

وجوه تمایز هرمنوتیکی شطحیات عرفانی از متشابهات قرآنی

مهدی امامی جمعه*

چکیده:

نظریات مختلفی پیرامون نسبت بین متشابهات قرآنی و مشطحیات عرفانی شکل گرفته است. یکی از نظریات مهم و مورد توجه، در این زمینه، نظریه روزبهان بقلی است که توجه جمعی از متفکرین و مستشرقین معاصر از جمله هانری کربن را به خود جلب کرده است. در این نظریه، متشابهات قرآنی از سنخ شطحیات عرفانی دانسته شده و مورد تحلیل قرار گرفته است. ما در این مقاله هرمنوتیکی آنها، وجوه تمایز بنیادی این دو را از هم نشان داده و به نقد نظریه مذکور پرداخته‌ایم. واژگان کلیدی: تأویل، خودناسازگاری، معنا، خطاب.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.

مقدمه

نزول متشابهات قرآنی از یک سو و صدور شطحیات عرفانی از سوی دیگر، بسیاری را بر آن داشته تا بین آیات متشابه در قرآن و بیانات شطح‌آمیز در عرفان، به لحاظ ساختار زبانی و شالوده معنایی، در جستجوی جنبه‌های مشترک باشند. ماحصل بعضی از این تلاش‌ها و تحقیق‌ها، این جنبه‌های مشترک را تا حد یگانگی سنخی این دو با هم پیش برده است. در این چشم‌انداز، شطحیات از جنس متشابهات است و به همان دلیلی که متشابهات نازل گشته‌اند، شطحیات نیز صادر شده‌اند و بنابراین اجتناب‌ناپذیرند. از این رو ما بر آن شدیم تا یک رویکرد هرمنوتیکی به متشابهات و شطحیات داشته باشیم. در این رویکرد آنچه حاصل آمد، آشکارشدن وجوه اختلاف و تمایز این دو از یکدیگر به لحاظ معناشناسی، متد فهم و مبانی درون‌ساختاری بود.

البته باید توجه داشت که مباحث در این زمینه بسیار عمیق، گسترده و به شدت متنوع و متکثر است، و ما به تناسب توان و ظرفیت علمی و اطلاعاتی خود و همچنین به فراخور مجالی که معمولاً یک مقاله به دست می‌دهد، مجبوریم که تنها در سطحی محدود، به مباحث بپردازیم.

طرح نظریه معادله بین شطحیات و متشابهات

یکی از طراحان این معادله که به نظریه‌پردازی وسیع و تأویل‌شناسی گسترده پرداخته، روزبهان بقلی است. به نظر من، شرح شطحیات او تحت عنوان منطق‌الاسرار بیان‌الانوار چیزی جز طرح نظریه او در باب معادله یا هم‌سنخی شطحیات عرفانی با متشابهات قرآنی نیست. روزبهان در این اثر قرآن را اول معدن شطح دانسته و شطح را متشابه و متشابهات قرآنی را شطح خوانده است:

اگر توفیق یاری دهد مرصاحب نظری را تا نظرش صایب شود، زبان از انکار برگردد و بحث در اشارت شطح نکند. به صدق ایشان در کلام متشابه ایمان آورد. برهد از آفت انکار، زیرا که شطح ایشان متشابه است، چون متشابه قرآن و حدیث... چون چنین است، بدانستیم که اصول متشابه در شطح از سه معدن است: معدن قرآن و معدن حدیث و معدن الهام اولیا. (روزبهان، ۱۳۸۲: ۸۱ - ۸۲)

آنگاه وی در صفحات متعددی به معرفی اصول شطحیات در قرآن می‌پردازد. او تمام آیات قرآنی را که مشتمل بر ذکر صفات خداوند بود و به ذات اقدسش، اموری مثل «استواء»، «وجه»، «عین»، «سمع»، «ید» و «رجل» را نسبت داده و همچنین حروف مقطعه (و به تعبیر روزبهان حروف تهجی) را در قرآن، از شطحیات، به‌شمار آورده است. (همان، ۸۲ - ۸۴)

سپس او تحت عنوان «فی شطح النبی» بعضی از روایات منسوب به حضرت پیامبر اکرم (ص) را شطحیاتی خوانده که از لسان نبوی صادر شده است:

اما آنچه سید گفت از متشابهات در شطحیات در زمانی که سکر محبت و عشق در مقام التباس برو غالب آمد، چون مشاهد بود حق را به حق، نعوت قدم در افعال و صفات برو پیدا آمد، در عین جمع افتاد. گفت «خلق الله آدم علی صورته» و «رأیت ربی فی احسن صورته»... و امثال اینها. از حدیث صفات عبارات افشای ازلیات بود، و حقیقت عیون صفات به نعت ظهور در معاینات، لکن مکر و تلبیس عشق بود عاشق را از معشوق، زیادتی محبت را و رسوخ توحید بعد از انکشاف رسوم عشق عاشق را. (همان، ۸۴ - ۸۵)

او همچنین فصلی تحت عنوان «فی شطح المرتضی» نگاشته و در آن بیاناتی چون «ولو كشف الغطاء ما ازددت یقیناً» و «ماشککت فی الحق منذ رایته» و... را از شطحیاتی دانسته که از زبان امیرالمؤمنین علی(ع) صادر شده است.

زبان‌شناسی و تأویل‌پژوهی شطحیات و متشابهات

همچنان در مقام طرح نظریه روزبهان و تبیین مبانی او پیرامون معادله بین شطحیات و متشابهات هستیم.

روزبهان هم ساختار زبانی و بیانی را و هم متد فهم و مبانی تأویل‌شناسی را در شطحیات و متشابهات، یکسان و مشترک می‌داند. بر این اساس، متشابه، بیان قرآنی شطح در تصوف و شطح، بیان عرفانی و صوفیانه متشابه در قرآن است. اینجاست که زیرساخت‌های معادله تکمیل می‌شود.

