

دانشنامه جهان اسلام

ش

شرق شناسی - شهادت (۱)

(۲۷)

کتابخانه دانشکده الهیات
دانشگاه فردوسی مشهد
شماره ثبت: ۸۹۲۱۷
تاریخ: ۹۹/۲/۲۰



دانشگاه فردوسی مشهد
دانشکده الهیات
کتاب فارسی



زیر نظر

غلامعلی حداد عادل

سازنده
حسن طارمی راد

تهران ۱۳۹۸



دانشنامه جهان اسلام

جلد بیست و هفتم

چاپ اول: ۱۳۹۸ / تعداد ۵۰۰۰ نسخه

حروف نگاری و صفحه‌آرایی: بنیاد دایرة المعارف اسلامی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت افست (سهامی عام)

نظارت چاپ، نشر، توزیع: مؤسسه فرهنگی هنری کتاب مرجع

تهران - خیابان فلسطین، شماره ۳۸۲، شماره پستی ۱۴۱۶۶۷۴۵۴۴، صندوق پستی ۱۱۳۶۵۳۳۸۸۵، شماره ۸۸۹۶۹۲۰۱

www.rch.ac.ir

پایگاه اینترنتی:

www.ewi.ir

www.encyclopaediaislamica.com

این کتاب با تسهیلات

بنی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی چاپ و منتشر شده است.

همه

برای بنیاد دایرة المعارف اسلامی محفوظ است.

قیمت: ۲۰۰۰۰۰۰۰ ریال

دانشنامه جهان اسلام / زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل - تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵ -

ج: مصور (بخشی رنگی)

ISBN: ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۷۰۲۷-۱

ص: ع. به انگلیسی:

Encyclopaedia of the world of Islam (in Persian)

کتابنامه

۱. اسلام - دایرة المعارفها. ۲. کشورهای اسلامی - دایرة المعارفها. ۳. ایران - دایرة المعارفها. ۴. تمدن اسلامی - دایرة المعارفها. ۵. فرهنگ اسلامی - دایرة المعارفها. الف. حدّاد عادل، غلامعلی، ۱۳۲۴ - ب. بنیاد دایرة المعارف اسلامی.

۲۹۷/۰۳

BP/۵/۲/د ۲

برای گرمی بازار خود از آن استفاده می‌کردند. غزالی* هر چند که اصطلاح شطح و طامات را به طور مستقل ذکر کرده است (ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۶)، از حیث اشتغال هر دو بر دعاوی و سخنان نامفهوم و عجیب، حکم واحدی را برای هر دو صادر کرده و از فریفته شدن به شطح و طامات پرهیز داده است (ج ۳، ص ۱۰۵-۱۰۶؛ نیز صدرالدین شیرازی، ص ۲۸، که درباره شطح عیناً سخن غزالی را نقل کرده است). موضوع دعاوی غلوآمیز در شطح مشخصه دیگری را هم بر شطح می‌افزاید و آن کفرآمیز بودن آن است. شاید به همین سبب است که برخی از صوفیه شطح را از مقوله اسرار دانسته‌اند نه از مقوله دعاوی یا سخنان عجیب و نامفهوم. به نظر آنان، این اسرار از منظر عوام کفرآمیز است. نخستین صوفیانی هم که به موضوع شطح و تفسیر آن پرداخته‌اند، بر جنبه اسرارآمیز بودن آن تأکید کرده‌اند. اوج تلقی اسرارآمیز بودن شطح را در آثار روزبهان بقلی می‌توان دید. محتوا و عنوان کتاب منطق الاسرار او، که اصل عربی شرح شطحیات وی است، نشان می‌دهد که شطح از نظر روزبهان بقلی* از مقوله اسرار است و در پس آن منطقی عرفانی، از نوع جمع امور متناقض، نهفته است. از جمله این امور جمع ایمان* و کفر* است. در شطحی از حلاج آمده است که عارف ایمان نمی‌آورد مگر پس از آنکه کافر شود (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰ ش الف، ص ۳۹۴-۳۹۵؛ نیز عین القضاة همدانی، ص ۲۰۹). به نظر عین القضاة همدانی* (ص ۲۶۹) نیز شطح از مقوله اسرار است و با توجه به اینکه افشای سر ریویبت کفر است، از این حیث اظهار شطح نیز کفر محسوب می‌شود، بدین معنی که در مراحل اولی از سلوک، سر ریویب بر عارف مکشوف می‌شود و در صورت افشای آن از سوی مردم تکفیر خواهد شد. احمد سرهنندی*، از صوفیان نقشبندی شبه‌قاره هند، نیز شطحیات را نتیجه مقام کفر طریقت در برابر کفر شریعت و موطن آن را سکر و عدم تمییز دانسته است. از دیدگاه او، کسی که در این مقام سیر می‌کند سخنش مقبول است و باید کلماتش از ظاهر به باطن تأویل شود، زیرا حال او بر قال غلبه یافته است. اما اگر کسی بدون حصول این حال بخواهد چنین سخنانی بگوید، زندیق و ملحد است. معیار دیگر او برای قبول یا رد شطح، میزان تقید گوینده شطح به شریعت است. از منظر او، حلاج* با وجود اظهار «أنا الحق»، بر حق بود، زیرا در ایام حبس، سخت به عبادت مشغول بود و غذای شبهه‌ناک نمی‌خورد (دفتر ۲، ص ۲۲۰، ۲۴۰-۲۴۱، دفتر ۳، ص ۳۸۵). با توجه به اینکه شطح در نتیجه غلبه وجد* پدید می‌آید با سکر و صحو* مرتبط و برخی سکر را یکی از علل و اسباب شطح دانسته‌اند. بر همین مبنا، سلمی* شطح را در اصل متعلق به تصوف خراسان دانسته است و معتقد است که اهل عراق

