

مجله‌ی علمی - پژوهشی شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز

سال سیزدهم، شماره‌ی اول، بهار ۱۴۰۰، پیاپی ۴۷، صص ۱-۲۸

DOI: 10.22099/jba.2020.35371.3573

حیران مست یا هوشیار حیران؟

«بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مولوی و شمس درباره‌ی سکر و حیرت»

سمانه‌السادات آقاداتی *

سیدعلی اصغر میرباقری فرد **

طاهره خوشحال دستجردی ***

چکیده

هرچند موافقت آرای شمس و مولانا و اثرگذاری‌های دوسویه‌شان از کسی پنهان نیست؛ ولی در موضعی با یکدیگر اختلاف دارند. سکر و حیرت از مواضع اساسی اختلاف در مشرب عرفانی و معرفت‌شناسی این دو عارف است که در وجوه مختلف، اعم از تعریف، مقدمات، اقسام و نتایج، شایسته‌ی تأمل و مقایسه‌ی تحلیلی است. این مقاله بر آن است علاوه بر بیان و بررسی تفاوت دیدگاه‌ها، پاسخ مناسبی برای چرایی این اختلاف آراء داشته باشد. تبیین این اختلاف در مطالعات تطبیقی مولوی‌پژوهی و شمس‌پژوهی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا می‌توان گفت تفاوت آراء شمس و مولانا از همان دیدار اول با موضوع سکر و حیرت و در بیانی دقیق‌تر، رجحان صحو بر سکر آغاز می‌شود. به این دلیل که اهل صحو همچون شمس از اهل سکری چون مولانا درباره‌ی میزان برتری مقام

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان s.aghadadi@yahoo.com

** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان a_mir_fard@yahoo.com (نویسنده‌ی مسئول)

*** استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان t.khoshhal@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۸/۱۱/۵

تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۸/۹

هوشیار اعلا یعنی پیامبر(ص) بر مرتبه‌ی بایزید، مست مشهور، سؤال می‌پرسد. در واقع، غرض اصلی شمس از ملاقات با مولانا، رساندن وی به مرتبه‌ی صحو و شناخت برترین هوشیار است تا به تبع معرفت ایشان بتواند به معرفت‌الذات، معرفت‌الرب و توحید اصیل دست یابد. بنابراین، همان‌طور که پیامبر(ص) بر تارک مقام ولایت و نبوت، خواهان دستگیری و هدایت بایزید است، شمس نیز با برخورداری از اوصاف قهر و لطف حق، چونان نبی و ولی صاحب‌سرّ هوشیاری است که بر همه‌ی امور از جمله مرتبه‌ی مستی مولانا آگاهی دارد و راضی به توقف او در مرتبه‌ی دوم مستی نیست؛ بنابراین خود را بنده‌ی نازنین حق می‌داند تا مولانا در سایه‌ی هدایتش پس از طی مستی عالم روح به مستی راه خدا، مستی از خدا و درنهایت هوشیاری رسد تا در این جایگاه هرچند مست‌تر، هوشیارتر و هوشیارکننده‌ی جهان و عالمی باشد.

واژه‌های کلیدی: سکر و حیرت، شمس تبریزی، صحو، مشرب عرفانی، مولوی.

۱. مقدمه

از زمان پیدایش و شکل‌گیری عرفان اسلامی در نیمه‌ی سده‌ی دوم هجری (بدوی، ۱۹۷۷: ۳۰-۳۳) بینش و مشی کسانی که صوفی یا عارف نامیده می‌شدند با هم اختلاف داشت و هرچه روزگار پیش‌تر می‌رفت، این اختلافات بیشتر و عمیق‌تر می‌شد. دامنه‌ی اختلاف اهل تصوف چنان گسترده بود که در اثر آن، شمار زیادی گروه، طریقه و مشرب عرفانی شکل گرفت و سلسله‌های پرشماری ظهور پیدا کرد. در سده‌ی هفتم هجری تحولی بنیادی و عمیق در عرفان اسلامی پدید آمد. در اثر این تحول، مبانی عرفانی دستخوش تغییر شد؛ چندان‌که سنت‌های تازه‌ای در عرفان اسلامی شکل گرفت و مرزبندی جدیدی در میان مشرب‌های عرفانی به وجود آمد.

مراد از «سنت عرفانی»، مجموعه اصول و مبانی عرفان است که جهت و هدف سالک را در طریقت تعیین می‌کند و به دو دوره یا سنت تقسیم می‌شود. سنت اول عرفانی از میانه‌ی سده‌ی دوم هجری شکل گرفت و تا سده‌ی هفتم به‌عنوان جریان غالب رواج داشت و سنت دوم از سده‌ی هفتم به‌ویژه با شکل‌گیری مکتب ابن عربی رواج پیدا کرد

و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی تلقی شد. «مشرَب عرفانی» نیز به مجموعه‌ی فروع، آداب، تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند، نظام یافته باشد و بتواند به‌صورت تفصیلی بینش صاحب مشرب عرفانی را درباره‌ی موضوعات و تعالیم عرفانی و شیوه‌ی رسیدن به هدف و غایت را به‌شکلی روشن تبیین کند. براین‌اساس ذیل هر سنت عرفانی، مشرب‌های متعدد و متنوعی پدید آمد که با هم اشتراک‌ها و تفاوت‌هایی داشتند. وجه مشترک این مشرب‌ها پیوند آن‌ها به یک سنت عرفانی بود. به‌عبارتی دیگر، غایت و هدف همه‌ی آن‌ها و روشی که برای رسیدن بدان غایت در پیش می‌گرفتند، یکسان بود؛ اما در تفسیر روش و چگونگی پیمودن این راه با هم اختلاف داشتند. به تعبیر روشن‌تر، مشرب‌های عرفانی در اصول (سنت) مانند هم و در فروع (مشرَب) با یکدیگر متفاوت هستند^۱.

مشرَب مولانا در اصول و معاملات عرفانی با سنت اول عرفانی پیوند دارد و در فروع، مطابق با آموزه‌های عرفانی بایزید بسطامی که امروزه بیشتر با عنوان مشرب یا مکتب خراسان شناخته می‌شود، نزدیکی دارد. شاخص‌ها و معیارهایی که از قرن سوم در تعالیم بایزید رواج یافته بود و طریقه‌ی او را از دیگر طریقه‌های عرفانی متمایز می‌ساخت، در شکلی تکامل‌یافته، در آرای مولوی بازتاب پیدا کرد. مشرب شمس نیز در تبیین اصول عرفانی مطابق با عرفای سنت اول و در فروع، موافق با مکتب جنید است (رک. میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۲۴-۲۸، ۶۶-۶۸، ۸۷-۹۰).

گفتنی است مطابق حدیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (مصباح‌الشریعه، ۱۴۰۰ق: ۱۳) معرفت‌شناسی در سنت اول بر دو قطب اصلی خدا و انسان بنیان شده است (رک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۴)؛ به‌عبارتی، عارف با خودشناسی که بر پایه‌ی میزان مواجید عرفانی و نوع مکاشفات است، به خداشناسی و مقصد‌نهایی سلوک، یعنی توحید می‌رسد. ولی اهل معرفت، همچون شمس و مولانا هرچند در اصول در چارچوب یک سنت عرفانی با هم اتفاق نظر دارند، اما در فروع با توجه به مشرب عرفانی خویش در تفصیل روش

معرفت‌شناسی و رسیدن به توحید با یکدیگر متفاوت هستند. سکر و حیرت و اسباب مقابل آن، صحو و هوشیاری از جمله فروعی است که از مواضع اساسی اختلاف میان مشرب عرفانی و معرفت‌شناسی شمس و مولانا محسوب می‌شود. این دو مقوله، معیار شناخت مکتب عرفانی خراسان و بغداد است. هریک از پیروان دو مکتب یکی را بر دیگری ترجیح داده و درخصوص اثبات عقاید خود بسیار منازعه کرده و دلایل متعددی آورده‌اند (رک. کلابادی، ۱۳۳۹: ۱۱۶-۱۱۷؛ مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۸۷-۱۵۰۳؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۲۷۹-۲۸۵؛ قشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۲). بایزید بسطامی و پیروانش بر برتری سکر بر صحو اذعان دارند و آن را ابلغ، اتم و اکمل مرتبه‌ی صحو می‌شمارند (رک. هجویری، ۱۳۹۶: ۲۸۰). بنابراین سکر و حیرت شاخصه‌ی اصلی و محور اساسی این طریقه‌ی عرفانی است که از مهم‌ترین ارکان مشرب مولانا به شمار می‌رود و با اعتقادی راسخ درصدد ترویج آن است؛ مانند:

هرکه بیدار است او در خواب‌تر هست بیداریش از خوابش بتر

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۱۳)

از سویی دیگر، چنان‌که گفته شد، مشرب عرفانی شمس در تبیین سکر و حیرت با شاخصه‌ی اصلی مکتب جنید؛ یعنی رجحان صحو بر سکر تطابق دارد (رک. هجویری، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۸۲). بر همین اساس، شمس در مقالات با کاربرد دو صفت قهر و لطف به تبیین اصل مهم این طریقه‌ی عرفانی می‌پردازد. قهر و لطف که از اوصاف خداوند است، تعبیر دیگری از صحو و سکر و در اصل عامل پیدایش آن دو است. عارف کامل، سالک هوشیاری است که ضمن داشتن هر دو صفت، آنان را در موضع صحیح خویش به کار می‌گیرد. شمس معتقد است مولانا صرفاً تجلی صفت رحمانیت و لطف حق است که همین امر موجب مستی بی‌حدش شده و عارفی که فقط مظهر لطف است، در نقصان مرتبه‌ی مستی و توقف در آن مانده است. اما سالک هوشیار علاوه بر بهره‌مندی از مرتبه‌ی سکر، هدایت دیگران را در رسیدن به کمال مستی، یعنی مرتبه‌ی صحو و هوشیاری برعهده دارد (شمس، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۲-۱۰۳).

