روشن کردن معنای قرب، قدم به قدم و مرحله به مرحله با نفی و سلب مدام واژه «خود» و هر آنچه از کسب و کوشش بنده و اقتضانات «خودی» سرچشمه می‌گیرد به پیراستن ساحت «قرب» در عرصه زبان می‌پردازد تا ذهن مخاطب را از دل‌پدیده سلب و نفی «خود» و نشانه‌ها و اقتضانات آن به سوی متضاد آن؛ یعنی واژه «تقرب» حرکت دهد. این بستگی‌ها و امارات «خودی» حتی می‌تواند منازل و مقامات سلوکی باشد و آنچه از سعی و کوشش بنده حاصل شده است؛ بنابراین، عارف پیوسته و مدام می‌کوشد به سمت متضاد این مقامات و منازل و خودی‌ها حرکت کند و ساحت زبان را به پیرایش و پالایش از مفهوم واژه «خود» نزدیک کند. عارفان همواره به تأکید و ابرام بر این نکته پای فشرده‌اند که میان بنده و حق هیچ حائل و حجابی جز «خود» سالک وجود ندارد. تمام کوشش سالک باید بر رفع این حجاب متمرکز شود؛ چنان که در بیان این معنی ابوسعید ابوالخیر می‌گوید: «حجاب میان بنده و خدای، آسمان و زمین نیست. عرش و کرسی نیست. پنداشت و منی تو حجاب توست. تو خود از میان برگیر و به خدای رسیدی»

(شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۹۱). این خود در ابتدا، خودِ نفسانی و بشری است. به اعتقاد عین‌القضات در آغاز با شعله‌ای از آتش عشق الهی که از «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ» بر دل سالک زبانه می‌زند، همه نظر سالک به سوی حق متوجه می‌شود تا به آنجا که رهرو از ظلمت بشریت بیرون می‌آید و تا نزدیکی مرزهای فنا پیش می‌رود (۱۳۴۰: ۸۷). آنگاه رهرو با هدایت پیر و بهره‌گیری از «باید»های طریقت، حجاب‌های زمینی و آسمانی را جمله از میانه برمی‌دارد. رفع این حجب، موجب رسیدن به ولادت ثانی می‌شود (همان: ۹۲). این ولادت ثانی در گرو درگذشتن اوست از همه لوازم خودی و هر آنچه به خود و صفات انسانی خویش منسوب است.

حسین منصور نیز در شعری مایه عذاب عارف و تنها حجاب او و حق را یک «أنا» می‌داند و چنین می‌سراید:

«میان من و تو یک‌انیت در کشاکش است که مرا عذاب می‌دهد / آه به انیت خویش از ره لطف این «منم» را از میان ما دو بردار» (ماسینیون، ۱۳۷۴: ۶۶).

«عبودیت، ربوبیت، گذر از معرفت و عیان توحید» از جمله این منازل است که باید از آن رخت هستی بربست. در این مسیر باید سخن «مازاغ البصر» را پیش چشم داشت و چشم را جز به سوی حق متوجه نکرد و به جانب غیر متمایل نشد. توجه و تمایل به غیر از دیدگاه روزبهان، پیش از هر چیز توجه به «خود» است؛ از این رو، در این مرحله سالک باید از «خویش» و از «ثنای خویش» خاموشی‌گزیند و به عجز خود از ستایش حق به نشانه ترک خویشتن معترف شود. روزبهان معتقد است که سالک وقتی در بحر قدم غرقه شد، اگر حق را می‌بیند، هنوز در مرتبه بندگی است و اگر خود را می‌بیند، به مقام اتحاد با حق رسیده است؛ زیرا به باور روزبهان حق از فرط پوشیدگی در او دیده نمی‌شود (روزبهان، ۱۳۵۱: ۱۸).

روزبهان شرط ادای حق هستی حق را در گرو نیست شدن از هر چه در مسیر فنا و بقا پیش روی سالک آید، می‌داند. او باید از اتحاد محو شود و بگذرد و از محو نیز محو شود و به این دو نیز اکتفا نکند و از حلاوت و شادی رسیدن به محو نیز عبور کند. بدین سان اتحاد و محو نیز در مسیر صیوررت عارف، «نیل» به شمار می‌آید. سالک برای رسیدن به

حق و گذاردن حق هستی مطلق او باید از همه لوازم خودی و صفات بشری بیرون بیاید و نیستی مطلق را برگزیند؛ زیرا به قول ابوسعید ابوالخیر «او هست بس است شما را برای نیستی آفریده است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۳۷). علاوه بر فعل مؤثر «بایستن»، فعل مؤثر «دانستن» نیز در فرآیند پویای کلام نقش دارد و موجب گسترش دامنه شناختی کلام می‌شود. دانشی که روزبهان درباره قرب حق و دیدن خود و حق و اتحاد و بندگی به سالک منتقل می‌کند، از فعل مؤثر «دانستن» حکایت می‌کند.