شطح، اصطلاحی عرفانی به معنی سخنان نامتعارف و ظاهراً خلاف شرع برخی از صوفیان. واژه شطح در فرهنگهای قدیم عربی همچون قاموس المحيط و لسان العرب نیامده است. احتمالاً، شطح مقلوب واژه شحط و به معنای دور شدن چه از اصل کلام و چه از نظر مکان و همچنین به درازا کشاندن سخن و تجاوز از حد است (ابن منظور؛ فیروزآبادی، ذیل «شحط»؛ نیز جوکار، ص ۴۶). از آنجا که اصل واژه شحط سریانی است (معلوف، ذیل «شحط»)، به نظر می‌رسد که این واژه از سریانی به عربی وارد و به شطح مقلوب شده است (خلیل جرّ؛ اسلام، چاپ اول، ذیل واژه). در فرهنگهای جدید عربی واژه شطح وجود دارد و معانی نزدیک به شحط برای آن آمده است (برای نمونه المعجم الوسیط، ذیل واژه؛ خلیل جرّ، همانجا). اما میان عربی نویسان فارسی زبان لا اقل از قرن چهارم، این واژه به معنای حرکت و سرریز کردن هم آمده است (جوکار، ص ۴۸)؛ از جمله سراج طوسی* (ص ۳۷۵) که شطح را به معنی حرکت و جنبش گرفته است. به گفته وی (همانجا)، آسیاب را نیز از این رو شطح می‌گویند که آرد همواره در آن حرکت می‌کند و چه بسا از شدت پُری سرریز می‌گردد. بنابراین، با توجه به معانی این واژه یعنی حرکت، طغیان، سرریز شدن و دوری از حق، «شطح» در اصطلاح صوفیان عبارت است از حرکت و بی‌قراری دل هنگام غلبه وجد و بیان آن حالت به عباراتی غریب که از معنای ظاهری آن، نوعی ترک ادب دین استنباط شود. از این رو، بسنده کردن به ظاهر آن چه بسا شنونده را گمراه کند یا در او حالت انکاری پدید آورد (همانجا؛ سلمی، ج ۳، ص ۴۸۰). از نظر صوفیان، انکار شطح از سوی عامه نیز به دو جنبه مربوط می‌شود: نخست بطلان مدلول شطح از جهت اشتغال بر مفاهیم مخالف ظاهر شریعت و دیگر اشتغال شطح بر دعاوی شگفت‌انگیز و غلوآمیز (ادامه مقاله). از هر دو جنبه شطح با واژه قرآنی «شطح» قابل مقایسه است، بی‌آنکه بتوان ریشه واحدی برای هر دو یافت. زیرا، شطح در قرآن به معنی قول باطلی است که از حقیقت بسیار دور باشد (کهنف؛ ۱۴) و هم به مفهوم تجاوز از حد (جن: ۴؛ نیز راغب اصفهانی، ذیل «شطح»). شط (مشتق از شطح) در لغت به جانب و کناره نهر نیز اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، همانجا؛ ابن منظور، ذیل «شطح»). احتمالاً سراج طوسی نیز با توجه به مفهوم شطح، معنای دیگر واژه شطح را «طغیان نهر» ذکر کرده است (ص ۳۷۶).

اشتغال شطح بر اظهار دعاوی شگفت‌انگیز و غلوآمیز از مشخصات مهم شطح است (خرگوشی، ص ۴۳۵). اظهار دعاوی در شطحیات موجب شد تا برخی شطح را همچون طامات (سخنان پریشان و گزاف) بدانند که گروهی از صوفیه

(تصوف بغداد) حالات دیگران را وصف می‌کند و این کار شطح قلمداد نمی‌شود. وی در رساله غلطات الصوفیه در عین تأیید گوینده شطح، از جهت نیل به درجه والایی از حال و مقام، تلویحاً سخن شطح را مصداقی از خطاهای سالکان دانسته‌است. او با استناد به سخن ابوعلی دقاق، شطح را به شمشیر دو لبه تشبیه می‌کند که عارف با وجود قرب مقام خود، با گفتن کلمه‌ای می‌تواند موجب هلاک خود شود (مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۹). به نظر ابوالمفاخر باخرزی (ج ۲، ص ۶۱) نیز هرچند شطح با ظاهر شریعت سازگار نیست، چون نتیجه حال سکر اولیا است و اولیا مصون از عواقب این حال نیستند، بنابراین نه سخنان آنان را در این مقام انکار می‌توان کرد و نه به آنها اقتدا. همچنین، گفته شده در کنار سکر مفهومی نزدیک به آن یعنی بسط نیز، که نتیجه تجلی* اسم باسط حق است، موجب شطح می‌گردد. در این صورت، برای حفظ حرمت و ایجاد خشوع لازم است در تعارض با این بسط حال قبض ایجاد گردد (تلمسانی، ج ۱، ص ۱۳۳). با توجه به این سخنان، کسانی که اهل قبض و اهل صحوند نباید اهل شطح باشند، در حالی که، از جنید که اهل صحو و خرقانی که اهل قبض بود، شطح گزارش شده‌است (خرقانی، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ روزبهان بقلی، ۱۳۶۰ ش الف، ص ۱۵۸-۱۶۲، ۳۱۷-۳۱۸؛ برای آگاهی بیشتر از مفهوم قبض و بسط*).