هانری کربن در مقدمه خود بر کتاب شرح شطحیات، این اشتراک و یکسانی را با استناد به فصل دهم کتاب، روان و خوش‌بیان شرح داده است:

بنا به تعریف روزبهان شطح صوفیه یکی از جلوه‌های شطح به طور کلی است یا دقیقاً جلوه سوم آن پس از قرآن و حدیث، یعنی تغییر و تبدیلی که هر امر ربانی یا واقعیت غیبی آنگاه که به زبان بشری بیان می‌شود پیدا می‌کند. این بیان لامحاله دوپهلو است. نمونه اعلای آن شطح خداوند است، یعنی زبان خداوند در کتاب او، آنگاه که از خود و صفات و نعوت خود سخن می‌گوید و این سخن را فرشته وحی به صورت متنی به رسول خدا انتقال می‌دهد. ... به این جهت تأویل شطحات صوفیه اساساً فرقی با تأویل قرآن و حدیث برای کشف معنای پنهان آنها ندارد. پس شرح شطحات روزبهان باید همراه با تفسیر عرائس‌البیان او در تأویل قرآن و عبهرالعاشقین او در تأویل راز عشق مورد مطالعه قرار گیرد. (همان، مقدمه هانری کرین، ۱۹ - ۲۰)

بر این اساس هر تجلی از عالم ربانی و بنابراین هر کشف و شهودی از ساحت غیبی و متعالی، که در قالب زبان بشری به بیان درآید، لاجرم، لایه به لایه و تودرتو است. یعنی ظاهری و باطنی دارد و ظاهرش به لحاظ معنایی، ناآشنا و شگفت و باورنکردنی، اما باطنش واجد معنایی بلند و حقیقتی عمیق و وسیع است و اینجاست که ساختار ربانی و شاکله معنایی شطح و متشابه پی‌ریزی می‌گردد.

اما منشأ این دو یا حتی چند معنایی، این دو پهلویی و دوگانه‌بودن در متشابهات و شطحات، چیست؟ چرا بیان امر ربانی، ناگزیر است که متشابه یا شطح‌آلود باشد؟ مگر در بیان امر ربانی چه راز و رمزی نهفته است؟

کارل ارنست تلاش کرده تا این راز را با استمداد از آثار روزبهان از جمله کشف‌الاسرار، برملا کند: «سراسر نوشته‌های روزبهان، مخصوصاً در کشف‌الاسرار استعاره کشف و التباس به صورت دونمایه‌ای ثابت همه جا به چشم می‌خورد کشف، نوعی ادراک فرامادی و عارفانه عالم روحانی است؛ در اینجا لفظ کشف هنوز بر «برکندن پوششی به دست کسی» دلالت دارد. در جامعه‌ای که پوشش‌ها و پرده‌ها با حجاب زنان رابطه دارد، عمل کشف متضمن معنای شکستن دیوار اعتزال و بازیافتن ناگهانی به خلوت انس است. ... تجلی الهی از طریق ظهور بصری حق در قالب صفت و افعال او صورت می‌پذیرد، و وقتی خداوند این کیفیات را به انسانی عطا کند، آن تجلی، التباس را به بشریت ارزانی می‌دارد. اما این حرکت کشف و التباس، به ظاهر تناقضی پیش می‌آورد، زیرا هر نوعی از تجلی، صرف‌نظر از درجه تعالی آن، حجابی میان خدا و انسان‌ها قرار می‌دهد، هر تجلی بالضرورة حجابی است. از دیگر نوشته‌های روزبهان، مخصوصاً شرح

شطحیات، معلوم می‌شود که احتجاب صرفاً مانع رویت نیست، بلکه نمادی است از ظهور خلقت به صورت تجلی الهی.» (کارل ارنست، ۱۳۷۷: ۷۷ - ۷۸)

بنابراین، کشف و التباس دو رویداد متقابل است که در هر تجربه عرفانی، و در هر دریافتی از ساحت متعالی ربوبی، رخ می‌دهد و هر یک به اقتضای خود، درون‌مایه‌های زبانی و بیانی را که معطوف به چنین دریافتی و تجربه‌ای هستند، شکل می‌دهند و اینجاست که ما با عناصر بیانی متقابل که به موازات دو رخداد متقابل کشف و التباس شکل گرفته‌اند، مواجه می‌شویم.

با توجه به همین ویژگی‌هاست که هانری کربن، واژه paradoxos را برای شطح (و لزوماً به تبع شطح برای متشابه در ادبیات قرآنی)، معادلی مناسب می‌داند. این واژه در زبان یونانی وصف هر جمله‌ای است که اولاً مخالف با عقاید متداول باشد تا آنجا که غریب، باورنکردنی و فضاحت‌آمیز باشد و ثانیاً معنای واقعی آن، پشت ظاهر نامطبوعش پنهان شده باشد.

اینها دقیقاً خصایصی است که سراج و روزبهان برای شطح برشمرده‌اند. حتی به اصطلاح رایج است بگویند که paradoxos شنونده را زمین می‌زند. در عربی نیز مصدر شطح یسطح تشطیحاً یعنی کسی را به زمین انداختن. (روزبهان، ۱۳۸۲: ۱۷ - ۱۸)

زبان مستی یا زبان اهل سکر

روزبهان، زبان شطحیات را زبان هوشیاری نمی‌داند. زبان شطح، زبان مستی است. و گوینده را در این مقام، اختیاری در کلامش نیست. بنابراین با چنین زبانی نمی‌توان به بیان علوم معارف پرداخت. بیان در شطحیات معطوف است به کشف سرّ برای اهل دل و از این‌رو زبان شطح، زبان رمز و اشارت است. وی برای اولوالعلم سه مرتبه و برای هر مرتبه، زبان خاصی قائل است که یکی از این سه، زبان سکر، یعنی شطح است.

