

The Inebriated Myth Tellers or the Sober Observers? (Molavi's and Shams' Different Views About Mystical State)

**Samaneh Al-Sadat
Aghadadi** 

Ph.D. in Persian Language and Literature,
University of Isfahan, Isfahan, Iran

**Sayed Ali Asghar
Mirbagherifard *** 

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

**Tahereh Khoshhal
Dastjerdi** 

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

Abstract

Although it is supposed that Molana and Shams are in all consensuses, contemplation in their slants shows their disagreement in some subordination. One diverse is their slants about the mystical state and its different dimensions which causes this disagreement and its reply is because of the preference of mystical inebriation to observation by the mystical pattern of each mystic. Molana's slant is like Bayazid. Hence, the ecstasy of mystics in inebriation's step is a symbol of being faithful and joining God, namely, a mystic with obligatory quiescent and motionless surprise God until God uses his tongue for a satisfying statement. But Shams like Junaid's mystical pattern believes that a mystic state does not have any meaning but metempsychosis, arrogance, disability, and inconsistency, achieving God knowing the

- This article is supported by the Rumi Research Chair affiliated with Iran National Science Foundation (INSF).

* Corresponding Author: a.mirbagherifard@gmail.com

How to Cite: Aghadadi, S. A., Mirbagherifard, S. A. A., & Khoshhal Dastjerdi, T. (2023). The Inebriated Myth Tellers or the Sober Observers? (Molavi's and Shams' Different Views About Mystical State). *Literary Text Research*, 27(97), 7-38. doi: 10.22054/LTR.2021.53536.3098.

reality of religion in observation level, founded beyond quartet steps of inebriation. Also, because of the new feelings of this research quality of the relation between obligation and authorization with a mystical state are their idea. In Molana's slant, mystics are despots who optionally asked God to make them compulsive and mortal in it. So, they did not accept any action and statement to themselves considering God the teller and also the doer of all deeds. But for Shams mystics are inebriated because they are just symbols of God's blessing, they have not achieved any dominance in states, stability, and observant authorization also they faced determinism plus misguidance, but, the observant are authorities who can dominate their states because of achieving traits of God's wrath and kindness deserving to get a position of headship, typical for people of observant

Keywords: Mystical State, Mystical Inebriation and Observation, Mystical Pattern, Molavi, Shams-e- Tabrizi.

1. Introduction

Shath is a traditional way of expressing mystical concepts and findings, which have long been the subject of debate and controversy among mystics and they disagreed with each other in confirming or denying it; therefore, with each mystic, according to their mystical tradition and disposition, they may achieve value and credibility or may be discredited. Rumi's mystical disposition is connected with the first mystical tradition in the mystical principles and dealings, and in its branches, it is related to the mystical teachings of Bayazid Bastami, which today is better known as the mystical disposition or the school of Khorasan. The indicators and criteria that were prevalent in Bayezid's teachings since the third century and distinguished his method from other mystical methods, were reflected in the evolved form in Molavi's opinions. Shams' mystical disposition also agrees with the mystics of the first tradition in explaining the principles of mysticism and in branches, in some positions, including Shath, agrees with the views of Junaid Baghdadi. As a result, mystics such as Shams and Rumi, although they agree on the principles within the framework of a mystical tradition; but in branches, they differ from each other in the

details of the epistemological method and the achievement of monotheism, with regard to their mystical source. The topic of Shath, as it was said, is the way of expressing mystical topics, concepts, and findings, which is considered one of the main points of difference between the two mystics. This research aims to explain and analyze this matter separately in different sections.

2. Literature Review

In the domain of Shath, there are many sources of the opinions of Shath mystics, which have been quoted in various Sufi books, such as *Manteq al-Asrar*, *Bebayan al-Anwar*, and *Rouzbahan Baghli's Sharh-e-Shathiyat*, as well as the prefaces and appendices of the great literary figures on their works, such as *Dafter-e Roshanei* and *Mantiq al-Tair* by *Shafiei Kadkani* and *Henry Carbone's* introduction to the *Sharh-e-Shathiyat*, with two translations that are available to researchers. Articles about this have also been published. In the article "Shath: the overflow of the soul on the tongue" (*Mohammad Taghavi, 2015*), the author has tried to explain issues such as the ambiguity and contradictions of Shath, the relationship between Shath and the truth, and the possibility and impossibility of explaining Shath, or in the article "Critical Analysis of Shath Definitions" (*Samaneh Jafari and Seyed Ali Asghar Mirbagherifard, 2015*), the authors examined the definitions of Shath, the frequency of the mentioned components and the importance of each of them, and while criticizing the traditional definitions, they reached new approaches in defining Shath. In the article "Analyzing Paradox [Shath] Based on Dissociation between Ontology and Epistemology" (*Seyed Ali Asghar Mirbaghrifard and Masoud Algoone, 1389*), also the indicators of ontological and epistemological dissociation and its importance in the discovery and interpretation of Shath have been examined. Also, in the article "The Opposition of Shams and Molavi's Views about Hallaj" (*Fateme Mohammadi Asgarabadi and Mehdi Malekthabet, 2013*), the authors have compared the views of Shams and Molavi about Hallaj, his personality and status; but so far, no comprehensive and independent research has been done on "examination and analysis of Molavi and Shams's view on Shath".

3. Methodology

The research method in this article is descriptive-analytical, which refers to the original and important works of the first mystical tradition, especially Masnavi and Shams's articles.

In this research, separately, according to Shams and Rumi's mystics, their opinions about the various aspects of Shath: 1. Meaning and concept, 2. Bayazid and Hallaj's explanation of Shath, 3. Shariat-oriented level of Shath speakers, and 4. The quality of the connection between predestination and free will (مستان جبار و هوشیاران مختار) (Inebriated despots and the sober ones with free will) are analyzed in order to find out the reason for this difference of opinions according to the explanation of the mentioned topics, which of course, its results are of special importance in the comparative studies of Molavi and Shams. It should be mentioned that the quality of the connection between the issue of predestination and free will in the opinion of Rumi and Shams is one of the new findings that has been discussed for the first time in this research.

4. Results

Shath is the result of the mystical state and a conventional way of expressing mystical teachings, concepts, and topics, which has long been a place of debate and controversy among mystics, and according to tradition and mysticism, each mystic is valued or discredited. Therefore, despite the fact that Rumi and Shams agree on principles within the framework of a mystical tradition; however, according to their mystical origins, they are different from each other in detailing the method of epistemology and achieving monotheism. The issue of Shath is considered to be one of the fundamental points of difference between the two mystical dispositions, which can be pondered and compared analytically in various aspects, including the meaning and concept, Bayazid and Hallaj's explanation of Shath, Shariat-oriented level of Shath speakers, and the relationship between predestination and free will with Shath. The reason for this difference of opinion and the answer to it is in the contrast between the meaning of mystical inebriation and observation and the preference of each one over the other, according to the mystical disposition of each mystic.

According to the main indicator of Bayazid's mystical disposition, which is the preference for inebriation over observation, he believes that Shath speakers such as Bayazid and Hallaj are great mystics who are so devoid of self from the utmost inebriation and humility, and in the rank of religion, destruction, and unity with the truth that they lose the power of alertness, discernment, discrimination, and speech and attribute all their actions to the truth. As a result, instead of expressing religious and Shariah teachings, Shath has appeared in God's place so that truth can use his language to speak. Also, he considers them as tyrants who, out of their free will, begged God to have no will and be mortal in performing their actions. But Shams agrees with the supremacy of observation over inebriation, according to Junaid's mystical disposition. Therefore, in the opinion of Shams, Bayezid and Hallaj, in the course of the stages, stopped at the inebriation of the second stage, the inebriation of the soul, and did not reach the stage of atom and perfection, consciousness. In fact, Rumi's favor with them is because they are also in the same rank as an inebriated. As a result, in the opinion of Shams, on the one hand, Shath is unexplained, naked, and scandalous words that have no meaning other than holul, arrogance, helplessness, and taint, and on the other hand, inebriated and Shath ones, because they are the only expression of kindness and mercy, are synonymous with Jabryan, who remain in the veil and delusion of their words and they have become pioneers and founders of religion. But the sober observers have free will and they are Qadariani who, by possessing the qualities of the wrath and grace of God, are able to attain the knowledge of God, the truth of religion, and the rank of guardianship, a rank that is only worthy of the sober observers.




پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی




مستان شطح گو یا هوشیاران خاموش؟ (دیدگاه‌های متفاوت مولوی و شمس درباره شطح)

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

سمانه السادات آقاداتی 

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

سیدعلی اصغر میرباقری فرد* 

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

طاهره خوشحال دستجردی 

چکیده

این گمان وجود دارد شمس و مولانا در همه موضوعات عرفانی با هم اتفاق نظر دارند، اما تأمل در دیدگاه‌های آن‌ها نشان می‌دهد در بعضی از فروع دارای اختلاف نظرند. یکی از محورهای متفاوت، آرای آن‌ها درباره شطح و ابعاد مختلف آن است که چرایی این اختلاف نظر و پاسخ بدان در رجحان سکر بر صحو با توجه بر مشرب عرفانی هر عارف است. مولانا دیدگاهش با مشرب بایزید همخوانی دارد. بر همین اساس، بی‌هوشی و بی‌خوشی شطح در مرتبه سکر و حیرت نشانه دین‌داری و اتحاد نورانی او با حق است که بی‌هیچ اختیار و حرکتی خاموش و حیران حق است تا حق از زبان وی برای ادای سخن استفاده کند. اما شمس مطابق با مشرب عرفانی جُنید معتقد است، شطح یا سخنان بی‌تأویل و رسوا معنایی جز حلول، تکبر، عجز و تلوین ندارد و کسب معرفت‌الرب و حقیقت‌دین در مرتبه هوشیاری، و رای مراتب چهارگانه مستی بنیان شده است. همچنین از یافته‌های نوین این پژوهش، کیفیت ارتباط جبر و اختیار با شطح از دیدگاه آنان است. در نگاه مولانا شطاحان، جبارانی هستند که از سر اختیار از حق خواسته‌اند آن‌ها را بی‌اختیار و فانی در خود گردانند. در نتیجه، هیچ قول و فعلی را به خویش نسبت نداده و خدا را قائل و فاعل حقیقی تمام اعمال می‌دانند. اما از نظر شمس، اهل سکر چون تنها نمود لطف حقند از تسلط بر احوال، ثبات و اختیار هوشیاران بی‌بهره و دچار جبر و ضلالت شده‌اند، لیکن هوشیاران، قدریانی هستند که به سبب برخورداری از صفات لطف و قهر حق قادرند بر احوال خویش کاملاً مسلط و شایسته مقام ولایت شوند؛ مقامی که صرفاً مختص اهل صحو است.