صوفیان به جز سکر، رسیدن به مقام جمع را از دیگر موجبات شطح می‌دانند. حتی صوفیه برای توجیه دعوی الوهیت و ربوبیت در سخنان برخی مشایخ رسیدن به مقام جمع را مطرح کرده‌اند. گفته شده که حلاج نه تنها در دعوی «أنا الحق» بلکه در نامه به یکی از دوستان خود، با نوشتن عبارت «من الرحمن الرحیم الی...» در حقیقت دعوی ربوبیت نکرده، بلکه همان‌گونه که در محکمه در دفاع از خود گفته‌است این سخنان صرفاً محصول تجربه صوفیانه عین‌الجمع بوده‌است (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۷۰؛ نیز جمع و تفرقه*). به نظر روزبهان بقلی (۱۳۶۰ ش الف، ص ۳۷۴، ۳۷۹)، سالک در مقام جمع‌الجمع یا عین‌الجمع، از سر خود خطاب حق را می‌شنود و از زبان او سخن می‌گوید و به همین سبب، از او شطح «أنا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی» سر می‌زند. حلاج خود در توجیه «سبحانی» گفتن بایزید، این سخن را بدایت نطق به حق دانسته‌است (همان، ص ۴۰۵). در ترتیب السلوک منسوب به قشیری (ص ۲۵۸) آمده که در این موارد، گوینده حق است و اشخاص محو شده‌اند. روزبهان بقلی (۱۳۹۳ ش، همانجا) از آیه قرآن «مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و حدیث

معروف «قرب نوافل» در اثبات مقام جمع استفاده کرده و عبارت «من الرحمن الرحیم» و مکتوب کردن آن را از سوی حلاج، سخن و فعلی الهی دانسته‌است (برای توضیح حدیث قرب نوافل ← حدیث*، ۷) حدیث و تصوف و عرفان). بنابراین، از نظر صوفیه نطق و کتابت حلاج مصداقی از اختفای نور قدیم در حادث و غیبت حادث در قدیم بوده‌است. کرین^۱ (ص ۲۷۸) با استفاده از این مفهوم می‌گوید که هرگاه وجود قدیم از طریق پدیده‌ای حادث سخن بگوید سخن او شطح خواهد بود. بنابراین، مصداق دیگر شطح نسبت دادن مطالب وحیانی به جمادات است، یعنی سخنانی که حلاج آنها را به واسطه پدیده‌های طبیعی همانند ابر و رعد و برق و موجودات متافیزیکی نظیر روح حیات و نور سماع و بصر از خدا نقل می‌کند (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۱۱، ۱۲۴).

در نظر اهل تصوف به جز سخنان مشایخ صوفی، متشابهات قرآن و احادیث قدسی و برخی الهامات اولیا از مصداق شطح اند. به این معنا که معانی مختلف طولی و عرضی الفاظ مفرد و مرکب، در قالب ظاهری لفظ نمی‌گنجد و همین امر آنها را اسرارآمیز کرده‌است (همان، ص ۳۲؛ نیز ← کرین، ص ۲۸۶). توضیح آنکه متشابهات قرآن خود دو مصداق دارد: یکی حروف مقطعه قرآن و دیگری آیاتی که حاکی از صفات الهی است. از آنجا که حقیقت صفات چیزی میان تنزیه و تشبیه است، سخن گفتن از آن جز از طریق بیانی متشابه ممکن نیست. با این معیار، متشابهات قرآن شطح محسوب می‌شود و جز انبیای عظام و اولیای خاص، که راسخان در علم‌اند، کس دیگری از رموز شطحیات قرآن یا متشابهات قرآن آگاه نیست (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۳۲-۳۳؛ نیز ← کرین، ص ۲۷۸؛ حروف مقطعه قرآن؛ محکم و متشابه*). حتی برخی صوفیان در تفسیر واژگان قرآن نیز از همین زبان یعنی زبان شطح بهره برده‌اند (روزبهان بقلی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۹۸).

مصداق دوم شطح را برخی احادیث قدسی دانسته‌اند. به نظر ماسینیون^۲، مستمسک نخستین شطحیات در تاریخ تصوف احادیث قدسی، به‌ویژه حدیث قرب نوافل، است (د. اسلام، همانجا؛ قس ارنست^۳، ص ۹، که احادیث قدسی را مستقل از مقوله شطحیات دانسته‌است). به نظر صوفیه، در آن دسته از احادیث نبوی نیز که در آنها تصویری انسان‌گونه از خدا ترسیم شده‌است، شطح نمایان است؛ برای نمونه، معراج پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که پیامبر در آنجا سردی انگشتان خدا را بر روی سینه خویش حس و خداوند را در زیباترین صورت رؤیت کرد (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۳۴-۳۵؛ حدیث

1. Henry Corbin

2. Massignon

3. Ernst

قدسی*) در این خصوص گفتنی است که علاوه بر معجول بودن این‌گونه روایات (برای اظهارنظرهای محدثان درباره این روایات - ابن بابویه، ص ۱۰۳-۱۰۴؛ ابن جوزی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۱-۲۳؛ سبوی، ج ۱، ص ۳۴-۳۵) اساساً در احادیث قدسی، هیچ تعبیری که شائبه ادعای الوهیت داشته باشد، وجود ندارد.