ایشان را در این سه مرتبت سه زبان است: یکی زبان صحو، بدان علوم معارف گویند. یکی زبان تمکین، و بدان علوم توحید گویند. یکی زبان سکر، و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند. ... این زبان، صوفیان مست راست که در رویت مشکلات غیب افتاده‌اند. چون از آن اشارات کنند، علما بدان قیامت کنند، تغیر برآورند، و بدین طعن‌ها و ضرب‌ها که گفتم بدیشان قصد کنند. (همان، ۸۰)

از همین روست که برای ترجمه شطح به زبان‌های دیگر از واژه‌هایی استفاده شده که به معنای «گزاف» یا «سخنان نابه‌خود» است، یعنی سخنانی که از سر آگاهی و هوشیاری نیست. مثلاً لویی ماسینون شطح را «عبارات خدایشفتگان» دانسته است. (شایگان، ۱۳۷۲: ۳۶۹)

هانری کربن همه این تلقی را در عین حال که درست می‌داند، اما معتقد است «هیچ‌یک تمامیت مفهومی را که روزبهان در نظر دارد دربر نمی‌گیرند.» او دو دلیل برای نظر خود آورده است: اولاً «بسیاری از شطحیات که منابع از قول مشایخ نقل کرده‌اند، در حالت جذبه نیامده‌اند، بلکه سخنان یا حالات و اعمالی هستند که در کمال آرامش و خونسردی واقع شده‌اند. البته همه آنها قطعاً در تجربه‌ای عرفانی ریشه داشته‌اند، اما هنگام بروز نه «کلمات وجه‌آمیز» و نه «سخنان خدازده» بوده‌اند. ثانیاً «چون روزبهان قلمرو شطح را به متن قرآن و حدیث نیز بسط داده، باید واژه‌ای عام‌تر برای ترجمه آن پیدا کرد.» سپس او همان‌طور که پیش از آن گفتیم، واژه پارادکس را بسیار متناسب‌تر دانسته و آن را پیشنهاد داده است:

به این علل، [دو علت ذکر شده] چنین به‌نظرم رسید که برای ترجمه شطح عباراتی چون paradoxos (سخنان متشابه) و یا paradoxos inspires (سخنان متشابه الهامی)، در رسانیدن همه مفاهیم که روزبهان در نظر داشته، از عبارات دیگر زیباتر است. (روزبهان، ۱۳۸۲: مقدمه کربن، ۱۷)

صرف‌نظر از پیشنهاد خود هانری کربن که جای نقد دارد و به آن خواهیم پرداخت، اما این بیان که بسیاری از شطحیات در حالت جذبه نبوده و در حالت عادی و متعارف از گوینده سر زده، بسیار تعجب‌برانگیز است؛ زیرا هانری کربن در مقام بیان چشم‌انداز روزبهان به شطح است و محور رد نظریه‌های دیگران و پیشنهاد نظریه خود را این قرار داده است که باید همه مفاهیمی را که روزبهان در نظر داشته است، ملحوظ باشد. اما با توجه به مباحثی که تاکنون داشتیم چنین به‌دست آمد که روزبهان صریحاً زبان شطح را، زبان مستی، ناهوشیاری و زبان اهل سکر دانسته است. او نحوه صدور شطح را و آن موقعیت تجربی را که شطح در آن بسر می‌برد و دچار شطح‌گویی می‌شود، بسیار زیبا بیان کرده است و کاملاً با نحوه نگاه کربن ناسازگار است:

در عربیت گویند شطح یشطح اذا تحرك، شطح حرکت است، و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند مشطاح گویند از بسیاری حرکت که در او باشد. پس در سخن صوفیانه شطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان، چون وجد قوی شود و نور تجلی در صمیم سر ایشان عالی شود، به نعت مباشرت و مکاشفت و استحکام ارواح در انوار الهام که عقول ایشان را حادث شود، برانگیزاند آتش شوق ایشان به معشوق ازلی، تا برسند به عیان سرپرده کبریا، و در عالم بها جولان کنند. چون ببینند نظایرات غیب و مضمرات غیب غیب و اسرار عظمت، بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید. از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجه‌اش نشانسد در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند. (همان، ۸۰ - ۸۱)

در همین جا و قبل از اینکه به بحث بعدی بپردازم، لازم است نکته‌ای را در مورد نحوه نگرش روزبهران به شطح، بیان کنم. روزبهران در جای جای اثر نفیس خود موسوم به منطق الاسرار بیان الانوار یا همان شرح شطحیات شطح صوفیانه را با متشابه قرآنی پیوند داده است و تلاش کرده تا این دو را چه به لحاظ ساختار زبانی و چه به لحاظ شالوده معنایی، یک سنخ معرفی کند. از جمله در همین جا که روزبهران به زبان شطح به عنوان زبان اهل سکر و اهل رمز و اشارت پرداخته، مسئله را با زبان‌شناسی و معناشناسی قرآن پیوند داده، و زبان قرآن را نیز زبان اشارت دانسته و با استناد به سخن پیامبر اکرم (ص) که قرآن دارای ظاهر و بواطن است، تنها اهل سکر را نائل به حقیقت باطن قرآن می‌داند و سه زبان صحو، تمکین و سکر را برای انبیا و به طور کلی اولوالعلم، نیز قائل است.