## ۷. بحث و نتیجه‌گیری

شطح از منظر معرفت‌شناسی الگویی است که نگارندگان بدان توجه دارند؛ این الگو با دقت و تأمل در نگاه غایت‌اندیش و بلندنظرانه عارفان به انسان و حقیقت وجودی او شکل گرفته است. عارف که به ظرفیت‌ها و استعدادهای روحی سالک برای وصول به حد نهایی و غایت سیر خویش آگاه است، می‌کوشد از مقامات و مراتب میانه راه بگذرد و در هیچ منزلی نایستد و «نیل» به مقصدهای کوچک، حجاب سلوک او نشود. چنین نگاهی به گوهر وجود خویش و دانستن ارزش آن موجب می‌شود، سخن و زبان و حرکت و عمل او در نگاه ظاهراندیشان رنگ نوعی ناهنجاری به خود گیرد و به گونه‌ای شگفت‌آور جلوه کند و عارف شطاح را به رعونت نفس متهم کند؛ حال آنکه سخن و عمل شطح‌آمیز، نتیجه باور عارف به ماهیت سیال و پویای خویش است که در نیل به هیچ منزلی از حرکت باز نمی‌ایستد و پویایی و تغییر و تحول همیشگی، جزء حقیقت هستی اوست. عارف شطاح می‌کوشد تا سالکان راه را با گفتار و کردار خویش به صبرورث و «شدن‌های» پیاپی دعوت کند.

نگارندگان در این الگو یا روش پیشنهادی که بر پایه رویکرد گفتمان پویا شکل گرفته است، نشان داده‌اند که هر جا عارف سخنی شگفت می‌گوید و در هنگامه فرود آمدن تجربه عرفانی خویش به ساحت زبان دچار آشنایی‌زدایی می‌شود در حقیقت کوشیده است با خرق حجاب‌های منازل و مراتب عرفانی و هر چه رنگی از خود و تعلقات خودی و کسب و کوشش بنده دارد، «نیل» به این مقصدها را نفی کند و اندیشه سالک را به فراسوی مرزهای ایستایی و نیل پرواز دهد و نشان دهد، عارف تا غایت نهایی خویش که فنا و نیستی و هجرت از عالم عبودیت و بعد از آن بقا و سیر در منزل ربوبیت و سپس تا بی‌نهایت است،

توان و قابلیت سیر و صعودهای پیاپی را خواهد داشت؛ بنابراین، سخن شطح از رعونت و خویش‌بینی نشان ندارد، بلکه از پرواز اندیشه و همت عارف برای زدودن همه رنگ‌های خودی و وابستگی به مظاهر نفس حکایت می‌کند. در همین جایگاه است که عارف از یک سو دعوی نبوت را دون شأن خویش می‌بیند؛ زیرا از یک سو، شأن او ایستایی در هیچ مقامی حتی رسالت و نبوت نیست، بلکه شأن او پویایی و شدن و حرکت در جاده‌های بی‌نهایت، آن سوی مرزهای ازل و ابد است و از سوی دیگر، گدایی را نیکوترین حرف می‌داند؛ زیرا حرف گدایی از هرگونه شأن و مقام تهی است، از شائبه هستی و دعوی «بودن» مطهر است و او را از مرداب ایستایی در خود و حضور ظلمت آلود نفس رستگاری می‌بخشد. عارف که جهان‌بینی خود را در نفی خویش و گذر از هر مقام و شأنی دون حق خلاصه می‌کند در هر قدم خود را نفی می‌کند و حقیقت هستی خود را در گذر از همه شأن‌ها و منازل جست‌وجو می‌کند.

شطحیات عارفان در زمین این نگرش به هستی و خویش‌بینی خویش است که می‌روید و می‌بالد. عارف خشنودی و شادمانی در نیل به هر منزل و مقام حتی منزل بقا را نیز موجد نوعی سکون و ایستایی می‌داند و می‌دانیم که سکون در نظر او با کفر برابر انگاشته می‌شود؛ زیرا موضوع معرفت که حق است، بی‌نهایت است و سیر عارف نیز تا بی‌نهایت ادامه دارد. در حقیقت سیر او همیشگی و مداوم است و ماهیت و حقیقت هستی او سیال و پویا و همواره در حال شدن و دگرگونی و تحول است.