مصادق سوم شطح، الهام اولیاست و گفته‌اند که شطح‌گویی صوفیان، دنباله سنت رسول و خلفای نخستین و صحابه پیامبر است. بنابراین، می‌توان گفت که شطح اساساً پدیده‌ای است که با ولایت* و خصوصیات اولیا یعنی الهام‌پذیری و کشف و شهود* مرتبط است (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳، ش، ص ۳۱-۳۲، ۳۴-۳۸؛ قس کرین، ص ۲۸۴، که دقیق‌ترین برگردان شطح را «سخنان متشابه الهامی»^۱ می‌داند). به این ترتیب، شطح اولیا علاوه بر تجربه گفتاری و شنیداری (الهام) شامل تجربه دیداری (کشف و شهود*) نیز می‌شود (روزبهان بقلی، ۱۳۹۳، ش، ص ۱۰۹، ۲۳۳؛ همو، ۱۳۶۰، ش الف، ص ۱۴۵، ۳۱۷). برطبق گزارش روزبهان بقلی (۱۳۹۳، ش، ص ۳۶؛ ۱۳۶۰، ش الف، ص ۷۱-۷۲)، در میان صحابه پیامبر، علی علیه‌السلام در شطح از هر دو جنبه الهام و کشف در حدّ اعلی برخوردار بود. از این جهت روزبهان بقلی آن حضرت را از حیث تمکین (تلمین و تمکین*) در مرتبه انبیا و صدیقان و فصیح‌ترین صحابه در شطح دانسته است. وی به عنوان شاهد به عبارت پایانی خطبه شقشقیه اشاره می‌کند که امام علی به ابن عباس فرمودند: «هیهات تلک شقشقیة هذرت ثم قرئت» (نهج البلاغه، خطبه ۳). روزبهان بقلی (۱۳۹۳، ش، همانجا؛ ۱۳۶۰، ش الف، ص ۷۱) این عبارت را رجوع به صحو، پس از غلیان سکر و انبساط دانسته است (برای نمونه‌های دیگری که روزبهان بقلی آنها را شطح امام علی علیه‌السلام دانسته است - ۱۳۹۳، ش، همانجا؛ ۱۳۶۰، ش الف، ص ۷۲-۷۳). در مورد الهامات اولیا به مثابه مصادق از شطح، این نکته را باید افزود که به کاربردن لفظ شطح درباره سخنان پیامبر اکرم و امام علی موجه نیست و هیچ گزارش معتبر و اصلی درباره الهامات ایشان که مخالف شرع باشد وجود ندارد. گذشته از این، خطبه شقشقیه گزارش کوتاهی از زبان امام علی درباره حوادث پس از رحلت پیامبر اکرم است که امام خود آن را شقشقیه خوانده‌اند و هیچ‌یک از منابع آن را الهام تلقی نکرده و معنای باطنی برای آن در نظر نگرفته‌اند (خطبه شقشقیه*).

ملا عبدالصمد همدانی، عارف شیعی قرن چهاردهم، نیز خطبه‌البیان و خطبه تطنجیه را، که هر دو در آثار کسانی چون رجب بررسی (ص ۱۶۳-۱۷۲) و سیدحیدر آملی (ص ۱۰-۱۱،

مصون از سکرند. باین حال، او درخواست رؤیت* از سوی موسی علیه السلام را نتیجه غلبه حال و تلویحاً شطح دانسته است، که پس از بهوش آمدن از آن حال توبه کرد (ص ۶۱-۶۲).

در میان صوفیان برخی به شطح شهرت دارند و حتی شطح آنها با نامشان قرین است، همانند «أنا الحق» حلاج*، که مشهورترین شطّاح صوفیه است و همان گونه که از نام اثرش، کتاب طواسین یا طس الازل و الالتباس فی صحّة الدعای و بعکس المعانی برمی آید حتی بر صحت دعای شطح تصریح دارد. پس از او «سبحانی ما اعظم شأنی» بایزید بسطامی* و «الصوفی غیر مخلوق» خرقانی*، که نجم الدین رازی رساله ای مستقل در شرح آن دارد، از مشهورترین شطحها به شمار می آیند (برای اطلاع از رساله نجم الدین رازی به منزوی، ج ۷، ص ۳۹۴). ابوالعباس قصاب آملی* صوفی دیگری است که عطار (ص ۶۴۱) در مورد او تعبیر «گستاخ درگاه» را به کار برده و برخی از شطحیات او را ذکر کرده است. مرید او، ابوسعید ابوالخیر، نیز به هنگام مجلس گفتن در حضور مشایخ وقت با اشاره به سینّه خود می گفت: «لیس فی الجبّة سوی اللّٰه» (ص محمدبن منور، بخش ۱، ص ۲۰۱-۲۰۲). به جز سخنانی شطح آمیز که از این صوفیان سر زده است، شبلی نیز به شطح شهرت دارد، اما برخی از شطحهای وی گفتاری نبوده است بلکه افعالی و شبیه کارهای ملامتیان بوده است؛ برای نمونه، می توان به سوزاندن لباسهای فاخر و قراردادن آن در زیر دم درازگوش اشاره کرد (ص روزبهان بقلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۷۹؛ نیز ص ۹۹، ص ۱۳۶۰).

