

بررسی شطحیات عرفانی با نگاهی به نظریه گشتاری چامسکی

سودابه فرهادی^۱

ایوب امید^۲

چکیده

یکی از نظریه‌های مهم زبانی، نظریه گشتاری است. غرض از گشتار یا تأویل، این است که تعداد جمله‌های زبان به وسیله حذف، تبدیل، اضافه و جابه‌جایی تأویل شود. این مقاله با هدف تبیین شطحیات بر مبنای تأویل‌های زبانی به بررسی چند نمونه از شطحیات عرفا بر اساس نظریه گشتاری می‌پردازد و به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها است: که آیا شطحیات عرفا را می‌توان با بُعد تأویلی و گشتاری زبان بررسی کرد؟ تفاوت گشتار در زبان عادی و ارجاعی با زبان عرفانی در چیست؟ نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد: شطحیات صوفیانه، شکلی از گفتار است نه زبان و در واقع نشانی از ویژگی خلاقیت و زیایی زبان و نمودی از کنش‌های زبانی است. در زبان ارجاعی (زبان عادی و علمی)، یک روساخت با اعمال قواعد گشتار از یک یا چند ژرف‌ساخت متناسب و هم‌ساز به‌دست می‌آید و رابطه میان ژرف ساخت و رو ساخت تا حدود زیادی روشن و منطقی است؛ اما در زبان شطح رو-ساخت از چندین ژرف‌ساخت متفاوت و متناقض حاصل شده و همین امر، باعث دشواری و دیرفهمی آمیخته با حیرت، در شطحیات شده است.

واژگان کلیدی: گشتار، ژرف‌ساخت، روساخت، تأویل.

۱- دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه لرستان. (نویسنده مسئول)

sudabe.farhadi.62@gmail.com

۲- دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران

ayoobomidi@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۶/۱۰/۲۳

تاریخ دریافت

۹۶/۷/۱۸

مقدمه

بیان مسئله

در علم زبانشناسی "نوام چامسکی" به عنوان ارائه دهنده نظریه "گشتاری-زایشی" شناخته شده است؛ این زبان‌شناس آمریکایی، با مشاهده محدودیت‌های دستورساختاری، نظریه گشتاری خویش را مطرح نمود. در دستور ساختاری، آنچه مطرح است، ساخت جمله و روابط اجزای جمله با یکدیگر است؛ اما ساخت همیشه نمی‌تواند نشان‌دهنده روابط باشد و کشف روابط پنهانی از طریق دستورگشتاری یا تأویلی انجام می‌گیرد. از این‌نظر دستور گشتاری بر دستورساختاری برتری دارد. بر اساس آن چه گفته شد، به‌نظر می‌رسد که ساخت هر جمله از دو سطح تشکیل می‌شود: ژرف‌ساخت و روساخت. ژرف‌ساخت، در واقع، واحدها و نیز روابط دستوری زیربنایی را شامل می‌گردد که بر پایه آن معنای جمله و همچنین رابطه آن با جمله‌های دیگر زبان مشخص می‌شود؛ بنابراین ژرف‌ساخت واقعیتی انتزاعی که در ذهن سخنگویان جای دارد و نقش اصلی آن یافتن معنا در صورت آوایی یا روساخت جمله است.

پرسش‌های تحقیق

قبل از بیان پرسش‌های تحقیق لازم است اشاره شود؛ یک روساخت با اعمال قواعد گشتار از یک یا چند ژرف‌ساخت متناسب و هم‌ساز به دست می‌آید و رابطه میان ژرف‌ساخت و روساخت تا حد زیادی روشن و منطقی است. با توجه به این امر چنین پرسش‌هایی مطرح می‌شود:

- ۱- آیا در سطح نیز این رابطه؛ رابطه‌ای مستقیم، روشن و منطقی است؟ ۲- ژرف ساخت‌های حاصل از سطح متفاوت و متناقض‌اند یا یکسان و متحد؟ ۳- نقش عوامل برون‌زبانی در انتقال شطحیات به روساخت چیست؟ ۴- سطح کنش است یا توانش؟ ۵- سطح گفتار است یا زبان؟ ۶- از میان شکل‌های چهارگانه گشتار، کاهش، افزایش، حذف و جابه‌جایی، شطحیات بیش‌تر با کدام‌گونه قابل تأویل است؟

اهمیت و ضرورت تحقیق

پیوند مباحث زبانشناسی با شطحیات عرفانی زمینه را برای کندوکاوهای بیش‌تر بینارشته‌ای و بیناموضوعی فراهم می‌کند. آن چه باعث پیوند بحث دستورگشتاری با موضوع

مقاله پیش‌روست، تأویل یا گشتاری کردن سخنانی است که در حال وجد و سرخوشی یا در اثر تجربه‌ای روحانی از زبان عرفا بیان شده و از آن به شطح یاد می‌کنند. نویسندگان در پی آنند که آیا این شطوح را می‌توان با استفاده از نظریه گشتاری "نوام چامسکی" تأویل کرد و از روساخت آن‌ها فارغ شد و به ژرف‌ساخت و کشف روابط پنهانی آنها پرداخت؟ از همین‌رو سطح شطحی یا تناقضی زبان می‌تواند بر اساس الگوی گشتاری زبان "نوام چامسکی" مورد بررسی قرار گیرد.

روش و پیشینه تحقیق

این پژوهش به شیوه کتابخانه‌ای و تحلیلی انجام شده است. تاکنون مقالاتی در زمینه شطوحیات صوفیه و ارتباط آن با مباحث زبان و ادبیات انجام شده است. پژوهش‌هایی از جمله: پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی ساختار و محتوای شطح تا قرن هفتم با تکیه بر طواسین، تمهیدات، شرح شطوحیات و عبهر العاشقین»، از "سمیرا باغچه‌بند"؛ «روایت‌شناسی حکایت‌های شرح شطوحیات بر پایه نظریات "پراپ تورورف و گریماس"» از "سیما رحیمی". علاوه بر این موارد، محمود فضیلت نیز در کتاب «شرح شطوحیات» به بررسی اهمیت زبان و نقش آن در ایجاد معانی عرفانی پرداخته است؛ اما پژوهشی با عنوان «بررسی شطوحیات عرفانی با نگاهی به نظریه گشتاری چامسکی» یافت نشد و همین امر ضرورت بررسی در این زمینه را ایجاب می‌کند.

تجربه عرفانی و بیان آن

در کتاب «زبان عرفان» فولادی از قول عرفا و عرفان‌پژوهان برای تجربه عرفانی ویژگی‌هایی بیان می‌شود از جمله: تجزیه‌ناپذیری، تحدیدناپذیری، تردیدناپذیری، اطلاق‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری، تعمیم‌ناپذیری، خلو‌ناپذیری و در نهایت بیان‌ناپذیری. وی عمده‌ترین ویژگی را "بیان‌ناپذیری" تجربه‌های عرفانی دانسته و برای این بیان‌ناپذیری موانعی را مطرح نموده‌اند که به این شرح است: «مانع موضوع، مانع کلام، مانع مخاطب و مانع فاعل است». از این چهار مانع، "مانع کلام" بی‌ارتباط با موضوع مقاله حاضر نیست. مانع کلام از آن‌جا ناشی می‌شود که حوزه عرفان حوزه‌ای متداول و جاری نیست که زبان آن زبان عادی و روزمره باشد. «آن‌چه مانع کلام را پدید می‌آورد ویژگی تحدیدناپذیری تجربه عرفانی است؛ چه این‌گونه تجربه بیرون از حدود عالم ماده دست می‌دهد. حال آن‌که زبان در حدود همین

عالم پیش می‌رود و این ظرف گنجایی آن مظروف را ندارد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۵). با توجه به آن چه گفته شده "بیان ناپذیری" تجربه‌های عرفانی به دلیل وجود مانع کلام ثابت شد؛ اما در کنار این بیان ناپذیری، ما با حجم وسیعی از آثار عرفا مواجه هستیم که بسیاری از آن‌ها در قالب رمز، شطح، خلاف آمد و تجسیم و ... بیان شده است؛ از این میان، نویسندگان مقاله برآنند که شطحیات را با بعد تأویلی زبان بسنجند تا میزان تأویل‌پذیری یا عدم آن را بر اساس نظریه گشتارهای زبانی نشان دهند.