کلیدواژه‌ها: شطح، سکر و صحو، مشرب عرفانی، مولوی، شمس تبریزی.

- این مقاله تحت حمایت کرسی مولوی‌پژوهی وابسته به صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور (Iran

National Science Foundation: INSF) است.

* نویسنده مسئول: a.mirbagherifard@gmail.com

مقدمه

از زمان پیدایش و شکل‌گیری عرفان اسلامی در نیمه سده دوم هجری (ر. ک: بدوی، ۱۹۷۷: ۳۳-۳۰) 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. دامنه اختلاف اهل تصوف چندان گسترده بود که در اثر آن شمار زیادی گروه، طریقه و مشرب عرفانی شکل گرفت و سلسله‌های پرشماری ظهور پیدا کرد. در سده هفتم هجری تحولی بنیادی و عمیق در عرفان اسلامی پدید آمد. در اثر این تحول مبانی عرفانی دستخوش تغییر شد؛ چندان که 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 عرفانی است که جهت و هدف سالک را در طریقت بر مبنای پنج شاخص غایت و هدف، روش، موضوعات و مفاهیم، زبان عرفانی و نظام آموزشی و تربیتی تعیین می‌کند و به دو دوره یا سنت تقسیم می‌شود؛ سنت اول عرفانی از میانه سده دوم هجری شکل گرفت و تا سده هفتم به عنوان جریان غالب رواج داشت. سنت دوم از سده هفتم خاصه با شکل‌گیری مکتب محیی‌الدین بن عربی رواج پیدا کرد و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی تلقی شد. «مشرب عرفانی» نیز به مجموعه فروع، آداب، تعالیم و موضوعات عرفانی گفته می‌شود که در چهارچوب مبانی و اصول یکی از سنت‌های عرفانی در قالب مجموعه‌ای منسجم و هدفمند، نظام یافته باشد و بتواند به صورت تفصیلی بینش صاحب مشرب عرفانی را درباره موضوعات و تعالیم عرفانی و شیوه رسیدن به هدف و غایت را به شکلی روشن تبیین کند. بر این اساس، ذیل هر سنت عرفانی مشرب‌های متعدد و متنوعی پدید آمد که با هم مشترکات و تفاوت‌هایی داشتند. وجه مشترک این مشرب‌ها پیوند آن‌ها با یک سنت عرفانی بود. به عبارت دیگر، غایت و هدف همه 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 (مشرب) با یکدیگر متفاوتند.^۱

۱. برای آگاهی بیشتر از مباحث سنت و مشرب عرفانی مراجعه کنید به: «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟» (۱۳۹۱: ۶۵-۸۸)، تاریخ تصوف ۲ (۱۳۹۴: ۷-۳۷ و ۸۳-۹۰) و گزیده و شرح دفتر اول مثنوی (۱۳۹۷)، مقدمه: ۲۲-۳۸.

شطح از جمله مسائلی است که در حیطه زبان عرفانی بررسی می‌شود. مراد از زبان عرفانی نحوه بیان تعالیم و مواجید عرفانی است. اگر موضوعات و مفاهیم را «چه گفتن» تعبیر کنیم و زبان عرفانی را «چگونه گفتن» بی‌تردید پیوند ناگسستنی میان چه گفتن و چگونه گفتن وجود دارد. زبان عرفانی یکی از موضوعات مهمی است که از طریق آن می‌توان سنت و مشرب عرفانی هر عارف را به‌طور دقیق بازشناخت (ر. ک: میرباقری‌فرد، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۰). شطح نیز طریقه‌ای مرسوم در شیوه بیان مفاهیم و مواجید عرفانی است که از دیرباز محل بحث و تنازع عرفا بوده و در تأیید یا انکار آن با یکدیگر اختلاف داشتند؛^۱ از این رو، نزد هر عارف متناسب با سنت و مشرب عرفانی‌اش از ارزش و اعتبار برخوردار یا بی‌اعتبار می‌شود.

چرایی اختلاف نظر عرفا درباره شطح و پاسخ بدان در تقابل معنای سکر با صحو و رجحان هر یک بر دیگری با توجه بر مشرب عرفانی هر عارف است. این دو مقوله، معیار شناخت مشرب عرفانی خراسان و بغداد است. هر یک از پیروان دو مشرب یکی را بر دیگری ترجیح داده و در خصوص اثبات عقاید خود بسیار منازعه کرده و دلایل متعددی آورده‌اند (ر. ک: کلابادی (۱۳۳۹: ۱۱۷-۱۱۶)؛ مستملی (۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۰۳-۱۴۸۷)؛ هجویری (۱۳۹۶: ۲۸۵-۲۷۹) و قشیری (۱۳۸۸: ۱۱۲)).

بایزید و پیروانش بر برتری سکر بر صحو اذعان دارند؛ زیرا در نظر اینان «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فناء تصرفش اندر خود به بقای قوتی که اندر او موجود است... و این ابلغ و اتم و اکمل آن بود» (هجویری، ۱۳۹۶: ۲۸۰). از نظر عرفا، شطحی که بایزید و پیروانش می‌گویند بر اثر غلبه وجد و افزونی و قوت سکر ایجاد شده است (ر. ک: سراج (۱۹۱۴: ۱۱-۱۰، ۲۵ و ۳۴۶)؛ بقلی (۱۳۷۴: ۱۲ و ۵۷)؛ سه‌وردی (۱۳۶۳: ۲۷)؛ طارمی (۱۳۷۷: ۳۶۷) و ختمی‌لاهوری (۱۳۸۱، ج ۱: ۳۸۴)). بنابراین، شطح از نتایج سکر و «سکر را حیرت و دهشت و وگه گویند که چون سالک بر اثر مشاهده جمال معشوق، عقلش مغلوب عشق گردید از غایت بیخودی و مستی نمی‌داند چه می‌گوید. در این حال حسین منصور انال‌الحق و بایزید، سبحانی گوید» (سوربهار،

۱. بنگرید به کتاب اللمع، «باب آخر فی شرح الفاظ حکیت عن ابی‌یزید رحمه الله و کان یکفره فی ذلک ابن سالم بالبصره و ذکر مناظره جرت بینی و بینة فی معنی ذلک» (سراج، ۱۹۱۴: ۳۹۵-۳۹۰).

بی تا: ۲۳۰). علاوه بر این، شطح در مشرب جنید جایگاه و اعتباری ندارد؛ چون شاخصه اصلی مشربش رجحان صحو بر سکر است. اهل صحو، سکر را حجاب، محل آفت و بازیگاه کودکان می دانند که طالب در آن به سبب غلبه سکر، احوالش مشوش است، سر رشته کار خویش را گم کرده و پنداشت فنا دارد. اما صحو فناگاه مردان و کمال حال صاحب سکر است؛ چون سالک در مرتبه صحو از آفات سکر، مصون و به دیدار بقا و عین کشف رسیده است (ر. ک: هجویری، ۱۳۹۶: ۲۸۰-۲۸۲).

مشرب مولانا در اصول و معاملات عرفانی با سنت اول عرفانی پیوند دارد و در فروع، مطابق با آموزه های عرفانی بایزید بسطامی که امروزه بیشتر با عنوان مشرب یا مکتب خراسان شناخته می شود، قرابت دارد. شاخص ها و معیارهایی که از قرن سوم در تعالیم بایزید رواج یافته بود و طریقه او را از دیگر طریقه های عرفانی متمایز می ساخت در شکل تکامل یافته در آرای مولوی بازتاب پیدا کرد. مشرب شمس نیز در تبیین اصول عرفانی مطابق با عرفای سنت اول و در فروع در بعضی از مواضع از جمله شطح، موافق با آرای جنید بغدادی است (ر. ک: میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۲۸-۲۴، ۶۸-۶۶ و ۹۰-۸۷). در نتیجه، عارفانی همچون شمس و مولانا هر چند در اصول در چهارچوب یک سنت عرفانی با هم اتفاق نظر دارند، اما در فروع با توجه بر مشرب عرفانی خویش در تفصیل روش معرفت شناسی و نیل به توحید با یکدیگر متفاوتند. موضوع شطح، چنانکه گفته شد، شیوه بیان موضوعات، مفاهیم و مواجید عرفانی است که از مواضع اساسی اختلاف میان مشرب عرفانی آن دو محسوب می شود. این پژوهش بر آن است در بخش های مختلف به طور مجزا به تبیین و تحلیل این امر بپردازد.

۱. پیشینه پژوهش

در حوزه شطح منابع بسیاری از نظرات عرفای شطح که در کتب مختلف صوفیه مانند «منطق الأسرار ببيان الأنوار» و «شرح شطحیات» روزبهان بقلی نقل شده تا مقدمات و تعلیقات بزرگان ادب بر آثار آنان مانند «دفتر روشنایی» و «منطق الطیر»^۱ از شفیع کدکنی

۱. اثر عطار نیشابوری به تصحیح شفعی کدکنی

و «مقدمه هانری کربن^۱ بر شرح شطحیات» با دو ترجمه در دسترس پژوهشگران است. مقالاتی در این باره نیز به چاپ رسیده که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره شده است. تقوی (۱۳۸۵) در مقاله «شطح: سرریزهای روح بر زبان» در تبیین موضوعاتی از قبیل عوامل ابهام و متناقض‌گویی شطح، نسبت شطح با حقیقت و امکان و عدم امکان شرح شطح کوشیده است.