با توجه به نمونه های شطح از برخی صوفیه می توان گفت که شطح از قرن سوم در تصوف شروع شده است و اوج آن نیز از قرن پنجم به بعد است. در قرن ششم روزبهان بقلی شهرت «شطّاح» را همچون لقبی از جانب خداوند برای خود نقل کرده است (ص ۱۳۶۰ ش ۳، ص ۴). در این قرن عبدالقادر گیلانی* نیز «کثیرالسطح» معرفی شده است (ص ۲، ص ۲۵۴). نورالدین شطنوفی مجموعه شطحیات او را در کتاب بهجة الاسرار جمع آوری کرده و برای شطح، تعبیر «محدّثاً بنعمه ربّه» را به کار برده است (ص ۴۳-۵۵). نظیر این تعبیر را ابن ترکه اصفهانی در شرح ابیاتی از تائیه ابن فارض* استفاده کرده است. شارح در عین آنکه عبارات ابن فارض را رعونت آمیز و متضمن شطح دانسته، بازگو کردن مواهب حق در مقام جمع را از سوی ابن فارض مصداق تحدّث به نعم الهی تلقی کرده است (ص ۳۰۴-۳۰۳). ابن ترکه اصفهانی در ترجمه و شرح برخی ابیات ابن عربی نیز رایحه رعونت و شطح را استنباط کرده و با توجه به مبانی عرفانی ابن عربی درصدد پاسخ دادن

برآمده است (ص ابن عربی، ده رساله مترجم، ص ۱۴۶).

ابن عربی با آنکه به شطح نظر مثبتی نداشت و آن را لغزش محققان از صوفیه می دانست، سخنانی دارد که از جمله شطحیات شمرده شده اند. داراشکوه* در حسنات العارفین، که گزیده ای از شطحیات عرفاست، چند فقره از شطحیات ابن عربی را آورده است (ص ۳۷-۳۸). شیخ مکی یکی از مدافعان ابن عربی در قرن دهم، شطحیات ابن عربی را به دو دسته وحدت وجودی و غیروحدت وجودی تقسیم می کند. مهم ترین شطح غیروحدت وجودی وی دعوی خاتم الاولیاء بودن است (ص مکی، ص ۴۰، ۴۲، ۴۵). شطحیات وحدت وجودی نیز اشاره ای است به رابطه خاص میان خدا و انسان یا ارتباط خدا با جهان. آنچه در وحدت وجود موجب بروز شطح می گردد، تلازم مظهر و مظهر است که به اتحاد و اجتماع اضداد منجر می شود و چون بر زبان می آید، متناقض نما و شطح به نظر می رسد (برای نمونه ص ابن عربی، فصوص، ج ۱، ص ۱۱۱؛ قیصری، ص ۷۳۵؛ مکی، ص ۴۹، ۱۸۶). بسیاری از سخنان جلال الدین محمد بلخی را نیز، که شطح منظوم است، باید از همین مقوله دانست (پورنامداریان، ص ۲۱۸). بعد از مولوی، شاعران صوفی دیگری نیز شطحیات منظوم داشته اند. داراشکوه شطحیات برخی از آنها، از جمله فخرالدین عراقی*، اوحدالدین کرمانی*، محمود شبستری*، عبدالرحمان جامی*، شمس مغربی*، شاه قاسم انوار* و گروهی از صوفیان شبه قاره هند را ذکر کرده است (ص ۳۰-۳۱، ۴۲، ۴۴-۵۱). این مجموعه نشان می دهد که سنت شطح گویی در قالب نثر یا نظم قرنهای حفظ و نگاه با نوشتن تفسیر بر شطحیات مشایخ صوفی از آن دفاع هم شده است، از جمله جنید برای اولین بار در تاریخ تصوف شطحیات بایزید را شرح و از آن به نوعی دفاع کرد (ص سراج طوسی، ص ۳۸۰-۳۸۱)، و سپس سراج طوسی توضیحاتی بر آن افزود (ص ۳۸۱-۳۹۰). روزبهان بقلی نیز با نوشتن شرح شطحیات و منطوق الاسرار از شطح صوفیان، به خصوص شطحهای حلاج، دفاع کرد (ص روزبهان بقلی، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۷۵؛ نیز ص ماسینیون، ص ۳۸).