شطح

از نظر لغوی «شطح به معنی حرکت است، و آسیاب را هم به این جهت مشطاح گویند که "آرد" همواره در آن حرکت می‌کند؛ و چه بسا که از شدت پُری، از هر دو جانب، "آرد" سرریز گردد» (سراج، ۱۳۸۲: ۴۰۴). همین تعبیر را نیز "روزبهان بقلی" در شرح شطحیات خویش آورده است. وی می‌گوید: «در عربیت گویند شطح یشطح؛ اذا تحرک، شطح حرکت است و آن خانه را که "آرد" در آن خرد کنند مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد» (بقلی شیرازی، ۱۳۷۵: ۵۶). و در بسیاری موارد نیز آن را آب سرشاری می‌دانند که از جویباری تنگ سرازیر شود و از شدت سرشاری به طرفین سرریز کند و خرابی به بار آورد؛ به همین خاطر در این گونه موارد می‌گویند: "شطح الماء فی النهر"؛ یعنی آب با شدت در جوی جاری شد و سرریز گردید.

از نظر اصطلاحی «کلماتی غیر مأنوس است که در آن بویی از خودپسندی و ادعا باشد. از غلبه وجد و غلیان شوق بر زبان برخی از صوفیان جاری می‌شود» (همدانی، ۱۳۸۵: ۶۸). زیرا «مریدِ واجد آن‌گاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد و با سخنانی شگفت و شگرف از یافته‌های درون، پرده برمی‌دارد و جمالی را می‌نماید که جز اندکی توان ادراک آن را ندارند. این سرریزهای روح را در زبان تصوف شطح می‌گویند» (سراج، ۱۳۸۲: ۴۰۳). پس با توجه به آن چه گفته شد: شطح، غلیان و جوشش روح به منبع لایزال هستی است که نتیجه این پیوستگی، منتهی به شادی درونی عارفِ واصل شده، آتش شوق به معبود ازلی در وجود مفعول این حال شعله‌ور می‌شود؛ مستی می‌آفریند و در نتیجه روح صاحب این حال را به جنبش و جوشش درمی‌آورد و در حال بی‌خبری سخنانی به زبان می‌آورد که عادی و قابل فهم نیست. این همان چیزی است

که روزبهران گفته است: «از صاحب وجد کلامی صادر شود از تلّهب احوال و ارتفاع روح در علوم مقامات که ظاهر آن متشابه باشد، و عبارتی باشد، آن کلمات را غریب یابند. چون وجهش شناسند در رسوم ظاهر، و میزان آن نبینند، به انکار و طعن از قایل مفتون شوند» (بقلی، ۱۳۷۵: ۵۷).

زبان شطحی یا گفتار شطحی؟

قبل از پرداختن به هر چیز مقاله پیش‌رو در پی تبیین و پاسخ‌گویی به پرسشی است که خود می‌تواند موضوع یک پژوهش مجزا باشد. این‌که: در شطح با گفتار شطحی مواجه هستیم یا زبان شطحی؟ در تعاریفی که "فردینان دوسوسور"، پدر زبان‌شناسی نوین، از زبان و گفتار ارائه کرده است، به‌نظر می‌رسد که اختصاص واژه زبان برای شطح درست نیست؛ زیرا زبان آن جنبه مشترک و بالقوه‌ای است که در همه وجود دارد و گفتار صورت بالفعل آن است که در بین افراد مختلف و تحت تأثیر شرایط گوناگون به شکل‌های متفاوتی خود را نشان می‌دهد. این در حالی است که ما در حوزه عرفان و تصوف با اصطلاح زبان تصوف روبرو هستیم و عناوینی چون زبان بی‌زبانی، زبان مرغان، زبان حال، زبان حقیقت، زبان عشق، زبان سکر و... که همگی بر زبان تصوف دلالت دارند از متن‌ها، نوشته‌ها و گفته‌های عارفان و عرفان‌شناسان گفته، شنیده و ثبت شده است. روزبهران بقلی در کتاب "شرح شطحیات" خود همین زبان را به سه دسته تقسیم می‌کند: «زبان صحو که با آن معارف را می‌آموزند، زبان تمکین که با آن علوم توحید را بیان می‌کنند و زبان سکر که با آن رمز و اشارات و شطحیات می‌گویند» (بقلی، ۱۳۷۵: ۸۰). لازم به توضیح است که عین القضاة نیز معتقد است آن‌چه در حال سکر بر قائلان شطح حاکم می‌شود نتیجه‌ای جز "انا الحق گفتن و سبحانی ما اعظم شأنی" به دنبال نخواهد داشت و این کاملاً عادی است. «اگر کسی از ایشان در میان سکری غالب، حدیثی راند، جز سبحانی و انا الحق نگوید، و هر که بینا بود، جز این نگوید» (همدانی، ۱۳۶۲: ۳۵۹). البته هجویری در کشف‌المحجوب از گفتار برای شطح بایزید استفاده کرده است. در اشاره به سخنان بایزید و زمانی که می‌خواهد "سبحانی ما اعظم شأنی" او را تأویل کند، می‌گوید: آنچه گفت نشانه گفتار وی بود. «ابویزید گفت سبحانی سبحانی ما اعظم شأنی و آن‌که گفت نشانه گفتار وی و گوینده حقّ کما قال رسول الله صلح الحقّ ینطق علی لسان عمر حقیقت این‌چنان بود» (همان: ۳۶۰). که جای بحث و

بررسی دارد. اما عموماً آن چه دیده می شود کاربرد زبان برای شطح در بین نویسندگان سنتی و معاصر است. فولادی در کتاب "زبان عرفان"، معتقد است که موضوع تجارب عرفانی باعث پدید آمدن چهار سطح زبانی (سطح تناقضی یا شطحي، سطح محاکاتی یا رمزی، سطح استدلالی یا عقلی و سطح استنادی یا نقلی) می شود و شطح را سطح تناقضی زبان معرفی می کند. هر چند در نهایت بعد از ذکر این چهار سطح، نتیجه می گیرد که عرفاً معمولاً سطح محاکاتی را که از آن به رمز هم یاد می شود، برای بیان تجربه عرفانی خویش برمیگزینند؛ اما با نگاهی به این کتاب (زبان عرفان)، متوجه می شویم که ایشان نیز از کاربرد گفتار برای شطح چشم پوشی کرده اند. تمامی این نمونه ها نشان می دهد، کاربرد عام و رایج در بین اکثر عرفا و عرفان پژوهان، زبان شطح است؛ اما اگر ما شطح را سطحی از زبان بدانیم، سطحی که به شکل گفتار، خود را نمایان کرده است درست تر نیست؟ و به تبع آن آیا بهتر نیست که از گفتار شطحی استفاده کنیم نه زبان شطحی؟ پاسخ این سوال بی ارتباط با نظریه "چامسکی" نیست؛ زیرا همان طور که در ادامه مطالب می خوانید بحث زبان بالقوه و گفتار بالفعل را بعدها "چامسکی" با عنوان توانش و کنش زبانی مطرح کرد که از مطالعه و ارتباط آن با شطحیات می توان شطح را همان کنشی دانست که از توانش زبانی نمایان شده است یا به عبارت بهتر همان گفتاری که از زبان نمایان شده است.

زایایی زبان از نظر چامسکی

خلاقیت در زبان بدان معناست که بشر با تعداد محدودی از نشانه های زبانی بتواند تعداد نامحدودی جمله بسازد؛ این ویژگی که خاص و ویژه انسان است، بحث های بی شماری را در حیطه نظریه های روانی، کاربرد زبان و یادگیری آن پیش کشیده است. «همین خصوصیت ویژه زبان بشری که عبارت از توانایی تولید و درک تعداد نامحدودی از جملات تازه و بدیع است به نام های مختلف از جمله: خلاقیت و زایایی یا تولیدی خوانده می شود». (باقری، ۱۳۸۵: ۱۷۱). نکته قابل ذکر این جاست که خلاقیت زبانی در نهایت منجر به زایایی زبان می گردد. زایایی زبان یکی از آن موضوعاتی است که کمتر مورد توجه زبان شناسان پیش از چامسکی قرار گرفته بود؛ چامسکی این مسأله را برجسته ترین ویژگی زبان می داند. بنا بر نظر چامسکی زبان از تعداد محدودی قاعده و تعداد محدودی واژه می تواند بی نهایت جمله در حالات و معانی گوناگون بسازد. در حقیقت وی بر مهم ترین جنبه زبان انسان که جنبه

"زایشی" آن است تأکید می‌ورزد بر اساس نظریه زایا گشتاری چامسکی شاید بتوان زبان را از نو این‌گونه تعریف کرد: «به مجموعه نامحدود جمله‌هایی که دستور زبان می‌تواند بزیانند یا تولید کند زبان گفته می‌شود» (همان: ۱۳۳).