«مبالغه می‌کنند که فلان‌کس همه لطف است... پندارند که کمال در آن است؛ نیست. آنکه همه لطف باشد ناقص است. هرگز روا نباشد بر خدا این صفت که همه محض لطف باشد. سلب کنی صفت قهر را. بلکه هم لطف می‌باید و هم قهر، لیکن به موضع خویش» (همان، د: ۲: ۱۷).

«یکی گفت که مولانا همه لطف است و مولانا شمس‌الدین را هم صفت لطف است و هم صفت قهر است... او مرا موصوف می‌کرد به اوصاف خدا که هم قهر دارد و هم لطف» (همان، د: ۱: ۷۳-۷۴، رک. د: ۱: ۲۵۲، د: ۲: ۱۴۲)

«این مولانا بارها گفته است که او از من رحیم‌تر است. او را مستی خوشست. خواه این کس در آب سیاه افتد، خواه در آتش و خواه در دوزخ، او دست در زیر زنج زده است نظاره می‌کند... من هم نظاره می‌کنم، الا دُمَش می‌گیرم که تو نیز ای برادر در میفت! بیرون آی با ما» (همان، د: ۲: ۱۷۶-۱۷۷).

۲. پیشینه و روش پژوهش

موحد (۱۳۹۶) در کتاب *باغ سبز؛ گفتارهایی درباره‌ی شمس و مولانا*، شاخصه‌های مهم عرفان شمس و مولانا را در بیست گفتار بررسی کرده است. همچنین صدیقی و روحانی (۱۳۹۴) در مقاله‌ی «اختلافات شمس با مولوی در آراء، اندیشه‌ها و داوری‌ها» به بررسی تفاوت نظر شمس با مولوی از حیث اندیشه‌ها (در سه موضوع سجده‌نکردن ابلیس و لعنت او، زن و چله‌نشینی)، تأویل و تفسیر آیات و احادیث (در پنج نمونه) و نیز داوری‌هایشان درباره‌ی سه پیامبر و هفت عارف پرداخته‌اند. سلطانی و یوسف‌پور (۱۳۹۶) در مقاله‌ی خود با عنوان «مؤلفه‌های مفهوم سکر در متون عرفانی» به تبیین ریشه‌های نظری و تأویلی سکر پرداخته و پس از شناسایی دوازده مؤلفه به این نتیجه رسیده‌اند که تنها مؤلفه‌ی جوهری سکر، مؤلفه‌ی وحدت و اتحاد با محبوب است. با توجه به پیشینه‌ی بررسی‌شده در حوزه‌ی مطالعات تطبیقی شمس‌پژوهی و مولوی‌پژوهی، تاکنون پژوهش

جامع و مستقلی درباره‌ی بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مولوی و شمس درباره‌ی سکر و حیرت انجام نگرفته است.

روش تحقیق در این مقاله، توصیفی تحلیلی است و به آثار اصیل و مهم سنت اول عرفانی، به‌ویژه مثنوی معنوی و مقالات شمس اسناد داده می‌شود. در این پژوهش به‌طور جداگانه مطابق مشرب عرفانی شمس و مولانا به واکاوی آرای ایشان درخصوص وجه‌های مختلف مسئله‌ی سکر و حیرت یعنی تعریف، مقدمات، اقسام و نتایج آن (عقل کل، شطح، فنا و بقا و توحید) پرداخته می‌شود تا با توجه به تبیین مباحث پیش‌گفته، چرایی این اختلاف نظر به دست آید. همچنین سعی شده است با استناد به نتایج مباحث پیشین و مهم‌تر از آن، از طریق تبیین دیدگاه شمس نسبت به پیامبر(ص)، بایزید و مولانا، غرض اصلی شمس از دیدار با مولانا در اولین ملاقات آشکار شود. گفتنی است معنای ثانوی عقل کل نزد مولانا و تبیین دیدار این دو عارف بر پایه‌ی سکر و صحو، یافته‌های نوینی است که برای اولین بار در این پژوهش بدان پرداخته شده است.

۳. تعاریف و دیدگاه‌ها

۱.۳. سکر و حیرت

«سکر عبارت است از حالی که بر اثر تجلی خداوند بر بنده پدید می‌آید و موجب می‌شود قوه‌ی تشخیص و تمیز از او برخیزد. چنان‌که خیر از شر، لذت از الم و منفعت از مضرت باز نشناسد؛ ولی با این همه، از چیزها غایب نباشد. یعنی الم و لذت به وی می‌رسد؛ اما از حال خویش چنان غایب است که از آن درد و لذت آگاهی ندارد» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۸۸-۱۴۸۷). «حیرت نیز بدیهه‌ای است ناگهانی که هنگام تأمل و حضور و تفکر در دل وارد می‌شود و صوفی عارف را از تأمل و تفکر بازمی‌دارد؛ آن‌گاه او را متحیر کند تا هیچ چیزی باز نداند» (بقلی، ۱۳۷۴: ۴۸۷؛ سراج، ۱۹۱۴م: ۳۴۵؛ انصاری، ۱۳۶۲: ۴۵). بنابراین، دو مؤلفه‌ی عرفانی سکر و حیرت در یک معنا و مفهوم و در تقابل با عقل جزئی

است. به قول باباطاهر «مستی و سکر حالی است که بعد از زوال عقل رخ دهد. غایت ادراک عقل بر تحیر است و غایت تحیر هم منتهی بر سکر است» (همدانی، ۱۳۵۶: ۶۱۱).

۱.۱.۳ دیدگاه مولانا

مولانا همانند عرفای پیش از خود، افزون بر کنار هم قراردادن مضامین مستی و حیرانی و یکسان دانستن تعاریفشان، اذعان می‌کند سالک در مرتبه‌ی سکر و حیرت با قیل و قال‌های عقل جزیبی مادی در تعارض و ناسازگاری است. به عبارتی، سالک هنگام مواجهه با سکر و حیرت در ساحتی از معرفت و حقیقت‌بینی قرار دارد که عقل از درک و بیان آن شهودات متعالی عاجز است. بنابراین قدرت هرگونه تشخیص، تمییز، توصیف و تکلم را از دست می‌دهد و از خویش هیچ اراده و اختیاری ندارد (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۴۱).
نی چنان حیران که پشتش سوی اوست بل چنین حیران و غرق و مست دوست
(همان، ج ۱: ۱۰۹)

موج خاکی وهم و فهم و فکر ماست موج آبی محو و سکر است و فناست
تا در این سکری از آن سکری تو دور تا از این مستی از آن جامی تو دور
(همان: ۱۲۰)

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر رو به خواری نه بخارا ای پسر
(همان، ج ۳: ۵۸)

۲.۱.۳ دیدگاه شمس

شمس با استناد بر آیات نهم تا یازدهم سوره‌ی نبا و داستانی نمادین درصدد تعریف سکر و حیرت و صحو برآمده است. صحو به‌سان شب و لباسی است که بر بی‌قراری، جنب‌وجوش و تلوین اهل سکر در روز غلبه می‌کند و برای آنان آرامش، تمکین و ثبات اهل صحو را در پی دارد (رک. شمس، ۱۳۸۵، د: ۱: ۹۱). از سویی دیگر، صحو همچون ماهی عظیمی است که پس از خوردن ماهی خردک سکر، احتیاط در کار به‌خوبی حفظ می‌شود؛ زیرا مطابق مشرب عرفانی شمس، اصل بر این است که کمال مرتبه‌ی سکر،

صحو باشد (همان، د: ۱۰۲). پس با غلبه‌ی ماهی صحو بر ماهی سکر، عارف هوشیار در دریای حق حیران می‌شود؛ حیرتی که مطابق «زَدْنی تَحْیِرًا» نشانه‌ی عجز و ناتوانی وی از افزونی معرفت و غلبه‌ی شهود است (همان، د: ۱۷۸). البته این حیرت فقط از سوی سالک درخور توجیه است تا در حق تعالی واله و حیران شود و حیرت از جانب دریا یعنی خداوند در ماهی، یعنی سالک معنایی ندارد؛ هرچند آن سالک در برترین مرتبه‌ی صحو و هوشیاری باشد (همان، د: ۶۸).

