

دوفصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه
سال هجدهم (۱۳۹۶)، شماره ۳۵

مؤلفه‌های مفهوم سکر در متون عرفانی*

بهروز سلطانی^۱

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه گیلان

دکتر محمدکاظم یوسف‌پور

دانشیار دانشگاه گیلان

چکیده:

منابع دست اول و دوم عرفانی در توصیف مفهوم سکر، از مؤلفه‌های مختلفی بهره برده‌اند که باعث ابهام و اختلاف زیاد در فهم آن شده است. این مقاله با رویکردی مفهوم‌شناختی از طریق توصیف و تحلیل، به ریشه‌های نظری و تأویلی سکر در قرآن، حدیث و روایت‌های اسلامی و عرفانی و عرفی پرداخته و پس از شناسایی ۱۲ مؤلفه مفهوم سکر در منابع عرفانی، آنها را به مؤلفه‌های اصلی و جوهری و فرعی و فرعی‌تر تقسیم کرده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که تنها مؤلفه جوهری و اصلی سکر، مؤلفه وحدت و اتحاد با محبوب است و سایر مؤلفه‌ها عارضی‌اند. در این میان مؤلفه فجأه بودن سکر نشانگر حال بودن آن در تقسیم‌بندی اصطلاحی عرفانی است. کرامت و کرامت‌تراشی و اسطوره‌شدگی از مؤلفه‌های فرعی‌تر سکر است که بیشتر در پندار عامیانه و دریافت‌های سطحی‌تر از مفهوم سکر، به آن نسبت داده می‌شود. پایان این نوشتار، به بازتعریف مفهوم سکر می‌پردازد.

واژگان کلیدی: سکر، ایضاح مفهومی، عرفان اسلامی، وحدت و اتحاد.

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۶/۱/۲۱

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۴/۶/۷

۱ - نشانی پست الکترونیکی نویسنده مسئول: behrouz.soltani@yahoo.com

۱- مقدمه

برقراری ارتباط با ماوراء و غیب از خواسته‌های دیرین بشر است. هنوز در برخی فرهنگ‌های وفادار به سنن بدوی، موسیقی و سازها را دارای توانایی ارتباط با ماوراء می‌پندارند. پژوهش‌ها نشان می‌دهند که در تاروپود عرفان ردّپای عناصری از آیین‌ها و فرهنگ‌های دور و نزدیک دیده می‌شود. (نک. باطنی، ۱۳۸۵، ص ۸۸) برخی مفاهیم و عناصر عرفانی که در آنها به نوعی با حالت‌های خلسه و نشئه مواجه می‌شویم، متأثر از گذشته تاریخی و اسطوره‌ای خود هستند. (نک. نیکوبخت، ۱۳۸۸، صص ۲۱۶-۱۸۵) چنانکه از مفاد برخی سخنان صوفیه برمی‌آید، توسل جمعی از مریدان کاذب، برای ارتباط با ماوراء از طریق روش‌های باستانی و شمن‌وار مسلم است. (نک. کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۳۳۴) زرین کوب می‌نویسد: برخی از «صوفیه برای تحریک اعصاب و نیل به حالی که از آن تعبیر به بی‌خودی می‌کنند، گاه به مواد تخدیرکننده یا سکرانگیز متوسل می‌شده‌اند. ... بعضی دیگر، به بنگ و چرس می‌پرداخته‌اند و برخی هم دست به شراب می‌زده‌اند و از این همه، قصدشان رهایی از خود و خودی بوده‌است با وسایل مصنوعی.» (زرین کوب، ۱۳۷۳، ص ۹۴)

نظریه سکر در عرفان اولین بار در شکلی نسبتاً نظام‌مند در سخنان بایزید بسطامی مطرح شد. آشفتگی و آمیختگی مبحث سکر و صحو در متون عرفانی باعث شد که عده‌ای سکر را مقام و یا حال عرفانی بدانند و گروهی سکر و صحو را فقط نشانه به شمار آورند. (نک. رضایی، ۱۳۸۹، صص ۲۴۵-۲۲۹) علت این اختلاف‌ها آن است که توصیف عارفان از حالات و مقامات خود درحقیقت نوعی گزارش روان‌شناختی از تجارب درونی امر متعالی است که در روان‌شناسی کمال (GrowthPsychology) گاهی آن را «تجربه اوج» خوانده‌اند. می‌دانیم که ازجمله دلایل این اختلاف نظر آن است که اولاً توان طی مراحل سلوک در همه یکسان نیست، از اینرو عرفا تذکر داده‌اند که ترتیب مقامات برای متوسطان از اهل سلوک تنظیم شده‌است. ثانیاً برخی از سوانح و واردات که در بدایت امر چونان «احوال» گذرا تجربه می‌شوند، برای اهل نهایت به

شکل «مقام» و ملکه مستقر درمی‌آیند. (احمدپور، ۱۳۸۵، صص ۴۶-۴۵؛ نک. طارمی، ۱۳۷۷، ص ۴۲)

سکر در دسته‌بندی مقامات دهگانه نفس، در دسته نهم و مرتبه هفتم، قرار می‌گیرد: مقامات ده‌گانه مرتبه نهم نفس که مقام خفی هستند؛ عبارتند از: مکاشفه، مشاهده، معاینه، حیات، قبض، بسط، سکر، صحو، اتصال و انفصال، که اسم این مجموعه «حقایق» است. نفس با طیّ ده مرتبه و ده مرحله هر مرتبه، به مقام خلیفه‌اللهی می‌رسد. محققانی چون ملا عبدالرزاق کاشانی تذکر داده‌اند که مقامات به‌سان پله‌های نردبان نیستند که با صعود از یک پله واقعاً از پله پیشین مستغنی شویم، بلکه هریک از مقامات صدگانه، ده نمود و چهره دارد، یکی در طبقه اصلی و باقی در نه طبقه دیگر مقامات. (نک. احمدپور و همکاران، ۱۳۸۵، صص ۴۷-۴۵)

این تفاوت‌ها در شناخت مفاهیم عرفانی، علاوه بر تفاوت‌های فردی و مقامی عرفا، به ذات دیریاب و نزدیکی و هم‌پوشانی برخی مفاهیم عرفانی مربوط است. در باب سکر، شناخت‌های اجمالی، داشتن ابعاد و اجزای مختلف، کاربرد جزء به‌جای کل و عدم شناخت جوهر و ذات مفهوم سکر از فروع و ابعاد و اجزای آن و احیاناً تلقی اثر و پیامدها و عوارض به‌جای مؤثر، به اختلاف‌نظرها دامن زده‌است. از اینرو بررسی تفصیلی مفهوم سکر و ایضاح مفهومی آن در ساختاری نظام‌مند، از طریق تحلیل و تأویل و ترکیب گزارش‌های عرفا در مورد سکر در ارتباط با مجموعه مفاهیم مرتبط عرفانی می‌تواند به شناخت جوهره اصیل آن منتهی شود.

۱-۱- پیشینه تحقیق

باطنی در مقاله صحو و سکر در تعالیم صوفیان (۱۳۸۵) به بررسی نحوه سلوک عرفانی در دو مقوله صحو و سکر و معرفی آثار و احوال و منابع مرتبط با شخصیت‌های تاریخی تأثیرگذار در مکتب سکر پرداخته‌است. میرباقری فرد در مقاله جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان (۱۳۸۹) با استناد به آرای صوفیان سده پنجم هجری، سعی در ایجاد وحدت معنایی و محتوایی میان دو مفهوم

صحو و سکر دارد؛ و ضمن تأیید نظر ابوبکر واسطی در مورد ترتیب وقوع این دو مفهوم، به بررسی انواع صحو و سکر می‌پردازد و در نهایت فنا را عامل ایجاد سکر و بقا را عامل ایجاد صحو می‌داند. رضایی در مقاله انواع صحو و سکر از دیدگاه صوفیان مکتب بغداد (۱۳۸۹) محتوا و نتایج مقاله میرباقری فرد (۱۳۸۹) را کم‌وبیش تکرار می‌کند. جودی نعمتی در مقاله تجلیات جمالی و جلالی و پیامدهای رفتاری آن در عرفان سکریان و صحویان (۱۳۹۱) بین مفاهیم به‌ظاهر متناقض عرفانی و صفات الهی، رابطه برقرار می‌کند، و در نهایت به همان نتیجه دو مقاله پیشین می‌رسد؛ یعنی عدم تناقض واقعی میان مفاهیمی مانند صحو و سکر.

این مقاله می‌کوشد از طریق استخراج مؤلفه‌های منسوب به سکر در برخی متون عرفانی دست‌اول و دوم، با رویکردی مفهوم‌شناختی از طریق توصیف و تحلیل، مؤلفه‌های جوهری و اصلی سکر را از مؤلفه‌های فرعی بشناساند و آن را بازتعریف کند.