جعفری و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل انتقادی تعاریف شطح» به بررسی تعاریف ارائه شده از شطح، بسامد مؤلفه‌های مطرح شده و اهمیت هر یک از آن‌ها پرداخته و ضمن نقد تعاریف سنتی به رویکردهای جدیدی در تعریف شطح رسیده‌اند. میربارقی و آلگونه (۱۳۸۹) در مقاله «تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی» شاخص‌های تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی و اهمیت آن در پیدایی و تأویل شطح بررسی شده است.

عسگرآبادی و ملک‌ثابت (۱۳۹۲) در مقاله «تقابل آرای شمس و مولوی در باب حلاج» به مقایسه دیدگاه‌های شمس و مولوی درباره حلاج، شخصیت و جایگاه او پرداخته‌اند. تاکنون پژوهش‌های جامع و مستقلی درباره «بررسی و تحلیل دیدگاه مولوی و شمس درباره شطح» انجام نگرفته است؛ از این رو، پژوهش حاضر را می‌توان در این زمینه نو و منحصر به فرد تلقی کرد.

۲. روش

روش تحقیق در این مقاله توصیفی-تحلیلی است که به آثار اصیل و مهم سنت اول عرفانی، خاصه مثنوی معنوی و مقالات شمس اسناد داده می‌شود. در این پژوهش به طور جداگانه مطابق مشرب عرفانی شمس و مولانا به واکاوی آرای آن‌ها درباره وجوه مختلف مسئله شطح یعنی: «معنا و مفهوم»، «تبیین شطح بایزید و حلاج»، «میزان شریعت‌مداری شطح گویان» و «کیفیت ارتباط جبر و اختیار با شطح (مستان جبار و هوشیاران مختار)» پرداخته می‌شود تا با توجه بر تبیین مباحث بیان شده، چرایی این اختلاف نظر به دست آید که بالطبع نتایج آن در مطالعات تطبیقی مولوی پژوهی و شمس پژوهی اهمیت ویژه‌ای دارد.

1 Corbin, H.

گفتنی است کیفیت ارتباط موضوع جبر و اختیار با شطح در دیدگاه مولانا و شمس از یافته‌های نوینی است که برای اولین بار در این پژوهش بدان پرداخته شده است.

۳. یافته‌ها

۳-۱. معنا و مفهوم شطح

شطح در لغت عرب به معنای حرکت است و خانه‌ای که در آن آرد خرد می‌کنند؛ از بسیاری حرکتش، مشطاح می‌نامند یا مانند آب سرشاری است که در جویی تنگ ریخته می‌شود و از دوسوی جوی فرامی‌ریزد. مرید واجد نیز آنگاه که وجد در جانش نیرو می‌گیرد و توان کشیدن آن را ندارد، آب معنا را بر زبان می‌ریزد. در نتیجه با سخنانی شگفت از یافته‌های درونش پرده برمی‌دارد و جمالی را آشکار می‌کند که جز اندکی، توان درک آن را ندارند (ر. ک: بقلی، ۱۳۷۴: ۵۷ و سراج، ۱۳۸۸: ۴۰۳). صاحبان اولوالعلم (عارفان) طی مراتب سلوک از سه زبان خاص بهره‌مندند که بالاترین مرتبه پس از زبان صحو و زبان تمکین، مختص زبان سکر است و بدان رمز و اشارات و شطوحیات گویند (ر. ک: بقلی، ۱۳۷۴: ۵۵-۵۶).

در فصوص‌الآداب نیز پس از تعریف شطح، ارتباط ناگسستی آن با مرتبه سکر و حیرت بیان شده است. مؤلف معتقد است که مراتب مختلف سلوک انبیا و اولیا همواره با دو مؤلفه اصلی شطح؛ یعنی سکر و حیرت قرین است و هیچ زمانی تحصیل معرفتشان از این دو خالی نبوده است: «شطح سخنی را گویند که ظاهر آن به ظاهر شرع راست نبود، اما حالی که آن سخن نتیجه آن حال است، بحق باشد... ادنی مراتب انبیا علیهم‌السلم حیرت است که از ابتدای فطرت و معرفت با ایشان همراه است. جهت آنکه هرگز نبوده است که ارواح انبیا هم‌عنان معرفت حق نبوده است و اقصی مراتب اولیا مستی و حیرت است؛ الا تفاوت آن است که حیرت انبیا علیهم‌السلم در طریق است و حیرت و سکر اولیا عندالمنزل است» (باخزری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۹) یا در کشف‌المحجوب آمده که بایزید و متابعانش معتقدند: «مصطفی، صلی‌الله‌علیه، اندر حال سکر بود، فعلی از وی به وجود آمد خداوند تعالی آن فعل را به خود اضافه کرد... ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۱ و آنکه

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۱

به خود قائم بود و به صفات خود ثابت، گفتند: تو کردی، بر وجه کرامت و آنکه به حق قائم بود از صفات خود فانی، گفتند: ما کردیم، آنچه کردیم» (هجوی، ۱۳۹۶: ۲۸۰). می‌توان گفت زمانی که عارف به سبب غلبه سکر و مستی از خود بی‌خود می‌شود و حقیقت را مشاهده می‌کند، شطیحات را بر زبان می‌راند. به بیانی صریح‌تر، هجوم انوار حقایق در شطح به قدری شدید است که از ظرف وجود سالک سرریز می‌شود و تمام گنجایش وجود او را از آن حق می‌کند. بنابراین، بی‌خودی و بی‌خویشی شطّاح در مرتبه سکر و حیرت نشان‌دهنده آن است که وی هیچ قول و فعلی را به خویش نسبت نداده و بی‌هیچ جنبش و حرکتی، خاموش و حیران تجلیات حق است. در واقع، عارف به جای بیان آموزه‌های دینی و شرعی در جایگاه خدا حاضر شده است تا حق از زبان وی برای ادای سخن استفاده کند. چنانکه بایزید در آن غلبات می‌گفت: «سبحانی! سبحانی! شور بخاست، جواب داد: رَبُّ سَبَّحَ نَفْسَهُ عَلٰی لِسَانِ عَبْدِهِ؛ پروردگاری است که خود را به زبان بنده‌اش تسبیح می‌گوید. شما را با فضولی چه کار که سلطان در مملکت خود سلطنت راند؟ گفتند: این کلمه چه بود؟ گفت: زفان، بویزید را بود، اما گفت، او را بود. ما مستنطق بودیم نه ناطق» (سمعی، ۱۳۸۴: ۵۳۶).

۳-۱-۱. دیدگاه مولانا

مولانا با اعتقادی راسخ در صدد ترویج شاخصه اصلی مشرب عرفانی بایزید، یعنی سکر و حیرت و نتیجه مهم آن، شطح برآمده است.^۱ وی معتقد است شطّاح بر اثر غلبه سکر و حیرت در ساحتی از فزونی شهود، معرفت و حقیقت‌بینی است که قوه تشخیص، تمییز، تکلم و توصیف خود را از دست می‌دهد؛ زیرا خداوند صادر و عامل تمام افعال او شدع است و او از خویش هیچ اراده و جنبشی ندارد. این امر حاکی از نزدیکی شطح‌گو به مرتبه فناست که حتی یک رگش هوشیار نیست و نباید او را به تکلف انداخت که فعلی انجام دهد یا سخن از وصف یار بی‌مانند کند (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۳۰-۱۲۹ و د ۵: ۲۹۱۲-۲۹۰۹)؛ چون «ثناگفتن نشانه صحو و هشیاری است و کسی که بی‌خویش و مستغرق

۱. در تبیین این موضوع نویسندگان این پژوهش، مقاله‌ای با عنوان «حیران مست یا هوشیار حیران؟ بررسی و تحلیل دیدگاه‌های مولوی و شمس درباره سکر و حیرت» نوشته‌اند که در بهار ۱۴۰۰ مجله شعرپژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز، ۱۳(۱) به چاپ رسیده است. doi: 10.22099/JBA.2020.35371.3573

باشد، رسوم و آثارش در مشهود خود فانی و مضمحل می‌شود و بیانش منقطع می‌گردد»
(فروزانفر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۹۳ و ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۵۱۸-۵۱۷).

خامش کنم اگرچه که گوینده من نیم گفت آن توست و گفتن حلقان صدای تو
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۳۸)

چون انال‌الحق گفت شیخ و پیش برد پس گلوی جمله کوران را فشرد
چون انای بنده لا شد از وجود پس چه ماند تو بیندیش ای جحد
گر ترا چشمی است بگشا درنگر بعد لا آخر چه می‌ماند دگر
(مولوی، ۱۳۸۷، د ۶: ۲۱۰۴-۲۱۰۲)

مولانا مخاطب خود را آگاه می‌کند که بی‌خویشی و بی‌خودی سالک معیاری برای
تشخیص شطّاح حقیقی از دروغین است. شطّاح بایزید و حلاج از سر خودبینی نیست. در
واقع، آن‌ها اولیای مقرب درگاه حقند؛ برخلاف عده‌ای که لاف بیخودی و نعره‌ مستانه
قرب به حق زنند، اما در حقیقت مست دنیا و تعلقات آنند:

مست حق هشیار چون شد از دبور مست حق ناید به خود از نفخ‌صور...
ساختی خود را جنید و بایزید رو که نشناسم تبر را از کلید...
خویش را منصور حلاجی کنی آتشی در پنبه‌ی یاران زنی...
تو توهم می‌کنی از قرب حق که طبق گر دور نبود از طبق...
این نمی‌بینی که قرب اولیا صد کرامت دارد و کار و کیا...
قرب خلق و رزق بر جمله ست عام قرب وحی عشق دارند این کرام...
ای بخورده از خیالی جام هیچ همچو مستان حقایق بر مپیچ...
می‌فتی این سو و آن سو مست وار ای تو این سو نیست ز آن سو گذار...
(همان، د ۳: ۷۲۰-۶۸۸ و ر. ک: د ۲: ۳۰۷-۳۰۳)

۳-۱-۲. دیدگاه شمس

شمس نسبت به مسأله شطّاح و شطّاحان نظر مساعدی ندارد، زیرا چنانکه گفتیم مشرب
عرفانی او با محور رجحان صحو بر سکر، تطابق دارد. از نظر وی، عارف کامل، سالک

هوشیاری است که ضمن برخورداری از صفات لطف و قهر حق، آنان را در موضع صحیح خویش به کار می‌گیرد (ر. ک: شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۷۴-۷۳ و ۲۵۲ و د ۲: ۱۷، ۱۴۲ و ۱۷۷-۱۷۶) و علاوه بر بهره‌مندی از مرتبهٔ سکر، دیگران را در رسیدن به کمال مستی؛ یعنی مرتبهٔ صحو و هوشیاری هدایت می‌کند: «{آنکه} با این کمال رسیده، غرق است در نور خدا و مست است در لذت حق، رهبری را نشاید، زیرا مست است، دیگری را چون هُشیار کند؟ ورای این مستی هُشیاری است چنانکه شرح کردیم. مردی که بدان هُشیاری رسد لطفش با قهرش سبقت دارد. و آنکه مست است، بدان هُشیاری نرسیده است، لطفش با قهرش برابریست. آن را که لطف غالب شد رهبری را شاید» (همان، د ۱: ۱۴۷ و ر. ک: د ۲: ۱۰۳-۱۰۲).