۲.۳. مقدمات و شرایط

۱.۲.۳. دیدگاه مولانا

نزد صوفیه منشأ سکر و شرط اصلی ایجاد آن، غلبه‌ی محبت و عشق حق تعالی است (رک. هجویری، ۱۳۹۶: ۲۷۹؛ قشیری، ۱۳۸۸: ۱۱۲؛ کاشانی، ۱۳۸۷: ۹۶). از نظر مولانا و سایر عرفای سنت اول، مهم‌ترین وظیفه‌ی عشق آن است که عاشق را از غیر حق حتی از وجود خویش خالی سازد و او را در معشوق و مقصود حقیقی متمرکز گرداند (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۴۱، ج ۵: ۳۴-۳۵، ج ۶: ۹؛ غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۴؛ بقلی، ۱۳۶۶: ۱۵؛ نسفی، ۱۳۹۱: ۱۸۸-۱۹۲؛ نسفی، ۱۳۳۱: ۱۱۳-۱۱۸). فراموش کردن و نادیده گرفتن خود در مرتبه‌ی عشق موجب می‌شود که در سالک سکر و حیرت ایجاد شود. در نتیجه، عشق به سکر و حیرت منتهی می‌شود و این دو از عشق پدید می‌آیند (رک. غزالی، ۱۳۷۶: ۱۷۱، ۱۸۸؛ بقلی، ۱۳۶۶: ۱۴۵-۱۴۶؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۲۷۹)؛ به قول مولانا:

عشق بُرد بحث را ای جان و بس کاو ز گفت‌وگو شود فریادرس

حیرتسی آید ز عشق آن نطق را زهره نبود که کند او ماجرا

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۵۶)

۲.۲.۳. دیدگاه شمس

شمس در تبیین شرط اصلی ایجاد حیرت، نظری مخالف با مولانا و سایر عرفای سنت اول دارد. اگر در نظر ایشان حیرت نتیجه‌ی عشق است، در نظر شمس حیرت پس از

عشق معادل گمراهی و سرگردانی است که این سرگشتگی منجر به بیان سخنان موهوم و تاریک می‌شود؛ ولی مؤمن واقعی از ظن و سرگردانی به دور بوده و لذت وصال با حق را درک کرده است (رک. شمس، ۱۳۸۵، د: ۱: ۳۰۱). در نتیجه، اگر در دیدگاه مولانا، سالک از فرط ثمره‌ی عشق یعنی سکر و حیرت، از بیان شهودات عالی و معرفت‌الله عاجز می‌شود؛ در نظر شمس، سالک به سبب تأثر از صداقت کلام اهل صحو یعنی خود، در مرتبه‌ای والا از شهود و معرفت فرار می‌گیرد که از توصیف آن عاجز و حیران است و اهل سکری چون بایزید، هیچ جایگاهی در این مرتبه ندارد: «آخر کسانی که پرتو سخن ما بر ایشان می‌زده است، وقت‌ها چیزهای معین می‌دیده‌اند، عجایب و واقعت‌ها... چون راستی گفتم، هیچ از این نکردی، الا حیران شدی؟ این حال بعینه که تو را افتاد، صدیق را این افتاد که از راست شنیدن حیران شد. گفت: جز حیرت به دست ندارم، زدنِ تحیراً، باری همین را زیاده کن... ابایزید اینجا چه زند؟ آن راه که او گرفته بود به اینجا نرسد» (همان، د: ۲: ۱۷۷-۱۷۸).

۳.۳. انواع و اقسام

۱.۳.۳. دیدگاه مولانا

در مثنوی هریک از مؤلفه‌های سکر و حیرت به دو نوع مدموم و ممدوح تقسیم می‌شوند: سکر ناپسند، باده‌ی حرام خاکی است که مستی یک‌شبه می‌آورد و جوان برنا را کزرو و ناتوان می‌کند (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج: ۳: ۳۷، ج: ۴: ۱۰۴-۱۰۵)؛ البته مولانا سکر مدموم را فراتر از شرب حرام شرع دانسته و معتقد است هرچه شهوانی باشد و چشم و گوش انسان را ببندد، قبیح و مدموم است؛ همانند ابلیس که باده نخورد، اما مست غرور و جاه‌طلبی بود (همان، ج: ۴: ۱۷۵).

فهم صحیح از سکر ممدوح مولانا از طریق اصل مهم مشرب وی، یعنی برتری سکر بر صحو محقق می‌شود. مستی مدام اهل سکر (همان، ج: ۳: ۳۷)، توفیقی از الطاف حق است (همان، ج: ۳: ۳۷ و ۱۳۷؛ ج: ۶: ۱۰۲) که مطابق پیمان‌الست (اعراف/ ۱۷۲) هر زمان از پیمان‌های

خَمّ بلی نوشد، همچون زنان مصر و اصحاب کُهِف بی‌خود و بی‌هوش و بی‌عقل می‌شود (همان، ج ۴: ۱۰۵). البته در شناسایی سکر واقعی از مستی دروغین باید بسیار دقت کرد؛ زیرا کسانی هستند که لاف بی‌خودی و نعره‌ی مستانه‌ی بایزید و حلاج می‌زنند، اما در واقع، مست دنیا و تعلّقات آنند. سکر این مدعیان همچون دنیا گذرا و کوتاه است و زمانی که به خود آیند، جز پشیمانی و حسرت چیزی عایدشان نمی‌شود (همان، ج ۳: ۳۷-۳۸). پس با ترک خودبینی و حفظ احتیاط، مست حق از مست دنیا مشخص می‌گردد و اهل سکر حقیقی فارغ از هوشیاری و عقال و سوسه‌های عقل مادی به مستی اصیل می‌رسد:

هین به هر مستی دلا غره مشو	هست عیسی مست حق، خر مست جو...
می شناسا هین بچش با احتیاط	تا میی یابی منزّه ز اختلاط
هر دو مستی می دهندت لیک این	مستی ات آرد کشان تار بّ دین
تا رهی از فکر و وسواس و حیل	بی عقال این عقل در رقص الجمل

(همان، ج ۴: ۱۳۳)

در مثنوی حیرت مذموم در معنای ضلالت بوده و ناشی از عوامل مختلفی از قبیل جهل و ناآگاهی (همان، ج ۱: ۱۵۱)، شک و تردید (همان، ج ۴: ۱۴۱)، تکبر (همان، ج ۳: ۱۲۰) و عقل جزیی است؛ به‌طور مثال، انسان جاهل به‌جای خودشناسی و فهم عظمت خویش، حیران امور دنیوی مثل مارگیری می‌شود (همان، ج ۳: ۵۵) یا اگر همانند فلاسفه تنها عقلِ بحثی مغلوب (همان، ج ۳: ۱۶۹، ج ۵: ۱۲۱) را معیار شناخت قرار دهد، راه به مقصود نمی‌برد؛ زیرا، عقل ظلمت‌زای مفلسف (همان، ج ۳: ۶۵، ج ۶: ۹۲) با خیالات، اوهام و امور نفسانی درمی‌آویزد و موجب حیرانی و گمراهی می‌شود:

اندر این بحث ار خرد ره بین بدی	فخر رازی رازدان دین بدی
لیک چون من کم یذوق کم یدر بود	عقل و تخیلات او حیرت فزود...
می‌فتد این عقل‌ها در افتقاد	در مغاکی حلول و اتحاد

(همان، ج ۵: ۱۹۹)

بنابراین، با عقل جزیی بی‌تمکین (همان، ج ۱: ۱۹۱) نمی‌توان کمیت و کیفیت خدای بی‌چون را تبیین نمود (همان، ج ۶: ۱۶۸). سالک در حیرت مذموم، تجلیات مختلف حق را درک نکرده و همچون سکر ناپسند در حجاب عقل جزیی و جهل فلسفی مانده است؛ اما در حیرت ممدوح، مانند سکر مطلوب، زبانش از پرگویی‌های عقل جزیی ظاهریین و خواسته‌های بی‌شمار آن که مانع سلوک و مکاشفات شهودی است، رها می‌شود (همان، ج ۱: ۵۶)؛ زیرا «حیرت، توجه تمام به جلال و عظمت حضرت حق است در مرحله‌ی شهود، چنان‌که در این توجه در خود بماند و قوه‌ی ادراک او از عظمت مشاهدت از میان برود» (شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۲۱۱). پس عارف همانند دیگی از شدت معارف و تجلیات حق در جوش و خروش است؛ لیکن توان تکلم و توصیف ندارد:

حیرت آن مرغ است خاموش کند
بر نهد سر دیگ و پر جوش کند
(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۵۷)

۲.۳.۳. دیدگاه شمس

شمس تقسیم‌بندی نوین و متفاوتی از مراتب مستی ارائه می‌دهد که در متون عرفانی نظیر آن دیده نمی‌شود. سکر و مستی در چهار قسم و مرتبه است که سالک پس از طی آن‌ها به مرتبه‌ی اتم و اکمل هوشیاری می‌رسد. این مراتب عبارت‌اند از: مستی هوا؛ مستی عالم روح؛ مستی راه خدا؛ مستی از خدا و بعد از آن هوشیاری (رک. شمس، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۰۲-۱۰۳). شمس در مقالات با عبارات‌ها و ترکیب‌های مختلف به تبیین این مراتب پنج‌گانه، خواه با تفصیل یا اختصار پرداخته است. گفتنی است وی هیچ‌یک از مراتب مستی را فی‌نفسه مذموم نمی‌داند؛ بلکه توقف در سیر آن‌ها و بازماندن از مرتبه‌ی نهایی را ناپسند می‌شمارد.