۲-۱- ریشه‌های سکر؛ نحوه تبیین و تطبیق سکر با دین اسلام توسط عرفا

نظام‌ها با اهداف مختلف و با تناظرسازی سراغ تناسب‌ها می‌روند و موجب تنازل یا تصاعد مفاهیم در دستگاه‌های فکری و نظری خود می‌شوند. در چند آیه از قرآن در توصیف نعمت‌های بهشتی از مفهوم شراب استفاده شده است. (نک. دانشنامه جهان اسلام، ذیل باده) عرفا به پیروی از قرآن «هرگاه که خواسته‌اند که معانی مکشوفه خود را تفسیر کنند، در پی مناسبت و مشابَهت میان آن معانی مکشوفه و امور محسوسه شده‌اند، و عالم معنی را در لباس الفاظ محسوس نموده‌اند.» (الفتی تبریزی، ۱۳۶۲، ص ۲۱) در بیان مفهوم سکر عرفانی برخی، همانند قطب‌الدین عبادی، سکر و صحو را در مقایسه با حالات مستان و هوشیاران توجیه کرده‌اند. (رجایی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۲؛ ر.ک. باخرزی، ج ۲، ۱۳۸۳، ص ۲۴۱) ابن‌قیم در وجه تسمیه سکر به عشق و محبت الهی توجه داده است. (نک. ابن‌قیم جوزیه، ۲۰۰۴، ص ۸۳۷) عبدالرزاق کاشی به تناظرسازی سکر معنوی از روی سکر ظاهری اشاره می‌کند؛ با این تفاوت که سبب استتار نور عقل در

سکر معنوی غلبه نور شهود و در سکر ظاهری ظلمت طبیعت است. (نک. عبدالرزاق کاشی، ۱۹۷۱، ص ۲۹)

صوفیه کوشیده‌اند تا «طریقت را به مذاق و سلیقه اهل ظاهر و تمایلات مذهبی نزدیک سازند و به این منظور دست به تألیف کتب زدند و هر اصل عرفانی را با استناد به آیات و احادیث و موازین شرعی ثابت نمودند.» (محدث خراسانی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۸) آنان همچنین از روایات بزرگان دین و داستان‌ها و سنت‌های رایج در جامعه بهره گرفتند و از این طریق به استحکام بعد نظری عرفان پرداختند.

۱-۳- سکر در آیات قرآن

برای صوفیه تطبیق مفاهیم عرفان با قرآن اهمیّت حیاتی داشت. ایشان با دو دسته از آیات مواجه بودند؛ دسته‌ای که در این‌گونه مفاهیم صراحت داشت و دسته‌ای که عرفا از طریق تأویل در معنای مورد نظر، گاه با ترکیبی از حدیث، به کار می‌بردند. از جمله در بهره‌گیری از آیه ۱۴۳ سوره اعراف، روزبهان بقلی، همزمان از قرآن و روایت بهره می‌گیرد: «قال تعالی فی وصف سکر کلیمه علیه السلام: فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا [الأعراف: ۱۴۳]، غیبه کان من کمال سکره أوله الانبساط الذی یغریه إلی سؤال الرؤیة و آخره الصحو الذی یقتضی حکم الأدب و ذلک قوله: تَبَّتْ إِيَّكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ [الأعراف: ۱۴۳]، و أوسطه سکر الذی یسقط عنه إحضار الأشياء مع أحكام الإجلال و ما بقی للإحساس مساع، و کان النبی صلی اللہ علیہ و سلّم دار فی الوجد فی مسجد قبا حین سمع قول القائل: قد لسعت حیه الهوی کبدی x فلا طیب لها و لا راق» (روزبهان بقلی، ۲۰۰۵، ص ۱۳۳؛ نک. کاشانی، ۱۳۸۹، صص ۳۶۶-۳۶۷؛ طارمی، ۱۳۷۷، ص ۵۱۴؛ ابن قیّم جوزیه، ۲۰۰۴، ص ۸۳۶؛ عبدالرزاق کاشی، ۱۳۸۵، ص ۷۴۱؛ تبادکانی طوسی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۹) همچنین آیات ۲۱ انسان، ۶ و ۷ همزه و ۱۱۳ مؤمنون در متن زیر:

«بدان که مراد از شراب در کلام عرفا، می عشق و محبت است که هیچ صاحب جراتی طاقت آشامیدن دو جرعه او ندارد. كما فی القرآن: «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا

طَهُوراً^۲ و چون این شراب طهور حقیقت و ظلش در دنیا نار محبت و عشق، و موردش قلب است، حق تعالی می فرماید: «نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ»^۳ باری یک جرعه او کافی است که تو را از خودی خود خلاص نماید... آیا نشنیده‌ای و در قرآن مجید نخوانده‌ای سرگذشت اصحاب کهف را، که در نوشیدن می عشق از جام بلا به مقتضای «النوم اخ الموت»^۴ مدت مدیدی و عهد بعیدی از خود بلکه از تمام ماسوی الله فراموشی داشتند، و در انتباه، هنوز از اثر سکر، «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ»^۵ گفتند؟ (سبزواری خراسانی، ۱۳۸۶، ص ۹۱) نیز از آیه ۱۹ سوره ق و آیه ۴۲ سوره قلم نیز همین استفاده را برده‌اند. (نک. مستملی، ج ۴، ۱۳۶۳، صص ۱۴۹۳-۱۴۹۲) در روش تفسیری نجم‌الدین رازی بارها به تأویل آیات قرآن در مفهوم سکر برمی‌خوریم: «... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ...» (بقره، ۱۸۷) رازی اصطلاحات صحو و سکر، قبض و بسط را در تأویل این آیه به کار گرفته و گفته است: «برای رفع نیازهای انسانی در شب‌های صحو از حلال‌ها بهره ببرید.» و در تأویل حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ اضافه کرده است: «یعنی آثار انوار شمس جلال و محو ظلمات صفات در جاری سکر ظاهر گردد.» او در ادامه عبارت «ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَامَ» را چنین تأویل می‌کند: «روزه را با امتناع بهره‌گیری از چشمه‌های روحانی و حیوانی تا شب صحو بعد از سکر به اتمام برسانید. همان‌گونه که رزق دارای قبض و بسط است، احوال نیز قبض و بسط دارند.» وی سپس احوال سالک را از نظر قبض و بسط به رزق مانند می‌کند و چنین می‌افزاید: «فَكَمَا أَنَّ الرَّزْقَ مَنْقَسِمَ إِلَى حَالَةِ قَبْضٍ وَ إِلَى حَالَةِ بَسْطٍ فَالْأَحْوَالُ مَنْقَسِمَةٌ أَيْضًا إِلَى «قَبْضٍ وَ بَسْطٍ» وَ «زِيَادَةٍ وَ نَقْصٍ» وَ «جَذْبٍ وَ حَجْبٍ» وَ «فَرْقٍ وَ اخْتِزَابٍ» وَ «رَدٍّ وَ كَشْفٍ وَ سِتْرٍ» وَ «سَكْرِ وَ صَحْوٍ» وَ «إِثْبَاتٍ وَ مَحْوٍ» وَ «تَلْوِينٍ وَ تَكْوِينٍ.» (رازی، ص ۷۱: به نقل از قاسم‌پور، ۱۳۸۱، صص ۳۲۷-۳۲۶)

۱-۴- سکر در احادیث

زرین‌کوب در بیان مأخذ مفهوم شراب الهی، چنانکه در بسیاری از کتب متصوفه

نیز آمده است، می‌گوید که این مفهوم از حدیث: انَّ لِلَّهِ تَعَالَى شَرَابًا اَعَدَّهُ لِاَوْلِيَائِهِ اِذَا شَرَبُوا سَكْرًا وَاِذَا سَكْرُوا طَابُوا وَاِذَا طَابُوا طَاشُوا وَاِذَا طَاشُوا طَارُوا وَاِذَا طَارُوا بَلَّغُوا وَاِذَا بَلَّغُوا صَلُّوا وَاِذَا صَلُّوا اَتَّصَلُوا وَاِذَا اَتَّصَلُوا اِنْفَصَلُوا وَاِذَا اِنْفَصَلُوا فَنُوا وَاِذَا فَنُوا بَقُوا وَاِذَا بَقُوا صَارُوا مَلُوكًا فِى مَقَاعِدِ صَدَقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ^۷ گرفته شده است که متصوِّفه با استناد به آن احوال سکر و وجد روحانی خود را توجیه می‌کردند. البته این حدیث اصلی ندارد و تنها نشانگر این است که متصوِّفه درصدد بودند برای مقالات مشایخ خود مستندی قابل اعتماد فراهم کنند. همچنین متصوِّفه از مضمون این حدیث منسوب به پیامبر، «لی مع الله وقت لا یسعی فیہ نبی مرسل و لا ملک مقرب»^۸، برای توجیه معنی «وقت» و مفهوم «غیبت و حضور» که با محو و فنا در مقام استغراق مناسبت دارد استفاده می‌کردند. (زرین کوب، ۱۳۷۸، صص ۳۹۲-۳۹۱)