منطق عبارت و اشارت در شطح

«عبارت اشارت» و «اشارت عبارت» دو تعبیری است که احمد غزالی به کار برده تا دو ساحت ظاهری و باطنی حدیث عشق را بنمایاند. او بر این باور است که «حدیث عشق در حروف نیاید و در کلمه ننگد»، اما با این حال ما حدیث عشق را به بیان می‌آوریم و در تنگنای ظرف زبان، متراکمش می‌سازیم و بنابراین «از این حدیث دو اصل شکافد: یکی اشارت عبارت و یکی عبارت اشارت.» (غزالی، ۱۳۵۹: ۱)

جالب توجه است که روزبهران نیز شطح را ناشی از همین حدیث عشق و حدیث عشق را در مقام بیان، دارای دو ساحت عبارت و اشارت دانسته است:

... ذوالجلالی که مست کرد ثواب وصلش عاشقان را، و واله کرد سماع صفتش شایقان را، تا از شوریدگی عربده کردند، و اسرار مکتوم پیدا کردند، و از غوامض علوم مجهول اشارات و عبارات کردند، و در مستی شطحیات گفتند و جهان علم بر هم کردند، و پای از جاده رسوم بیرون نهادند. (روزبهان، ۱۳۸۲: ۴۵)

از نگاه روزبهان، تعبیری که معطوف به بیان چنین تجربه مستانه‌ای است، نمی‌تواند ساختش تنها ساحت عبارت و ظاهر باشد و واجد اشارت و باطن نباشد. این نوع تعبیرها، عبارت دارند چون بیانی هستند در قالب کلمات و واژه‌هایی که همه ما آنها را در زبان متعارف به کار می‌بریم، اما اشارت دارند چون معطوف به تجربه‌ای هستند که سرمنشأ دریایی از معانی و حقایق معنوی و متعالی و بنابراین آنجایی است، و زبان چون اینجایی است، ظرفیت متناسب با چنین محتوایی را ندارد. ابونصر سراج در اینجا تفسیری عمیق و دلنشین دارد. او «شطح را با نهر مقایسه می‌کند که در بستری زیاده تنگ، جاری است. در این صورت آب از بستر به درمی‌آید و لبریز می‌شود و در این وضعیت نیز عرب ریشه شطح را به کار می‌گیرد. همچنین وقتی دل سالک مجذوب، دیگر قادر به تحمل هجوم انوار حقایق معنوی نیست، سیلاب این انوار از بستر درون به در می‌رود و از زبان لبریز می‌شود و در این حال، زبان کلماتی به کار می‌گیرد که برای شنونده عادی به صورت کلمات تناقض‌آمیز و فضاخت‌بار و گستاخانه می‌نماید، حال آنکه برای شخصی که قادر به فهم محتوای عمیق و نهفته این کلمات باشد، حکایت دیگرگونه است.» (همان، مقدمه کرین، ۱۳)

باری به هر جهت، چه در تفسیر سراج و چه در تبیین روزبهان، شطح ظاهری دارد پرفضیحت و تناقض‌آلود که با منطق مبتنی بر اصل عدم تناقض به شدت ناسازگار است. این ناسازگاری چنان است که به تعبیر روزبهان جهان علم بر هم می‌زند و پای از جاده رسوم و متعارف بیرون می‌نهد. اما در عین حال باطنی دارد که چون رموزش به زبان اهل شریعت تبیین شود، به صورت علم و بر مبنای ادله قرآنی چنان بنا می‌شود که آن فضاخت و این ناسازگاری، فنا می‌شود و اصلاً روزبهان فلسفه نگارش شرح شطحیات را همین رفع ناسازگاری‌ها و فضاخت‌ها دانسته است:

غیوران حق آواز دادند از بطنان غیب که «ای شاهد اسرار و ای مشکاه انوار... رمز شطح عاشقان و عبارت شور مستان به زبان اهل حقیقت و شریعت، و هر نکته‌ای که مقرون حال است، آن را به صورت علم و ادله قرآن و حدیث، شرحی لطیف عجیب بگوی.»

مدتی در این تفکر بودم... در خاطر آمد که شطحیات مشایخ جمع کنم... علی‌الخصوص از آن حلاج، به رنجاندن وی غمناک شدم، از برای تلخیص این علم از طعن حاسدان رنج بسیار کشیدم، تا کتابی مجرد در غرایب علم شطح به فضل حق جمع کردم، و آن را منطق الاسرار ببیان الانوار نام نهادم. (همان، ۵۲)

می‌بینید که روزبهان صریحاً به دو منطق اشاره دارد: منطقی که بر ظاهر شطح مستولی است و آن منطق مبتنی بر ناسازگاری و در حقیقت نفی منطق است. اما آنچه بر باطن شطح مستولی است و ناشی از باطن حقیقت است، بی‌منطق و مبتنی بر ناسازگاری نیست، و اگر به تعبیر خود روزبهان، رمز شطح شرح گردد و نکته‌های مقرون به حال، به زبان قرآن و حدیث شرح شود، آنگاه صورت علم پیدا می‌کند و دیگر بر هم زنده جهان علم نیست.

نکته بسیار قابل تأمل و جالب توجه در شطح‌شناسی روزبهان، که کمتر کسی به آن توجه نموده این است که او زبان شطح را، یعنی زبان آنچه را مقرون به حال است، قابل بازسازی به زبان علم و دلیل قرآنی دانسته است. این بازسازی به‌گونه‌ای است که دیگر شطح در پرتو شرح، از معرض طعن بیرون است و اصلاً هدف روزبهان از نگارش شرح شطحیات، چنان که خود او تصریح کرده، همین بوده است:

غرض کلی از همه تفسیر شطحیات حسین بود، تا از معرض طعن بیرون آورم، و رموز وی را به زبان شریعت و حقیقت شرح بگویم، زیرا که شأن سخنش از همه عجیب‌تر است. (همان، ۷۳)

بنابراین از نگاه روزبهان می‌توان محتوا و معنا را از زبان سکر به زبان صحو ترجمه کرد، به گونه‌ای که شطح با شرع و حق مطابق گردد.

تحلیل تمایز هرمنوتیکی متشابه از شطح

واقعاً بنا به دلایلی که بیان خواهیم کرد، نمی‌توان باور روزبهان را مبنی بر اینکه متشابهات قرآنی، همانا شطحیات خداوندی است، بپذیریم. زیرا شطح را به لحاظ مبانی و وجوه هرمنوتیکی آن، از ساحت ربوبی و حتی نبوی (ص) و همچنین از ساحت معصومین - علیهم‌السلام - دور و برکنار می‌دانیم.