به بیانی دقیق‌تر، شمس در تبیین مراتب مستی تقسیم‌بندی نوینی ارائه می‌دهد که نظیر آن در متون عرفانی دیده نمی‌شود: «مستی به چهار قسم است و به چهار مرتبه است: اول مستی هواسی و خلاص از این دشوار عظیم. رونده تیزرو باید تا از این مستی هوا درگذرد. بعد از آن مستی عالم روح. روح را هنوز ندیده و لیکن مستی عظیم، چنانکه مشایخ در نظر نیابند از غایت مستی و انبیا نیز و در سخن که آغاز کند هیچ پیش او نه‌آید از آیت و حدیث و عار آیدش سخن نقل مگر جهت تفهیم. از مرتبه دوم گذشتن سخت صعب و مشکل است؛ مگر بنده نازنین حق یگانه خدا بر او فرستند تا حقیقت روح ببیند و به راه خدا برسد. مستی راه خدا هم مرتبه سیم است. مستی عظیم، اما مقرون با سکون. زیرا چیزی که می‌پنداشت که آن است، خدا او را از آن بیرون آورد. بعد از آن مرتبه چهارم: مستی از خدا، این کمال است. بعد از این هُشیاری است» (ر. ک: همان، د ۲: ۱۰۳-۱۰۲).

شمس معتقد است سیدبرهان‌الدین، مولانا، بایزید و حلاج در مرتبهٔ دوم، مستی عالم روح، جای می‌گیرند: «سید را بوی روح و مستی روح بیش که مولانا را» (همان: ۱۰۲) و مرتبهٔ مستی بایزید «باز به از سید بود و سید به از مولانا» (همان: ۱۳۱-۱۳۰). حلاج نیز که به حلول نزدیک است، در مستی روح است (ر. ک: همان، د ۱: ۱۰۳). از این رو، در دیدگاه او، برخلاف مولانا، شطح سالک نشانهٔ فنا و استغراق در حق نیست، بلکه اینان گرفتار نسیان، حجاب و خطرند (ر. ک: همان، د ۱: ۷۹ و د ۲: ۱۴۸)؛ سخنانشان بی‌ربط و بی‌تأویل، تهی از خدایینی و سرشار از خودبینی است که همین امر موجب شده از سر نقصان مرتبهٔ مستی و توقف در آن کوس رسوایی انال‌الحق و سبحانی زنند: «می‌گفت: از سر

تا پایم همه خدا گرفته است! این بی‌خبران، این بی‌ذوقان، چه فسرده‌اند، چه مردودند. چه بی‌ذوق‌اند؟ اناالحق! سبحانی! که طاقت من دارد با این گفتار، و با این کلام! تو کجا خدا می‌بینی؟» (همان، د ۱: ۲۸۵)؛ «اناالحق سخت رسواست، سبحانی پوشیده ترک است. هیچ کس نیست از بشر که در او قدری از انانیت نیست» (همان، د ۲: ۲۳).

در نتیجه، شمس ضمن مردود دانستن شطح و شطّاحان بر هوشیاری و صحوی تأکید می‌کند که کمال حال سکر و ورای چهار مرتبه مستی است. در واقع، سالک هوشیار «مرد شراب‌افکنی» است که «هرچند می‌خورد، هوشیارتر. هرچند مست‌تر، هوشیارتر. تا گلو پر شده است همچنان هوشیار و هوشیارکننده جهانی و عالمی!» (همان، د ۲: ۱۴۸-۱۴۷). از این رو، نیل به معرفت و وصال با حق مختص عارفانی است که نه از طریق مستی و شطح، بلکه با هوشیاری و خاموشی به استغراق در حق رسیده‌اند: «آنجا که اتحاد معین است و حضور، چه گفت و گوی بینی؟... زیرا که در وصال، گفت نگنجد... آنجا که دو اهل صحبت به هم رسند، یا مدهوشی است یا استغراق در یکدیگر. آری از میان آن استغراق، هوشیاری هست که با آن هوشیاری از کار عالم باخبر باشد. وصف خبیری این معنی باشد» (همان، د ۲: ۱۷۳-۱۷۲).

۲-۳. تبیین شطح بایزید و حلاج

۳-۲-۱. شطح بایزید

۳-۲-۱-۱. دیدگاه مولانا

شطح بایزید نشانه یکی شدن او با حق است: «چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای» (مولوی، ۱۳۸۷، د ۲: ۲۲۴۷)؛ به همین سبب کسی را که قصد گزاردن حج دارد به طواف گرد خویشتن دعوت می‌کند (ر. ک: همان: ۲۲۵۰-۲۲۴۵). این مسأله در قصه «سبحانی ما اعظم شأنی گفتن ابویزید» با تفصیل بیشتری مطرح شده است. بایزید بر اثر مستی باده نور مجنون حق می‌شود. در باور عامه کسی که مجنون عادی است، مطیع اوامر جن تابعه یا پری است، اما در مرتبه سکر و حیرت آفریننده پری از طریق بیان شطح در سرتاپای مجنون خویش همچون بایزید تجلی و حکم می‌کند، لیکن او از فرط معرفت و شهود حق خاموشی گزیده و از توصیف مکاشفات خویش عاجز است. در نتیجه «سخن بایزید، ستایش بایزید نیست و پروردگار به زبان بنده‌اش خود را ستوده و آنچه به زبان بایزید رفته، سخن حق است

در باره حق» (استعلامی، ۱۳۸۷، ج ۴: ۳۱۳). پس با خالی شدن از خویش در مقام امن فنا به سر می برد و از آسیب و گزند مریدان ابله محفوظ است (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۴: ۲۱۴۷-۲۱۰۳).

۳-۲-۱-۲. دیدگاه شمس

شمس در نگاه کلی دیدگاهش به بایزید مساعد نیست. از نظر وی، بایزید صاحب سر، مستغرق و مخلص نیست؛ مگر آنکه توبه کند (ر. ک: شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۲۱۶ و ۲۳۰-۲۲۹). دچار فربهی نفس است؛ چون خویش را مستحق احترام و سجود خلق می دید (ر. ک: همان، د ۲: ۴۹). در نتیجه میان او و حق هنوز حجاب باقی و از مقام اولیایی بی بهره مانده است (ر. ک: همان، د ۱: ۱۱۷). سخنش نیز سخن حق نیست. سبحانی نشانه تعجب است و نسبت دادن چنین صفتی به حق اصلاً جایز نیست: «سبحانی ما اعظم شأنی؛ یعنی این حق می گفت؟ حق چگونه متعجب باشد از ملک خود؟ تعجب چون جائز بود؟» (همان، د ۲: ۵۹).

با وجود این، شمس در ادامه سخن به نحوی در صدد توجیه شطح اوست. وی معتقد است، بایزید در حال بیخودی و غلبه سکر چنین سخن گفته؛ از این رو، مأخوذ به گفته خود نبوده است و پس از به خود آمدن توبه و استغفار کرد: «این گوینده او بود. اما از و نگیرد که بی خود بود. چون به خود آمد، مستغفر بود» (همان: ۵۹). گفتنی است این توجیه بر اساس داستانی از تذکرة الاولیا است (ر. ک: عطار، ۱۳۹۱: ۱۴۴-۱۴۳). مولانا نیز -چنانکه گفته شد- آن را در قصه سبحانی «ما اعظم شأنی» گفتن ابویزید بیان کرده است (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۴: ۲۱۵۳-۲۱۰۳)، اما با این همه در مثنوی از اعتراضات و کنایات شمس نسبت به بایزید و حتی حلاج کوچک ترین اثری دیده نمی شود.

۳-۳. شطح حلاج

۳-۳-۱. دیدگاه مولانا

مولانا درباره شطح حلاج نیز به تفصیل سخن گفته است. وی معتقد است: «انالحق عظیم تواضع است» (مولوی، ۱۳۸۶: ۵۸) و «دعوی و تکبر آن باشد که گویی تو خدایی و من بنده. پس هستی خود را نیز اثبات کرده باشی... «هوالحق» هم دویی است؛ زیرا که تا «انا»

نباشد «هو» ممکن نشود. پس حق گفت: «انالحق». چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا شده بود. آن سخن حق بود» (همان: ۲۱۵ و ر. ک: همان: ۵۹-۵۸). بنابراین، آنکه می گوید: «من عبد خدایم، دو هستی اثبات می کند یکی خود را و یکی خدا را، اما آنکه «انالحق» می گوید خود را عدم کرد، به باد داد» (همان: ۵۸). در نتیجه، شطح حلاج هم مبین مرتبه فنا و استغراق اوست. مقام استغراق؛ یعنی بنده هیچ عمل و حرکتی را به خویش نسبت ندهد (ر. ک: همان: ۵۹). به عبارت دیگر، غرق دریای حق است، اما جنبش های او جنبش حق است (ر. ک: همان: ۵۸)؛ مانند جنبش سپر که از سپر نباشد: «سپر می گوید: من در میان نیستم، حرکت از دست حق است» (همان: ۸۸) یا منصور که گفت: «انالحق یعنی من فنا گشتم، حق ماند و بس» (همان: ۲۱۵)، سخن حق است نه او. پس انالحق شدن یعنی «سوختن در آتش علم ادیان» (همان: ۲۱۵) تا جایی که از بنده هیچ نماند. از این رو، در شطح قائل حقیقی، حق است و بنده که آینه تمام نمای حق شده در سکون و خاموشی محض به سر می برد (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د: ۲: ۱۳۵۳-۱۳۴۵).