بر اساس مطالعات انجام شده، زبان‌شناسی زایشی به "نحو" اهمیت خاصی می‌دهد؛ یعنی این‌که از نظر چامسکی واحد "نحو"، واحد زایای زبان است؛ بنابراین، از نظر جان لاینز بخش پایه زبان «مجموعه‌ای از ژرف‌ساخت‌ها را می‌زیانند و بخش گشتاری هر کدام از این ژرف‌ساخت‌ها را به یک یا چند روساخت مبدل می‌کند» (لاینز، ۱۳۹۱: ۳۰۵). بنابراین؛ گشتارهای دستوری بیان‌کننده حقایق ذهنی گویندگان هستند و فرایندهایی بر آن اعمال می‌گردد که روساخت جمله را تولید کند و به نحو مطلوب‌تری به بیان آن حقایق ذهنی بپردازد. «از همین رو، دستور زبانی که بر پایه فرض ساخت دو سطح جمله‌های زبان بنا شود، دستور زبان زایا گشتاری یا به طور خلاصه «دستور زبان گشتاری» نامیده می‌شود» (مشکوه الدینی، ۱۳۷۶: ۳۵).

سطح و زایایی زبان

بحث خلاقیت و زایایی زبان ناخودآگاه ذهن انسان را به ادبیات و حیطه نظم و نشر می‌کشاند. در حوزه عرفان حجم وسیعی از آثار ادبی نظم و نشر هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی در دست است. نگاه صوفیه به مسائل پیرامون خود نگاهی خلاف عادت و مبتنی بر ذوق است از این‌رو حتی بسیاری از آثار منثور آنان نیز رنگ و بویی شاعرانه دارد و در قلمرو ادبیات به مفهوم خاص جای می‌گیرند که عناصری چون زیبایی، عاطفه، ابهام در بیان و کیفیت طرح مضامین و اندیشه‌های بدیع و خلاف عادت در آنها تشخص دارد. بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی، نقش ویژه‌ای در شکل‌گیری زبان خاص عارفان دارد و همین بیان‌ناپذیری در نهایت منجر به خلاقیت و زایایی در زبان می‌شود.

توانش و کنش زبانی

می‌توان برای زبان دو سطح بالقوه و بالفعل قائل بود. سطح بالقوه ذهنی که در ذهن تمام سخن‌گویان آن زبان مشترک است؛ یعنی مجموعه‌ای از قوانین و واژگان آن زبان و سطح بالفعل؛ یعنی زمانی که سطح بالقوه زبان به شکل گفتار خود را نشان دهد که در بین تمام آن سخن‌گویان، متفاوت و ممتاز است. «اولین زبان‌شناسی که به این دوگانگی زبان

توجه کرد و اختلاف آن‌ها را گوشزد نمود "سوسور" واضع علم زبان‌شناسی نوین بود. وی صورت بالقوه زبان را که جنبه عینی و قابل مشاهده‌ای ندارد زبان و صورت بالفعل آن را که جنبه‌ای فیزیکی دارد، گفتار نامید» (همان: ۱۷۲). بعدها چامسکی از آن با عنوان توانش و کنش زبانی یاد کرد. از نظر چامسکی هرگاه سخنگوی یک زبانی «جملات دستوری را از جملات غیردستوری و جملات بی‌معنی را از جملات بامعنی به‌طور طبیعی بشناسد، «توانش» زبان نامیده است. جملات و عباراتی را که یک سخنگو در این موارد مختلف با استفاده از قالب‌ها و الگوهای زبانی موجود در ذهن خود به زبان می‌آورد و جنبه عینی و فیزیکی دارد، کنش می‌نامند» (همان: ۱۷۲). نکته قابل توجه در کنش و توانش زبانی این است که عوامل جانبی زبانی از قبیل خستگی، خواب‌آلودگی و شرایط فیزیکی نامطلوب محیطی، شرایط نامناسب یا غیرطبیعی روحی مانند غم و نگرانی و اضطراب و مستی و غیره که زبان‌شناسان به آن‌ها عوامل خارجی می‌گویند، می‌توانند بر کنش زبانی اثر منفی بگذارند و مانع روانی تکلم و گاه اشتباهات تلفظی و ساختاری شوند.

شطح و کنش زبانی

بر اساس آن‌چه در سطور پیشین گفته شد می‌توان شطحیات صوفیان را نمودی از کنش زبانی دانست؛ زیرا عوامل غیرزبانی نابسامانی‌هایی را در کنش زبانی پیش می‌آورند. همان عواملی که باعث ایجاد شطحیات می‌شوند. سخنانی وجدآمیز که عموماً در اثر غلبه شور و حال و همراه با اضطراب و اضطراب از عارف صادر می‌شود. این کنش زبانی، گاه در اثر شرایط نامناسب و غیرطبیعی روحی و جسمی نیز خود را نشان می‌دهد. به عنوان نمونه در شرح احوال بهاء‌ولد می‌خوانیم که سخنان نغز و نیکوی او گاه در اثر درد دندان و درد سر بر زبانش جاری می‌شد. چنان‌چه در مقدمه کتاب "معارف" از زبان مصحح کتاب این‌گونه می‌خوانیم. «غالب مطالب آن تقریر افکار و اندیشه‌ها و تصوّرات مؤلف است که از مطالعه و تفکر در آیات قرآنی و احادیث نبوی و یا تأمل در ملک و ملکوت بدان‌ها رسیده و یا به سبب عروض حالتی جسمانی از قبیل دردسر و گرانی و در دندان معانی بدیع و غریب بروی روی نموده است» (سلطان العلماء، ۱۳۸۲: ۵).

ژرف ساخت و روساخت

چامسکی معتقد است که ظاهر هر جمله صورت مختصر شده عبارتی است که در زیر آن جمله قرار گرفته است و این صورت ظاهر که خلاصه شده آن صورت باطن است تنها بخشی از اطلاعات موجود را در بر دارد و با تأویل یا گشتار می‌توان آن صورت باطن را کشف کرد. «به این اعتبار جمله ظاهر را "روساخت" و جمله باطن را «ژرفساخت» می‌خواند. جملات "ژرف ساخت" معمولاً با یک تحول به فرم روساخت بدل می‌شوند. تحول جملات از صورت ژرفساخت به روساخت اصطلاحاً تأویل یا گشتار نامیده می‌شود». (باقری، ۱۳۸۶: ۱۷۷). این انتقال از ژرفساخت به روساخت از طریق چهار فرایند حذف، کاهش، افزایش و جابجایی اتفاق می‌افتد. «بخش نحوی دستور دو بازده عمده دارد یکی ژرفساخت است که از طریق وارد کردن عناصری از واژگان در نمودارهای درختی که خود حاصل قواعدسازه‌ای هستند به وجود می‌آید و دیگری روساخت می‌باشد که پس از عمل گشتارها از نوع افزایش، حذف، جابه‌جایی بر روی ژرفساخت شکل می‌گیرد» (چامسکی، ۱۳۸۷: ۱۵۱). در واقع ژرفساخت‌ها مرجعی برای رفع ابهام هستند و هرگاه روساخت مبهم باشد به رفع ابهام می‌پردازند. دلیل برتری دستور گشتاری به دستور ساخت‌گرا نیز در همین نکته نهفته است که دستور ساخت‌گرا در تبیین روابط بین جملات معنی را در نظر نمی‌گیرد و فقط به روابط آشکار و عینی (روساخت) می‌پردازد. در واقع به نوعی از ژرفساخت زبان غافل می‌ماند. در حالی که عموماً دست یافتن به معنا و مفهوم درست یک عبارت جز از طریق ژرفساخت امکان‌پذیر نیست. «این ژرفساخت است که شامل تمامی اطلاعات و اجزای لازم برای درک معنی جمله است و لذا سطح انتزاعی جمله می‌باشد که روابط معنایی و منطقی اجزای جمله را شامل می‌شود» (باقری، ۱۳۸۶: ۱۷۹-۱۸۰). «چامسکی معتقد است اگر قرار باشد دستور زبان بتواند به‌خوبی از عهده توصیف واقعیات زبانی برآید و بتواند روابط بین جمله‌های زبان را توجیه کند، این کافی نخواهد بود که فقط به نشانه‌ها و روابط آشکار و عینی بپردازد؛ بلکه باید به کشف روابط نهفته‌ای که در زیربنای جمله‌های عینی وجود دارد توجه کند». (باطنی، ۱۳۷۱: ۱۱۴).