عین القضاة نیز در توجیه شطح عارف در حال بی‌خودی می‌گوید: «صوفیان را کلماتی است ... در حالت سکر ... از گوینده آن صادر می‌شود، و او در چنین حالتی قادر به خویشتن‌داری نیست. ... و این سخن رسول خدا(ص) اشاره به امثال آنهاست که: «لا یزال العبد یتقرَّب الی بالتَّوَّافِلِ حَتَّىٰ اِحْبَه فَاِذَا اِحْبَبْتَهُ كُنْتَ سَمِعَهُ الَّذِی یَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِی یُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِی یَنْطِقُ بِهِ.»^۹ (عین القضاة، ۱۳۸۵، صص ۵۳-۵۲)

۱-۵- سکر در روایات اسلامی و عرفانی و عرفی

عرفا در تطبیق مفاهیم عرفانی، مانند توجیه حالت بی‌هوشی و عقیده وحدت در حال سکر، از روایات دینی و عرفی بهره گرفته‌اند چنانکه آشتیانی در شرح مقدمه قیصری می‌نویسد: «تنزیه و تهلیل واقعی و کمال تنزیه و تسبیح، وقتی تحقّق پیدا می‌نماید که تسبیح‌کننده و تنزیه‌کننده ناطق به انانیت اناالحق شود. تسبیح به غیر از این لسان، خالی از شایبه شرک نمی‌باشد. از امام سابق، جعفر بن محمد الصادق، علت غشوه و بی‌هوشی آن ولی الله اعظم را در بین نماز سؤال می‌نمایند. حضرت در جواب سائل گفته است صدای آیات قرآن را که در موقع نماز قرائت می‌کنم، از قایل آن می‌شنوم...

حال کسانی که اهل شهود و مطلع کلام حقند و از ظهر و بطن قرآن گذشته‌اند، همین است که کلام را از حق می‌شنوند.» (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۳۹۰)

مستملی در تبیین و تطبیق و اثبات سکر از ماجرای حضرت یوسف(ع) و زنان مصر استفاده می‌کند: «... چنانکه صواحبات یوسف را بود که از لذت طعام و از الم قطع غایب گشتند با وجود لذت و الم باز علت این هم پیدا کند که چرا باشد، چنین گفت: فی موافقة الحق». که این غلبه و این سکر که در ایشان پدید آید در موافقت حق پدید آید.» (مستملی، ج ۴، ۱۳۶۳، ص ۱۴۸۸)

وی در ادامه در تفسیر همین مطلب از اصول و عرف نیز مثال می‌آورد: «این را در اصول دلایل است و در عرف نیز دلایل است.» و عشق مفرط انسان به انسان و عشق مفرط مادر به فرزند را دلایل عرفی این مطلب یاد می‌کند و در اقامه دلیل اصولی می‌گوید: «اما دلایل اصول آن است که گروهی از بزرگان چنین گفته‌اند که آدم علیه السلام چون او را ندا آمد که: أُسْكُنْ أَنتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ^{۱۰} در لذت خطاب حق چنان واله گشت که نیز او را قرار نماند در سکر لذت خطاب حق از آن درخت بخورد تا مگر آن خطاب دگر باره باز آید.» و همچنین به ماجرای مادر موسی(ع) و در آتش افگندن موسی(ع) از ترس مأموران فرعون، ماجرای ارنی اَنْظُرْ إِلَيْكَ^{۱۱} گفتن موسی، ماجرای هفت سال دوری زلیخا از یوسف(ع) در این رابطه اشاره می‌کند و می‌گوید: «سکر غلبات مخلوق چنین داند کردن، سکر غلبات حق اولاتر...». (مستملی، ج ۴، ۱۳۶۳، صص ۱۴۹۱-۱۴۸۸؛ نیز نک. همان، صص ۱۴۹۸-۱۴۹۱؛ رجایی، ۱۳۷۵، صص ۱۶۲؛ و ۱۶۰۷؛ کلاباذی، ۱۳۷۱، صص ۴۱۶-۴۱۵)

۲. مؤلفه‌های مفهوم سکر در منابع عرفانی

۲-۱- سه سازه فراگیر سکر

برخی منابع دست اول در مورد نشانه‌های سکر بحث کرده‌اند. از آنجا که این

سخنان اغلب از زبان عارفان به جا مانده و بعدها شرح شده‌اند، ارزش فراوانی در درک مفهوم سکر عرفانی دارند؛ زیرا سکر تجربه‌ای شخصی است که جز سخنان و توصیفات عارفی که آن را تجربه کرده‌است، منبع شناخت دیگری ندارد. از جمله خواجه عبدالله انصاری که از نظریه پردازان سکر است، برای سکر سه نشانه می‌آورد: «و للسکر ثلاث علامات: الضيق عن الاشتغال بالخبر و التعظیم قائم، و اقتحام لجة الشوق و التمكن دائم، و الغرق فی بحر السرور و الصبر هائم.» (انصاری، ۱۳۷۶، ص ۱۲۹؛ نک. عبدالرزاق کاشی، ۱۳۸۵، ص ۷۴۳) او اولین نشانه سکر را «تنگی از پرداختن به خبر، با آنکه تعظیم پابرجاست» می‌داند (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۰) زیرا در این حال [سکر] شایسته نیست عارف به اعمال اهل حجاب (نک. تبادکانی طوسی، ۱۳۸۲، ص ۴۴۰) بپردازد. عارف در این حال سرتاپا مشعوف مقام نبوت و اطاعت از او است. (نک. همان) برخی از شارحان در تبیین این ویژگی از حدیث «لی مع الله وقت...» بهره جستند. محب سکران در این حال چنان با محبوب خویش انس گرفته‌است که خود را به مقام و زمان غفلت، مشغول نمی‌کند زیرا در حال عمل به خبر است و منظور از شریعت، عمل به آن است. (نک. طارمی، ۱۳۷۷، صص ۵۱۶ - ۵۱۵) چنانکه پیداست فحوای این نشانه بیانگر اسقاط تکلیف از محب سکران است زیرا عارف در حال سکر به هدفش که اتحاد با محبوب ازلی است، دست یافته‌است و دیگر نیازی به مسیر و لوازم سلوک ندارد. (نک. عبدالرزاق کاشی، ۱۳۸۵، ص ۷۴۴)

دومین نشانه‌ای که خواجه ذکر می‌کند «فرورفتن در امواج [دریای] شوق، با آنکه تمکن [در علم با عمل و رعایت تقوا] مستمر است. [و این استمرار تمکن نشانه صحت شوق است.]» (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۰) فهم این سخن در گرو درک دو مفهوم عرفانی شوق و تمکن یا تمکین است.

قشیری تمکین را صفت اهل حقایق، و هجویری آن را همراه حال و مقام، از طرق سه‌گانه معرفت حق و قرارگاه منتهیان دانسته‌است. احمد غزالی کمال تمکین را زمانی می‌داند که از هستی عارف چیزی نمانده، وصال و فراق برای او یکسان باشد. او حتی

«انالحق» گویی حلاج و «سبحانی ما أعظم شأنی» بایزید را نشانه تلوین دانسته است. در بحث از تجلیات، تمکین، تجلی صفات جلالی است. در این مرتبه دورنگی برخاسته و نسبت وجود به کلی برمی خیزد. بنابراین، صاحب تمکین به وصل رسیده و از هستی او چیزی باقی نمانده است. برخی، ارباب قلوب را از اصحاب تلوین دانسته و گفته‌اند که آنان توانایی عبور از عالم صفات را ندارند اما ارباب تمکین از این مرحله گذشته و ارواح آنان در مباشرت با نور ذات حق قرار گرفته است. (نک. دانشنامه جهان اسلام، ذیل مدخل تلوین و تمکین)

در اصطلاح‌شناسی عرفانی معمولاً در بحث از شوق، مفهوم صبر نیز طرح می‌شود که رابطه معکوس دارند؛ یعنی با افزایش شوق از میزان صبر کاسته می‌شود. «عزالدین کاشانی گوید: مراد از شوق همان داعیه لقای محبوب است در باطن محب، و وجود آن لازم صدق محبت است.» (سجادی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۲) شوق به دو دسته تقسیم شده است: الف) شوق محبان صفات به ادراک لطف و رحمت و احسان محبوب؛ ب) شوق محبان ذات به لقاء و وصال و قرب محبوب. (نک. همان، صص ۵۱۳-۵۱۲) بیشتر عرفا معتقدند که شوق در حال لقاء و وصال، شدت بیشتری دارد زیرا علاوه بر داعیه طلب، لطف و محبت محبوب، بی‌واسطه به عارف می‌رسد.