پس در انالحق هیچ اثری از ماهیت حلاج باقی نمانده؛ چنانکه در فنا هرگونه دوگانگی و مباینت رفع و صرفاً حق صادر افعال شده است. در نتیجه، هر قدر مستی اش افزون شود و انالحق گوید به همان اندازه از تفرقه میان هستی او و حق کاسته می شود تا سرانجام به مقام فنا و اتحاد نورانی با محبوب ازلی رسد:

گفت فرعونى انالحق گشت پست	گفت منصورى انالحق و برست...
این انا هو بود در سر ای فضول	ز اتحاد نور نه از رای حلول
جهد کن تا سنگی ات کمتر شود	تا به لعلی سنگ تو انور شود
صبر کن اندر جهاد و در عنا	دم به دم می بین بقا اندر فنا
وصف سنگی هر زمان کم می شود	وصف لعلی در تو محکم می شود
وصف هستی می رود از پیکرت	وصف مستی می فزاید در سرت

(همان، د ۵: ۲۰۴۲-۲۰۳۵ و ر. ک: ۴۱۴۶-۴۱۲۸)

۳-۳-۲. دیدگاه شمس

حلاج در فرا گرفتن خمر الهی طاقت خمر نداشت و از نور و بوی شراب حق به جرعه‌ای قانع شد (ر. ک: شمس، ۱۳۸۵، د ۲: ۱۴۸)؛ به‌بیانی دقیق‌تر در سیر مراتب مستی در مرتبه دوم، مستی روح، مانده که همین امر موجب حلول وی شده است؛ زیرا آنان که در مستی عالم روحند، مانند حلاج، سخنان حَلَلْنَا بَدَنَاسْت^۱ (ر. ک: همان، د ۱: ۱۰۳). وی علاوه بر آنکه از گذراندن مرتبه دوم عاجز است، پنداشت رسیدن به مرتبه 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 نکرده بود و اگر نه انالالحق 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: ۲۸۰).

بنابراین اگر در نظر مولانا «انالالحق» از دعوی و تکبر «هوالحق» برتر و نشانه تواضع، فنا و اتحاد نورانی حلاج با حق است، شمس معتقد است: «مقام هوالحق از انالالحق عالی‌تر است بسیار» (همان، د ۱: ۲۴۲) و انالالحق معنایی جز حلول، انانیت و خودبینی ندارد؛ زیرا «اگر از حقیقت حق خبر داشتی هرگز انالالحق نگفتی» (همان، د ۲: ۲۶۲) و «چو انا گفتمی حق کی باشد؟ و چون حق باشد انا سخنی است برهنه و رسوا» (همان، د ۲: ۱۶۳).

تعریضات شمس به حلاج برخلاف بایزید با صراحت بیشتری همراه است. از دید شمس، انبیا به سبب پوشیدن جامه صحو، کلامشان مستور، پوشیده و تأویل‌پذیر است (ر. ک: همان، د ۱: ۲۳۱ و د ۲: ۶۸ و ۱۳۱-۱۳۰)؛ لیکن حلاج آنقدر بی‌پروا و رسوا سخن گفته که «لاجرم سرش رفت» و گفتارش از هر تأویل و توجیهی دور است (ر. ک: همان، د ۲: ۱۶۴-۱۶۳). بنابراین، انالالحق، صرفاً بازگوکننده شک و ضلالت حلاج است (ر. ک:

۱. اشاره است به شعر حلاج:

أنا من أهوى، و من أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا...

(حلاج، ۲۰۰۲: ۱۵۸)

همان، د ۱: ۷۷)؛ نه آنکه به زعم مولانا گواهی بر مرتبه علم‌الیقینش باشد (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۶: ۲۱۵).

۳-۴. میزان شریعت‌مداری شطح‌گویان

۳-۴-۱. دیدگاه مولانا

گرچه معنای ظاهری شطح با ظاهر موازین شرعی سازگار نیست، اما بیان شطح و بی‌خویشی سالک در مرتبه سکر و حیرت منافی دینداری آنان نیست. در واقع، خداوند خود محافظ مؤمنین در غلبه حال، قوت وجد و قلق شوق است و نمی‌گذارد عملی خلاف شرع مرتکب شوند یا فریضه‌ای را ترک کنند (ر. ک: هجویری، ۱۳۹۶: ۳۷۹). بایزید پای‌بندی به احکام شرع را بسیار ضروری می‌دانست (ر. ک: سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۴۴، ۱۵۲-۱۵۱ و ۲۷۰). از نظر وی، جوارح را به آداب شریعت آراسته گردانیدن، بسیار عبادت کردن و سنت را متابعت نمودن از حسنات مرد حق است (ر. ک: همان: ۳۵۶). به همین دلیل هجویری به او لقب «معظم‌الشریعه» داده است (ر. ک: هجویری، ۱۳۹۶: ۱۶۳) یا جنید که میان صوفیه به انجام کثیر آداب شریعت شهره است در حق وی گفته است: «بایزید در میان اولیا همچنان است که جبرئیل در میان ملائکه» یا «نهایت سالکانی که به توحید درآیند، بدایت این خراسانی است» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۴۰).

در مثنوی نیز بایزید به سبب نگاه داشت آداب شریعت، مثل اعلای مسلمانان و صاحب ایمان حقیقی شده است. اسلام و ایمانی که شایسته اوست و هر کسی طاقت بهره‌مندی آن را ندارد؛ زیرا عملش ورای ظاهر احکام است و به باطن دین پی برده است (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۵: ۳۳۶۶-۳۳۵۶)؛ حتی بحر با تمام عظمتش در قطره‌ای از ایمان بایزید غرق می‌شود (ر. ک: همان، ۳۳۹۴-۳۳۹۳). وی اگر ذره‌ای سستی در انجام فریضه‌ای مانند نماز احساس کند، بسیار بر نفس سخت می‌گیرد تا حقیقت دینش حفظ شود. در واقع، خطاب سلطان‌العارفینی که از جانب حق آن را شنیده (ر. ک: همان، د ۲: ۹۲۷) برخاسته از شریعت‌مداری بی‌حد اوست:

بایزید از بهر این کرد احتراز
دید در خود کاهلی اندر نماز
از سبب اندیشه کرد آن ذولباب
دید علت خوردن بسیار از آب

گفت تا سالی نخواهم خورد آب آن چنان کرد و خدایش داد تاب
این کمینه جهد او بد بهر دین گشت او سلطان و قطب العارفين
(همان، د ۳: ۱۶۷۲-۱۶۹۹)

در نتیجه مولانا معتقد است، اهل سکر و شطح گویان بر باطن عمل تکیه دارند و انجام تکلیف در نظر اینان، همانند ابلهان و دون همتان، کسب جنت و انهار نیست، بلکه غرض، دیدار با باغبان؛ یعنی خداوند است (ر. ک: افلاکی، ۱۳۹۶: ۲۴۹). به بیان دیگر، آن‌ها در مرتبه سکر و حیرت، مست دائم دیدار حقند (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۳: ۶۸۸)؛ بنابراین، تمام اقوال و افعالشان گرم و شورانگیز و از سر عشق و مستی و دلدادگی است که علاوه بر ادای ظاهر اعمال، باطن شرع و حقیقت دین را دریافته‌اند:

هر چه گوید مرد عاشق بوی عشق از دهانش می جهد در کوی عشق
گر بگوید فقه، فقر آید همه بوی فقر آید از آن خوش دمدمه
ور بگوید کفر دارد بوی دین ور به شک گوید شکش گردد یقین
(همان، د ۱: ۲۸۸۲-۲۸۸۰)

۳-۴-۲. دیدگاه شمس

شمس اساس دین و شریعت‌مداری را در متابعت از ولی هوشیار، پیامبر اکرم (ص)، می‌داند (ر. ک: شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۷۵، ۱۴۰، ۱۷۱ و ۱۹۷-۱۹۶ و د ۲: ۱۵، ۳۰، ۴۷، ۹۲ و ۱۷۹) و معتقد است کسب معرفت‌الرب و رسیدن به غایت سلوک؛ یعنی توحید در شناخت و پیروی از ایشان نهاده شده که این امر صرفاً با ابزار اهل صحو، اشک و آه و تضرع، ممکن می‌شود (ر. ک: همان، د ۱: ۹۲، ۲۰۴، ۲۰۹-۲۰۸، ۱۵۰، ۱۸۲-۱۸۱، ۲۸۳-۲۸۴، ۲۸۶-۲۸۷ و ۳۹۰-۳۹۱ و د ۲: ۴۷، ۱۵۷، ۱۶۲-۱۶۱ و ۱۹۲)، اما شمس شطّاحی چون حلاج را در پیروی از پیامبر مردود دانسته و با الفاظی گزنده بر او تاخته است: «عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت سخن‌ها گفته‌اند: انالحق، و متابعت رها کرده‌اند و در دهان این‌ها افتاده است. اگر نه این‌ها چه سگ‌اند که آن سخن گویند؟ اگر مرا امر بودی این‌ها را یا کشتن یا توبه» (همان، د ۱: ۲۱۱-۲۱۰). همچنین در تعبیر وی بایزید، بدعت‌گذار و راهزن دین محمد

(ص) است که از دیده معنوی جهت درک پیامبر (ص) و متابعت از ایشان بی بهره و در ضلالت مانده است (ر.ک: همان، د ۱: و د ۲: ۵۹ و ۱۱۸).