کاربست الگوی گفتمان پویا در «شرح شطحیات» روزبهان نشان می‌دهد که مربع معناشناسی از آنجا که دارای خاصیت پویایی است با مفهوم هویت و صیورورت (شدن) سروکار دارد. «الف» حتماً باید تغییر وضعیت دهد تا به «ب» تبدیل شود؛ این تغییر وضعیت در عرفان صیورورت نام دارد. به همین دلیل مطالعه صیورورت با شگردی به نام گفتمان پویا این امکان را به ما داد که دریابیم در طریق سلوک عامل فاعلی (در اینجا سالک) مطابق مربع معناشناسی از هویتی توهمی که نسبت دادن صفات و افعال و هستی به خویش است باید به سوی نفی این هویت حرکت کند تا به هویت حقیقی خود برسد که فقر و فنای خویش و محو هستی موهوم خود است.



گفتمان پویا به دلیل ماهیت پویا و حرکت دائمی و حضور مفاهیمی چون «شدن» و «غایت» در آن به ما اجازه می‌دهد، لوازمی را تحلیل و تبیین کنیم که عارف به صورت تئوریک برای نشان دادن این تغییر و تحول در عرصه زبان نیاز دارد.

### تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

### ORCID

Zahra Eftekhar



<https://orcid.org/0000-0002-1849-9554>

Hosein Aghahoseini



<https://orcid.org/0000-0002-3943-0038>

Masoud Algooneh



<https://orcid.org/0000-0002-9211-7219>

Juneghani

### منابع

ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۲۳). *الفتوحات مکیه فی معرفه اسرار المالکیه و المکیه*. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.

اطهاری نیک‌عزم، مرضیه و سهراب احمدی. (۱۳۹۶). تحلیل نشانه‌شناختی شیوه‌های گفته‌پردازی در یسن‌های نهم و دهم اوستا. *دوماهنامه جستارهای زبانی*، (۵- پ ۴۰)، ۱۵۹-۱۷۹.

ابوطالب مکی، محمدبن علی. (۱۳۱۰). *قوت القلوب فی معامله المحبوب*. القاهرة: مکتبه احمد البابی الحلبی.

احمدی، بابک. (۱۳۸۴). *سارتر که می‌نوشت*. تهران: نشر مرکز.

خواجه عبدالله انصاری. (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح محمد سرور مولایی. تهران: انتشارات طوس.

روزبهان بقلی. (۱۳۵۱). *رساله‌القدس*. به سعی جواد نوربخش. تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.

\_\_\_\_\_. (۱۳۸۹). *شرح شطحیات*. تصحیح و مقدمه فرانسوی از هانری کوربن. تهران: انتشارات انتشارات طهوری.

ستاری، جلال. (۱۳۸۴). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: نشر مرکز.

سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۰ ق). *اللمع*. عبدالکریم محمود، طه عبدالباقی سرور، بغداد: دارالکتب‌الحديث بمصر و مکتبه‌المثنی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی. *فصلنامه هستی*، ۲ (۱۱۳)، ۱۳-۲۸.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *چشیدن طعم وقت: از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر*. تهران: انتشارات سخن.

شعیری، حمیدرضا. (۱۳۸۸). *مبانی معناشناسی نوین*. تهران: انتشارات سمت.  
لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ اول. تهران: انتشارات انتشارات زوار.  
عین‌القضات همدانی. (۱۳۸۶). *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران، چاپ هشتم. تهران: انتشارات منوچهری.

کربن، هانری. (۱۳۸۴). *شطح*. ترجمه سیمین دخت جهان‌پناه تهرانی، آینده، (۷)، ۵۰۹-۵۱۷ و ۸۹۰-۸۹۴.

فرهمند، محمد. (۱۳۸۹). *میدان شطح*. *فصلنامه تخصصی عرفان*، (۲۳)، ۴۳-۶۳.  
ماسینیون، لویی. (۱۳۶۲). *مصائب حلاج*. ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری. تهران: انتشارات بنیاد علوی.  
مدرسی، فاطمه، همتی، مونا و عرب، مریم (۱۳۹۱). *شطحیات عین‌القضات همدانی*. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*، ۷ (۲۵)، ۱۶۷-۱۹۹.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۵). *شرح تعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: انتشارات اساطیر.

دهباشی، محمدعلی، میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۸۶). *تاریخ تصوف*. تهران: انتشارات سمت.  
میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۸۹). *تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی*. *مجله ادب‌پژوهی*، ۴ (۱۳)، ۲۹-۶۰.

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). *تحلیل فرمالیستی زبان عرفان*،

لوازم و عواقب آن. *مجله علمی-پژوهشی جستارهای ادبی*، (۱۷)، ۲۷-۴۸.

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر، آنگونه جونقانی، مسعود، جعفری، سمانه. (۱۳۹۵). *تحلیل انتقادی تعاریف شطح*. *فصلنامه تخصصی ادبیات عرفانی، دانشگاه الزهراء*، ۷ (۱۴)، ۱۴۹-۱۷۴.