سومین نشانه «غرقه شدن در دریای سرور، حال آنکه صبر حیران است.» یعنی شواهد قرب محبوب چنان سالک را مسرور ساخته که گویا در دریای سرور غرق گشته است، و در عین حال صبر بر دوری از محبوب را از دست داده است، چنانکه گویی متحیر و آشفته و شوریده حال گشته و بی‌هدف این سو و آن سو می‌رود.]] (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۰)

با دقت در این سه مؤلفه درمی‌یابیم که تنها سازه سوم - غرقه شدن در قرب محبوب - از مؤلفه‌های جوهری سکر است و دو مؤلفه دیگر، به نوعی از عوارض و پیامدهای آن هستند.

۲-۲- مؤلفه‌های مفهوم‌شناختی سکر

با بررسی تلقی‌ها از سکر در متون به تنوع و احیاناً ناسازگاری برخی مؤلفه‌ها درباره مفهوم آن می‌رسیم. در این بخش، ضمن استخراج مؤلفه‌ها و ویژگی‌های مفهوم سکر از متون عرفانی، ویژگی‌های هر یک از مؤلفه‌ها را جداگانه برمی‌رسیم و به ایضاح مفهومی آن می‌پردازیم.

۲-۲-۱- وحدت و اتحاد با محبوب؛ غایت نهایی سکر

در مورد مفهوم وحدت وجود و چیستی آن، آراء مختلف است و هرکس مطابق ذوق و فهم و مرتبه خود درکی از آن دارد. مایل هروی می‌نویسد: «وحدت وجود که از اهم عقاید جمهور صوفیه است، در سده هفتم با ظهور ابن عربی صبغه رنگین و بارزی گرفت.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲، مقدمه، ص ۳۵) از اینرو این مفهوم پیش از ابن عربی در سخنان اهل سکر نقل شده بود ولی عنوان وحدت وجودی نداشت. تا در قرن هفتم محور اساسی افکار ابن عربی قرار گرفت. این عقیده مخالفان و موافقان خاص خود را دارد. گروهی معتقدند که «اگر سخنی از ... مردان کامل و برگزیدگان حق، در عالم صحو و اثبات، و سفر از حق به خلق در مقام توحید صادر شود، جز این قبیل نیست که می‌گویند «همه اوست» ... و اگر کلمه‌ای ظاهراً برخلاف آن کلمات از امثال «بایزید بسطامی» و «منصور حلاج» در حال محو و طمس و سکر جذب و استغراق، یا بر سبیل استدراج ربوبی صادر شده باشد اولاً ممکن است که در باطن رمز همان کلمات؛ یعنی «انالحق» ایشان در معنی «هوالحق» باشد؛ وانگهی نباید هرکس خود را با آن وجودهای نادر قیاس کند.» (همایی، ۱۳۸۵، صص ۲۲۶-۲۲۵) «شمس تبریزی می‌گفت گوینده «سبحانی، ما اعظم شانی» و «انی انالله» هنوز در سلوک راه حق و وصول به حق، ناقص و نارسیده بودند؛ وگرنه هرگز از «انا» و «انی» یعنی از من و ما خود نمی‌زدند؛ و غیر از «هو» ... نمی‌دیدند و نمی‌گفتند.» (برای آرای پراکنده شمس در مورد حلاج نک. شمس تبریزی، ۱۳۸۵، ۱/ ۷۷، ۲۴۲، ۲۶۲، ۲۸۰؛ ۲/ ۲۳، ۱۴۸، ۱۶۴، نقل از همایی، ۱۳۸۵، صص ۲۲۶-۲۲۵) در مقابل گروه دیگر استدلال می‌کنند که «... اگر حق تجلی در

اعیان ننموده بود، هیچ موجودی نبود. ولی درک کامل این حقیقت برای کسی که فنای در توحید ندارد و منغمر در مال و مناصب دنیوی است، محال و ممتنع است. اطلاع کامل بر یگانگی هستی مطلق، جز از راه تصفیه حاصل نمی‌گردد. اگر کسی گوش شنوایی مانند کلیم داشته باشد، از همه ذرات جهان بانگ اناالحق می‌شنود... فهم این مسأله توقف بر مقدماتی دارد.» (رجایی، ۱۳۷۵، ص ۶۷)

جنید بغدادی که از نظریه پردازان صحو محسوب می‌شود هدف غایی سالک را رسیدن به مرحله اتحاد یا فنای فی‌الله دانسته‌است که از طریق تعمق در صفات ایجابی یا سلبی خداوند حاصل می‌شود. صفات ثبوتی (ایجابی)، همه به وحدانیت خدا یا به وحدت صفات با ذات او بازمی‌گردد، شناخت حقیقی خداوند، شناخت این وحدانیت مطلق است. و از آنجا که صفات سلبی خداوند به تعالی و تنزه او از صفات جسمانی بازمی‌گردد، شناختی که ریشه در این صفات داشته باشد هرگز تام نخواهد بود. شعور موجود جسمانی، مانند شعور سالک به ذات خود، مانع از معرفت ناب یا شناخت حقیقی موجودی است که مانند او موجودی نیست. بنابراین هرگاه سالک از خویشتن خویش و کل عالم مادی کاملاً درگذرد و بر او محقق شود که جز خدا موجودی نیست، به او مشاهده آن چیزی عطا می‌شود که هرگز هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به دل هیچ کس نگذشته است. این مرحله نهایی نوعی سکر است. (فخری، ۱۳۷۲، صص ۲۸۸-۲۸۷)

۲-۲-۲- سکر به عنوان یکی از مقامات مخصوص محبین

نظریه پردازان سکر اساس رستگاری و نزدیک‌ترین راه برای نیل به مقاصد عرفانی را عشق و اخلاص به محبوب ازلی می‌دانند. عرفا سکر را از مقامات محبین دانسته‌اند: «گاهی سالک از غلبه بسط، به مقام سکر و بی‌خودی می‌رسد، و از شدت طرب خود را نمی‌تواند نگهدارد. این مقام اختصاص به محبین دارد.» (قیصری، ۱۳۷۰، ص ۶۲۳؛ نک. طارمی، ۱۳۷۷، ص ۵۱۴) این مؤلفه در اصل به نوعی توصیف فاعل تجربه سکر است و نه مفهوم خود سکر.

۲-۲-۳- زوال عقل و از بین رفتن قوه تمیز

سالک در سلوک خود بی‌نیاز از معرفت دینی نیست و این معرفت در سایه عقل قابل کسب است. به بیان دقیق‌تر، عرفان برای عقل حدودی قائل است. عقل در ابتدای سلوک، در شریعت و طریقت دارای بُردِ مؤثر است ولی همین‌که عارف وارد ساحت حقیقت شد، عقل به پایان مأموریت خود می‌رسد و از اینجا به بعد شهود ابزار حصول معرفت تلقی می‌شود.

زوال عقل و قوه تمیز از دیگر مؤلفه‌های سکر است: «او را سکران آنگاه خوانند که از تمیز غایب باشد.» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۴۸۸) مستملی در باب زوال تمیز می‌گوید: «عقل نه آلت است و نه علت حصول معرفت حق، ولکن عقل آلت است اقامت بندگی را. از بهر آنکه عقل ممیز است و تمیز را دو باید و حق تعالی یکی است، تمیز را آنجا راه نیست.» (همان، ج ۲، ص ۷۸۶) و توضیح می‌دهد که: «معنی این سخن آن است که دو چیز باید تا تمیز توان کردن ... چون یک چیز یابد نیز تمیز را به وی راه نماند.» (همان، ج ۴، ص ۱۶۰۸) بنابراین زوال عقل در تجربه سکر به معنای از بین رفتن عقل نیست بلکه بروز حالت اتحاد است و وقتی دویی در کار نباشد بی‌شک عقل نیز جایی ندارد. پس این مؤلفه نیز در اصل از عوارض حالت اتحاد و وحدت با محبوب است نه از مؤلفه‌های جوهری سکر.