شمس همچنین با آوردن حکایتی بیان می کند، اگر بایزید حتی در صورت، نخوردن خربزه به سبب ندانستن کیفیت خوردن پیامبر (ص)، متابعت از رسول را نگاه داشته باشد با گفتن سبحانی ما اعظم شأنی در برابر سبحانک ماعبدناک حق عبادتک، حق متابعت معنا را ضایع کرده؛ زیرا حال خویش را قوی تر از حال مصطفی (ص) دانسته و بسیار احمق و نادان است (ر. ک: همان: ۱۴۳). با این همه در قولی دیگر بایزید هیچ نشانی از متابعت پیامبر در صورت و معنی ندارد؛ چون به حقیقت معنای آ؛ یعنی نگرش محمدی و اتصاف به جمله صفات او نرسیده است. بنابراین، برخلاف دیدگاه مولانا، به هیچ وجه شایسته مقام سلطان العارفين نیست (ر. ک: همان: ۱۴۱-۱۴۰).

شمس در تبیین شخصیت بایزید، اعم از شطح و میزان شریعت مداری، انکار و هجمه کمتری در قیاس با حلاج به کار برده است؛ چون همانطور که گفته شد بایزید با توبه و استغفار می تواند سخنان برهنه و رسوای خویش را ترک کند و از بی خبری و مستی به هوشیاری و پیروی از سنت رسول (ص) رسد. در واقع برترین هوشیاران، پیامبر (ص)، مشتاق دستگیری و هدایت برترین شطح گو و مست مرتبه عالم روح؛ یعنی بایزید است: «ایشان خود را برهنه کردند و رسوا و او مستور و پوشیده. مصطفی در آرزوی ایشان می سوخت، مجال نبود، وا شوقا می گفت. ابایزید را اگر خبری بودی هرگز انا نگفتی، لاجرم زنا را خواست سنائیک»^۱ (همان، د ۲: ۱۳۱-۱۳۰).

۳-۵. ارتباط جبر و اختیار با شطح (مستان جبار و هوشیاران مختار)

۳-۵-۱. دیدگاه مولانا

مبحث جبر و اختیار از جمله موضوعاتی است که در ساحت علم کلام - علمی که به بررسی، تحلیل و اثبات اصول و اعتقادات دینی می پردازد- مطرح می شود. در میان علوم اسلامی هیچ علمی مانند کلام به عرفان نزدیک نیست؛ زیرا هر عارف مسلمانی باید هم در

۱. «لاجرم زنا را خواست سنائیک» یادآور قصه زنا را گسستن بایزید بسطامی در آخر عمر است که می گفت: «ترکمانی ام هفتاد ساله، موی در گیری سفید کرده، از بیابان اکنون برمی آیم و تنگری تنگری می گویم، الله الله گفتن اکنون می آموزم، زنا را اکنون می برم...» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۸۰).

اصول و هم در فروع دین (احکام فقهی) پیرو مذهب خاصی باشد. بنابراین، ضروری است در بررسی موضوعات عرفانی این امر مشخص شود که هر عارف تا چه حد - به طور محض - به تبیین اندیشه‌های کلامی خویش پرداخته یا با کاربرد اصطلاحات و موضوعات خاص این علم در تبیین آرای عرفانی بهره جسته است.

مولانا در موضوع جبر و اختیار از دو موضع کلام و عرفان به واکاوی این مسأله می‌پردازد. از دیدگاه کلامی، مولانا با توجه بر اشعری بودن و نظریه کسب این مذهب^۱ با شیوه‌های مختلف و آوردن تمثیلات گوناگون، اختیار را بر جبر ترجیح می‌دهد و اثبات می‌کند اختیار جوهره خلقت آدمی است که بدون آن نمی‌تواند مراتب کمال را طی کند و به رتق و فتق امور مختلف زندگی بپردازد (ر. ک: مولوی، ۱۳۸۷، د ۱: ۱۵۱۴-۱۴۴۶، د ۳: ۴۴۷۲-۴۴۳۷، د ۴: ۱۵۶۲-۱۴۹۸ و د ۵: ۳۲۵۲-۲۹۶۵)، اما از دیدگاه عرفانی جبر و بی‌اختیاری را بحق می‌داند. منتها این بی‌اختیاری از نوع جبر کاهلان و اعتقاد آن‌ها نیست که همه انسان‌ها بدون هیچ اختیار و کوششی تحت سیطره آن باشند تا در نهایت، زندگی‌شان به سعادت یا شقاوت ختم شود، بلکه این جبر مختص کاملانی است که با اراده و سعی خود، سلوک را تا مرتبه فنا طی کرده‌اند. از این رو، این دسته از جبریان مرادف فانیان در حقیقت که برخلاف دسته اول با اختیار به این بی‌اختیاری رسیده و ثمره زندگی‌شان جز سعادت و استغراق در حق نیست:

ای دهندۀ عقل‌ها فریادرس	تا نخواهی تو نخواهد هیچ کس
هم طلب از توست و هم آن نیکویی	ما کی ایم اول تویی آخر تویی
هم بگو تو هم تو بشنو هم تو باش	ما همه لاشیم با چندین تراش
زین حواله رغبت افزا در سجود	کاهلی جبر مفرست و خمود
جبر باشد پر و بال کاملان	جبر هم زندان و بند کاهلان

۱. بنابر اعتقاد اشاعره، عادت الله بر این جاری شده که در بنده، قدرت و اختیاری احداث کند و وقتی مانعی در میان نباشد، فعل مقدر را مقارن با آن قدرت و اراده ایجاد کند. از این رو، فعل بنده، احداثاً و ایجاداً مخلوق خداوند است و در عین حال توسط بنده کسب می‌شود. بنده خالق و موجد فعل خود نیست، بلکه کاسب آن است (ر. ک: اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱: ۷۸-۶۹ و بدوی، ۱۹۸۳، ج ۱: ۵۶۳-۵۵۵).

همچو آب نیل دان این جبر را آب مؤمن را و خون مر گبر را
بال بازان را سوی سلطان برد بال زاغان را به گورستان برد
(همان، د ۶: ۱۴۴۴-۱۴۳۸)

بنابراین، جبر در دیدگاه عرفانی مولانا بدین معنا نیست که گفتار و کردار عارف به هیچ وجه از سر میل و اختیار او نباشد؛ بلکه مولانا با ابداع واژه جباری در تبیین این امر برآمده است که زاری جباران نشانه اختیار آنها در عباداتشان است. از این رو، اینان سالکانی هستند که از سر اختیار با تضرع بسیار از حق خواسته‌اند آنها را در انجام افعالشان بی اختیار و فانی در خود گرداند (ر. ک: همان، د ۱: ۶۴۲-۵۹۸). در نتیجه، چنانکه گفته شد، شطحی که سالک بر اثر غلبه سکر و حیرت بر زبان می‌راند نشانه استغراق در حق و مرتبه فناء افعالی اوست. به بیانی صریح‌تر، عارف در مرتبه مستی بی‌هیچ هوشیاری، حرکت و اختیاری خاموش و حیران حق است، تمام اقوال و افعالش را بدو منسوب می‌کند؛ از این رو، حق قائل و فاعل حقیقی تمام رفتار او می‌شود:

جمله عالم ز اختیار و هست خود می‌گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند ننگِ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته که این هستی فسخ است فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بی خودی یا به مستی یا به شغل ای مهتدی
نفس را ز آن نیستی وا می‌کشی ز آنکه بی فرمان شد اندر بی هشی...
هیچ کس را تا نگردد او فنا نیست ره در بارگاه کبریا
چیست معراج فلک این نیستی عاشقان را مذهب و دین نیستی
(همان، د ۶: ۲۳۳-۲۲۴)

جهد کن کز جام حق یابی نوی بی خود و بی اختیار آن گه شوی
آن گه آن می را بود کل اختیار تو شوی معذور مطلق مست وار
هر چه گویی گفته می باشد آن هر چه روبی رفته می باشد آن
کی کند آن مست جز عدل و صواب که ز جام حق کشیده است او شراب

جادوان فرعون را گفتند بیست دست و پای ما می آن واحد است
مست را پروای دست و پای نیست
دست ظاهر سایه است و کاسد است
(همان، د ۵: ۳۱۱۰-۳۱۰۵)

۳-۵-۲. دیدگاه شمس

شمس در تبیین آرای اهل سکر و اهل صحو، دیدگاه کلامی را با موضوعات عرفانی به هم پیوند می زند و از تلفیق مباحث کلامی و عرفانی درصدد بررسی موضوع برمی آید. در نظر شمس، جبر و اختیار متناسب با معنای اصطلاحی شان -در علم کلام- ارتباط ویژه‌ای با مبحث سکر و صحو پیدا می کند که تاکنون از دید محققان پنهان مانده است. از نگاه وی، اهل سکر مرادف جبریانند و شطّاحانی از قبیل بایزید و حلاج همه در جبر فرو رفته و در حجاب سخن خویش مانده‌اند؛ زیرا حتی کودکی می داند که تمام امور عالم منبث از خدای غالب و متعلق بدوست، اما اهل سکر، جبریان از درک این معنا عاجز و با بیان شطحیات مختلف، اعمال حق را به خویش منسوب می کنند (ر. ک: شمس، ۱۳۸۵، د ۱: ۲۹۹) که این امر، مطابق آنچه گفته شد، برخاسته از مرتبه مستی آنان و توقف در آن است (ر. ک: همان، د ۱: ۱۰۴-۱۰۳ و ۲۸۰). از این رو، طریق صحیح معرفت‌شناسی در قدر و اختیار است؛ زیرا «این بزرگان همه به جبر فرو رفتند. این عارفان. اما طریق، غیر آن است. لطیفه‌ای هست بیرون جبر. خداوند تو را قدری می خواند، تو خود را جبری چرا می خوانی؟ او تو را قادر می گوید، تو را قدری می گوید؛ زیرا مقتضای امر و نهی و وعد و وعید و ارسال رسل، این همه مقتضای قدر است» (همان: ۲۴۶-۲۴۵).