شطحیات و ژرف ساخت و روساخت

بر اساس آنچه گفته شد؛ شطحیات صوفیان روساخت‌هایی است که با تکیه بر ساخت یا ساخت‌های انتزاعی‌تر (ژرفساخت‌ها)، و با کمک گشتار یا تأویل تولید می‌شود. و این امر به

زیایی زبان کمک می‌کند. رفع ابهام کردن از جملهٔ روساختی با کمک ژرف‌ساخت‌ها مهم‌ترین وظیفه گشتار است؛ وظیفه‌ای که در نهایت ما را با تعداد زیادی جمله روبه‌رو می‌کند. صورت مختصر شدهٔ شطحیات، چکیده صورتی باطنی است و تنها بخشی از اطلاعات موجود در کلام را نشان می‌دهد که با تأویل یا گشتار باید آن صورت باطنی را کشف کرد. «معنای هر جمله، به طور عمده، و احیاناً به یاری قواعد تفسیر معنایی از ژرف ساخت آن مشتق می‌گردد» (چامسکی، ۱۳۷۴: ۵). اما در ادامه با توضیحاتی که ارائه خواهد شد مشخص می‌گردد که بُعد تأویلی (گشتاری) زبان نمی‌تواند بیانگر آن تجربه‌های عرفانی باشد که در قالب شطح از زبان عرفا صادر می‌گردد؛ زیرا با توجه به گفتهٔ "فولادی" ما در زبان عرفان با چهار سطح (پیش‌تر ذکر شد) مواجه هستیم که دو سطح «استنادی و استدلالی» چندان از واقعیت این گونه تجربه به‌دورند که نمی‌توان بر آن‌ها نام بیان نهاد به ویژه که عرفان اصیل نه با نقل دمسازی دارد و نه با عقل؛ بلکه ذوق بر می‌خیزد و به عبارت روشن‌تر نه بر پایهٔ علم که بر پایهٔ عمل استوار است» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۶۴). سطح محاکاتی نیز از آن‌جا که با زبان گزاره‌های تصویری همراه است و تصویر با ذات تجربهٔ عرفانی تفاوت دارد» تنها عوارض این گونه تجربه را به نمایش می‌گذارد» (همان). سطح تناقضی نیز هر چند با تجربهٔ عرفانی نزدیکی دارد؛ اما برای بیان این تجربه، «گزاره‌های تقریری را به کار می‌گیرد که آن هم به تناقض‌های تعبیری دچار می‌آید و شکل غیرمنطقی می‌پذیرد» (همان). پس هیچ یک نمی‌توانند به بیان این، بیان‌ناپذیرهای روحانی بپردازند.

توجه به مختصات روان‌شناختی یا هستی‌شناختی معنا و این‌که آیا معنا، مستقل از نظام‌های زبان یا کلاً هر نظام نشانه‌ای هست یا نه؛ قابل توجه است، ولی یک نکته را نباید از خاطر دور داشت و آن این‌که مسلماً رابطهٔ معنا با زبان با رابطهٔ میان آوا و زبان، متفاوت است. این مطلب مقدمه‌ای است برای پرداختن به این نکته که میان گشتاری کردن یک جمله عادی با یک شطح چه تفاوتی هست؟

در زبان ارجاعی (زبان عادی و علمی)، یک روساخت با اعمال قواعد گشتار از یک یا چند ژرف‌ساخت متناسب و هم‌ساز به دست می‌آید و رابطهٔ میان ژرف‌ساخت و روساخت تا حدود زیادی روشن و منطقی است؛ اما در زبان شطح، روساخت از چندین ژرف‌ساخت متفاوت و متناقض حاصل شده که ممکن است در تکوین روساخت از ژرف‌ساخت‌های متناقض و پاره‌های پراکنده‌ای با قواعد گشتاری به روساخت رسیده و در کنار هم، روساخت شطحیات

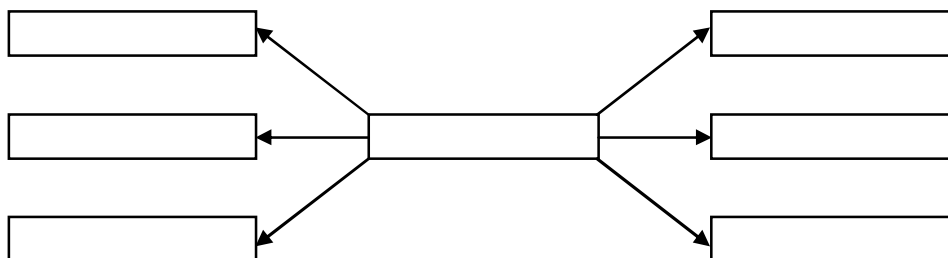
ساخته باشد. در نظریه دستور گشتاری فرض بر این است که هر جمله عینی در هر زبانی ژرف ساختی دارد که پس از به کار بستن قواعد گشتاری معینی (اغلب خاص آن زبان هستند)، به روساخت تبدیل می‌شود و صورت عینی پیدا می‌کند. «در هر زبان جمله‌هایی یافت می‌شود که علیرغم تفاوت ظاهری از نظر معنایی یکسان هستند. بر اساس استدلال‌های دستور زایشی - گشتاری جمله‌های هم‌معنا ژرف‌ساخت واحد و روساخت‌های متفاوت دارند و علت تفاوت‌های ظاهری، اعمال گشتارهای متفاوت است.» (باطنی، ۱۳۸۲: ۵۱۱). به عنوان مثال، نمونه گشتار در جملات عادی: ۱- این مسئله مرا ناراحت کرد. ۲- من از این مسئله ناراحت شدم. بر اساس مفهوم دستور گشتاری، در این جا یک ژرف‌ساخت داریم به صورت این که شخصی به دلیلی حالتی پیدا کرده‌است.

دو جمله یادشده مفهوم واحدی دارند، هر چند شیوه تبدیل آن‌ها به بیان متفاوت است. دستوری گشتاری معتقد است که هرچند دو جمله یاد شده شکل دستوری متفاوت یا به عبارتی روساخت متفاوتی دارند؛ با این وجود مفهوم بنیادین و ژرف‌ساخت آن‌ها یکسان یا نزدیک است؛ اما در شطح بر اساس آن که عارف در سلوک خویش مراحل گوناگونی را پشت سر می‌گذارد و راهیابی به هر مرحله برای او حالتی را پیش می‌آورد که در بسیاری موارد نافی مرحله قبل است؛ حتی گاهی یک جمله یکسان در دو حال متفاوت دو تعبیر مختلف در بر دارد و همین باعث تناقض در شطح می‌شود. بر اساس گفته‌های فولادی (در زبان عرفان)، شطح نقطه برخورد عرفان و منطق است و از نظر علم منطق شطح در واقع اجتماع نقیضین می‌باشد؛ یعنی هم‌سان سازی دو سوئه ناهمخوان. بر این اساس ایشان به بیان نظریاتی می‌پردازند که به دنبال کشف علت این تناقض‌گویی است. نظریه اول نظریه تناقض تجربه است که معتقد است: دلیل تناقض در شطحیات، تناقض در خود تجربه عرفانی است؛ نظریه سوءتعبیر که معتقد است شطح حاصل اشتباهی است که عارف در توصیف تجربه‌اش مرتکب می‌شود، نظریه ارتفاع تناقض، که اصلاً معتقد است در شطح تناقضی وجود ندارد که این نظریه دو نظر فرعی را نیز در بر دارد: الف) نظریه اشتراک لفظی، که معتقد است اجتماع نقیضین در شطح فقط اشتراک لفظی است به این معنا که الفاظ به کار رفته در شطحیات معانی را در بردارند که با فهم درست این معانی، تناقض حاصله نیز رفع خواهد شد. البته استیس این نظریه را در مورد تمام شطحیات درست نمی‌داند. ب) نظریه تعدد جهات است که عدم تناقض در شطح را با نظریه وحدت منطقی در علم منطق رفع می‌کند

به این گونه که وجود تناقض منطقی مشروط به وجود وحدت‌هایی چند است و شطحیات عرفا این ویژگی را دارد؛ نظریه تفنن ادبی که استیس آن را نظریه شطحیه خطاب می‌نامیده است که بر اساس آن شطح نوعی تفنن ادبی است. و عرفا برای بیان شیواتر و رساتر اندیشه‌های خود از این شگرد استفاده می‌کنند و در نهایت نظریه منطق خاص که بر پایه آن شطحیات عرفا، منطقی سوای منطق ارسطویی دارد که اجتماع نقیضین در آن مردود نیست. (فولادی، ۱۳۸۹: ۹۱-۹۵). در متون عرفانی ما با دو گونه برخورد تعبیری از زبان مواجه هستیم. برخورد تعبیری و برخورد تأویلی. «در بعد تبیینی کوشش برای تبیین تجربه عرفانی اصل قرار می‌گیرد؛ اما در بُعد تأویلی کوشش برای تأویل متن بر پایه این گونه تجربه. به عبارت دیگر در بُعد اول عارف از فرامتن به متن می‌رسد، ولی در بُعد دوم از متن به فرامتن» (همان: ۱۳۲). از میان این دو بُعد، بُعد تأویلی به هیچ وجه بیانگر تجربه عرفانی نخواهد بود؛ «زیرا این بُعد به طور کلی، یک نوع تطبیق است نه نوعی بیان. با این حال این کار هم آسان‌تر پیش می‌رود و هم کم‌هزینه‌تر؛ چون تا اندازه‌ای رنگ صورت‌گرایانه می‌گیرد» (همان: ۱۶۴). در ادامه برای ارتباط موضوع شطحیات با بحث گشتار به بیان چند نمونه از شطحیات عرفا و قرار دادن آن در جدول پیشنهادی چامسکی می‌پردازیم.