در همین ابتدای کار و پیش از پرداختن به مبانی هرمنوتیکی متشابهات قرآنی، لازم است یک تحلیل هرمنوتیکی از شطح را مورد نقد قرار دهیم. زیرا همین تحلیل، منشأ

این حکم شده است که متشابهات و شطحیات به لحاظ ساختار زبان‌شناسی و معناشناسی، وحدت و هم‌سنخی دارند.

این تحلیل چنین است:

هر گونه تجلی حجابی بود که ضمن آشکار کردن وجود بر ساحتی از آنکه همچنان ناپیدا می‌ماند اشاره داشت، تعبیر زبانی این دو ساحت پیدا و ناپیدا نیز به چیزی می‌انجامد که شطح نامیده می‌شود. در هر شطحی دو معنا هست که همزمان پوشاننده و آشکارکننده امر ناپیداست، درست مانند آینه که با نشان دادن تصویری که در آن پدیدار می‌شود در واقع حکایت از چیزی دارد که در پس پشت آن تصور است. (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۴۴ - ۳۴۵)

در این تحلیل بعضی از وجوه هرمنوتیکی شطح، به‌عنوان همه وجوه آن لحاظ شده و سایر وجوه به کلی نادیده انگاشته شده است. بر این اساس حتی مرزبندی خود روزبهان را در مورد شطحیات و متشابهات، که هانری کربن نیز درصدد تبیین آن بوده، به کلی به هم ریخته است. زیرا این مشخصه‌ها که هر تجلی نسبت به آن ذات متعالی دو ساحت پیدا و ناپیدا دارد و در عین حال که او را می‌نمایاند، او را در حجاب می‌برد و بنابراین تعبیر زبانی این تجلی نیز به تبع این دو ساحت، دو سطح از معنا پیدا می‌کند، شامل همه آیات الهی، اعم از آیات تکوینی و آیات تدوینی، می‌شود، این مشخصه‌ها حتی شامل محکقات قرآنی نیز می‌شود. زیرا هر آیه‌ای اعم از محکم و متشابه، علاوه بر معانی ظاهری سطوحی از معانی باطنی دارد که دامنه‌اش به ناکجاآباد می‌رسد. بنابراین شطح را و همچنین متشابه را نمی‌توان با چنین مشخصه‌ای شناخت و شناساند و از غیر آنها متمایزشان کرد اگر چه هم شطح و هم متشابه چنین مشخصه‌هایی داشته باشند. همین تحلیل اشتباه را نیز پی‌یر لوری در مقاله‌ای تحت عنوان «خرد، حکمت و جنون در تصوف شبلی» مرتکب شده است. او می‌نویسد:

روزبهان در برخورد با معضلی که اشاعه شطحیات برای اندیشه اسلامی ایجاد کرد، گفته بود که عارف از زمانی که درباره مکان تجربه‌اش سخن می‌گوید، گفتاری مبهم و دوپهلوی دارد که هم بر تجربه‌ای وصف‌ناشدنی دلالت می‌کند و هم حامل بار معنایی متعارف کلمات است. بدین لحاظ قرآن و حدیث نمونه‌های اصلی و آغازین شطح‌اند؛ زیرا هم انسان‌های معمول را مخاطب دارند و هم الی‌النهاییه حامل باطنی‌اند. (لوری، پی‌یر، ۱۳۷۹: ۴۵)

می‌بینید که در اینجا نیز مشخصه اصلی و تعیین‌کننده در شطح و متشابه، صرفاً دوپهلویی معناشناختی و داشتن معانی باطنی در ورای معنای ظاهری است. البته او ویژگی سوم را هم بیان کرده است و آن خطاب قراردادن انسان‌های معمولی است، که ما به ویژگی سوم، یعنی مسئله «خطاب» خواهیم پرداخت.

و اما متشابهات و خصایص هرمنوتیکی آنها در قرآن: آنچه در بالا آمد، مقدمه‌ای برای ورود در این بحث بود. مبانی معرفتی متشابهات قرآنی، ویژگی‌های هرمنوتیکی آنها، متد تفسیر و مباحث تأویل‌پژوهی پیرامون آنها، حقیقتاً بسیار گسترده است و ما در اینجا تنها به فراخور علمی خود و به تناسب عنوان مقاله، فقط می‌توانیم چند نکته‌ای را به اجمال بیان کنیم.

همه می‌دانیم که قرآن سوره آل عمران، آیه ۷، آیات خود را به دو دسته «محکم» و «متشابه» تقسیم کرده است و آنهایی را که صرفاً پی‌گیر متشابهات هستند، دچار زیغ قلب و جویندگان فتنه خوانده است و آنگاه متشابهات را دارای تأویل و آگاهان به تأویل را نیز منحصر به ذات باری تعالی و راسخان در علم دانسته است.

از همین مبانی به دست می‌آید که متشابهات هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ تأویل‌شناسی، معنادار است و بنابراین در ورای معانی ظاهر خود، حامل سلسله‌ای زنجیرگونه از معانی باطنی است.

اما یک نکته بسیار ظریف و بنیادی در اینجا وجود دارد و آن اینکه معنای ظاهری متشابهات چیست؟ مثلاً معنای ظاهری «الرحمن علی العرش استوی» است؟ آیا صرفاً با در دست داشتن فرهنگ لغات عرب و حتی بالاتر از آن با تسلط و تخصص در زبان عربی، می‌توان معنای ظاهری متشابهات را به دست آورد؟

پاسخ این پرسش را می‌توان از نگاه قرآن به خودش، بدست آورد.