مرتبه‌ی اول؛ مستی هوا: مستی هوا همچون سکر، مذموم مولانا نیست که سالک، مست هوا، دنیا و تعلقاتش باشد؛ بلکه در معنای مقابل آن، اهل سکر در این مرتبه با دشواری عظیم از وابستگی‌های هوای نفس، زر، زن و دنیا، گذشته‌اند. از نظر شمس «اغلب رهایی را این مستی هوا باشد... عماد و امثال او در مستی هوا کامل بودند، به مستی روح بوی بردندی و راه یافتندی... سحره‌ی فرعون در هوا تمام بودند. لاجرم بوی

روح به ایشان رسید؛ اما اوحدالدین کرمانی «نزدیک‌تر بود به تمامی هوا» و نیز «فرعون تمام نبود، منطقی بود و اهل» (همان، د: ۲: ۱۰۲)؛ بدین سبب از نیل به مرتبه‌ی دوم، مستی عالم روح، بازماندند. سالکان این مرتبه، غرق مستی هوایند که از شنیدن سخن حکمت مست شده، اما در پرتو نور حجب هوا مانده‌اند. بنابراین توان بحث از پرتو نور حق ندارند و اگر بحث کنند، آن‌همه هوا باشد (رک. همان، د: ۱: ۱۰۳-۱۰۴).

مرتبه‌ی دوم؛ مستی عالم روح: سالک در مستی روح «عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم. از مرتبه‌ی دوم گذشتن سخت مشکل است؛ مگر بنده‌ی نازنین حق، یگانه‌ی خدا بر او فرستند تا حقیقت روح ببیند و به راه خدا برسد» (همان، د: ۲: ۱۰۲). مولانا و سیدبرهان‌الدین که حتی درجه‌ی مستی او برتر از مولانا است، در این مرتبه جای می‌گیرند «سید را بوی روح و مستی روح بیش که مولانا را» (همان، د: ۲: ۱۰۲) و مرتبه‌ی مستی بایزید «باز به از سید بود و سید به از مولانا» (همان، د: ۲: ۱۳۰-۱۳۱). حلاج نیز که به حلول نزدیک است، در مستی روح است؛ زیرا بنا بر گفته‌ی خویش قائل به سخن روحانیان، حَلَلْنَا بَدَنًا^۲ است (همان، د: ۱: ۱۰۳). وی افزون بر آنکه از گذراندن مرتبه‌ی دوم عاجز است، پنداشت رسیدن به مرتبه‌ی سوم و اقامت در مستی عالم ربانی دارد؛ «در عالم روح طایفه‌ای ذوقی یافتند... و از ربانی سخن می‌گویند، اما همان عالم روح است که ربانی می‌پندارند... منصور را هنوز روح تمام جمال ننموده بود و اگر نه اناالحق چگونه گوید؟ حق کجا و انا کجا؟ این انا چیست؟ حرف چیست؟ در عالم روح نیز اگر غرق بودی حرف کی گنجیدی؟ الف کی گنجیدی؟ نون کی گنجیدی؟» (همان، د: ۱: ۲۸۰).

مرتبه‌ی سوم؛ مستی راه خدا یا عالم ربانی: «مستی راه خدا هم مرتبه‌ی سیم است. مستی عظیم؛ اما مقرون با سکون؛ زیرا چیزی که می‌پنداشت که آن است، خدا او را از آن بیرون آورد» (همان، د: ۲: ۱۰۲). پس اگر در نظر مولانا شطح بایزید و حلاج نشانه‌ی تجلی حق در سراسر وجودشان است، شمس معتقد است اینان لذت خداشناسی را دریافته‌اند. در واقع معرفت حق برای کسی که غرق عالم ربانی است، از هرآنچه در وهم و اندیشه‌اش آید، بزرگ‌تر و برتر و بلندتر است (همان، د: ۲: ۴۹). بنابراین در این مرتبه جای هیچ شطح

و سخنی نیست؛ زیرا «آن‌گاه می‌گویند که همه حق است؛ هیچ خلق نیست... آنجا که حق است، حرف و صوت نیست» (همان، ۲۵: ۵۰).

مرتبه‌ی چهارم؛ مستی از خدا: شمس در سراسر مقالات فقط با بیان این نکته که «مستی از خدا» کمال مراتب مستی است، به توضیح آن اکتفا می‌کند (همان، ۲۵: ۱۰۲) و پیشوایش ابوبکر سله‌باف تبریزی را تنها کسی می‌داند که بدین مرتبه راه یافته است؛ «آن شیخ ابوبکر را مستی از خدا هست و لیکن آن هشیاری که بعد از آن است، نیست. این از روی علم معلوم شد این بنده را» (همان، ۲۵: ۱۰۳).

مرتبه‌ی پنجم، هوشیاری: سالک در عالی‌ترین مرتبه، یعنی هوشیاری (همان، ۲۵: ۱۰۲) آن‌چنان از شراب ربانی مستغرق است که همه‌ی وجودش شراب گشته است و بر او بی‌هیچ گفتاری، سلطه دارد (همان، ۲۵: ۱۴۷). به عبارتی دیگر، برخلاف مراتب قبلی که «شراب پیوسته مردافکن باشد»، سالک هوشیار «مرد شراب‌افکنی» است که «هرچند می‌خورد، هشیارتر. هرچند مست‌تر، هشیارتر. تا گلو پر شده است، همچنان هشیار و هشیارکننده جهانی و عالمی!» (همان، ۲۵: ۱۴۷-۱۴۸). این هوشیاران، غریبان عالمند، «اما اینکه خمر را او فرو می‌گیرد، این را خود آوازه نیست... او غریب است» (همان، ۲۵: ۱۴۸)؛ چنان‌که شمس درباره‌ی خویش می‌گوید «خدا خود، مرا تنها آفرید» (همان، ۱: ۳۵)، «من غریب و غریب را کاروان‌سرا لایق است» (همان، ۱: ۱۴۱). بنابراین هوشیارِ غریبی همچون شمس از هرگونه خطر (همان، ۲۵: ۱۴۸)، نسیان و حجاب اهل سکری چون مولانا مصون است؛ زیرا «مولانا را مستی هست در محبت؛ اما هشیاری در محبت نیست. اما مرا مستی هست در محبت و هشیاری در محبت هست. مرا آن نسیان نباشد در مستی. دنیا را چه زهره باشد که مرا حجاب کند» (همان، ۱: ۷۹).

در نتیجه، اتحاد و وصال با حق مختص هوشیارانی است که با خاموشی محض به استغراق در حق رسیده‌اند، «آنجا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت‌وگوی بینی؟... زیرا که در وصال گفت‌نکنند... آنجا که دو اهل صحبت به هم رسند، یا مدهوشی است یا استغراق در یکدیگر. آری از میان آن استغراق، هشیاری هست که با آن هشیاری از

کار عالم باخبر باشد. وصف خبیری این معنی باشد» (همان، ۲: ۱۷۲-۱۷۳). گفتنی است نبی اکرم (ص) نمونه‌ی اعلا‌ی این مرتبه‌اند؛ زیرا «طاعت و عمل رسول، استغراق است در معبود خود» (همان، ۲: ۱۵) که اگر ذره‌ای از آن حال استغراق بر دیگران زند، همگی بی‌سروپا شوند (همان، ۲: ۳۰). در واقع شمس با توجه به معنای واژه‌ی نبی، وجود انبیاء را عامل پیدایش مرتبه‌ی هوشیاری می‌داند: «سَانِبُتْكَ (کَهف/۷۸)؛ بیدار کنم تو را... نبی یعنی بیدارکننده، پس بیدار بود به حق، بیدارش می‌کند به حقیقت حق» (همان، ۲: ۱۶۰). شمس در قسم مذموم حیرت با مولانا هم‌نظر است و آن را با گمراهی و سرگردانی یکی می‌داند. بنابراین، اگر کسی مدعی شود که می‌تواند به آسانی به شناخت عالم فراخنای حق رسد، دچار حیرت و سرگردانی عظیم می‌شود (همان، ۲: ۱۳۰)؛ اما حیرت مطلوب نظیر دیدگاه مولانا، چنان‌که گفته شد، معادل سکر و نتیجه‌ی عشق نیست؛ بلکه ثمره‌ی صدقی است که هوشیاری نظیر شمس در معرفت حق بیان می‌کند. دیگران نیز از شنیدن سخن راست وی به حیرت رسیده و مدام در پی افزونی آنند (همان، ۲: ۱۷۷-۱۷۸).

۴.۳. آثار و نتایج

۱.۳.۴. عقل کلی و عقل ربانی

۱.۱.۴.۳. دیدگاه مولانا

عقل در مثنوی به دو نوع جزئی و کلی تقسیم می‌شود: عقل جزئی فلسفی (مولوی، ۱۳۸۷، ج ۶: ۹۲) در مسیر شناخت حق تنها «تو را بر در پادشاه آورد. چون بر در او رسیدی عقل را طلاق ده... تو را با چون و چرا کاری نیست» (همان، ۱۳۸۶: ۱۱۲). بنابراین مولانا با آگاهی تمام و آزمودن روش عقلی پی به نقصان و ناتوانی آن برده (همان، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۰۶) و معتقد است با ابزار عشق و نتیجه‌ی آشکار آن یعنی سکر و حیرت تمام قیل و قال‌های عقل جزئی پایان می‌گیرد (همان، ج ۳: ۲۱۵-۲۱۶).