شکل دستور گشتاری

یکی بودن نمودارهای درختی جمله‌هایی که دارای معانی یکسان هستند و هم‌چنین متفاوت بودن نمودارهای درختی جمله‌هایی که هم‌معنا هستند، موجب شد چامسکی به فکر طراحی نمودار جدیدی باشد که به وسیله آن درخت زیربنایی با اعمالی که به گشتار یا تأویل معروفند به ساخت‌های درختی گوناگون تغییر شکل یابد. در واقع صورت اصلی می‌تواند زیربنای چند جمله باشد که از روی یک تصور معنایی واحد پرداخته می‌شود. در نهایت نموداری که چامسکی برای تبیین این مسئله طراحی کرد به شکل زیر بود:



جملهٔ روساختی در مرکز قرار گرفته (در مربع مرکزی) و ژرف ساخت‌ها در مربع‌های اطراف. چامسکی معتقد است از این طریق می‌توان ابهاماتی را که در جملات روساختی وجود دارد، بیان کرد و با بیان ژرف‌ساخت‌های گوناگون به معناهای گوناگونی که آن روساخت می‌تواند داشته باشد، پی ببریم. زیرا وقتی جمله‌ای مبهم باشد برای رفع ابهام، باید آن را معنا کرد و وقتی ما جمله‌ای را معنی می‌کنیم، جملهٔ دوم باید تمام اطلاعات جملهٔ اول را نیز دربر داشته باشد؛ این جملهٔ دوم همان ژرف‌ساختی است که باید مطابق قواعد اصلی نحو زبانی ساخته شود؛ زیرا اگر این معنی ژرف‌ساختی با نحو زبان هماهنگ نباشد، نمی‌تواند ابهام را برطرف کند. «این یکپارچگی معنی و نحو در بخش ژرف‌ساخت حائز اهمیت و درخور توجه است؛ هم از این‌روست که برخی از زبان‌شناسان متأخر معنی را در حکم زیربنایی می‌دانند که حتی یک قشر ژرف‌تر از نحو قرار می‌گیرد» (باقری، ۱۳۸۶: ۱۹۲). اما آیا در شطح نیز این یکپارچگی وجود دارد؟

شکل گشتاری شطحیات

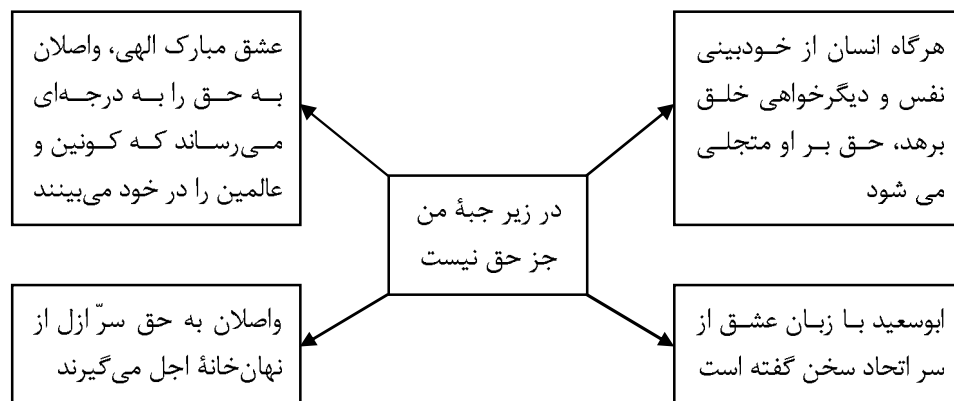
با نگاهی به شطحیات عرفانی از میان وجوه چهارگانهٔ گشتاری کردن؛ یعنی حذف، افزایش، کاهش و جابه‌جایی؛ افزایش بیش‌ترین نمود را دارد. خاصیت رمزگونه‌گی شطحیات که ایجاب می‌کند بیش‌ترین درد دل‌ها و نگفته‌ها در کم‌ترین واژه‌ها بگنجد و ظاهراً با تأویل به شکل "افزایش" خود را نشان می‌دهد؛ اما همان‌طور که گفتیم کاربرد بیان برای زبان عرفان یک کاربرد مجازی است و نه تنها ذات آن تجربه قابل گفتن نیست؛ حتی خاطرهٔ آن هم به زبان نخواهد آمد. از میان شطحیات عرفانی سخنان ابوسعید ابوالخیر، بایزید بسطامی، حلاج و ابوالحسن خرقانی مورد استفاده قرار گرفت که از آن‌ها به شطحیات "عین‌الجمع" یاد می‌شود و به تعبیری دیگر از آن به "شطح گفتمان" یاد می‌شود. «شطح نیز مانند هر خلاف آمد دیگر بر دوگونه است: شطح گفتمان، شطح رویداد. شطح گفتمان را در نمونه‌های سبحانی ماعظم‌شانی، انالحق و لیس فی الجبهه سوی‌لله دیدیم» (همان: ۲۹۲). و این شطحیات عموماً با مسئله توحید پیوند می‌خورد. «ساخت شطح همانند هر پارادوکس کرداری بر پایهٔ اجتماع نقیضین استوار است؛ ولی یکی از این دو نقیض آن قاعداً باید یک اعتقاد یا عمل شرعی باشد. برای نمونه شطح‌های سه گانهٔ بایزید، حلاج و ابوسعید ظاهراً با اعتقاد با توحید تناقض دارد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۸۷). همان‌طور که در ادامه مشاهده می‌شود با گنجاندن این

_____ بررسی شطحیات عرفانی با نگاهی به نظریه گشتاری چامسکی (۱۸۲-۱۶۰) ۱۷۳

شطحیات در نمودار درختی-گشتاری چامسکی می‌توان معانی فراوانی که از دل جملات موجز و کوتاه واصلان به حق (که استنباطی است) را مشاهده کرد؛ اما به قول عین‌القضات این معانی بسیار نمی‌تواند نشان دهد حکمی که بر جملات عادی رواست بر شطحیات نیز روا باشد. «الفاظ را معانی بسیار بود و هر معنی که درجات متفاوت در او روا بود و یک لفظ بود که بر آن همه درجات دلالت کند، شاید که تصرف کنند در آن همه درجات بر یک منهاج» (همدانی، ۱۳۶۲: ۴۰۵). استیس نیز معتقد است که هرگونه تلاشی برای فهم شطحیات بر اساس نظریات زبان‌شناختی باعث تنزل مقام آن‌ها می‌شود. «هر آن کوششی که رد پی رفع و رجوع شطحیات عرفانی به وسیله تعلیه‌های منطقی یا زبان‌شناختی باشد در جهت تنزل دادن عرفان تا حد عقل عام و عرفی و انکار خصیصه منحصر به فرد آن و پایین آوردن آن تا سطح تجربه‌های روزمره خودمان است». (استیس، ۱۳۷۵: ۲۷۶).

۱. ابوسعید ابوالخیر

۱-۱. ابوسعید ابوالخیر در شطح معروفش می‌گوید: «در زیر جبه من جز حق نیست». زمانی که عارف به حدی برسد که خودبینی را از خود دور کند و به خوش‌آمدگویی و تحیب مردم واقعی نهد و با زبان عشق از راز اتحاد سخن می‌گوید. همان‌گونه که پیامبر بزرگوار اسلام این ندا را سر داد: که هر که مرا ببیند، خدا را دیده است. هر گاه انسان کامل هم به مقام یگانگی با حق برسد، شمع جانش بر می‌افروزد و پروانه‌های مزاحم طریقت را در نور جان خویش می‌سوزاند و به واسطه همان عشق الهی از اسرار ازل می‌گوید و کونین و عالمین را در خود می‌گنجاند و اینجاست که وجود او همه حق می‌شود و در هر چه می‌نگرد و با هر چه می‌نگرد خدا را می‌بیند.