قرآن اولاً همه آیات خود را در مقام بیان و تبیین می‌داند:

الف) قد جائکم من الله نور و کتاب مبین. (مائده / ۱۵)

ب) و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء. (نحل / ۱۶)

ثانیاً بیان در همه آنها برای هدایت است:

ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم.... (اسراء / ۹)

ثالثاً همه آیات واجد خطاب و برای مخاطب قرار دادن است:

قد جائکم من الله نور و کتاب مبین. (مائده / ۱۵) (باتأکید بر «کم») اما ویژگی چهارمی نیز وجود دارد که با بررسی و تحلیل آن می‌توان به یک جمع‌بندی و نتیجه‌گیری رسید:

الله نزل احسن الحدیث کتاباً متشابهاً مثانی..... (زمر / ۲۳)

در اینجا قرآن همه خود را با دو وصف توصیف کرده: (۱) متشابه. (۲) مثانی. متشابه در اینجا وصف همه آیات قرآن است و بنابراین معنای آن، مسلماً با معنای «متشابه» در آیه ۷ از آل عمران که وصف بعضی از آیات و در مقابل محکمت است، متفاوت است. متشابه در اینجا که وصف همه آیات است همراه با وصف «مثانی» آمده است.

علامه طباطبایی در شرح و تفسیر وصف «مثانی» می‌نویسد:

مثانی جمع مثنیه به معنی المعطوفه لانعطاف بعض آیاته علی بعض و رجوعه الیه یتبین بعضها بعض و تفسیر بعضها لبعض من غیر اختلاف فیہ... (طباطبایی، ۱۳۹۶ ق: ۱۷، ۲۷؛ همچنین ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۴ ق: ۴۲ - ۵۲)

بنابراین، آیات قرآن به یکدیگر معطوف و به لحاظ معناشناسی پیوسته هستند و یکدیگر را تبیین و تفسیر می‌کنند. یعنی یک شبکه معنایی واحد، منسجم و پیوسته است. از این رو «متشابه» در اینجا به معنای شبیه هم بودن و هماهنگ بودن است. یعنی آیات قرآن در ساختار زبانی و معنایی خود، منسجم است و بر همین اساس «متشابه» و «مثانی» بودن آیات است که، قرآن خود را عربی غیر ذی عوج می‌داند: «قراناً عربیاً غیر ذی عوج لعلهم یتقون». (زمر / ۲۸)

از این رو، معنای آیات متشابه در برابر محکمت را باید در یک دستگاه مفهومی منسجم که شالوده‌اش را محکمت پی‌ریزی کردند، جستجو کرد. پس هر آیه متشابهی، معنایش با رجوع به محکم، واضح و غیرمتشابه و بنابراین محکم است. لذا قرآن فرمود: «آل کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خیرا». (هود / ۱)

در پرتو همین انسجام معنایی قرآن و انعطاف آیات نسبت به هم که در همان مقام صدور و نزول، مراد بوده است، همه آیات قرآن حتی متشابهات آن، محکم، هماهنگ، روشن و بدون تعارض است. (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۹۳ - ۹۷)

اینجاست که شیوه تفسیری آیات متشابه (در مقابل محکم)، مبانی و متد خاص خود را پیدا می‌کند، و این پرسش و این مسئله که آیات متشابهات قرآنی را برخلاف معنای ظاهری آنها، معنا کنیم و یا اینکه معنا و تفسیر و تأویل نباید مناقض و معارض معنای ظاهری باشد، وضعیت روشنی پیدا می‌کند. اگر آیه متشابه را مستقل لحاظ کنیم و معنای آن را نیز همان معنای تحت‌اللفظی بدانیم در این صورت معنای تفسیری و همچنین تأویلی آیه خلاف معنای قسمت اللفظی و ظاهری آیه است. اما اگر براساس متد هرمنوتیکی تأویلی آیه خلاف معنای آیه متشابه را، سیستمی لحاظ کنیم، یعنی معنای زبانی آیه متشابه را که معنای ظاهری نیز هست، همان معنایی بدانیم که در دستگاه زبانی قرآن بدست می‌آید، در این صورت نه تفسیر زبانی و نه تأویل باطنی قرآن، دیگر خلاف ظاهر آیه نخواهد بود.

در اینجا، توجه به نگاه تفسیری ملاصدرا، بسیار راه‌گشا است: او در معناپژوهی قرآن حتی در سطح ظاهری آن، دارای یک نگاه سیستمی است، و به نظر من از همین نظر است که می‌توان به وجوه تمایز هرمنوتیکی متشابهات از شطحیات، رسید.

صدرالمتألهین با استناد به ویژگی‌های قرآن در قرآن و از جمله اینکه قرآن هم بیان است و خطاب و هم هدایت است و حکمت، معتقد است که نمی‌توان در مقام تأویل و تفسیر، معنای آیات را برخلاف ظاهر و بر غیر مفهوم‌های اصلی آیات حمل کرد: «ان الاصل فی منهج الراسخین فی العلم هو ابقاء ظواهر الالفاظ علی معانیها الاصلیه من غیر تصرف فیها، لکن مع تحقیق تلك المعانی و تلخیصها عن الامور الزائده.» صدرالمتألهین، (۱۳۶۳: ۹۲) و بنابراین «ان کل تأویل ینافی التفسیر فلیس بصحیح.» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲: ۹۵)

او از یک طرف معتقد است که الفاظ قرآن باید بر معنای اصلیه و اولیه آنها حمل شود و نمی‌توان در آنها تصرف کرد و از طرف دیگر معتقد است که این معنای اصلیه و اولیه اگر در مورد خداوند به کار برده شده‌اند باید مورد تحقیق واقع شود و از امور زائده یعنی اموری که به آن معنا، از جهت کاربردش و جایگاهش در عالم دنیا، تعلق گرفته رها شود تا در نتیجه آن معنای اصلی و اولیه آن به دست آید. مثلاً در مورد استناد دست (ید) به خداوند، در قرآن، باید توجه داشت که معنای اصلی دست، منحصر به این عضو مخصوص در بدن انسان نیست، و نمی‌توان معنای دست را همانی دانست که اهل