در کنار استقبال از شطح و گاه توجیه آن در تصوف، گروهی از علما آن را به شدت نقد کرده اند. نخستین مخالفت از سوی ابو عبدالله احمد بن سالم بصری (متوفی ۳۵۰)، پیشوای فرقه سالمیه*، صورت گرفت که شطحیات بایزید را کفر دانست (ص سراج طوسی، ص ۳۹۰-۳۹۵). سرسخت ترین مخالف شطحیات ابن جوزی* است که شطح صوفیان را در تضاد با خوف و خشیت برخی صحابه همچون ابن مسعود دانسته است. او در ضمن نقل آیات و روایاتی در وصف دوزخ و عذاب آن، معتقد است که دعوی بایزید درخصوص تمایل او برای ورود به دوزخ

بی تا.]: روزبهان بن ابی نصر روزبهان بغلی، شرح شطحیات، چاپ هانزی کرین، تهران ۱۳۶۰ ش الف؛ همو، عرائس البیان فی حقائق القرآن، چاپ احمد فرید مزیدی، بیروت ۲۰۰۸/۱۴۲۹؛ همو، کتاب عبهر العاشقین، چاپ هانزی کرین و محمد معین، تهران ۱۳۶۰ ش ب؛ همو، منطق الاسرار ببیان الانوار، چاپ علی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی، تهران ۱۳۹۳ ش؛ عبداللّه بن علی سراج طوسی، کتاب السمع فی التصوف، چاپ زینولد البین نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، چاپ افست تهران [بی تا.]: احمد بن عبدالاحد سرهندي، مکتوبات امام ربانی، استانبول ۱۳۹۷/۱۹۷۷؛ محمد بن حسین سلمی، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۸۸ ش؛ محمد بن علی سهلگی، دفتر روشنائی: از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ مسیحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ هانزی کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران ۱۳۶۸ ش؛ عبدالرحمان بن ابی بکر شیوطی، اللآلی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعه، چاپ ابو عبدالرحمان صلاح بن محمد بن عویضه، بیروت ۱۹۹۶/۱۴۱۷؛ علی بن یوسف شطونفی، بهجة الاسرار و معدن الانوار فی بعض مناقب القطب الربانی محیی الدین ابی محمد عبدالقادر الجیلانی، [قاهره] ۲۰۰۱/۱۴۲۱؛ مصطفی صادقی، «خطبة البیان و خطبه های منسوب به امیرمؤمنان (ع)»، علوم حدیث، سال ۹، ش ۳ (پاییز ۱۳۸۳)؛ محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، کسرة اصنام الجاهلیة فی الرد علی متصوفة زمانه، چاپ محمدتقی دانش پزوه، تهران ۱۳۴۰ ش؛ جعفر مرتضی عاملی، دراسة فی علامات الظهور و الجزیرة الخضراء، قم ۱۹۹۲/۱۴۱۲؛ محمد بن ابراهیم عطار، تذکرة الاولیاء، چاپ محمد استعلامی، تهران ۱۳۷۸ ش؛ علی بن ابی طالب (ع)، امام اول، نهج البلاغة، چاپ صبحی صالح، بیروت ۱۳۸۷/۱۹۶۷، چاپ افست قم [بی تا.]: عبداللّه بن محمد عین القضاة همدانی، تمهیدات، چاپ عقیف عسیران، تهران [؟ ۱۳۴۱ ش]؛ محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، چاپ محمد وهبی سلیمان و اسامه عموره، دمشق ۲۰۰۶/۱۴۲۷؛ همو، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت ۱۴۱۴-۱۴۱۸/۱۹۹۴-۱۹۹۷؛ محمد بن یعقوب فیروآبادی، القاموس المحیط، چاپ یوسف الشیخ محمد بقاعی، بیروت ۲۰۰۵؛ داوود بن محمود قیصری، شرح فصوص الحکم، چاپ جلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۷۵ ش؛ هانزی کرین، مقالات هانزی کرین: مجموعه ای از مقالات [ترجمه شده] به زبان فارسی، گردآوری و تدوین محمد امین شاهجویی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ لوتی ماسیتون، قوس زندگی منصور حلاج، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، [تهران ؟ ۱۳۵۸ ش]؛ مجلسی؛ محمد بن منور، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، چاپ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ المعجم الوسیط، تألیف ابراهیم انیس و دیگران، [قاهره] دارالدعوة، ۱۹۸۰/۱۴۰۰؛ لوئیس معلوف، المنجد فی اللغة، بیروت ۱۹۶۹؛ محمد بن مظفرالدین محمد مکی، الجانِب الغریبی فی حل مشکلات الشیخ محیی الدین ابن عربی، چاپ نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۴ ش؛ محمد

و اطمینان از خاموش شدن آتش با ورود او در آن، تحقیر دوزخ است و در نهایت به انکار آن ختم می شود. بنابراین، گوینده این دعاوی زندق و واجب القتل است (ص ۱۴۰۹، ص ۴۱۴-۴۱۷). نظر برخی محققان معاصر نیز درباره شطح آن است که هرگونه بحث و گفتگو در رد یا قبول شطح صرفاً اقناعی است و ارائه تعریف علمی و روشن از شطح محال است، و چون شطح ظاهری غامض و پیچیده دارد، معنای آن برای بعضی پذیرفتنی و برای برخی دیگر ناپذیرفتنی است (ص استیس^۱، ص ۲۵۴؛ سهلگی، مقدمه شفیعی کدکنی، ص ۲۴).