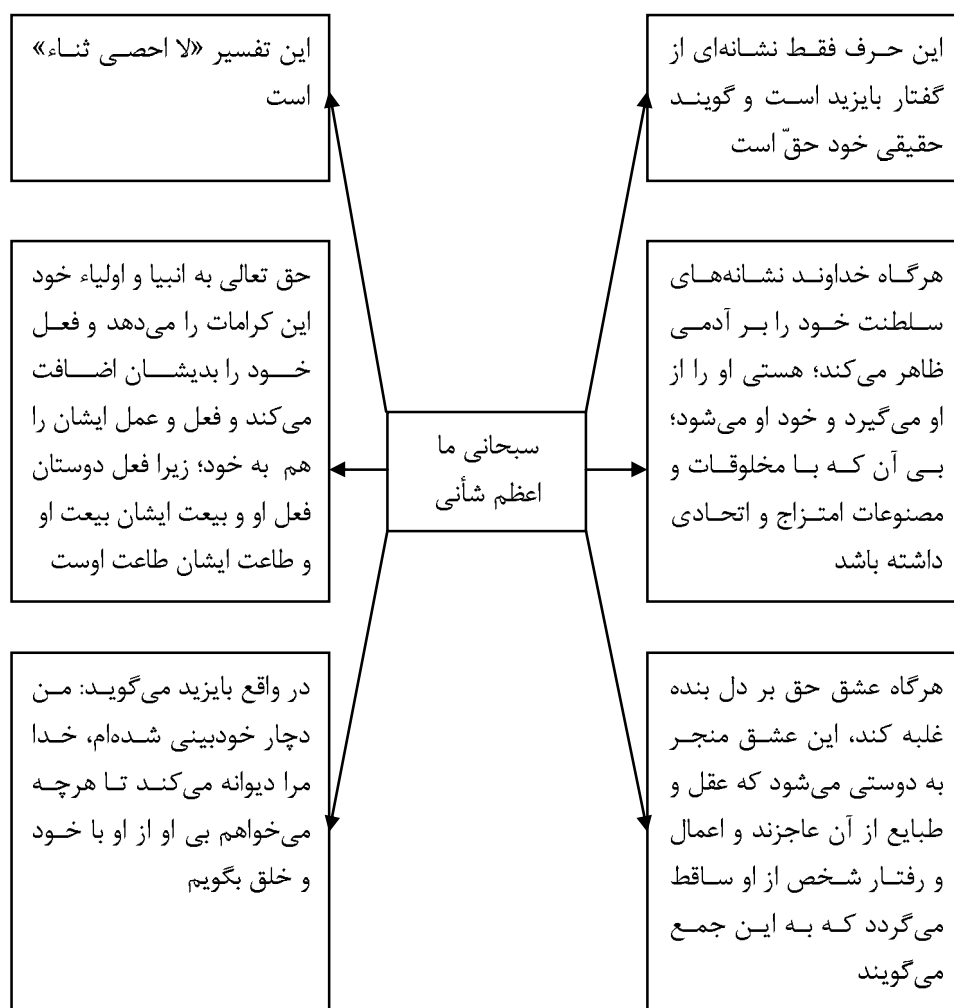
شرح این شطح از نظر روزبهان: «چون از رؤیت نفس و خلق محو گشت، حقّ بحقّ او را تجلّی کرد. به زبان عندلیب عشقش سرّ اتحاد بنمود در دفتر عشق. خواجه کائنات (ص) بنگر، و سرّ "من رآنی فقد رأى الحقّ" برخوان. شمع در لگن چون تو برافروزد؛ پروانه مزاحم در نور خود بسوزد. دلبران آسمانی را عشق میمون و جان رنجور چنان شود که به یک رش نشاب الهی کونین و عالمین را کش گیرند و سرّ ازل از نهان خانه اجل گیرند» (بقلی، ۱۳۷۴: ۵۸۲). همان طور که گفته شد این نوع شطح از نوع شطح گفتمان است؛ منظور از شطح گفتمان شطحنی است که «به فعل سخنگویی بر می گردد» (فولادی، ۱۳۸۹: ۲۵۷). در برابر شطح رویداد که شطح در انجام یک عمل است که «روزبهان از آن به فعل شطح یاد می کند» (همان: ۲۹۲). یعنی انجام عملی غیر متعارف. فولادی از شطح گفتمان ابوسعید، به "سطح عین الجمع" یاد می کند؛ که در آن عارف ادعای یگانگی با خداوند را دارد. ایشان معتقد است که دلیل عرفا برای توجیه شطح های عین الجمع یا توهم است، یا فنا و بقا، یا تجلی و یا تعمیم. همان طور که گفته شد این شطح به همراه "سبحانی ما اعظم شأنی" بایزید و "انا الحق" حلاج که در ادامه ذکر می گردد؛ با مسئله توحید پیوند خورده اند و همین مسئله به گفته استیس باعث فهم ناپذیری و در نتیجه بیان ناپذیری تجارب عرفانی شده است. «تجربه عرفانی در هنگامی که دست می دهد به کلی مفهوم ناپذیر و بنابراین به کلی بیان ناپذیر می شود؛ باید هم همین طور باشد، در وحدت بی تمایز نمی توانی مفهومی از هیچ چیز بیابی؛ چرا که اجزا و ابعادی در آن نیست که به هیأت مفهوم درآید». (استیس، ۱۳۷۵: ۳۱۰). این عبارت را استیس در توضیح این مفهوم می آورد که تجربه عرفانی با وحدت بی تمایز سر و کار دارد و از این جهت نامفهوم است؛ اما زمانی که عارف به یادآوری آن تجربه می پردازد، وضع فرق می کند و این نکته را قبلاً نیز یادآوری کرده ایم که بیان تجربه عرفانی چیزی جز بیان خاطره آن تجربه نیست.

۲. بایزید بسطامی

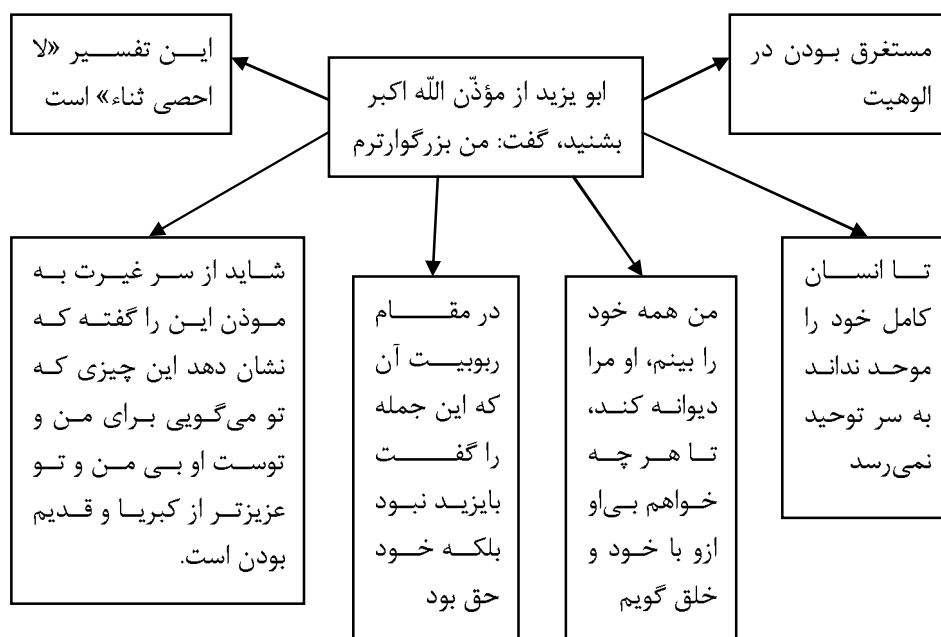
۲-۱ سبحانی ما اعظم شأنی

شرح شطح بایزید از نظر روزبهان: «ابو یزید رحمه الله گفت سبحانی، سبحانی ما اعظم شأنی و آن که گفت نشانه گفتار وی و گوینده حقّ کما قال رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلم الحقّ ینطق علی لسان عمر حقیقت این چنان بود که چون قهریتی از حقّ سلطنت خود بر آدمی ظاهر کند بر

هستی وی، وی را از وی بستاند تا نطق این جمله نطق وی گردد به استحالت بی آنک حق را تعالی و تقدس امتزاج باشد با مخلوقات و اتحاد با مصنوعات یا وی حال باشد» (هجویری، ۱۳۷۵: ۳۲۵). توضیح این شطح نیز به مانند شطح ابوسعید است برای درک بیش‌تر به توضیح مذکور مراجعه شود. با این توضیح که عموماً این نوع سخنان از وصول عارف به مرتبه حق‌الیقین حاصل می‌شود که همان مرحله فنا و بقاست که در آن تنها چیزی که وجود دارد وحدت بی تمایز است.



۱-۲. ابوموسی گوید که «ابو یزید از مؤذن الله اکبر بشنید، گفت: من بزرگوارترم.»