لغت هنگام اطلاق «ید»، می‌دانند و بیان می‌کنند، بنابراین معنای ظاهری «ید» در آیات قرآنی، که به خداوند نسبت داده می‌شود، همان معنای تحت‌اللفظی در عرف زبان و اهل لغت نیست، بلکه به حسب آن شبکه منسجم معنایی در توحیدشناسی قرآن به دست می‌آید. بنابراین معنای ظاهری آیات در نگاه به جمیع آیات، و به تعبیر ملاصدرا در ایمان به کل قرآن بدست می‌آید: او این مبنا را به مناسبت تفسیر آیه ۷۱ از سوره یس «... مما عملت ایدینا» ارائه داده است:

و روح الید و معناه الاصلی لیس منحصرأ فی الجارحه المخصوصه التي اعتاد اهل اللغه بفهمها عند اطلاق لفظ «الید»... فاذا كنت مومناً بجميع ماورد فی الایات، مقدساً للباری عن و صمه الجسمانیات فتیقن عن الایدی العماله لله هی الوسائط العقلیه و النفسیه. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۵، ۳۱۰ - ۳۱۲)

در این مرحله با توجه به مباحث گذشته، به نظر می‌رسد وجوه تمایز متشابه از سطح کم‌کم آشکار شود و خود را نشان دهد.

اولاً براساس تبیینی که روزبهان از سطح ارائه داد و زبان شطح را زبان سکر دانست و نه زبان صحو، عارف را در شطح‌گویی نمی‌توان در مقام بیان و تبیین دانست. او اصلاً نمی‌تواند قصد بیان داشته باشد؛ زیرا زبان سکر و مستی عارف ناشی از مقام وحدت و استغراقی است که در آن به سر می‌برد. او نمی‌خواهد چیزی را تبیین کند و اساساً با توجه به موقعیتی که در آن واقع است، نمی‌تواند که بخواهد تا چیزی را بیان کند. او تا مادامی که غرق در مشاهدات و مستغرق در تجلیات جمالی و جلالی است، نمی‌تواند در موقعیت تبیین واقع شود.

ثالثاً، با توجه به آنچه در بالا گفتیم، زبان شطح از آنجا که زبان ناهوشیاری است، نمی‌تواند زبان خطاب باشد. عارفان در حیات خویش مخاطب ندارند؛ زیرا خطاب مقام تبیین و مقام کثرت است و انسان در مقام خطاب، به خود؛ مخاطب، زبان و پیامی که در قالب زبان به مخاطب خویش ارسال می‌کند، توجه دارد. از این‌رو مقام او مقام کثرت است و در این صورت نمی‌تواند مستغرق در وحدت باشد. و همین‌جاست که باید گفت پی‌یر لوری در آنچه پیش‌تر از او نقل کردیم، دچار اشتباه اساسی شده است، زیرا او خطاب را یکی از ویژگی‌های مشترک متشابهات و شطحیات دانسته بود.

ثالثاً هر شطحی به حال و مقامی اختصاص دارد که عارف شاطح در آن به سر می‌برد و هر شطحی معطوف به مشاهده‌ای است که او دارد. بنابراین هر شطحی هویت استقلالی دارد و معنای ظاهری آن همان معنای تحت‌اللفظی آن است، که البته مراد عارف نبوده و بنابراین معناشناسی عارف از شطح خویش در زبان صحو و در حالت هوشیاری، مسلماً برخلاف معنای ظاهر شطح خواهد بود.

رابعاً معنای ظاهری شطح، از آنجا که پارادوکسیکال است، با منطق سازگاری ندارد، اما معنای ظاهر متشابه، همان معنای استقلالی تحت‌اللفظی نیست، بلکه معنای سیستمی آیه است، یعنی همان معنایی است که در یک دستگاه واحد زبانی و یک شبکه منسجم مفهومی و در نسبتش با سایر آیات، به دست می‌آید. بنابراین هیچ ابهام، ابهام و تعارض ندارد و با منطق سازگاری دارد و از همین روست که قرآن می‌فرماید: «فلا یتدبرون القرآن ولو کان من عند غیرالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً.» (نساء / ۸۲)

دعوت به تعقل و تدبر در کل قرآن و ابراز اینکه اختلافی در آیات نیست و آیات قرآنی تعارضات معنایی ندارند، بهترین گواه بر این است که نظام معنایی قرآن و شالوده هرمنوتیکی قرآن بر مبانی منطق استوار است و ثانیاً ابهام و ابهام ندارد اگرچه در ورای معنای ظاهری سلسله‌ای بی‌پایان از معانی باطنی نهفته است.

بنابراین پیشنهاد هانری کربن مبنی بر ترجمه شطح به پارادوکس، به این دلیل که شطح شامل متشابهات قرآنی است، جای سؤال و نقادی دارد و بنابه آنچه مطرح شد، قابل پذیرش نیست.

از این‌رو در متشابهات قرآنی حتی به لحاظ معنای ظاهری، سستی، بی‌مایگی و سبکی راه ندارد، اما شطحیات عرفانی چنین است و سخن ابن‌عربی، پدر عرفان نظری، در این‌باره قابل تأمل و جالب توجه است:

السطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونه و دعوى؛ و هي نادرة، ن توجد من المحققين.

شطح عبارت است از کلمه‌ای که بر آن بوی سبکی و شتاب و ادعای بی‌جا موجود است؛ و کم اتفاق می‌افتد که از محققین پیدا شود. (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ ق: ۴۶)

به مناسبت کلامی که از ابن‌عربی نقل کردم، لازم می‌دانم به‌عنوان حسن ختام این بحث به شطح‌شناسی عارف بزرگ این عصر، امام خمینی، بپردازیم.