## References

- Ibn Arabi, M. (1944). *Al-Futuhāt al-Makkiyya fī Ma'rifat Asrar al-Malikiyya wa al-Makkiyya*, translated and annotated by Mohammad Khajavi, Tehran: Mowlavi. Publishing. [In Persian]
- Athary Nikazm, M., and Ahmadi, S. (2017). Semiotic Analysis of Discourse Techniques in the Ninth and Tenth Yasnas of Avesta. *Journal of Linguistic Studies*, 5 (40), 159-179. [In Persian]
- Abu Talib al-Makki, M. (1931). *Qut al-Qulub fī Mu'amalat al-Mahbub*, Cairo: Ahmad al-Babi al-Halabi Press. [In Persian]
- Ahmadi, B. (2005). *Sartre Ke Minevesht*, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
- Khajeh Abdullah Ansari. (1983). *Tabaqat al-Sufiyye*, edited and corrected by Mohammad Sarvar Moulai, Tehran: Tous Publishing. [In Persian]
- Roosbehān Baqlī. (1972). *Risāla al-Quds*, edited by Javad Nourbakhsh, Tehran: Nematollahi Monastery Publishing. [In Persian]
- Roosbehān Baqlī. (2010). *Sharh Shathiyat*, edited with a French introduction by Henri Corbin, Tehran: Tahouri Publishing. [In Persian]
- Sattari, Jalal. (2005). *An Introduction to Mystical Semiotics*, Tehran: Markaz Publishing. [In Persian]
- Siraj Tusi, A. N. (2001 CE). *Al-Luma*, Abdul Karim Mahmoud, Taha Abdul Baqi Sarur, Baghdad: Dar al-Kutub al-Hadith in Egypt and Maktabah al-Muthanna Publishing. [In Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2001). "From the Mysticism of Bayazid to Russian Formalism," *Hasti Quarterly*, 2 (13), 13-28. [In Persian]
- Shafiei Kadkani, M. R. (2006). *Tasting the Flavor of Time: From the Mystical Heritage of Abū Sa'id Abū al-Khayr*, Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]
- Sha'iri, H. R. (2009). *Foundations of Modern Semantics*, Tehran: Samt Publishing. [In Persian]
- Lahiji, Sh. (1992). *Mafatih al-I'jaz fī Sharh Golshan-e Raz*, edited by Mohammad Reza Barzegar Khalqi and Oqdat Karbasi, First Edition, Tehran: Zavar Publishing. [In Persian]
- Ayn al-Qudat Hamadani. (2007). *Tamhidat*, edited by Afif Asirian, Eighth Edition, Tehran: Manoochehri Publishing. [In Persian]
- Corbin, H. (2005). Shath. translated by Simin Dokht Jahanpanah Tehrani, *Ayandeh*, (7), 509-517 and 890-894. [In Persian]

- Farahmand, M. (2010). The Field of Shath. *Specialized Journal of Mysticism*, (23), 43-63. [In Persian]
- Massignon, L. (1983). *The Trials of Hallaj*, translated by Ziaeddin Dehshiri, Tehran: Alavi Foundation Publishing. [In Persian]
- Modarresi, F., Hemati, M. and Arab, M. (2012). "hathiyat of Ayn al-Qudat Hamadani. *Literary Journal of Mystical Literature and Mythology*, 7 (25), 167-199. [In Persian]
- Mostameli Bukhari, I. (1986). *Sharh Ta'aruf li Madhhab al-Tasawwuf*, edited by Mohammad Roshan, Tehran: Asatir Publishing. [In Persian]
- Dehbashi, M. A. and Mirbagheri Fard, A. A. (2007). *History of Sufism*, Tehran: Samt Publishing. [In Persian]
- Mirbagheri Fard A. A. and Alghone Junghani, M. (2010). A Distinction-Based Analysis of Shath. *Literary Research Journal*, 13 (4), 29-60. [In Persian]
- Mirbagheri Fard A. A. and Alghone Junghani, M. (2010). A Formalist Analysis of the Language of Mysticism: Implications and Consequences. *Literary Essays, Scientific-Research Journal*, (17), 27-48. [In Persian]
- Mirbagheri Fard, A. A. and Jafari, S. (2016). Critical Analysis of Definitions of Shath. *Specialized Journal of Mystical Literature, Alzahra University*, 7 (14), 149-174. [In Persian]

---

**استناد به این مقاله:** افتخار، زهرا، آقاسینی، حسین، آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۴۰۳). تحلیل زبان شطح براساس الگوی گفتمان پویا در «شرح شطحیات» روزبهان بقلی شیرازی، *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، (۵) ۳، ۱۱-۳۸.

Doi: 10.22054/MSIL.2024.74474.1127



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.