عقل ممدوح یا عقل کل در دو معنا به کار می‌رود: یکی عقل کل معادل ولی یا پیری است که بر همه‌ی اسرار الهی احاطه دارد (رک. همان، ج ۱: ۱۸۷، ج ۳: ۳۱، ج ۴: ۶۶، ۱۰۸)؛

ج ۵: ۴۲) و دیگری عقل کل، عقلی است که در دل شکل می‌گیرد. در عرفان، عقل در دل، عقل خاصی است که از اقسام لطائف سبعة محسوب می‌شود. لطائف سبعة عبارت‌اند از «نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی» (رازی، ۱۳۸۷: ۱۱۷، ۱۲۱) و سالک به مدد آن‌ها مراتب باطنی کشف و شهود خویش را طی می‌کند. مولانا یافته‌ی جدیدی درباره‌ی این معنا ارائه می‌دهد که بر سایر عرفا برتری دارد. وی معتقد است سالک پس از آنکه با عشق و سکر و حیرت بر عقل جزئی چیره شد، با کاربرد این دو ابزار می‌تواند به عقل کل، مرتبه‌ای از لطائف سبعة دست یابد تا به مدد آن بیش‌ازپیش از خویش خالی شود و سیر مکاشفات آسمانی را تا فنای در معشوق ارتقا بخشد:

غیر این معقول‌ها معقول‌ها	یابی اندر عشق با فرّ و بها
غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست	که بدان تدبیر اسباب سماست
که بدین عقل آوری ارزاق را	ز آن دگر مفرش کنی اطباق را...

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۵۶)

عقل را قربان کن اندر عشق دوست	عقل‌ها باری از آن سوی است کاوست...
زین سر از حیرت گراین عقلت رود	هر سر مویست سر و عقلی شود...
اندر این ره ترک کن طاق و طرنب	تا قلاووزت نجنبند تو مجنب

(همان، ج ۴: ۷۴)

۲.۱.۴.۳. دیدگاه شمس

شمس مانند مولانا بر صاحبان عقل جزئی یعنی اهل فلسفه و استدلال به سختی می‌تازد (رک. شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۸۹، ۱۲۸، ۱۴۵، ۲۴۹-۲۵۰، ۲۸۸، ۲۹۷، ۳۳۱؛ ج ۲: ۲۶، ۴۴، ۱۱۸، ۱۴۰-۱۳۹) و چونان وی معتقد است، اگرچه عقل جزئی سست‌پای تا اندازه‌ای تا درگاه خانه‌ی پادشاه، راهبر است (مولوی، ۱۳۸۶: ۱۱۲)، «اندرون خانه ره نمی‌برد» (شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۳۰۱، ۱۸۰) و «در بیان محبوب، سرگشته می‌شود» (همان، د ۱: ۱۳۴).

شمس در سراسر مقالات یک بار از مرتبه‌ی عقل کل نام می‌برد که به استهزاء آن را متعلق به فلسفی می‌داند که با ترندهای عقل جزیی سعی می‌کند بر دانستن هر امری از جمله شناخت حق احاطه پیدا کند و گرنه منکر آن می‌شود (همان، د: ۱: ۳۳۸). بنابراین در نگاه وی، مرتبه‌ی عقل کل مرادف عقل جزیی این جهانی است که در تقابل عقل آن جهانی، عقل ربانی، قرار می‌گیرد (همان، د: ۱: ۳۱۳-۳۱۴). عقل زبون طبع این جهانی، سخنش از دهان فلسفی است که به هیچ‌وجه «ازین عقل ربانی بویی ندارد» (همان، د: ۲: ۴۸-۴۹) و شایسته‌ی عنوان اولوالالباب نیست؛ اما عقل ربانی یا آن جهانی سخنش از میان جان است (همان، د: ۱: ۳۱۳-۳۱۴) که تنها در عقل انبیا می‌گنجد و عقل حکما نافی آن است (همان، د: ۲: ۱۵۵، رک. د: ۱: ۱۹۲-۱۹۳).

سالک با بیرون کشیدن پنبه از گوش، از عالم عقول این جهانی و محسوسات آن رها و به درک مراتب عقول آن جهانی می‌رسد. این درک مستلزم رضایت پروردگار است که فقط پیامبران بدین رضایت داده و به تبع آن به مرتبه‌ی عقل ربانی یا آن جهانی دست یافته‌اند (همان، د: ۲: ۱۰)؛ پیامبرانی که در نگاه شمس مصداق صحو و هوشیاری‌اند (همان، د: ۲: ۹۲، ۱۷۸). در نتیجه، نیل بدین مرتبه، نقطه‌ی مقابل مولانا است؛ زیرا در نظر وی سالک با ابزار عشق و سکر و حیرت در ضمن غلبه بر عقل جزیی به مرتبه‌ی عقل کل، عقل در دل، می‌رسد (مولوی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۷۴، ج ۵: ۱۵۶)؛ اما در دیدگاه شمس، مرتبه‌ی عقل آن جهانی یا عقل ربانی که مرادف عقل کلی مولانا است، مختص ظرف وجود اهل صحو یعنی همان انبیای هوشیار است.

۵.۳. شطح

۱.۵.۳. دیدگاه مولانا

«شطح سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نبود؛ اما حالی که آن سخن نتیجه‌ی آن حال است، به حق باشد» (باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۹). شطح در مکتب خراسان جایگاهی ویژه دارد. از نظر عارفان، شطحی که بایزید و پیروانش می‌گویند، ثمره‌ی سکر

و حیرت است؛ چون بر اثر غلبه‌ی وجد و افزونی سکر ایجاد شده است (رک. سراج، ۱۹۱۴: ۱۱-۱۰، ۳۴۶: رک. بقلی، ۱۳۷۴: ۱۲، ۵۵-۵۷: رک. باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۹: رک. طارمی، ۱۳۷۷: ۳۶۷).

مولانا معتقد است شطح بایزید یا حلاج ستایش خویش نیست. در واقع، «پروردگار به زبان بندگانش خود را ستوده و آنچه به زبان ایشان رفته، سخن حق است درباره‌ی حق (رک. استعلامی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۱۳). بنابراین بیان شطح نشانه‌ی نزدیکی سالک به مرتبه‌ی فنا و وحدت با معشوق ازلی است؛ زیرا وی در مرتبه‌ی سکر و حیرت از خویش به کلی خالی و خداوند صادر تمام اقوال و افعال او گشته است (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۶۴-۶۵، ج ۴: ۱۰۵-۱۰۷، ج ۵: ۱۹۹، ج ۶: ۱۰۱؛ همان، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۹، ۲۱۵). به بیانی دیگر هر قدر مستی سالک افزون شود و شطح گوید، به همان اندازه از تفرقه‌ی میان هستی او و حق کاسته می‌شود و سرانجام به مقام فنا و اتحاد با حق می‌رسد:

گفت فرعونی انالحق گشت پست	گفت منصورى انالحق و برست...
این انا هو بود در سر ای فضول	ز اتحاد نور نه از رای حلول...
صبر کن اندر جهاد و در عنا	دم به دم می بین بقا اندر فنا...
وصف هستی می رود از پیکرت	وصف مستی می فزاید در سرت

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۵: ۱۰۰)

۲.۵.۳. دیدگاه شمس

شطح از مواضع اساسی اختلاف شمس با مولانا است^۳. وی درباره‌ی شطح پردازان نظر مساعدی ندارد. بر این باور است که آنان با تفاخر در اسرار معرفت و مقامات عارفان مناظره می‌کنند، اما در حقیقت حلولیانی هستند که به حجب سخن خویش مشغولند (رک. شمس، ۱۳۸۵، د: ۱۰۳). بنابراین در عرصه‌ی تنگ سخن متوقف گشته و از سیر مراتب مستی تا وصول به عرصه‌ی فراخ هوشیاری بازمانده‌اند (همان، د: ۹۶، ۱۶۸)؛ همچون بایزید که حتی در اعلی‌درجه‌ی مستی روح، مرتبه‌ی دوم، مانده (همان، د: ۱۳۰-۱۳۱) یا حلاج به اندک‌بویی از این مرتبه‌ی مستی قانع شده است (همان، د: ۱۰۳، ۲۸۰، د: ۲).

۱۴۸). در نتیجه، علی‌رغم دیدگاه مولانا، «سبحانی» و «انالحق» نشانه‌ی نزدیکی شطح‌پردازان به مرتبه‌ی فنا و استغراق نیست که از خود تهی و مملوء از خدا باشند؛ بلکه ایشان افسردگان و مردودانی هستند که سراسر سخنشان بی‌ربط، بی‌تأویل، بی‌مزه و بی‌ذوق است؛ نشانی از خدا ندارند و از انانیت سرشارند. در واقع علامت اصلی معرفت، خاموشی سالک در مرتبه‌ی هوشیاری است؛ نه اینکه مانند ایشان از سر نقصان مرتبه و سعه‌ی صدر، کوس رسوایی «انالحق» و «سبحانی» زنند؛ «می‌گفت: از سرتاپایم همه خدا گرفته است! این بی‌خبران، این بی‌ذوقان، چه فسرده‌اند، چه مردودند. چه بی‌ذوق‌اند؟ انا الحق! سبحانی! که طاقت من دارد با این گفتار، و با این کلام! تو کجا خدا می‌بینی؟» (همان، د: ۱؛ ۲۸۵؛ رک. د: ۲۳).