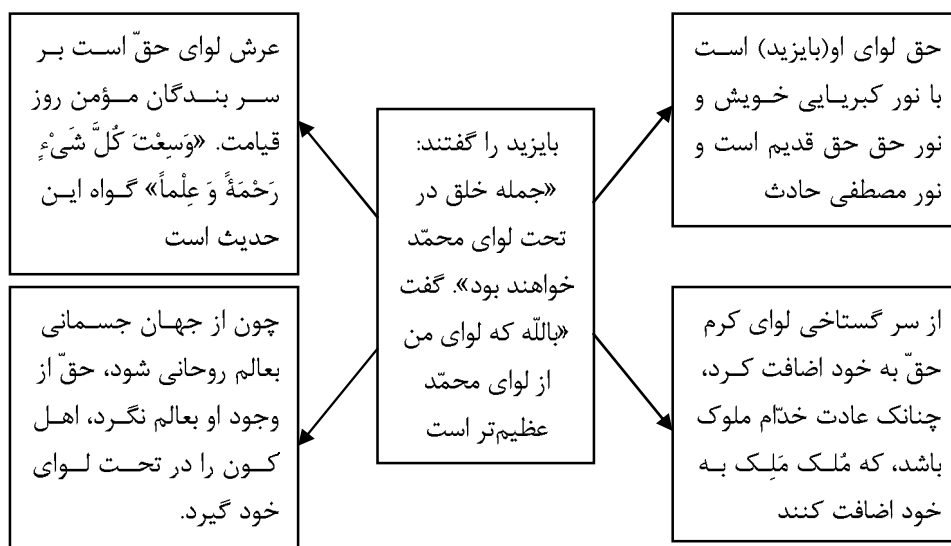


شرح این شطح از نظر روزبهان: «در الوهیت مستغرق بود در ربوبیت ابویزید نبود، آن همه حق بود. مرد نرسد بسر توحید تا خود را موحد نداند. چون برسد، عین فعل در عین قدم بحر قدم همه «سبحانی» گوید». (بقلی، ۱۳۷۴: ۱۰۱). به این نوع شطح، شطح مفاخره می‌گویند. شطحنی که در آن عارف با مقایسه خویش با خداوند و انبیاء خود را بالاتر دانسته و در این باره فخر فروشی می‌کند. این شطح نتیجه شطح کلیت است که در آن عارف خود را بر همه چیز چیره و حاکم می‌داند.

۲-۲. بایزید را گفتند: «جمله خلق در تحت لوای محمد خواهند بود». گفت «بالله که لوای من از لوای محمد عظیم‌تر است».

شرح شطح مذکور از نظر روزبهان: «بدین اشارت آن خواهد که حق لوای اوست بنور کبریا، و نور او قدیمست. و لوای محمد (ص) محدث بود. از عرش تا ثری تحت لوای کرم او باشد، و در ظلّ جلال او، روزی که سایه جز سایه عرش او نیست؛ چنانکه در حدیث است و

معلوم است که هفت آسمان و زمین با دوزخ و بهشت و جمله خلق در جنب عرش هم‌چون خردله‌ای است در بیابانی. عرش لوای حق است بر سر بندگان مؤمن روز قیامت. «وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمٌ» (سوره مؤمن / آیه ۷) گواه این حدیث است. از سر گستاخی لوای کرم حق به خود اضافه کرد، چنانکه عادت خدام ملوک باشد که ملوک ملک به خود اضافه کنند» (بقلی، ۱۳۷۴: ۱۲۳). این نوع شطح نیز، شطح مفاخره است. برای درک بهتر به توضیح شطح پیشین مراجعه گردد.

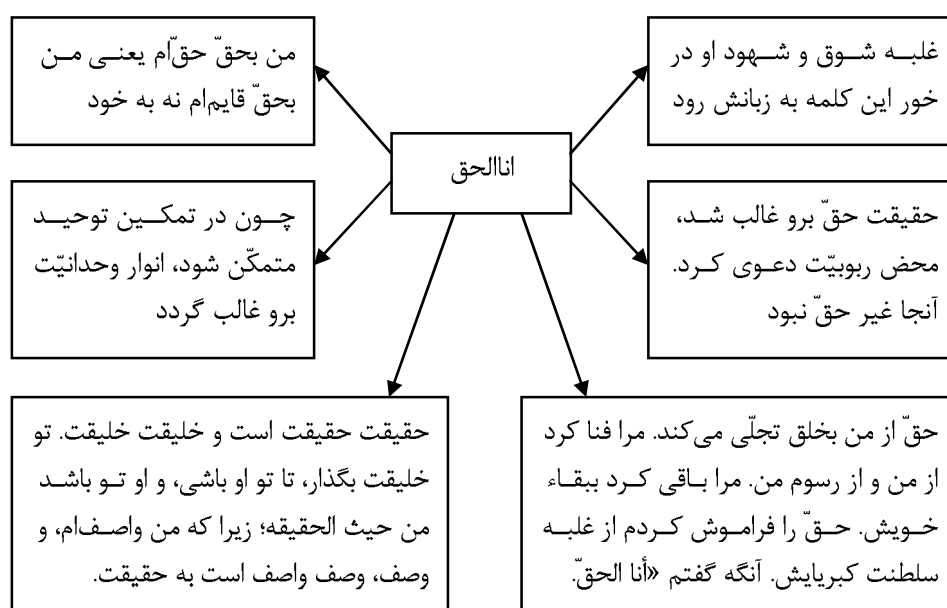


۴. حلاج.

۴-۱. انا الحق

توضیح شطح مذکور از نظر روزبهان: «حق از من بخلق تجلی می‌کند. مرا فنا کرد از من و از رسوم من. مرا باقی کرد بقاء خویش. حق را فراموش کردم از غلبه سلطنت کبریایش. آنکه گفتم «أنا الحق.» چون من باشم، به رؤیت غیر چون گویم؟ آنکه رؤیت غیر غیر است. غیر نیست بعد از محو از مرسومات و اتصاف به ازلیات. این معنی جمله تحت دو حرف است از رموز مصطفی (ص) چون گفت «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»، کل را نفی کرد نزد کلیت حق. رسم طرف محدثات ببرید نزد ظهور جمال ذو الجلالی» (بقلی، ۱۳۷۴: ۴۳۷). شطح انا الحق حلاج همان‌طور که در سطور پیشین اشاره شد از نوع شطح عین الجمع است. شطح فنا و بقا

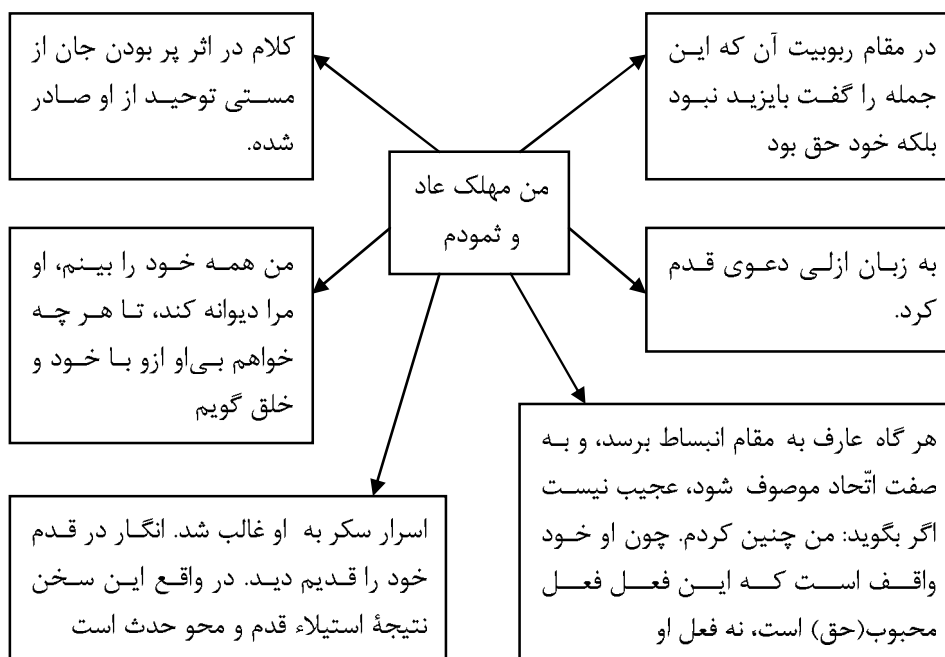
که در مرحله حق‌الیقین اتفاق می‌افتد و باعث وحدت بی‌تمایز می‌گردد. همان‌که عین‌القضات نیز به آن تأکید می‌کند «هرآینه انا الحق گوید؛ زیرا چه خود را با این یافت این سخن دو احتمال دارد: یکی آنکه متکلم مثالی در اثبات توحید و صفات آرد؛ و این مثال ایشان است ... دوم هر عضوی که هست بر جمالی و صفتی که هستند هم از فیض اوست ... که به همه دست‌ها می‌گیرد، اوست که به همه پاها می‌رود» (همدانی، ۱۳۴۱: ۳۹۰).