ایشان در آخر کتاب مصباح‌الهدایه در مقام تبیین اسرار خلافت و نبوت و ولایت در عالم خلق، به تحلیل اسفار اربعه در سیر و سلوک اهل طریقت پرداخته‌اند. در بحث مربوط به سفر اول و دوم، بر این باورند که برای سالک در پایان سفر اول و در طی سفر دوم که استهلاک تعینات خلقیه و اضمحلال هویات وجودیه است و حق تعالی برای سالک با مقام وحدانیتش، تجلی کرده و بنابراین سالک هیچ چیز و هیچ‌کسی را غیر از یار نمی‌بیند، مع‌الوصف، این امکان وجود دارد که هنوز از انانیت چیزی باقی مانده باشد. اینجاست که در سلوک و سالک نقصانی وجود دارد و همین نقصان منشأ صدور شطح می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۸۸)

بنابراین جایگاه شطح، صرف‌نظر از نقصان سلوکی عارف شطح‌گو، استغراق در وحدت است و کثرتی ملحوظ نیست و در این صورت متکلم، مخاطب، زبان و بیان به قصد خطاب نیز ملحوظ نیست. اما در متشابهات، با توجه به مبانی که گفتیم، نه وحدت حجاب کثرت و نه کثرت حجاب وحدت است؛ یعنی در متشابه، ظاهرش معطوف به کثرت و باطنش ناظر به وحدت است.

جان کلام و ختم مقال

با توجه به مباحثی که ارائه شد و تجزیه و تحلیل‌هایی که به عمل آمد، می‌توان به نتایجی چند، دست یافت و در حقیقت این نتایج حاصل همه بحثی است که داشتیم:

۱) شطح‌گویی و متشابه‌گویی، در عرفان و قرآن، دو نحوه بیان و یا دو زبان هستند که حقیقتی بسیار متعالی را در صورت واژه‌های زبانی، ظاهر می‌سازند.

۲) زبان در شطح، زبانی مستانه، عاشقانه و ناهوشیارانه است؛ اما در آیات متشابه زبانی هوشیارانه و هدایت‌گرایانه می‌باشد.

۳) زبان در شطح بیانی است نه به قصد خطاب که از سر وجد است و حال، اما زبان در آیات متشابه بیانی است خطاب‌آلود که ارمغانش برای مخاطبان‌ش می‌تواند هم «قال» باشد و هم «حال».

۴) متشابه جزئی از یک شبکه منسجم معنایی با یک دستگاه واحد زبانی و بیانی است، شبکه‌ای که پیوسته متصل و یگانه است و هر جزأش معطوف به جزء دیگری است.

در این شبکه، محکمت و متشابهات، یک سیستم معنایی واحد را پی‌ریزی کرده‌اند. بنابراین همه آیات نسبت به همدیگر «مثنایی» و «متشابه» هستند.

اما در شطحیات، هر شطحی در هنگام صدور خود بیانی است که منفرداً و منحصرأ به همان تجربه و واقعه روحانی معطوف است که سالک شطاح، در آن به سر می‌برد، و از سر مستی و استغراق صادر شده است، و بنابراین یک واحد زبانی است که متعلق به یک تجربه شهودی واحد است، و در ساختار ذاتی خود، معطوف به هیچ بیان دیگری نیست. اگرچه عارف بعد از هوشیاری، آن را تفسیر و تأویل می‌کند و در تفسیر و تأویل خود نیز همه مبانی نظری و سایر تجربه‌های شهودی خود را به کمک می‌گیرد.

۵) متشابه از آنجا که در مقام خطاب و هدایت است و جزء یک سیستم پیوسته معنایی و زبانی است، در پرتو این پیوستگی هم نور است و بیان و هم مبین است و محکم. بنابراین هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ معنایی اعوجاج ندارد؛ ابهام و ابهام و ناسازگاری ندارد. پس دارای منطق مبتنی بر عدم تناقض است. اما شطحیات در مقام معانی ظاهرشان، هم دارای «خودناسازگاری» و هم دارای تعارض‌ها با سایر مبانی عرفانی خود عارف است که باید با تأویل، به زدودن این تعارض‌ها پرداخت.

۶) در متشابهات، معنای باطنی، باطن معنای ظاهری است و نه معارض و نافی آن، اما باید توجه داشت معنای ظاهر آیه، همان معنای آیه از حیث اینکه جزء یک دستگاه واحد زبانی و بنابراین از حیث اینکه جزء یک سیستم واحد معنایی است، به دست می‌آید و همین مبنا، نکته مرکزی در روش تفسیری ملاصدرا و همچنین علامه طباطبایی است. اما در شطحیات اختلاف معنایی تأویلی با معنای ظاهری و زبانی شطح، اجتناب‌ناپذیر است.

منابع و مأخذ

۱. ارنست، کارل، ۱۳۷۷، روزبهان بقلی، ترجمه محمدالدین کیوان، تهران: نشر مرکز.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۳، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۳. حسینی تهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۸ق، روح مجرد، چاپ چهارم، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.

۴. خمینی کبیر، روح‌الله، ۱۳۷۲، مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه، با مقدمه استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. روزبهان بقلی، ۱۳۸۲، شرح شطحیات، با تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: انتشارات ظهوری.
۶. شایگان، داریوش، ۱۳۷۳، هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، چاپ دوم، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۶۲، رسائل فلسفی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۶۱، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، چاپ سوم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۹۴ ق، قرآن در اسلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. غزالی، احمد، ۱۳۵۹، سوانح، با تصحیح و مقدمه و توضیح نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ.
۱۳. لوری، پی‌یر، ۱۳۷۹، مقاله خرد، «حکمت و جنون در تصوف شبلی»، ترجمه فاطمه ولیانی، «در احوال و اندیشه‌های هانری کرین»، تهران: هرمس.