۲-۲-۴- اسقاط تکلیف

اسقاط تکلیف که با موضوع بغرنج ظاهر و باطن در عرفان پیوند دارد از دیگر مؤلفه‌های تعریف سکر است. صوفیه معتقدند که عرفا در حین تجربه سکر «چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده‌اند از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت وسایل نیستند.» (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۵) آنان در سه موضع اسقاط تکلیف را جایز شمرده‌اند: «اوّل به مرض ... دوّم به جنون؛ قوله تعالی: «لیس علی المجنون حرج»، اعمّ از آنکه دیوانگی عشق باشد که آن مقام سکر از می معشوق است ... یا جنونی که از خبط دماغ پیدا شود که مالیخولیاش می‌نامند. سوم مردن است که چون از این بدن و

قید خودی و دوئیت نجات یابی، تکلیف از تو دور و تو از او مهجوری.» (سبزواری خراسانی، ۱۳۸۶، ص ۴۵۰؛ ختمی لاهوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۹؛ مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴، صص ۱۴۹۰ و ۱۴۸)

این مفهوم را در مکتب سکر باید از تبعات مؤلفه‌های زوال عقل و پیامد جمع و اتحاد با محبوب دانست، زیرا «برخورداری از خرد، یکی از شرایط تکلیف‌پذیری است و بار مسئولیت بر دوش مستان و ناهشیاران نتوان نهاد. ... چنانکه شیخ محمد لاهیجی، حقیقت‌یافتگان را «مسلوب‌العقل» می‌داند و چنین نتیجه می‌گیرد که به اتفاق اولیا و علما، تکالیف شرعیّه و عبادات از این طایفه ساقط است.» (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۹؛ به نقل از یوسفیان، ۱۳۸۳، ص ۲۲۱) از سوی دیگر «عقیده وحدت وجود موجب گردید که صوفیه اتصال به خدا را تنها هدف نهایی و کمال مطلوب بدانند و هیچ‌چیز دیگر را در برابر آن اهمّیت نمی‌دادند.» (نک. محدّث خراسانی، ۱۳۷۲، صص ۲۲۱ - ۲۲۰)

با وجود تمام بهره‌های قرآنی و روایی برخی عرفا در توجیه اسقاط تکلیف (نک. یوسفیان، ۱۳۸۳، صص ۲۲۸ و ۲۲۱؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲، صص ۶۱ و ۵۹) برخی برآنند که مستی والهان طریقت، آنان را از انجام احکام شریعت باز نمی‌دارد و هنگام فرارسیدن زمان عبادت، هشیار می‌شوند. (نک. عطّار، ۱۳۸۶، ص ۴۰۸؛ یوسفیان، ۱۳۸۳، صص ۲۲۳-۲۲۲) هرچند اسقاط تکلیف در سخنان برخی عرفا به عنوان یکی از مؤلفه‌های سکر مطرح شده است، اگر وقوع آن را در حال سکر بپذیریم؛ آن را باید از پیامدهای عقیده وحدت وجود دانست نه از مؤلفه‌های جوهری سکر.

۲-۲-۵- شطح‌گویی

از مؤلفه‌های بسیار مهم سکر شطح‌گویی محبّ سکران در حال تجربه سکر عرفانی است. «شطح کلامی است که شم کرده شود از او رایحه رعونت را، هرچند که حق باشد، لیکن معارض باشد ظاهر او ظاهر علم را ... و اکثر او می‌باشد از سکر حال و غلبه سلطان حقیقت.» (طارمی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۷) سه‌روردی نیز به آن اشاره دارد: «آن سخن‌ها که حکایت کنند از بایزید و دیگران، آن به نزد غلبه حال بوده است و قوّت

سکر و غلبات وجد.» (سهروردی، ۲۰۰۵، ص ۲۷؛ نک. روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، ص ۱۲؛ باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۹؛ ختمی لاهوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۸۴) واژه شطح در متون عرفانی فارسی، نخستین بار با طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری به ظهور رسیده (فولادی، ۱۳۸۹، ص ۲۸۶) و در متون عرفانی عربی در اللمع سراج طوسی آمده است (نک. پورجوادی، ۱۳۸۴، صص ۴۹-۴۸)

شطح به بحث ظاهر و باطن در عرفان مرتبط است. روزبهان در مورد زبان خاص صاحبان اولوالعلم [صوفیان و عارفان] می‌گوید: «ایشان را درین سه مرتبت، سه زبان است: یکی زبان صحو، بدان علوم معارف گویند. و یکی زبان تمکین، و بدان علوم توحید گویند. و یکی زبان سکر، و بدان رمز و اشارات و شطحیات گویند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۷۴، صص ۵۶-۵۵؛ نک. شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۳۲؛ الفتی تبریزی، ۱۳۶۲، صص ۲۳-۲۲؛ لاهیجی، ۱۳۸۱، صص ۵۶۲-۵۵۹)

این مؤلفه برای سکر در متون عرفانی با نوعی کلی‌گویی طرح شده است. فولادی شطح را دوگونه می‌داند: ۱- شطح گفتمان ۲- شطح رویداد (فولادی، ۱۳۸۹، ص ۲۹۲) از این دو، بیشتر شطح گفتمان مرتبط با سکر است. همچنین فولادی شطح را براساس درونمایه آن به شانزده دسته تقسیم می‌کند. (نک. همان، صص ۳۲۵-۲۹۲) علاوه بر این در متون عرفانی گاه به نوعی از شطح به نام «شطح فاحش» اشاره شده است: «و منع می‌کند از شطح فاحش چنانکه نقل شده است از بعضی از ایشان، مثل قول ایشان که: لیس فی جبّتی سوی اللّه و هرچیزی که خالی نباشد از رعونت مائی از کلام ایشان ... و فاحش چیزی است که ظاهر باشد منافات او از برای علم، و بیرون رود از حدّ معروف، و اکثر او می‌باشد از سکر حال و غلبه سلطان حقیقت.» (طارمی، ۱۳۷۷، ص ۳۶۷) و یا اشاره به شطح کلیت: «و گفت: به گناه اولین و آخرین من مأخوذم که ابوالقاسم را از عهده نقیر و قطمیر بیرون می‌باید آمد و این نشان آمدن کلیت بود. چون کسی خود را کلّ بیند و خلایق را به مثابت اعضاء خود بیند و به مقام المؤمنون کنفس واحده برسد» (عطّار، ۱۳۸۶، ص ۳۶۲)

با توجه به فرآیند، تنها شطحیاتی با سکر مرتبطانند که عارف به جای موضوع گزاره‌های دینی، یعنی خدا حاضر شود؛ زیرا عارف تا به وحدت با محبوب نائل نشود صدور چنین سخنانی از او مورد انتظار نیست. «روزبهان بقلی در شرح خود بر شطح بایزید یعنی «سبحانی ما اعظم شأنی» می‌گوید احتمالاً در آن ساعت بایزید «اتحاد» را تجربه کرده‌است، مانند شجر آتش موسی (ع)، و خداوند از زبان وی سخن گفته‌است.» (نک. پورجوادی، ۱۳۸۴، صص ۵۹-۵۸) و در همه نمونه‌های شطح که کاشانی می‌آورد بوی عقیده وحدت به مشام می‌رسد: «و بیشتر ارباب سلوک در مبادی ظهورسلطان حال از ارتوایی و امتلائی که مولد سکر بود خالی نباشند و نفوس ایشان به جهت استراق سمع در صفت کبر و اعجاب ظاهر گردد، و فریاد انا و لاغیری و من مثلی و لیس کمثلی از نهادشان سر برزند.» (کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۵۱۴)

از اینرو شطح سکری دقیقاً همان است که از آن به عنوان «شطح فاحش» یاد کرده‌اند و در آن ادعای «مایبی» وجود دارد. منظور از «شطح فاحش آن بود که منافی علم و از حد تأویل و توجیه علم مستبعد بود. چنانکه لیس فی جبتی سوی الله و امثال این» (تبادکانی طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۲۳؛ نک. عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸) بنابراین از تقسیم‌بندی درونمایه‌ای شطح توسط فولادی (نک. فولادی، ۱۳۸۹، صص ۳۲۵-۲۹۲) شطح‌های فنا و بقا، شطح عین‌الجمع، شطح کلیت، شطح نفی ماسوی‌الله، شطح وحدت وجود، شطح یحبهم و یحبونه، شطح رؤیت و شطح لقاءالله، با حال سکر تناسب بیشتری دارند. با توجه به فرآیند رویداد شطح، می‌توان گفت شطح سکری نیز از پیامدهای مؤلفه وحدت وجود و یگانگی با خالق است؛ تا خداوند از زبان عارف برای بیان استفاده کند.