منابع: ابن بابویه، التوحید، چاپ هاشم حسینی طهرانی، قم [؟ ۱۳۵۷ ش]؛ ابن ترکه اصفهانی، شرح نظم الدر: شرح قصیده تائیه کبری ابن فارض، چاپ اکرم جودی نعمتی، تهران ۱۳۸۴ ش؛ ابن جوزی، تلخیص ابلیس، چاپ سید جمیلی، بیروت ۱۹۸۹/۱۴۰۹؛ همو، العلیل المتناهیه فی الاحادیث الواهیه، چاپ ارشاد الحق اثری، فیصل آباد ۱۹۸۱/۱۴۰۱؛ ابن هروی، ده رساله مترجم، چاپ نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۷ ش؛ همو، الفتوحات المکیه، بیروت: دارصادر، [بی تا.]: همو، فصوص الحکم، و التعليقات علیه بقلم ابوالعلاء عقیفی، تهران ۱۳۶۶ ش؛ ابن منظور؛ رضا اسدپور، «خطبة البیان و شطحیات عارفان»، پژوهشنامه ادیان، سال ۴، ش ۳ (بهار و تابستان ۱۳۸۷)؛ علی اشرف امامی، «نگاهی به شطحیات شیخ ابوالحسن خرقانی»، معارف، دوره ۱۷، ش ۳ (آذر - اسفند ۱۳۷۹)؛ یحیی بن احمد باخرزی، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ج ۲: فصوص الآداب، چاپ ایرج افشار، تهران ۱۳۴۵ ش؛ رجب بن محمد بُرسی، مشارق انوارالیقین فی اسرار امیرالمؤمنین، [قم] ۱۳۷۲ ش؛ تقی پورنامداریان، در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت شکتی در شعر مولوی، تهران ۱۳۸۰ ش؛ ترتیب السلوک، [منسوب به] عبدالکریم بن هوزان قشیری، چاپ فریتس مایر، در فریتس مایر، سنگ بناهای معارف اسلامی: منتخبی از مقالات علوم اسلامی، ج ۱، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، تهران ۱۳۸۸ ش؛ سلیمان بن علی یلیسانی، شرح منازل السائرین الی الحق المسبین، چاپ عبدالحقیق منصور، تونس ۱۹۸۸، چاپ افست قم ۱۳۷۱ ش؛ منوچهر جسونکار، «ملاحظات درباره شطح و معانی آن»، مطالعات عرفانی، ش ۱ (تابستان ۱۳۸۴)؛ علی بن احمد خرقانی، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی: اقوال اهل تصوف درباره او، بضمیمه منتخب نورالعلوم، چاپ مجتبی مینوی، [تهران] ۱۳۶۳ ش؛ عبدالملک بن محمد خرگوشی، کتاب تهذیب الاسرار، چاپ بسام محمد بارود، ابوظبی ۱۹۹۹؛ خلیل جَزْ، لاروس: المعجم العربی الحدیث، پاریس ۱۹۷۳؛ داراشکوه، حسنات العارفین، چاپ سید منخوم رهین، تهران ۱۳۵۲ ش؛ محمد بن محمود دهدار شیرازی، شرح خطبة البیان امام علی بن ابیطالب (علیه السلام)، چاپ محمد حسین اکبری ساوی، تهران ۱۳۷۹ ش؛ حسین بن محمد زاغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، چاپ ندیم مرعشلی، [بیروت] ۱۳۹۲/۱۹۷۲، چاپ افست [تهران،

عبدالرووف بن تاج العارفين مؤاوي، طبقات الصوفية، چاپ محمد ادیب جادر، بیروت ۱۹۹۹؛ احمد منزوی، فهرستواره کتابهای فارسی، تهران ۱۳۷۴ ش - عبدالصمد بن محمد حسین همدانی، بحر المعارف، تحقیق و ترجمه حسین استادولی، ج ۱، تهران ۱۳۷۰ ش؛

Ernst, s.v. "Shāṭḥ" (by L. Massignon); Carl W. Ernst, *Words of ecstasy in Sufism*, Albany, N. Y. 1985; W. T. Stace, *Mysticism and philosophy*, London 1961.

/ علی اشرف امامی /

شطرنج، نوعی بازی فکری کهن با استفاده از مهره و صفحه که به صورت دو نفره انجام می‌گیرد و در جهان اسلام، به‌طور عمده از طریق دربارهای خلفای اموی و عباسی و وابستگانشان رواج یافته و به تدریج همگانی شده است.

۱) **تاریخچه و مباحث علمی**. با وجود ادعاهایی مبنی بر ابداع شطرنج در یونان، روم، سرزمین سکاها، بابل، پالمیرا^۱ و ایران، بر اساس برخی شواهد تاریخی، شکلی از شطرنج در بین هندیان پیش از قرن ششم میلادی وجود داشته که به صورت امروزی آن بسیار شبیه است (فوربز^۲، ص ۷۳؛ راجندرآن^۳، ص ۱۱۹). با این حال، در کارنامه اردشیر بابکان، از دوره ساسانی، گزارشی از بازی شطرنج آمده (ص ۱۷۸) که ممکن است شاهدی بر ابداع شطرنج توسط ایرانیان یا بیانگر ورود شطرنج از هند به ایران در آن دوره باشد (برای اطلاع بیشتر - نوایی، ص ۵-۲۵). در منابع دوره اسلامی، ابن ابی حنبله (متوفی ۷۷۶؛ ص ۱۲۹-۱۳۰) شطرنج و کلیله و دمنه و ارقام نه‌گانه حساب را از فضائل بزرگ هندیان دانسته و قاضی صاعد اندلسی (متوفی ۴۶۲؛ ص ۱۵۷-۱۵۸) گفته است که هندیان اعداد و نیروهای فرامادی را به خانه‌های شطرنج نسبت می‌داده‌اند.