به بیانی صریح‌تر، از نظر شمس، اهل صحو، اهل اختیار و قدریانی هستند که به سبب برخورداری از صفات قهر و لطف حق (ر. ک: همان، د ۱: ۷۴-۷۳ و ۲۵۲ و د ۲: ۱۷، ۱۴۲) قادرند بر احوال خویش کاملاً مسلط و شایسته مقام ولایت شوند؛ مقامی که صرفاً مختص هوشیاران است، اما اهل سکر، جبریان، چون تنها نمود لطف و رحمانیت حقند (ر. ک: د ۲: ۱۰۳-۱۰۲ و ۱۷۷-۱۷۶) از تسلط بر احوال در موضع صحیح عاجزند: «ولایت آن باشد که او را ولایت باشد بر نفس خویشتن و بر احوال خویشتن و بر صفات خویشتن و بر کلام خویشتن و سکوت خویشتن و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و چون عارفان جبری آغاز نکند که من عاجزم او قادرست. نی، می باید که تو قادر باشی بر همه صفات

خود؛ و بر سکوت در موضع سکوت و جواب در محل جواب و قهر در محل قهر و لطف در محل لطف و اگر نه صفات او بر وی بلا باشد و عذاب، چو محکوم او نبود حاکم او بود!» (همان، د ۱: ۸۶-۸۵). بنابراین، تبیین امر و نهی الهی، وعد و وعید حق و ارسال رسل که همگی بر مقتضای قدرند، صرفاً از قائلان به اختیار؛ یعنی ولی هوشیار برمی آید و نه اهل سکر که به سبب جبر از ثبات و مقام تمکین هوشیاران بی بهره (ر. ک: همان، د ۲: ۶۸) و دچار عجز و تلوین شده‌اند: «نامه کردارت متلوّن است. این تلوّن از جبرست. نامه متلوّن منویس. آخر جبر را این طایفه به دانند. اگر تو بدین جبر معامله کنی از بسیار فوائد بازمانی» (همان، د ۱: ۹۱).

شمس همچنین پس از بیان عجز جبریان - اهل سکر - از درک عامل حقیقی افعال به تبیین مقام پیامبر (ص) پرداخته است. هوشیار برخلاف مست بی هیچ حجاب و تقلیدی در طلب غالب، خالق و هست کننده حقیقی است. این امر در نگاه شمس، چنانکه گفته شد از طریق معرفت شمس حقیقی و زوال ناپذیر؛ یعنی حضرت محمد (ص) حاصل می شود (ر. ک: همان: ۳۰۰-۲۹۹). بنابراین، عارف واقعی کسی است که در مقام صحو، خود را به کلی به حق سپرده و لحظه ای از یاد کرد حق در دلش غافل نیست؛ این در حالی است که شطح گویی مثل بایزید با آنکه نسبت به هم رتبه گانش در بالاترین مرتبه مستی روح قرار دارد (ر. ک: همان، د ۲: ۱۳۱-۱۳۰)، اما از نیل به هوشیاری، برترین مرتبه ممکن، بازمانده است؛ چون به اشتباه به سبب جبر، ذکر دل را بر زبان آورد. در نتیجه از متابعت پیامبر (ص)، مصداق اعلاّی اهل صحو، بی نصیب ماند: «گفت: ذکر می خواهیم، فرمود که ذکر باید که از مذکور باز ندارد و آن ذکر دل باشد. ذکر زبان کم باشد. ابایزید ذکر می کرد که به دل بود خواست که بر زبان بیارد، چو مست بود سبحانی گفت. متابعت مصطفی به مستی نتوان کردن. او از آن سوی مستی است. به مستی متابعت هوشیار نتوان کردن. سبحانی جبر است، همه در جبر فرو رفته اند» (همان: ۹۲).

بحث و نتیجه گیری

شطح از نتایج سکر و حیرت و طریقه ای مرسوم در نحوه بیان تعالیم، مفاهیم و موضوعات عرفانی است که از دیرباز محل بحث و تنازع عرفا بوده و متناسب با سنت و مشرب عرفانی هر عارف از ارزش و اعتبار برخوردار یا بی اعتبار می شود. از این رو با وجود آنکه مولانا و شمس در اصول چهارچوب یک سنت عرفانی با هم اتفاق نظر دارند، اما در فروع با توجه

بر مشرب عرفانی خویش در تفصیل روش معرفت‌شناسی و نیل به توحید با یکدیگر متفاوتند. موضوع شطح از مواضع اساسی اختلاف میان مشرب عرفانی آن دو محسوب می‌شود که در وجوه مختلف اعم از معنا و مفهوم، تبیین شطح بایزید و حلاج، میزان شریعت‌مداری شطح‌گویان و ارتباط جبر و اختیار با شطح قابل تأمل و مقایسه‌تحلیلی است. چرایی این اختلاف نظر و پاسخ بدان در تقابل معنای سکر با صحو و رجحان هر یک بر دیگری با توجه بر مشرب عرفانی هر عارف است.

مولانا مطابق با شاخص اصلی مشرب بایزید؛ یعنی رجحان سکر بر صحو معتقد است شطح‌گویانی مانند بایزید و حلاج عارفان عالی‌رتبه‌ای هستند که از غایت مستی و تواضع چنان از خویش خالی و در مرتبه دین‌ورزی، فنا و اتحاد با حقند که قوه هوشیاری، تشخیص، تمییز و تکلم خویش را از دست داده و تمام اعمالشان را به حق منسوب می‌کنند. در نتیجه، شطح به جای بیان آموزه‌های دینی و شرعی در جایگاه خدا حاضر شده است تا حق از زبان وی برای ادای سخن استفاده کند. همچنین آنان را جبارانی می‌داند که از سر اختیار با تضرع بسیار از حق خواسته‌اند آن‌ها را در انجام افعالشان بی‌اختیار و فانی در خود گرداند، اما شمس مطابق با مشرب عرفانی جنید با برتری صحو بر سکر موافق است. از این رو، در نظر شمس، بایزید و حلاج در سیر مراتب مستی در مرتبه دوم آن - یعنی مستی روح - متوقف شده و به مرتبه اتم و اکمل، هوشیاری، نرسیده‌اند. در واقع، جانبداری مولانا از آن‌ها بدین خاطر است که او نیز در همان مرتبه مستی قرار دارد. در نتیجه، شطح در نظر شمس از یک سو سخنان بی‌تأویل، برهنه و رسوایی است که معنایی جز حلول، تکبر، عجز و تلوین ندارد و از سوی دیگر، اهل سکر و شطاحان چون تنها نمود لطف و رحمانیت حقند، مرادف جبریانند که در حجاب و ضلالت سخنان خویش مانده و راهزن و مبدع دین شده‌اند؛ این در حالی است که اهل صحو، اهل اختیار و قدریانی هستند که با برخوردارگی از صفات قهر و لطف حق قادرند به معرفت‌الرب، حقیقت‌دین و مرتبه ولایت، مرتبه‌ای که صرفاً شایسته هوشیاران است، دست یابند.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Samaneh Aghadadi	Al-Sadat		http://orcid.org/0000-0001-5414-928x
Sayyed Ali Mirbagherifard	Asghar		http://orcid.org/0000-0001-6044-471x
Tahereh Khoshhal Dastjerdi			http://orcid.org/0000-0003-0191-2717

منابع

قرآن کریم.

- استعلامی، محمد. (۱۳۸۷). *متن و شرح مثنوی مولانا*. ج ۴. تهران: سخن.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۹۵۵م). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*. تصحیح حموده غرابه. مصر: المكتبة الأزهریه.
- افلاکی، احمد. (۱۳۹۶). *مناقب العارفین*. تصحیح تحسین یازجی. تهران: دوستان.
- باخزری، یحیی بن احمد. (۱۳۸۳). *اوراد الاحباب و فصوص الآداب*. به کوشش ایرج افشار. تهران: دانشگاه تهران.
- بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷م). *التاریخ التصوف الاسلامیه*. الكويت: وكالة المطبوعات.
- _____ . (۱۹۸۳م). *مذاهب الاسلامیین*. ج ۱. بیروت: دارالعلم.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کرین. تهران: طهوری.
- _____ . (۱۳۹۳). *منطق الأسرار ببيان الأنوار*. تصحیح سیدعلی اصغر میرباقری فرد و زهره نجفی. تهران: سخن.
- تقوی، محمد. (۱۳۸۵). *شطح: سرریزهای روح بر زبان*. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، ۱۴(۵۵)، ۳۷-۷۱.
- جعفری، سمانه و میرباقری فرد، سیدعلی اصغر. (۱۳۹۵). *تحلیل انتقادی تعاریف شطح*. *ادبیات عرفانی*، دانشگاه الزهراء، ۸(۱۴)، ۱۴۹-۱۷۴. Doi: 10.22051/JML.2017.11951.1204
- حلاج، حسین بن منصور. (۲۰۰۲م). *دیوان الحلاج*. شرح و تحقیق هاشم عثمان. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ختمی لاهوری، عبدالرحمن. (۱۳۸۱). *شرح عرفانی غزل‌های حافظ*. تصحیح و تعلیق بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۱. تهران: قطره.
- سراج طوسی، عبدالله بن علی. (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد نیکلسون. لیدن: مطبع بریل.