۲-۶-۲- زوال صبر و شکیبایی

علاوه بر معنای عرفی صبر، این مفهوم در دستگاه فکری عرفا تفسیر و تقسیم خاصی دارد. در تعاریف سکر از زوال صبر به عنوان یکی از مؤلفه‌های آن یاد شده‌است. «السکر فی هذا الباب: اسم یشار به إلی سقوط التمالک فی الطرب» (ابن‌قیم

جوزیه، ۲۰۰۴، ص ۸۳۶) و «سقوط التمالک» عدم الصبر، يقال: «ما تمالکت أن أفعل کذا» أي ما قدرت أن أصبر عنه؛ یعنی آن السکر هاهنا اسم یشار به إلی زوال الصبر، لاستیلاء سلطان الطرب و قوته» (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۸۵، ص ۷۴۲) یعنی «سکر در این باب اسمی است که اشارت می‌کنند به وی به سقوط تمالک و اختیار، و زوال صبر و طاقت و قرار از جهت استیلاء و قوت طرب.» (تبادکانی طوسی، ۱۳۸۲، ص ۴۳۹)

در تقسیم‌بندی عرفانی برخی صبر را به سه نوع عمده تقسیم کرده‌اند: ۱- صبر نفس، ۲- صبر قلب، ۳- صبر روح. و صبر نفس را نیز دو دسته دانسته‌اند: ۱- صبر از مراد، ۲- صبر از مکروه. صبر از مراد خود دو نوع دارد: ۱- فرض، ۲- نفل. عرفا نفل را صبر از مکاره چون شبهات و زیادات قولی و فعلی، و فرض را صبر بر أداء فرایض عبادات از نماز و زکات و حج دانسته‌اند. (سجّادی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۱) تا اینجای سخن زوال صبر نفس، رابطه مستقیمی با دو مؤلفه دیگر سکر یعنی اسقاط تکلیف و شطح دارد؛ زیرا با زوال صبر نفس فرض، مسأله اسقاط تکلیف مطرح می‌شود و با زوال صبر نفس نفل، امکان بروز شطح پیش می‌آید.

می‌دانیم که در مفاهیم و موضوعات عرفانی معمولاً هر مرحله مقدمه مرحله بعدی است و می‌توان برای هر مفهوم عرفانی سه سطح یافت که به زبان ساده ارسطویی می‌توان آن را ابتدا (ظاهر) و میانه (باطن) و انتها (باطن باطن) خواند، که به نوعی متناسب با شریعت، طریقت و حقیقت‌اند. عارف پس از طی مرحله صبر نفس در صبر قلب وارد می‌شود. این نوع صبر نیز خود اقسامی دارد: ۱- صبر بر مکروه، ۲- صبر از مراد. صبر بر مکروه خود سه نوع دارد و نوعی از آن که صبر علی‌الله خوانده شده است صبر بر دوام مراقبت و ذکر الله تعالی است. این صبر به نسبت با دلی است که هنوز از شایبه میل به عالم نفس و متابعت هوا صافی نشده است. نوع دیگر آن که به «صبر لله دوم» معروف است نسبت به دلی است که به کلی متوجه عالم قدس شده باشد و بخواهد که غطاء بشریت را که حجاب دوام مشاهده است، از پیش بردارد. (سجّادی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲) و با زوال آن مؤلفه اسقاط تکلیف امکان بروز می‌یابد. اما در سطح فراتر از

صبر قلب، صبر روح قرار دارد که خود دو نوع کلی دارد: ۱- صبر مع الله و ۲- صبر عن الله (نک. همانجا)، که در این سطح نیز زوال صبر عن الله به نوعی با عقیده وحدت در نظریه سکر ارتباط می‌یابد. پیشتر گفته شد که صبر و شوق، به عنوان دو مؤلفه سکر، با هم رابطه عکس دارند. این مؤلفه نیز بیش از مفهوم سکر، متوجه فاعل تجربه عرفانی است.

۲-۲-۷- افشای راز

افشای راز که در شریعت و اخلاق عمومی مورد نکوهش است؛ در عرفان نیز خوشایند نیست. (نک. باخرزی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۲) بویژه به خاطر پیامدهایی که در پی افشای راز، گریبان‌گیر افشاکننده می‌شود. «بزرگی گفت آن شب که حسین بن منصور حلاج را بر دار کرده بودند، تا روز زیر آن دار بودم و نماز می‌کردم. چون روز شد هاتفی آواز داد: او را اطلاع دادیم بر سرّی از اسرار خود، پس کسی که سرّ ملوک را فاش کند سزای او این است.» (محدث خراسانی، ۱۳۷۲، ص ۲۲۱؛ نک. عین‌القضاة، ۱۳۸۵، ص ۴۰)

در کتب منثور عرفانی راز یا سرّ اغلب به صورت کلی مطرح شده است و مصادیق آن چندان مشخص نیست. (نک. سجّادی، ۱۳۸۶، صص ۴۶۱-۴۶۰) ولی در نظم فارسی اشاره‌های باریک و شاعرانه به مصداق راز روحانی شده است، مصادیقی از قبیل عشق و دلبری، عشق، مهر یار، مفاهیم عالم غیب، دهر و... (نک. پیروز، ۱۳۸۶، صص ۳۱-۲۹) مصادیق برخی اصطلاحات عرفانی را باید مرتبط به سرّ ربوبی دانست از قبیل: سرائر الآثار، سرّالحال، سرّالحقیقه، سرّالسرّ، سرّسرّالربوبیه، سرّالعلم و سرّالقدر. البته سطح نیز نوعی افشای اسرار الهی است با این تفاوت که با ساختار تناقضی و پارادوکسی که دارد از او سرّ و نکته لطیف روحانی بازشناخته می‌شود. راز را خداوند در دل عارف به امانت می‌گذارد. عارف پس از طی مسیر سلوک و رفع حجاب‌های متنوعی که در هر مرحله از سلوک بر او عارض می‌شود؛ به سطحی از مکاشفات روحانی و شهودی دست می‌یابد که باید آن را از دسترس نامحرمان دور نگه دارد. اما عارفی که به مقام

تجلی و مکاشفه می‌رسد در مستی و بی‌هوشی، اسرار الهی را فاش می‌کند؛ از اینرو افشای راز به عنوان یکی از مؤلفه‌های سکر در متون عرفانی آمده‌است. به باور عرفا افشاء فقط در حالت بی‌خودی و سکر، که وابسته به تجربه وحدت و اتحاد عارف است، اتفاق می‌افتد. پس از اینکه وجود عارف به وجود محبوب پیوسته می‌شود و عارف در سکر آن فرومی‌رود؛ شروع به افشای رازهایی می‌کند که در عالم مکاشفه و مشاهده به آن دست یافته‌است. ناگفته پیداست که در این صورت، افشای راز از پیامدها و عوارض تجربه اتحاد است؛ بنابراین نمی‌توان این مؤلفه را از مؤلفه‌های جوهری سکر دانست.

۲-۲-۸- ندانستن خیر از شر

این مؤلفه را برخی به صورت ندانستن سود از ضرر یا مادر از زن و یا نعل خود از نعل غیر و مانند آن نیز تعبیر کرده‌اند. ابن‌قیم جوزیه می‌نویسد: «فجعل الغایة التي يزول بها حكم السكر: أن يعلم ما يقول، فإذا علم ما يقول خرج عن حد السكر. قال الإمام أحمد: السكران من لم يعرف ثوبه من ثوب غيره، و نعله من نعل غيره.» (ابن‌قیم جوزیه، ۲۰۰۴، ص ۸۳۷) و مستملی می‌گوید: «بیشتر علما حد سکر آن نهاده‌اند که زمین را از آسمان بازشناسد و زن را از مادر باز نداند.» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۱۴۸۷)، «خیر از شر جدا نداند کردن و منفعت از مضرت باز نتواند شناختن.» (همان، ص ۱۴۸۸؛ نک. همان، صص ۱۴۹۲-۱۴۹۱) به نظر می‌رسد طرح چنین مفاهیمی برای بیان حال سکر به منظور تثبیت عقیده وحدت و زدودن شائبه ثنویت است. (نک. جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۴۶)؛ از اینرو این مفاهیم، چه به معنای لفظی و چه براساس سابقه تاریخی در تفسیر آن، (نک. پاپکین و استرول، ۱۳۸۹، ص ۳۱) از پیامدهای زوال عقل محسوب می‌شوند. زوال عقل نیز نتیجه تجربه اتحاد عارف با محبوب در حال سکر است، زیرا عقل دو نقش مهم دارد، نقش علمی در شناخت واقعیات عینی، نقش اخلاقی در تشخیص خیر و شر و تحدید غرائز و عواطف. (نک. عباس‌نژاد و همکاران، ۱۳۸۴، ص ۱۳۲)