۶.۳. سکر و صحو و فنا و بقا

۱.۶.۳. دیدگاه مولانا

فنا و بقا جوهره‌ی اصلی سلوک و از ممیزه‌های اصلی مشرب عرفانی مولانا است. عارف پس از فنای فی‌الله در عالم اتصاف به اوصاف الهی و تخلّق به اخلاق ربانی، بقای جاودان می‌یابد (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۵، ج ۳: ۲۱۳، ج ۴: ۱۳۰، ج ۵: ۱۰۰). مولانا تنها راه رسیدن به فنا را گذر از وادی سکر و حیرت می‌داند؛ به عبارت دیگر، فنا و بقا ثمره‌ی سکر و حیرت است. بنابراین از یک سو، سالک بر اثر سکر و ترک گفت‌وگوهای غبارآلود عالم بیداری (صحو)، حواس ظاهرش از مستی خاکی و افکار باطل جدا می‌شود و به سیر مستی حقیقی در قلمرو جانش پی می‌برد. این سکر در اصل «خطاب ارجعی حق» است که سرانجام به محو و فنا ختم می‌شود (همان، ج ۱: ۱۲۰). پس سالک مست در فنا هیچ نشانی از هوشیاری ندارد؛ در حق باقی است و عامل تمام افعالش را خداوند می‌داند (همان، ج ۱: ۱۸۲، ج ۲: ۱۱۷) و همچنین از سویی دیگر سالک به سبب حیرت، از واسطه‌جویی و سبب‌دانی عقل جزئی رها می‌شود، مستقیماً با خدا ارتباط برقرار می‌کند و به مرتبه‌ی فنا و بقا واصل می‌شود (همان، ج ۱: ۱۳۰). همانند گریه‌ی پیرچنگی که نشانه‌ی هوشیاری و هستی اوست؛ مادامی که در مرتبه‌ی هوشیاری است، میان خود و

خدا مبینت و تفرقه احساس می‌کند؛ اما به سبب حیرت، اضافات، نسبت‌ها و هر نوع تمایز میان او و حق ساقط می‌شود و به مقام فنا راه می‌یابد (همان، ج ۱: ۱۹۳-۱۹۵).

چون که مستم کرده‌ای حدّم مزن	شرع مستان را نبیند حدزدن
چون شوم هُشیار آن‌گاهم بزن	که نخواهم گشت خود هُشیار من
هر که از جام تو خورد ای ذوالمنن	تا ابد رست از هُش و از حد زدن
خالدین فی فناء سکرهم	من تفانی فی هواکم لم یقم...
کوه‌ها چون ذره‌ها سرمست تو	نقطه و پرگار و خط در دست تو

(همان، ج ۵: ۲۰۲)

۲.۶.۳. دیدگاه شمس

شمس نیز معتقد است، سالک با بیرون آمدن از غبار هستی خویش (فنا)، روحش باقی می‌شود (رک. شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۲۶۶)؛ لیکن نیل بدین مرتبه، صرفاً با ارشادات ولیّ هوشیار ممکن است. پیشوایی که تنها مظهر لطف حق است، شایسته‌ی هدایت مبتدیان سلوک است؛ اما سالکان عالی‌رتبه پس از مواجهه با لطف و عتاب ولیّ خویش، صاحب سرّ می‌گردند؛ از ورطه‌ی هلاکت مصونند و به بالاترین مراتب، بقا در بقا بلکه در هزار بقا، می‌رسند (رک. همان، د ۱: ۲۷۹). در واقع، عارف هوشیار به سبب آنکه جامع اوصاف حق، مظهر لطف و قهر اوست (رک. همان، د ۱: ۷۳-۷۴، د ۲: ۱۷)، می‌تواند به جمله صفات حق متصّف و باقی شود.

۷.۳. سکر و صحو و توحید و معرفت

۱.۷.۳. دیدگاه مولانا

در مکتب بایزید مراتب مختلف سلوک اعم از عشق، سکر، حیرت و فنا برای رسیدن به توحید حقیقی آمیختگی و پیوند جدایی‌ناپذیری دارند؛ چنان‌که در مرتبه‌ی سکر و حیرت با بیان شطح گفته است: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست. پس نگه کردم عاشق و معشوق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود و گفت از خدا به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام الغناء فی الله رسیدم» (عطار،

۱۳۹۱: ۱۶۴). مولانا نیز با توجه به مشرب عرفانی‌اش به تبیین جایگاه سکر و حیرت در چرخه‌ی ارتباط لاینفک این مفاهیم می‌پردازد. بنابراین همان‌طور که گفته شد، سکر و حیرت از یک سو نتیجه‌ی عشق است و از سوی دیگر به فنا و بقا ختم می‌شود تا عارف سرانجام به تبع فنای پس از حیرانی، به توحید، مقصد پایانی رسد.

در عرفان «توحید آن است که از همگی هستی خویش بیرون آیی... مر خویشان را هیچ صفت و فعل نبینی... از بهر آنکه حق تعالی حریم خویش را نگه دارد» (خلاصه‌ی شرح تعرف، ۱۳۴۹: ۴۴۹-۴۵۲). توحید از فنا و بقا حاصل می‌شود؛ چنان‌که بایزید گفته است: «من در میدان نیستی رفتم. چند سال در نیستی می‌پریدم تا از نیستی در نیستی، نیست نیست شدم... آنگاه در توحید نگریدم بعد از آنکه از خود و کون نیست شدم» (بقلی، ۱۳۷۴: ۸۳). مولانا نیز توحید را ثمره‌ی فنا می‌داند:

چیست توحید خدا آموختن خویشان را پیش واحد سوختن

گر همی خواهی که بفروزی چو روز هستی همچون شب خود را بسوز

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۳۰)

گفتنی است در میان عرفا، حقیقت غایت سلوک یعنی توحید و معرفت‌الله معادل حیرت معنا شده است (رک. سراج، ۱۳۸۸: ۳۴۵؛ هجویری، ۱۳۹۶: ۴۰۱، ۴۰۳؛ قشیری، ۱۳۸۸: ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۴۵؛ عطار، ۱۳۹۱: ۱۶۴؛ محمدبن‌منور، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۳؛ نوای، ۱۳۷۳: ۲۳۴). به‌طور مثال ذوالنون مصری معتقد است که «آن که عارف‌تر است به خدا، تحیر او به خدا سخت‌تر است و بیشتر» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۳۰). از نظر مولانا این همسانی بدان علت است که تا زمانی که ظرف وجود سالک از ماسوی‌الله، یعنی ادعاهای عقل جزیی پر است، نشانی از معرفت ندارد و همچون کاسه‌ی حبابی به هرسو می‌دود (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۴۵)؛ اما «چون به کمال معرفت رسید و ظرف استعدادش لبریز گشت به حکم «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ» به دریای حیرت فرو می‌رود و زبان از ادعای معرفت می‌بندد» (فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۲: ۳۴۶-۳۴۷). پس سالک با رجحان حیرت بر هوشیاری، جانباز و فانی در حق می‌شود. وی در مرتبه‌ی فنای پس از حیرانی، خواستار یاری حق است تا به مدد او به اساس معرفت دین که عین حیرت است، هدایت شود:

حیرت اندر حیرت آمد این قصص بی‌هشی خاصی اندر اخص
بی‌هشی‌ها جمله اینجا بازی است چند جان داری که جان‌پردازی است

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۱۸۴)

پس همین حیران و واله باش و بس تا درآید نُصر حق از پیش و پس
چون که حیران گشتی و گیج و فنا با زبان حال گفتی اهدناً

(همان، ج ۴: ۱۸۲)

جز که حیرانی نباشد کار دین گه چنین بنماید و گه ضد این

(همان، ج ۱: ۱۰۹)

۲.۷.۳. دیدگاه شمس

شمس نیز توحید را ثمره‌ی فنا می‌داند و بر این باور است که «از عالم توحید تو را چه؟... تو صدهزار بیشی... تا تو این اجزا را در واحدی او درن بازی و خرج نکنی، تا او تو را از واحدی خود هم‌رنگ کند، سرت بماناد و سرت!» (شمس، ۱۳۸۵، د: ۲: ۴۱). وی مطابق با سنت عرفانی خویش در تأیید حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» بیان می‌کند که عارف با تفحص در حال خویش به شناخت عمیق خدا پی می‌برد (رک. همان، د: ۲: ۹۳، ۹۹، ۱۹۶، ۲۱۲-۲۱۳، ۲۲۷، ۲۲۱، ۲۸۰). اصلاً «جان‌کندن همه‌ی انبیا و اولیا و اصفیا برای این بود، این می‌جستند. همه عالم در یک کس است. چون خود را دانست همه را دانست» (همان، د: ۱: ۲۰۳) و چون ورق خود را خواند، ورق خداوند را می‌خواند (رک. همان، د: ۱: ۳۳۸، ۲: ۱۳۳، ۱۳۹).