- _____ . (۱۳۸۸). *اللمع فى التصوف*. تصحيح رينولد نيكلسون. ترجمه مهدي محبتى. تهران: اساطير.
- سمعانى، شهاب الدين ابوالقاسم. (۱۳۸۴). *روح الارواح*. تصحيح و توضيح نجيب مايل هروى. تهران: علمى و فرهنگى.
- سهروردى، ضياء الدين ابونجيب. (۱۳۶۳). *آداب المريدين*. ترجمه احمد شيركان. تصحيح نجيب مايل هروى. تهران: مولى.
- سهلگى، محمد بن على. (۱۳۸۸). *دفتر روشنايى (ترجمه كتاب النور)*. ترجمه محمدرضا شفيعى كدكنى. تهران: سخن.
- سوربهارى هندی، (بى تا). *عبدالرحيم بن احمد. كشف اللغات و الاصطلاحات*. (نسخه خطى). شمس الدين، محمد بن ملك داد تبريزى. (۱۳۸۵). *مقالات شمس تبريزى*. تصحيح محمدعلى موحد. تهران: خوارزمى.
- طارمى، صفى الدين محمد. (۱۳۷۷). *انيس العارفين*. تصحيح على اوجبى. تهران: روزنه.
- عطار، فریدالدين. (۱۳۹۱). *تذکره الاولياء*. تصحيح و توضيح محمد استعلامى. تهران: زوار.
- _____ . (۱۳۸۷). *منطق الطير*. مقدمه، تصحيح و تعليقات محمدرضا شفيعى كدكنى. تهران: سخن.
- فروزانفر، بديع الزمان. (۱۳۶۷). *شرح مثنوى شريف*. ج ۲. تهران: زوار.
- قشيرى، ابوالقاسم. (۱۳۸۸). *ترجمه رساله قشيريه*. ترجمه ابوعلی عثمانى. تصحيح بديع الزمان فروزانفر. تهران: علمى و فرهنگى.
- كربن، هانرى. (بى تا). *شطح*. ترجمه سيمين دخت جهان پناه تهرانى. *آينده*، ۹(۷)، ۵۰۹-۵۱۷ و ۸۹۰-۸۹۴.
- _____ . (۱۳۸۴). *پارادوكس هاى صوفيانه*. ترجمه سعيد نورى نشاط. *كیهان فرهنگى*، ۱۰(۶)، ۱۰-۱۳.
- كلابادى، ابوبكر بن محمد. (۱۳۳۹). *التعرف لمذهب التصوف*. تصحيح احمدعلى رجائى. تهران: بنگاه ترجمه و نشر كتاب.
- محمدي عسكرآبادى، فاطمه و ملك ثابت، مهدي. (۱۳۹۲). *تقابل آراى شمس و مولوى در باب حلاج*. *پژوهش هاى ادب عرفانى (گوهر گویا)*، دانشگاه اصفهان، ۷(۱۰)، ۱۳۵-۱۵۶.
- مستملی بخارى، اسماعيل. (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحيح محمد روشن. ج ۴. تهران: اساطير.
- مولوى، جلال الدين محمد بلخى. (۱۳۸۴). *ديوان كبير شمس*. تصحيح بديع الزمان فروزانفر. تهران:

طلایه.

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

_____ (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*. به کوشش محمد استعلامی. تهران: سخن.
میرباقری فرد، سید علی اصغر، آنگونه جونقانی، مسعود. (۱۳۸۹). *تحلیل شطح بر مبنای تفکیک وجودشناختی و معرفت‌شناختی*. *ادب پژوهی*، دانشگاه گیلان، ۴(۱۳)، ۲۹-۶۰.
میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). *عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟! پژوهش‌های ادب عرفانی (گوه‌ر گویا)*، دانشگاه اصفهان، ۶(۲)، ۶۵-۸۸.
_____ (۱۳۹۴). *تاریخ تصوف ۲*. تهران: سمت.

میرباقری فرد، سید علی اصغر، محمدی، معصومه. (۱۳۹۷). *گزیده و شرح دفتر اول مثنوی*. تهران: سخن.

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

References

- Elahi Qomshe'I, M. (2011). *Translation of the Holy Qur'an*. Isfahan: Aria Qalam. [In Persian]
- Aflaki, A. (2017). *Managheb al-Arefin*. Corrected by Tahsin Yaziji. Tehran: The Friends. [In Persian]
- Ash'ari, A.I.I. (1955). *Almae-Fe-Rad ala Ahl al-Zaigh wa al-Bada'* Corrected by Hammoodah Gharabeh. Egypt: Al-Azahriyah Library. [In Persian]
- Atar, F. (2008). *Manteqotteyr*. Introduction, Corrected and Suspended by Mohammad Reza Shafii Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- _____. (2012). *Tazkeratol-Olya*. Corrected and Described by Mohammad Estealami. Tehran: Zavar. [In Persian]
- Badavi, A. R. (1983). *The religions of Islam* (Vol 1). Beirut: Dar-ol- Elm. [In Persian]
- _____. (1997). *The History of The Islamic Mysticism*. Kuwait: Vecalatol Matbout. [In Persian]
- Bakhazri, Y. I. A. (2004). *Awrad al-ahbab va-fusus al-adab*. Efforted by Iraj Afshar, Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Baqli Shirazi, R. (1995). *The Description of Shatyat*. Corrected by Hanry Karboun. Tehran: Tahouri. [In Persian]
- _____. (2014). *Manteqol-Asrar Bebyanol-anvar*. Corrected by Mir Bageri Fard, Sayed Ali Asghar and Najafi, Zohreh. Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Estealami, M. (2008). *The Text and Description of Masnavi-Maanavi of Moulana* (Volume 4). Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Fourozanfar, B. (1988). *The Description of the Noble Masnavi* (Vol 2). Tehran: Zavar. [In Persian]
- Hojviri, A. H. (2017). *Kashfo-Mahbob*. Corrected and Suspended by Mahmood Abedi. Tehran: Soroush Publication. [In Persian]
- Halaj, M. I. M. (2002). *Divane-Alhalaj*. Described and Corrected by Hashem Osman. Beyrout: Dar-ol-Ketabe-Elmeyeh. [In Persian]
- Jafari, S and Mir Bageri Fard, S. A. A. (2016). A Critical Analysis of ‘Shath’ Definitions. *Mystical Literature*. Al-Zahra University, 8(14), 149-174. [In Persian]
- Kalabadi, A.I.B. (1960). *Altaarof-Le-Mazhab-e-L-Tasavof*. Corrected by Ahmad Ali Rajaii. Tehran: The Establishment for Translation and Publishing of the Books. [In Persian]
- Karboun, H. (-). Shath. Translated by SiminDokht JahanPanah Tehrani. *The Future*, 9(7), 509-517 & 890-894. [In Persian]
- Khatmi Lahori, A. R. (2002). *Mystical Description of Hafez lyric poems*. Corrected and Described by Bahauddin Khorramshahi. (Volume 1). Tehran: Ghatreh. [In Persian]
- Mir Bageri Fard, S. A. A. and Algooneh Joonaghani, M. (2010). Analyzing “Paradox” Based on Dissociation between Ontology and Epistemology. *Adab Pazhuhi*. University of Gilan, 4(13), 29-60. [In Persian]
- Mir Bageri Fard, S. A. A. (2012). Functional and Theoretical Mysticism or The First or Second Convention? *The Searching about Mystical Urbanity (The eloquent Jewel)*. University of Isfahan, 6(2), 65-88. [In Persian]
- _____. (2015). *The History of Sufism 2*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Mir Bageri Fard, S. A. A. and Mohammadi, M. (2018). *Excerpts and Descriptions of the First Book of Masnavi*. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Mohammadi Askarabadi, F. and Malek Sabet M. (2013). The Opposition of Shams and Molavi's Views about Hallaj. *Researches on Mystical Literature (Gowhar-i-Guya)*. University of Isfahan, 7(1), 135-156. [In Persian]
- Mostamali Bokhari, S. (1984) *.Shar-ol-Taaraf-Le-Mazhabel-Tasavouf*. Corrected by Mohahmad Roushan (Vol 4). Tehran: Asatir. [In Persian]
- Mulavi, J. (2005). *The Great Poetical Works of Shams*. Corrected by Badiol-Zaman- Foroza- Far. Tehran: Talayeh. [In Persian]
- _____. (2007). *Fihe-Mafihe*. Corrected and Edited by Badiol-Zaman Forozanfar. Tehran: Negah. [In Persian]

- _____. (2008). *Masnavi-Manavi*, Efforted by Mohhamad Estealam. Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Qashyri, A. (2009). *The Translation of The Essay of Qashyrieh*. Translated by Abou Ali Osmani. Corrected by Badiol- Zaman Forozanfar. Tehran: The Scientific and Cultural. [In Persian]
- Sahlegi, M. I. A. (2009). *Lighting Office (Translation of the book Al-Noor)*. Translated by Mohammad Reza Shafii Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Sam'aani, Sh. A. (2005). *Ruh al-Arwah*. Corrected and Described by Najib Mile Heravi . Tehran: The Scientific and Cultural. [In Persian].
- Seraj Tousi, A. A. (1914). *Almae-Fe-Tasavouf*, Corrected by Reynold Nicolson. Liden: Matbaa Beril. [In Persian]
- _____. (2009). *Almai-Fe-Tasavouf*, Corrected by Reynold Nicolson. Translated by Mahdi Mohebaty. Tehran: Asatir. [In Persian]
- Sohravardi, Z. A. (1984). *Adabol-Moridin*. Translated by Ahmad Shirkan, Corrected by Najib Mile Heravi . Tehran: Mola. [In Persian]
- Soorbahari Hindi, A. I. A. (No Date). *Kashfol-Loqat-Val-Estelihat*. (Manuscript). [In Persian]
- Shams Tabrizi, Sh. M. I. M. D. (2006). *Maqalate-e-Shams Tabrizi*. Corrected by Mohammad Ali Mouvahed. Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Taghavi, M. (2006). Shath: Spirit overflows on the tongue. *Faculty of Literature and Humanities*. kharazmi University, 14(55), 37-71. [In Persian]
- Taroumi, S. M. (1998) .*Anisol-Arefin*. Corrected by Ali Ojbi. Tehran: Rozaneh. [In Persian]

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: آفادادی، سمانه السادات، میرباقری فرد، سید علی اصغر و خوشحال دستجردی، طاهره. (۱۴۰۲). مستان شطح گو یا هوشیاران خاموش؟ (دیدگاه‌های متفاوت مولوی و شمس درباره شطح). *متن پژوهی ادبی*، ۲۷ (۹۷)، ۷-۳۸. doi: 10.22054/LTR.2021.53536.3098



Literary Text Research is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.