۲-۲-۹- سماع

سماع ریشه در اسطوره‌ها و آیین‌های کهن دارد. (نک. ابومحبوب، ۱۳۸۶، صص ۲۰۲-۱۹۹) در ابتدای اسلام حدود دو قرن سماع صوفیه چندان معمول نبود. اما در حدود میانه‌های قرن سوم صوفیه از ذوالنون مصری اجازه سماع یافتند. در کتب عرفانی سماع جنبه‌ها و ابعاد متنوع تربیتی دارد و با مفاهیم متعدد عرفانی مرتبط می‌شود. در تعاریف سکر، گاه از سماع به عنوان یکی از مؤلفه‌های مفهوم آن اشاره شده است. (نک. شبستری، ۱۳۸۲، ص ۴۸۹) برخی سماع را به عنوان یکی از محرک‌های ایجاد حال سکر دانسته‌اند (نک. زمانی، ۱۳۸۲، صص ۵۷۳-۵۶۶) و بعضی از پیامدهای حال سکر. احمد غزالی معتقد بود سماع شخص را به معیت ذات الهی می‌برد (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۲۱) و سالک را به عالم قدس نزدیک می‌کند. (همان، ۱۵۰ ص) برخی نیز گفته‌اند: «سماع واردی است که از حق تعالی به دلی رسد، و از احوال غیب با او بگوید و عهد ازل با او تازه کند.» (عبادی، ۱۳۶۲، ص ۱۰۰) کاشانی نیز به امکان فتح سمع روح در اثناء سماع اشاره می‌کند. (نک. کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۷) اما برخی مانند کلاباذی معتقدند که «خداوندان کشف و مشاهدت مستغنی باشند از سماع، به آن سببی که حاصل شده است مر ایشان را و سرهای ایشان اندر میدان کشف زهت یافته است، مر ایشان را به سماع هیچ حاجت نباشد.» (کلاباذی، ۱۳۷۱، ص ۴۸۸) برخی به عارض شدن سماع به واسطه سکر (نک. لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۶۲۷) و برخی به اثر زدودنده سماع برای سکر نیز اشاره کرده‌اند: «باید دانست که اکثری از کمال را که مبتلای حالت قبض و سکر بوده‌اند، در حالت رقص و تواجد بر قول قوال صاحب حال، رفع علت سکر شده است.» (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۶۷) با این اوصاف، سماع جزء مؤلفه‌های جوهری سکر نیست؛ زیرا مؤلفه جوهری نمی‌تواند در هیچ حالتی ساقط شود. از اینرو سکر می‌تواند گاهی ملزوم سماع تلقی شود؛ چنانکه سماع برخی عرفا را به حال سکر نسبت داده‌اند و عده دیگری از عرفا در تجربه سکر، به سماع نپرداخته‌اند.

۲-۲-۱۰- رد صلاحیت رهبری و ارشاد

در کتب متصوفه برای مشایخ شرایطی ذکر شده است که هر نقص در آن شرایط و ویژگی‌ها، موجب رد صلاحیت رهبری و ارشاد می‌شود. در عوارف‌المعارف سالکان طریق حق بر چهار قسم‌اند: سالک مجرد، مجذوب مجرد، سالک متدارک به جذب، و مجذوب متدارک. از این میان تنها مجذوب متدارک به سلوک که به مقام کشف و یقین رسیده و حجب از پیش دل او برداشته شده باشد، اهلیت شیخیت و دستگیری را دارد. (نک. گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۶۳)

در متون عرفانی، سکر موجب رد صلاحیت رهبری و ارشاد دانسته شده است. «و بعد از فناء از دو حال خالی نیست یکی آنکه بالکل مسلوب العقل شود و در آن سکر و بی‌خودی بماند و آن طایفه را مجذوب مطلق می‌نامند ... و ایشان مجانین حقند و انکار این جماعت نمی‌توان نمود و اقتداء هم بر ایشان نمی‌شاید کرد که «لا یقتدی بهم و لا ینکر علیهم» (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۶)

به نظر می‌رسد این مؤلفه نیز از پیامدهای وحدت و اتحاد است که موجب زوال عقل محب سکران می‌شود؛ و از آنجا که بقای عقل و سلامت آن از شروط اساسی برای ارشاد و رهبری است؛ خودبه‌خود امکان و توان ارشاد از وی ساقط می‌شود. از اینرو این مؤلفه نه تنها از مؤلفه‌های جوهری مفهوم سکر نیست بلکه بیشتر مربوط به ساحت تعاملی عرفان است. علاوه بر این، بعضی معتقدند که تصرفات ولایت شیخ باید از محب سکران برای رهایی از خوف زوال ایمان، دستگیر گردد: «سالک درین راه به بعضی مقامات روحانی [سکر] رسد که روح او از کسوت بشریت مجرد شود، و پرتوی از ظهور آثار صفات حق بدو پیوندد. درین مقام چون آینه دل صفا یافته است؛ پذیرای عکس تجلی روح گردد، ذوق «انالحق» و «سبحانی» در وی پدید آید در چنین ورطه‌ای اگر نه تصرفات ولایت شیخ دستگیر او شود، خوف زوال ایمان باشد، و آفت حلول و اتحاد هم درین مقام توقع باید داشت. پس شیخی کامل واقعه‌شناس باید تا او را به تصرف ولایت ازین پندار بیرون آورد. (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۶۵)

۲-۲-۱۱- فجأة بودن سکر بر سر محب

تجربه عرفانی عرفا در برخورد با حقایق متعالی و امور غیرعینی، که از حوزه تجربه حسی بیرون است کلاً به دو شکل محقق می‌شود: ۱- یا به طور ارادی و به قصد تحقیق و شناخت صورت می‌گیرد که در عرفان نظری بحث می‌شود. ۲- یا به طور غیرارادی، ناگهانی و حین تجربه‌ای باطنی صورت می‌گیرد که در عرفان عملی بحث می‌شود. لذا ناگهانی بودن تجربه‌های باطنی و برخورد با حقایق متعالی از ویژگی‌های جمعی تجربه‌های باطنی است. در ایضاح مفهوم سکر می‌بینیم که گروهی از عرفا به ناگهانی بودن این تجربه اشاره کرده‌اند: «سکر از روی اصطلاح، حیرت و دهش و وله و هیمان است که در مشاهده محبوب فجأة به سر محب می‌رسد». (ختمی لاهوری، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۹۲۶) تهانوی فجأة بودن را این‌گونه تفسیر می‌کند: «و قلنا فجأة لأنّ صدمه نور الجمال فی النظرة الأولى أكثر و فی النظرات بعدها تقلّ علی التدریج لحصول الأنس بوصول الجنس» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، صص ۹۶۲-۹۶۱) پس محب سکران در برخورد ناگهانی نخستین خود با تجربه سکر بیشترین تأثیر را می‌پذیرد و به تدریج با تحصیل انس و وحدت از آن کاسته می‌شود. این مؤلفه هرچند می‌تواند از ویژگی‌های مفهومی سکر تلقی شود اما باید دانست که در سایر تجربه‌های مشابه که باطنی قلمداد می‌شوند نیز وجود دارد، لذا می‌توان آن را وجه تمایز تجربه باطنی با تجربه نظری دانست نه از مؤلفه‌های جوهری مفهوم سکر، زیرا ویژگی خاصی از مفهوم منحصر به فرد سکر ارائه نمی‌دهد و تنها می‌تواند مؤید این مطلب باشد که سکر، «حال» است نه «مقام».

۲-۲-۱۲- کرامت و کرامت‌تراشی و اسطوره‌شدگی

برای مشایخ صوفیه، بویژه عرفای دبستان سکر، کرامات بسیار برمی‌شمارند که بسیاری ساخته و پرداخته افسانه‌پردازان است؛ (نک. پورجوادی، ۱۳۸۴، ص ۳۶) اما نمی‌توان همه آنها را بی‌پایه قلمداد کرد. بی‌تردید نزد بسیاری از عامه نشان‌دادن کرامت، دلیل بر حقانیت شخصیتی و مسلکی است؛ اما بسیاری از مشایخ تصوّف مخالف این عقیده‌اند «چنان‌که جامی به نقل از شهاب‌الدین عمر سهروردی،

شریعت‌گریزان صاحب‌کرامت را، کافر و زندیق می‌خواند. و قشیری به نقل از بایزید در این باره می‌گوید، اگر کسی را دارای چنان کراماتی یافتید که در آسمان می‌پرد، دل‌باخته او نشوید تا آنگاه که رفتار او را در برابر امر و نهی الهی و رعایت آداب شرعی ببینید». (یوسفیان، ۱۳۸۳، ص ۲۳۲؛ نک. پورجوادی، ۱۳۸۴، ص ۵۶) از طرف دیگر گذر زمان بعضی چهره‌های تاریخی مکتب سکر را به عنوان شخصیت‌های اسطوره‌ای درآورده است. اگر در ذهن عامه کرامت‌داشتن برای عارف در حال سکر مؤلفه‌ای پیش‌فرض تلقی می‌شود، ولی، بنا به عقیده عموم عرفای صاحب‌نظر، داشتن کرامت دلیل بر هیچ چیزی نیست. لذا این مؤلفه نمی‌تواند در دایره مفهومی سکر قرار گیرد و تنها برداشت‌های سطحی و عامیانه از این مؤلفه پشتیبانی می‌کند.