از سویی دیگر پیامبر(ص)، سبب خلقت، عصاره‌ی کل عالم (همان، د: ۲: ۱۵)، ولی هوشیار (همان، د: ۱: ۱۴۰؛ د: ۲: ۹۲) و معرف تمام انبیا و ادیان پیشین است (رک. همان، د: ۱: ۷۵، ۱۷۱، ۱۹۷-۱۹۶؛ د: ۲: ۱۷۹) که کسب معرفت‌الرب و رسیدن به غایت سلوک نیز در شناخت و متابعت از ایشان نهاده شده است؛ زیرا در نظر شمس: «محمد را که خاتم‌النبین است... او را شرم بود که بگوید مَنْ عَرَفَ نَفْسِي فَقَدْ عَرَفَ رَبِّي. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ كَفَّتْ» (همان، د: ۲: ۱۳۶، رک، د: ۱: ۷۵، ۱۴۰، د: ۲: ۱۷۹). به بیانی صریح‌تر، رکن اول معرفت‌شناسی یعنی معرفت‌النفس یا خواندن ورق خویش با شناخت پیامبر(ص) و برخواندن ورق او حاصل می‌شود (همان،

د: ۲؛ (۱۶۶)؛ اما شرط شناخت و شیوه‌ی «محمدی آن باشد که شکسته‌دل باشد» (همان، د: ۲؛ ۴۸)؛ «این راه شکستگی است و خاک‌باشی و بیچارگی» (همان، د: ۱؛ ۱۲۶). به همین سبب در جای‌جای مقالات شمس بر انجام‌دادن عبادات و تکالیف شرعی همراه با انکسار دل، آه شبانه و تضرع که از اسباب و ویژگی‌های اهل صحو است، توصیه و تأکید فراوان شده است (رک. همان، د: ۱؛ ۹۲، ۲۰۴، ۲۰۸-۲۰۹، ۱۵۰، ۱۸۲-۱۸۱، ۲۸۴-۲۸۳، ۲۸۷-۲۸۶، ۳۹۱-۳۹۰؛ د: ۲؛ ۴۷، ۱۵۷، ۱۶۲-۱۶۱، ۱۹۲). پس عارف از طریق ابزار اهل صحو تعهدش را به شرعیات پیامبر هوشیار اثبات می‌کند تا با پایبندی و متابعت از سنت پیامبر (ص) بتواند به شناخت ایشان که اساس معرفت‌الرب و حقیقت توحیدند، نائل شود.

گفتنی است حتی اولین سخن شمس با مولانا، پرسش درباره‌ی کیفیت متابعت بایزید از پیامبر (ص) است: «و اول کلام تکلمت معه کان فهذا: اما بایزید کیفما لزم المتابعه و ما قال سبحانک ماعبدناک» (همان، د: ۸۷). در واقع، تفاوت دیدگاه شمس با مولانا از همان دیدار اول^۴ با موضوع سکر و صحو و در بیانی دقیق‌تر رجحان صحو بر سکر آغاز می‌شود. بدان سبب که اهل صحو همچون شمس از اهل سکری چون مولانا درباره‌ی میزان برتری مقام هوشیار اعلا یعنی پیامبر (ص) بر مرتبه‌ی بایزید، ساکر مشهور، پرسش می‌کند. فهم این مسئله با تبیین زاویه‌ی دید شمس نسبت به جایگاه پیامبر، بایزید و مولانا ممکن می‌گردد که تا حدّ زیادی در بخش‌های پیش بررسی شد و تکمله‌ی آن بیان می‌گردد.

شمس آن‌چنان دل‌بسته‌ی پیامبر است که می‌گفت: «کمترین خبری از آن مصطفی، صلی‌الله‌علیه‌وسلم ندهم به صد‌هزار رساله‌های قشیری و قریشی و غیر آن» (همان، د: ۱؛ ۲۰۹). وی حتی اذعان می‌کند که «آن شیخ ابوبکر را خود این رسم خرقه‌دادن نیست» (همان، د: ۱۵۸) و پیامبر (ص) در خواب، او را به خرقه‌ی هم‌نشینی با خود ملبس کرده است (همان، د: ۱؛ ۱۳۳-۱۳۴). بنابراین شمس بیش از آنکه از پیشوایانی چون جنید و ابوبکر سلّه‌باف تبریزی تأثیر گرفته باشد، خود را مرهون ولایت و ارشادات پیامبر می‌داند؛ چون فقط با پیروی از شریعت مصطفی (ص) توانسته است به مرتبه‌ی اتم و اکمل، هوشیاری، رسد.

بایزید نیز شایسته‌ی متابعت از پیامبر (همان، د: ۲؛ ۱۴۰-۱۴۱) و برخوردار از مقام ولایت (رک. همان، د: ۱؛ ۱۱۷، ۹۲؛ د: ۲؛ ۱۶۳)؛ زیرا با آنکه در

مرتبه‌ی مستی روح، برترین درجه را دارد (همان، د: ۱۳۰-۱۳۱)، اما از نمود هوشیاران یعنی تفسیر اسرار قرآن بهره‌ای ندارد (همان، د: ۹۴) و خداوند در قرآن «هیچ از احوال ایشان (بایزید) ذکر نکرد» (همان، د: ۱۳۰). در واقع، فقط انبیا قادر به شرح کلام رب‌العالمین هستند (همان، د: ۹۴-۹۵) که پیامبر(ص) بیش از رسل دیگر «فراخنا یافت. او داند شرح قرآن کردن» (همان، د: ۹۵) و خدا در «جای‌جای قرآن» نام آن آورده است. بی‌شرح، چنان‌که اولوالالباب» (همان، د: ۱۳۰). بنابراین بایزید در طریق حق، بی‌خبر (همان، د: ۱۳۰) و گمراه است (همان، د: ۳۰-۳۱) که با گفتن سخنان برهنه و رسوا در مقابل سخنان مستور اولوالالباب، برترین صاحب خرد و هوشیاری، محمد(ص) دچار عجز و تلوین شده (همان، د: ۹۱) و از ثبات سخنان پوشیده‌ی اهل صحو و مقام تمکین آنان بی‌نصیب مانده است (همان، د: ۶۸، ۱۳۰).

مولانا نیز به سبب آنکه نمود لطف حق است، از تکمیل سیر مراتب مستی عاجز و در نقصان، نسیان، حجاب و خطر مرتبه‌ی مستی روح مانده است (همان، د: ۷۹، ۱۴۸)؛ اما شمس با بهره‌مندی از اوصاف قهر و لطف حق به مرتبه‌ی برتر هوشیاری و مقام ولایت رسیده است (رک. همان، د: ۴۳-۷۳، ۱۷، ۹۲، ۱۷۶-۱۷۷). مولانا نیز در آثارش به کرات مرتبه‌ی ولایت شمس را تأیید می‌کند (رک. مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۹۵، ۱۰۹؛ مولوی، ۱۳۸۴: ۱۳، ۷۶، ۲۲۵، ۲۵۰)؛ وی حتی در فیه‌مافییه با تأثر از گفته‌ی شمس، قائل به مقام نبوت برای اوست، زیرا انبیاء الهی موصوف به هر دو صفت قهر و لطف حقند (مولوی، ۱۳۸۶: ۲۲۰). بر همین اساس شمس معتقد است اگر سنت‌الله به او اجازه دهد تا باطن هوشیار و حقیقت سخنش را آشکار کند، اهل سکری چون مولانا از مرتبه‌ی مستی و جانب‌داری از مبدع دین، بایزید، می‌گذرد (شمس، ۱۳۸۵، د: ۱۰۶)؛ لیکن حکم الهی جایز نمی‌داند که همه در این دنیا یک‌رنگ و حائز مرتبه‌ی یکسانی چون صحو باشند. بنابراین هوشیار غربی‌ی چون شمس مراتب شناخت خودش را محدود به دنیای فانی نمی‌داند (همان، د: ۱۴۸) و معتقد است مولانا در عالم دیگر با رسیدن به مرتبه‌ی هوشیاری بر تمام جنبه‌های وی (شمس تبریزی) آگاهی می‌یابد و غربتش را می‌شناسد

(همان، د: ۱: ۱۰۶). چنان‌که در مثنوی در تأیید سخن شمس بدین مرتبه، یعنی هوشیاری مطلوب که متعلق به جهان باقی است، اقرار می‌کند:

هوشیاری زآن جهان است و چو آن غالب آید پست گردد این جهان

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۱۸۸)

در نتیجه، از مجموع مباحث می‌توان گفت، غرض اصلی شمس از ملاقات با مولانا، رساندن وی به مرتبه‌ی هوشیاری است که این امر را با مقایسه‌ای نمادین در اولین دیدار مطرح می‌کند تا مولانا بر این امر آگاه شود، همان‌طور که برترین هوشیاران، پیامبر (ص)، بر تارک مقام ولایت و نبوت خواهان دستگیری و هدایت برترین مست عالم روح (شمس، ۱۳۸۵، د: ۲: ۱۳۱)، بایزید، است: «مصطفی در آرزوی ایشان می‌سوخت، مجال نبود، و اشوقا می‌گفت. ابایزید... لاجرم زنا را خواست سنائیک» (همان، د: ۲: ۱۳۰)؛ شمس نیز در جایگاه ولایت و نبوت خواستار کمال مرتبه‌ی مستی مولانا است. به‌بیانی صریح‌تر، شمس با برخوردار از اوصاف قهر و لطف حق، چونان نبی (مولوی، ۱۳۸۶: ۱: ۲۲۰) و ولی صاحب‌سر هوشیاری است (شمس، ۱۳۸۵، د: ۱: ۲۷۹) که بر همه‌ی امور از جمله مرتبه‌ی مستی مولانا حتی بیش از اولین دیدار آگاهی دارد و راضی به توقف او در مستی عالم روح نیست. بنابراین خود را بنده‌ی نازنین حق می‌داند که در مرتبه‌ی مستی مولانا از جانب حق برای او فرستاده شده است (همان، د: ۲: ۱۰۲) تا وی در سایه‌ی هدایتش بتواند پس از دریافت حقیقت روح به مستی راه خدا، مستی از خدا و در نهایت هوشیاری رسد تا در این جایگاه «هرچند مست‌تر، هشیارتر و هشیارکننده‌ی جهان و عالمی باشد» (همان، د: ۲: ۱۴۷).