علاوه بر شطرنج ۸×۸، که امروزه هم استفاده می‌شود و احتمالاً از هندیان به ایرانیان و از ایرانیان به اعراب منتقل شده (کتاب الشطرنج، ص ۴۷)، انواع دیگری از شطرنج نیز وجود داشته است، از جمله شطرنج ۱۰×۱۰ (شامل دو مهره در هر طرف به عنوان شیر، و چهار قلعه در چهار گوشه شطرنج)، شطرنج ۴×۱۶ و شطرنج مدور (شامل چهار ردیف شعاعی، شانزده ردیف محیطی و یک قلعه در مرکز؛ همان، ص ۴۲-۴۵؛ آملی، ج ۳، ص ۵۶۶-۵۶۷، ۵۶۹). راوندی (ص ۴۱۰-۴۱۴)، ابداع شطرنج ۴×۱۶ را به بزرگمهر (وزیر خسرو انوشیروان) و ابداع شطرنج مدور و ۱۰×۱۰ را به رومیان نسبت داده است. نمونه‌ای از شطرنج رومی را شخصی به نام سیوار حرانی به طاهر ذوالیمینین (حک: ۲۰۶-۲۰۷)، مؤسس سلسله طاهریان، اهدا کرد (کتاب الشطرنج،

ص ۴۱). آملی (ج ۳، ص ۵۶۶-۵۶۷) به دو نوع دیگر از شطرنج نیز اشاره کرده که یکی بر اساس هفت سیاره و دوازده برج طراحی شده و دیگری، که به شطرنج کبیر معروف بوده، علاوه بر مهره‌های معمول شامل مهره‌های شیر و زرافه نیز بوده است.

حرکت مهره‌های شطرنج در شکل ابتدایی آن، که در هند مرسوم بوده و چترنگه^۴ نامیده می‌شده، با حرکت مهره‌ها در شطرنج امروزی متفاوت بوده است؛ چنان‌که حرکت رخ تا قرن سوم فقط به صورت افقی بوده و انتقال آن به ردیف دیگر فقط به صورت مورب به ردیف قبلی یا بعدی مجاز بوده است. ظاهراً حرکت اسب از آغاز مانند شکل امروزی آن بوده و حرکت فیل در منابع مختلف هندی به شکلهای متفاوت، از جمله مورب و مستقیم، ذکر شده است (برای آگاهی از جزئیات این تفاوتها بر اساس متون کهن سنسکریت - راجندرآن، ص ۱۱۹-۱۲۶). ابوریحان بیرونی نیز در تحقیق ماللهند به نوعی شطرنج متداول در هند اشاره کرده است. به گزارش وی، از جمله تفاوتهای این شطرنج با شطرنج امروزی، شیوه حرکت برخی مهره‌ها، چهارنفره‌بازی کردن آن و استفاده از دو طاس در بازی است (ص ۱۴۶-۱۴۷). ظاهراً این نوع شطرنج پیش از قرن ششم میلادی نیز در هند مرسوم بوده است (فوربز، ص ۷). اشاره به حرکت مهره‌های شطرنج در متون فارسی نیز دیده می‌شود. از جمله تفاوتهای شطرنج وصف شده در این متون با نوع متداول امروزی، حرکت فیل به صورت مورب و یک‌خانه‌درمیان بوده است (راوندی، ص ۴۰۸؛ علاءالدوله سمنانی، ص ۳۲۵). شیوه حرکت و گرفتن مهره توسط وزیر (فرزین) نیز با شکل امروزی آن تفاوت داشته، چنان‌که در زوایا حرکت می‌کرده و گرفتن مهره توسط آن، مانند پیاده، به صورت مورب در جهت‌های مختلف بدون محدودیت بوده است (راوندی، همانجا). اما حرکت پیاده و شاه، و نیز چینش مهره‌های شطرنج، بنابر آنچه راوندی در ۵۹۹ آورده، مانند شکل امروزی آن بوده است (ص ۴۰۸-۴۰۹).

به گزارش ابن ندیم (ج ۱، جزء ۲، ص ۴۸۰-۴۸۲) و حاجی خلیفه (ج ۱، ستون ۲۱۴، ج ۲، ستون ۱۴۳۰)، نگارش رساله‌های شطرنج در دوره اسلامی از قرن سوم آغاز شد. ابن ندیم (همانجا)، حاجی خلیفه (همانجاها) و بغدادی (ج ۱، ستون ۱۷، ج ۲، ستون ۱۷، ۳۸) به مؤلفان آثاری درباره شطرنج در دوره اسلامی همچون عدلی، رازی، صولی، آجلاج و اقلیدسی پرداخته‌اند. در بین آنها، عدلی و صولی جایگاه ویژه‌ای دارند. ابن ندیم (ج ۱، جزء ۲، ص ۴۸۰) عدلی را نخستین مؤلف رساله در شطرنج و ابن خُلکان (ج ۴، ص ۳۵۷) صولی (متوفی ۳۳۵ یا ۳۳۶) را یگانه عصر خویش در این بازی دانسته‌اند. یکی