توضیح شطح مذکور از نظر روزبهان: «حقّ از من بخلق تجلّی می‌کند. مرا فنا کرد از من و از رسوم من. مرا باقی کرد بقاء خویش. حقّ را فراموش کردم از غلبه سلطنت کبریايش. آنکه گفتم «أنا الحق» چون من من باشم، به رؤیت غیر چون گویم؟ آنکه رؤیت غیر غیر است. غیر نیست بعد از محو از مرسومات و اتّصاف به ازلیات. این معنی جمله تحت دو حرف است از رموز مصطفی (ص) چون گفت «تخلّقوا بأخلاق الله»، کلّ را نفی کرد نزد کلیّت حقّ. رسم طرف محدثات ببرید نزد ظهور جمال ذو الجلالی» (بقلی، ۱۳۷۴: ۴۳۷). شطح انا‌الحقّ حلاج همان‌طور که در سطور پیشین اشاره شد از نوع شطح عین‌الجمع است. شطح فنا و بقا که در مرحله حق‌الیقین اتفاق می‌افتد و باعث وحدت بی‌تمایز می‌گردد. همان‌که عین‌القضات نیز به آن تأکید می‌کند «هرآینه انا الحق گوید؛ زیرا چه خود را با این یافت این سخن دو

احتمال دارد: یکی آنکه متکلم مثالی در اثبات توحید و صفات آرد؛ و این مثال ایشان است... دوم هر عضوی که هست بر جمالی و صفتی که هستند هم از فیض اوست... که به همه دست‌ها می‌گیرد، اوست که به همه پاها می‌رود» (همدانی، ۱۳۴۱: ۳۹۰).

۴-۲. در بعضی کتب حسین منصور دیدند که گفته بود که «من مهلک عاد و ثمودم».



شرح روزبهان: «این کلام از امتلاء جان از سکر توحیدست. قدم را بقدم بدید و خود را در قدم فراموش کرد. اثنینیت در بین بدید و در اتحاد دوئی نیافت. اسرار سکر بدو غالب شد. گوئی که در قدم خود را قدیم دید از استیلاء قدم و محو حدث. به زبان ازلی دعوی قدم کرد.» (بقلی، ۱۳۷۴: ۴۳۸-۴۴۰). این نوع شطح از نوع شطح کلیت است. شطح کلیت شطحی است که در آن عارف برای خویش شأنی قائل شده و به همه چیز چیرگی دارد و در برابر همه چیز خود را مسئول می‌داند. شطح کلیت «بیانگر دست یافتن عارف به همه چیز و چیرگی آنان بر همه چیز و شأنیت و مسوولیت ایشان در برابر همه چیز است» (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۰۱). با توجه به همه آنچه گفته شد؛ شطحیات عرفا را با هیچ نظریه زبان‌شناختی نمی‌توان تأویل کرد و ذکر جداول مذکور نیز فقط برای نشان دادن نمونه جدول پیشنهادی

چامسکی بود؛ زیرا به بیان عین القضاة «جز به رمزی معرفت خدا حرام است، شرح کردن» (همدانی، ۱۳۴۱: ۶۰).

نتیجه‌گیری

با بررسی‌های انجام شده این نتیجه حاصل شد که؛ شطحیات را نمی‌توان مانند هر جمله عادی دیگر و با استفاده از نظریه گشتاری "چامسکی" تأویل کرد و از روساخت آن‌ها فارغ شد و به ژرف‌ساخت و کشف روابط پنهانی آن‌ها پرداخت؛ زیرا تناقض در شطحیات مانع از آن می‌شود که آن‌چه عارف تجربه کرده است به بیان آید و اگر به بیان آمد بدون شک با آن‌چه اتفاق افتاده یکی نیست و نمی‌توان آن را براساس هیچ گشتار یا تأویلی به‌طور قطع به روساخت رساند. شطح، نمودی از کنش زبانی است. از نظر "سوسور" زبان دارای دو جنبه بالقوه و بالفعل است که جنبه پنهان و مشترک آن را زبان و جنبه عینی آن را گفتار نامید. در تعریفی دیگر چامسکی از آن به توانش و کنش زبانی یاد کرد. نکته قابل توجه در کنش و توانش زبانی این است که عوامل جانبی زبانی از قبیل خستگی، خواب آلودگی و شرایط فیزیکی نامطلوب محیطی، شرایط نامناسب یا غیرطبیعی روحی مانند غم، نگرانی، اضطراب، مستی و غیره که زبان‌شناسان به آن‌ها عوامل خارجی می‌گویند، می‌توانند بر کنش‌های زبانی اثر منفی بگذارند و باعث سکت در تکلم و اشتباهات تلفظی و ساختاری شوند؛ پس می‌توان شطحیات صوفیان را نمودی از کنش زبانی دانست؛ زیرا عوامل غیرزبانی، نابسامانی‌هایی را در کنش زبانی پیش می‌آورند و این کنش زبانی، گاه در اثر شرایط غیر طبیعی روحی و جسمی خود را نشان می‌دهد. در پایان می‌توان گفت در تأویل و گشتاری کردن شطحیات از میان نمونه‌های گشتار یا تأویل (حذف، کاهش، جابه‌جایی و افزایش)، عموماً افزایش بیشترین نمود را دارد و شطح شکلی از گفتار است نه زبانی خاص.

کتابنامه

- استیس، و.ت. ۱۳۷۵. *عرفان و فلسفه*. بهاءالدین خرمشاهی. تهران: سروش.
- باطنی، محمدرضا. ۱۳۷۱. *پیرامون زبان و زبان شناسی*: (مجموعه مقالات). تهران: فرهنگ معاصر.
- ۱۳۸۲. *نگاهی تازه به دستور زبان*. تهران: آگاه.
- باقری، مهري. ۱۳۸۶. *مقدمات زبان شناسی*. تهران: قطره.
- بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. *شرح شطحیات*. هانری کربن. تهران: طهوري.
- بلخی، سلطان العلماء بهاء الدین محمد. ۱۳۸۲. *معارف*. تهران: طهوري.
- چومسکی، نعام. ۱۳۷۸. *ذهن و زبان*. کوروش صفوی. تهران: هرمس.
- ۱۳۷۴. *ساخت های نحوی*. احمد سمیعی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- سراج، ابونصر. *اللمع*، ۱۹۱۴م. رینولد نیکلسون. لیدن: مطبعة البریل.
- فولادی، علیرضا. ۱۳۸۹. *زبان عرفان*. تهران: فراگفت.
- لاینز، جان. ۱۳۹۱. *مقدمه ای بر معناشناسی زبان شناختی*. کورش صفوی. تهران: علمی.
- مشکوه الدینی، مهدی. ۱۳۷۹. *دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری*. مشهد: انتشارات فردوسی.
- هجویری، ابوالحسن علی. ۱۳۷۵. *کشف المحجوب*. ژوکوفسکی / والناتین آلکسی یریچ. تهران: طهوري.
- همدانی، عین القضاة. ۱۳۸۵. *دفاعیات (شکوی الغریب)*. قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- ۱۳۴۱. *تمهیدات*. عفیف عسیران. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳۶۲. *نامه های عین القضاة*. علینقی منزوی و عفیف عسیران. تهران: منوچهری.
- Bagheri, Mehri, (2007), Preparations for Linguistics, Tehran, Ghatre.
- Baghly Shirazi, Ruzbehan, (1995), Description of Shatayyat, Henri Carbon, Tehran, Tahoori.
- Balkhi, Sultan al-ulama Baha al-Din Muhammad, (2003), Ma'aref, Tehran, Taheri.

- Batani, Mohammad Reza, (1992), About Language and Linguistics: (Proceedings) ,Tehran,Farhange moaser.
- Batani, Mohammad Reza, (2001), A New Look at Grammar, Tehran, Agah
- Chomsky, Noam, (1995), Syntax. Ahmad Samii, Tehran, Kharazmi Publishing.
- Chomsky, Noam, (1999), Mind and Language, Kuroush Safavi.Tehran. Hermes.
- fooladi, Alireza,(2010), Erfan language,Tehran, Faragoft.
- Hamedani, Ayn al-Quzat, (1962).Tamhidat, Afif Assiran,Tehran, University of Tehran.
- Hamedani, Ayn al-Quzat, Letters by Ayn al-Quzat.Alinagi Monzavi and Afif Asira ,Tehran, Manouchehri.
- Hamedani, Ayn al-Quzat,(2006).Defendants (Shakvi al-Gharib , Qasem Ansari. TehranUniversity of Tehran.
- Hojviri, Abu al-Hasan Ali, (1996). Kashf al-Mahjub, Jukofsky/ Valentin Alejandr Yerich Tehran, Taheri.
- Lyons, John,(2012). Introduction to Linguistic Semantics, Kuroush Safavi, Tehran,elmi.
- Meshkouddini, Mahdi, (2000). Persian grammar based on the theory of motivation, Mashhad ,Ferdowsi
- Seraj, Abu-Nasr, Al-Loma,(1914), Reynold Alleyne Nicholson.Leiden, Mba'ta al-Bilar.
- Stace, Walter Terence, (1996) .Sufism and Philosophy, Baha'addin Khoramshahi, Tehran, Soroush.