همچنین در دیدگاه شمس حیرت نیز معادل معرفت است؛ منتها حیرتی که برخاسته از کلام صادق هوشیاران است (همان، د: ۲: ۱۷۷-۱۷۸) و سالک از میان استغراق در معشوق به مرتبه‌ای از خبیری و هوشیاری می‌رسد که از فرط معرفت و وصال حق قادر به بیان هیچ حرف و صوتی نیست (همان، د: ۲: ۱۷۲-۱۷۳)؛ اما حیرت در نظر مولانا، چنان‌که گفته شد، معادل معرفتی است که سالک در آن از غایت سکر در مرتبه‌ای از شهود و معرفت است که ادای شطح را به حق نسبت می‌دهد و خود خاموش و حیران است تا با یاری حق به اساس دین که عین حیرت و معرفت است، رهنمون شود.

۴. نتیجه‌گیری

سکر و حیرت از مواضع اساسی اختلاف در مشرب عرفانی شمس و مولانا است که در وجوه مختلف اعمّ از تعریف، مقدمات، اقسام و نتایج درخور بررسی و مقایسه‌ی تحلیلی است. رجحان سکر بر صحو شاخصه‌ی اصلی و معیار شناخت مکتب بایزید است که مولانا نماینده‌ی کامل و مشهور این طریقه‌ی عرفانی است. بنابراین این موضوع از مهم‌ترین ارکان مشرب عرفانی وی به شمار می‌رود که با اعتقادی راسخ آن را ترویج داده است. مولانا معتقد است، سکر و حیرت از نتایج عشق است که سرانجام به فنا و بقا و توحید ختم می‌شود. از نظر وی اهل سکر، عارفان عالی‌رتبه‌ای هستند که از غایت مستی چنان از خویش خالی و در مرتبه‌ی شهود، معرفت، فنا و اتحاد با حَقّند که بیان شطح را به حق نسبت داده و خود خاموش و حیرانند تا با نصرت حق به اساس دین که عین حیرت و معرفت است، هدایت شوند؛ اما در دیدگاه شمس، شطح ایشان معنایی جز حلول، تکبر، عجز و تلوین ندارد.

در واقع، از نظر شمس جانب‌داری مولانا از اهل سکری چون بایزید و حلاج بدان سبب است که وی در مرتبه‌ای از مستی است که حلاج و بایزید نیز در آن جایگاه یعنی مرتبه‌ی مستی روح قرار دارند. در نتیجه، طبیعی است که مولانا بی‌کم‌وکاست به دفاع از ایشان پردازد؛ اما شمس با رسیدن به مرتبه‌ی اتم و اکمل هوشیاری، حائز مرتبه‌ی ولایت شده و بر نقصان، نسیان، حجاب و نقاط ضعف آنان وقوف کافی یافته است. بنابراین معتقد است که رسیدن به توحید، حقیقت دین و معرفت‌شناسی فقط با شناخت ولیّ هوشیار، شارح تمام انبیا و ادیان پیشین، مصداق اعلای ثبات و تمکین یعنی پیامبر(ص) و پای‌بندی به سنت ایشان از طریق کاربرد ابزار هوشیاران، اشک و آه و تضرع، امکان‌پذیر است. چنان‌که غرض اصلی شمس از پرسش درباره‌ی میزان برتری مرتبه‌ی محمد(ص) بر بایزید در اولین ملاقات با مولانا، هدایت وی از مرتبه‌ی مستی و جانب‌داری از اهل سکر، یعنی بایزید به مرتبه‌ی صحو و شناخت والاترین هوشیار یعنی پیامبر(ص) است تا به تبع معرفت ایشان به معرفت‌النفس، معرفت‌الرب و توحید اصیل دست یابد.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی بیشتر از مباحث سنت و مشرب عرفانی رک. (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۶۵-۸۸)؛ (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۷-۳۷، ۸۳-۹۰) و (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۹۷: ۲۲-۳۸).
۲. اشاره است به شعر حلاج:
أنا من أهوی، و من أهوی أنا نحن روحان حللنا بدنا... (حلاج، ۲۰۰۲: ۱۵۸)
۳. شرح و تفصیل این موضوع به سبب اهمیت ویژه‌ای که دارد در مقاله‌ای جداگانه با عنوان «مستان شطح‌گو یا هوشیاران خاموش؟ بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مولوی و شمس درباره‌ی شطح» در حال بررسی است که ان شاءالله به زودی آماده می‌شود.
۴. روایت افلاکی از قدیمی‌ترین گزارش‌های موجود درباره‌ی اولین ملاقات شمس و مولانا در خان شکرریزان است (افلاکی، ۱۳۹۶: ۳۸۷-۳۸۹).
۵. این مقاله با حمایت کرسی مولوی‌پژوهی وابسته به صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (Iran National Science Foundation: INSF) انجام شده است.

منابع

- قرآن کریم. (۱۳۹۰). ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای، اصفهان: قلم آریا.
- استعلامی، محمد. (۱۳۸۷). متن و شرح مثنوی مولانا. ج ۴، تهران: سخن.
- افلاکی، احمد. (۱۳۹۶). مناقب العارفین. تصحیح تحسین یازجی، تهران: دوستان.
- انصاری، عبدالله. (۱۳۶۲). طبقات الصوفیه. تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- باخرزی، یحیی بن احمد. (۱۳۸۳). اوراد الاحیاب و فصوص الأداب. به کوشش ایرج افشار، تهران: دانشگاه تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷). التاريخ التصوف الاسلامیه. الكويت: وكالة المطبوعات.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۶۶). عبهر العاشقین. تصحیح هانری کربن، تهران: منوچهری.
- _____ (۱۳۷۴). شرح شطحیات. تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد بن ملک‌داد. (۱۳۸۵). مقالات شمس تبریزی. به تصحیح محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

حلاج، حسین بن منصور. (۲۰۰۲). *دیوان الحلاج*. شرح و تحقیق هاشم عثمان، بیروت: دارالکتب العلمیه.

خلاصه‌ی شرح تعرف. (۱۳۴۹). تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
رازی، نجم‌الدین. (۱۳۸۷). *مرصادالعباد*. تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
سراج طوسی، عبدالله بن علی. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن: مطبع بریل.
_____ (۱۳۸۸). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد نیکلسون. به ترجمه‌ی مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

سلطانی، بهروز و محمدکاظم یوسف‌پور. (۱۳۹۶). «مؤلفه‌های مفهوم سکر در متون عرفانی». *کاوش‌نامه*، دانشگاه یزد، سال ۱۸، شماره‌ی ۳۵، صص ۳۱-۶۰.

شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۷۳). شرح مثنوی. ج ۵، تهران: علمی و فرهنگی.
صدیقی، کبری و روحانی. (۱۳۹۴). «اختلافات شمس با مولوی در آراء، اندیشه‌ها و داورها». *مطالعات عرفانی*، دانشگاه کاشان، سال ۱۱، شماره‌ی ۲۱، صص ۹۵-۱۲۲.

طارمی، صفی‌الدین محمد. (۱۳۷۷). *انیس العارفين*. تصحیح علی اوجبی، تهران: روزنه.
عطار، فریدالدین. (۱۳۹۱). *تذکره‌الاولیاء*. تصحیح و توضیح محمد استعلامی، تهران: زوآر.
غزالی، احمد. (۱۳۷۶). *سوانح العشاق*. تصحیح احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران.

فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف. ج ۲، تهران: زوآر.
قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *ترجمه‌ی رساله‌ی قشیریّه*. ترجمه‌ی ابوعلی عثمانی، به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۸۷). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. تصحیح و توضیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگرخالقی، تهران: زوآر.

کلابادی، ابوبکر بن محمد. (۱۳۳۹). *التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح احمدعلی رجایی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

محمدبن منور. (۱۳۸۶). *اسرار التوحید*. تصحیح محمدرضا شفیع‌ی کدکنی، ج ۱، تهران: آگاه.

مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن، ج ۴، تهران: اساطیر.

مصباح الشریعه. (۱۴۰۰ق). منسوب به امام جعفر بن محمد علیه السلام، بیروت: اعلمی.
موحد، محمدعلی. (۱۳۹۶). باغ سبز، گفتارهایی درباره‌ی شمس و مولانا. تهران: کارنامه.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). دیوان کبیر شمس. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: طلیه.

_____ (۱۳۸۶). فیه ما فیه. تصحیح و حواشی بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نگاه.

_____ (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی، ج ۱، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی، ج ۲، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی، ج ۳، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی، ج ۴، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی، ج ۵، تهران: سخن.

_____ (۱۳۸۷). مثنوی معنوی. به کوشش محمد استعلامی، ج ۶، تهران: سخن.

میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، دانشگاه اصفهان، سال ۶، شماره‌ی ۲، صص ۶۵-۸۸.

_____ (۱۳۹۴). تاریخ تصوف ۲. تهران: سمت.

نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۹۱). بیان‌التنزیل. تصحیح و تعلیق سیدعلی اصغر

میرباقری فرد، تهران: سخن.

نویا، پل. (۱۳۷۳). تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هجویری، ابوالحسن. (۱۳۹۶). کشف‌المحجوب. تصحیح و تعلیق محمود عابدی، تهران: سروش.

همدانی، عین‌القضات. (۱۳۵۶). شرح کلمات باباطاهر. ترجمه‌ی محمد بن ابراهیم خطیب وزیری، به کوشش جواد مقصود، تهران: انجمن آثار ملی.