۳- باز تعریف سکر

اکنون که مؤلفه جوهری سکر را از مؤلفه‌های فرعی بازشناختیم؛ می‌توان به تعریفی از مفهوم سکر در عرفان رسید و به تحدید حدود آن، به منظور پرهیز از خلط و هم‌پوشانی و تمایز مفهومی‌اش با برخی دیگر از اصطلاحات عرفانی، پرداخت. سکر در عرفان و تصوّف اسلامی عبارت است از: «حالی که در آن «نفس عارف» در نتیجه «غلبه حضور خدا» به مقام «وحدت و اتحاد» نائل می‌شود و در اثر آن، بسته به شرایط روحی و مقامی فاعل تجربه و شدت و ضعف حال سکر، پیامدهایی بروز می‌یابد که از مهمترین آنها عدم تمایز است.

نتیجه‌گیری

عرفا برای مطابقت مفهوم سکر با مذاق و تمایلات مذهبی از طریق تناظرسازی و تأویل آیات قرآنی - مانند آیات أعراف ۱۴۳، انسان ۲۱، همزه ۶ و ۷، مؤمنون ۱۱۳، ق ۱۹، قلم ۴۲، بقره ۱۸۸ و انسان ۵ ... - و احادیث - مانند حدیث منسوب به علی (ع) انّ الله تعالی شراباً اعدّه...، حدیث نبوی لی مع الله وقت... - و داستان‌ها و روایات دینی -

مانند ماجرای حضرت یوسف(ع) و زنان مصر، ماجرای حضرت آدم(ع) و خوردن از میوه ممنوعه، ماجرای مادر موسی(ع) و در آتش افگندن موسی، ماجرای ارنی أنظر الیک گفتن موسی، ماجرای هفت سال دوری یوسف(ع) از زلیخا، ماجرای قضا شدن نماز پیامبر(ص) - و عرفانی - مانند ماجرای ورود سکرآمیز شبلی به خانه جنید - و عرفی - مانند عشق انسان به انسان، عشق مادر به فرزند، ماجرای مجنون و لیلی - بهره برده‌اند؛ تا مفهوم سکر را از لحاظ نظری مستحکم سازند.

در منابع دست‌اول عرفانی سه مؤلفه اصلی سکر عبارت‌اند از: اسقاط تکلیف، شوق با تمکن و وحدت و اتحاد با خداوند که از این سه، تنها مؤلفه وحدت و اتحاد با محبوب، با مفهوم جوهری سکر سازگاری دارد. علاوه بر این در بسیاری از منابع دست‌اول و دوم، ۱۲ مؤلفه به سکر نسبت داده شده‌است که تنها مؤلفه وحدت و اتحاد با محبوب می‌تواند غایت نهایی سکر و ویژگی جوهری و اصلی آن باشد. بقیه مؤلفه‌ها یا از پیامدهای همین غایت نهایی‌اند، یا با فاعل تجربه عرفانی مرتبط می‌شوند.

یادداشت‌ها:

۱- خداوند متعال در وصف سکر کلیم علیه السلام می‌فرماید: «چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد کرد و موسی بی‌هوش بیفتاد» [الأعراف، ۱۴۳]، غیبت او از کمال سکرش بود آغاز آن حریص شدن به درخواست رؤیت بود و پایان آن صحوی بود که اقتضای آن ادب را حکم می‌کرد چنان‌که گفت: «من به سوی تو بازگشتم و من نخستین مؤمنانم» [الأعراف، ۱۴۳]، و میانه آن سکری بود که از آن، حضور اشیاء با احکام اجلال ساقط می‌شود و برای احساس مدخلی نمی‌ماند، و چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و سلم را اتفاق افتاد زمانی که در حالت وجد در مسجد قبا سخن گوینده را شنید:

زد مار هوی بر جگر غمناکم سودی نکند فسونگر چالاکم

۲- و پروردگارشان شرابی پاکیزه بنوشاندشان. (الانسان، ۲۱)

۳- آتش افروخته خداست، که بر دل‌ها غلبه می‌یابد. (الهمزه، ۶-۷)

۴- خواب برادر مرگ است.

۵- یک روز یا قسمتی از یک روز. (المؤمنون، ۱۱۲)

۶- و بخورید و بیاشامید تا رشته روشن صبحدم در تاریکی شب آشکار شود. روزه را به شب برسانید....

(البقره، ۱۸۷)

- ۷- برای ترجمه منظوم حدیث نک. خوارزمی، ۱۳۸۴، صص ۴۹-۵۰.
- ۸- مرا با خداوند وقتی است که در آن وقت هیچ پیغمبر مرسل و هیچ ملک مقرب نمی‌گنجد.
- ۹- بنده (مؤمن) همواره با انجام مستحبات به من نزدیک می‌شود تا جایی که او را دوست بدارم؛ پس چون دوستدار او شدم، شنوایی او می‌شوم که با آن بشنود و بینایی او می‌شوم که با آن سخن بگوید.
- ۱۰- خود و زنت در بهشت جای گیرید و هر چه خواهید، و هر جا که خواهید، از ثمرات آن به خوشی بخورید و به این درخت نزدیک مشوید. (البقره، ۳۵)
- ۱۱- بنمای، تا در تو نظر کنم. (الاعراف، ۱۴۳)

منابع و مأخذ

الف) کتاب‌ها:

- ۱- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۸۱)، حجاب هستی درخت هستی (چهار رساله الهی)، ترجمه و توضیح گل‌بابا سعیدی، تهران، انتشارات شفیعی.
- ۲- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۲۰۰۴)، مدارج السالکین بین منازل ایّاک نعبد و ایّاک نستعین، به تحقیق عبدالغنی محمدعلی فاسی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۳- احمدپور، مهدی؛ مهدی علیزاده، محمدتقی اسلامی، محمد عالم‌زاده نوری (۱۳۸۵)، کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی: گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۴- الفتی تبریزی، حسین بن احمد (۱۳۶۲)، رشف الالفاظ فی کشف الالفاظ (فرهنگ اصطلاحات استعاره‌ی صوفیه)، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی.
- ۵- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۷۶)، منازل السائرین، به کوشش علی شیروانی، قم، انتشارات دارالعلم.
- ۶- باخرزی، یحیی بن احمد (۱۳۸۳)، اوراد الاحباب و فصول الآداب، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۷- پاپکین ریچارد؛ آروم استرول (۱۳۸۹)، کلیات فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتوبی، تهران، نشر حکمت.
- ۸- پورجوادی، نصرالله؛ محمودرضا اسفندیار (۱۳۸۴)، آشنایان ره عشق، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۹- تبادکانی طوسی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۲)، تسنیم المقربین شرح فارسی منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، تصحیح و تنظیم محمد طباطبایی بهبهانی، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- ۱۰- تهانوی، محمد علی بن علی (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، به تحقیق علی دحروج، ترجمه عبدالله خالدی و جورج زیناتی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- ۱۱- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۲)، دانشنامه جهان اسلام، مجلد ۷، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریح مختوم شرح حکمت متعالیه (صدرالدین شیرازی)، قم، انتشارات اسراء.
- ۱۳- ختمی لاهوری، عبدالرحمان بن سلیمان (۱۳۸۱)، شرح عرفانی غزل‌های حافظ، تصحیح و تعلیق بهاء‌الدین خرمشاهی، حسین مطیعی امین، کوروش منصوری، تهران، انتشارات قطره.
- ۱۴- خوارزمی، کمال‌الدین حسین (۱۳۸۴)، ینبوع الاسرار فی نصایح الابرار، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۱۵- رجایی، احمدعلی (۱۳۷۵)، فرهنگ اشعار حافظ، تهران، انتشارات علمی.
- ۱۶- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۵)، مشرب الارواح، الف مقام و مقام من مقامات العارفين بالله تعالى، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۱۷- ----- (۱۳۷۴)، شرح شطحیات شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، تصحیح و تنظیم هانری کورین، تهران، انتشارات طهوری.

- ۱۸- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، سرّ نی، نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی، تهران، انتشارات علمی.
- ۱۹- زرّین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۳)، ارزش میراث صوفیه، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۰- زمانی، کریم (۱۳۸۲)، میناگر عشق، شرح موضوعی مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، تهران، نشر نی.
- ۲۱- سبزواری خراسانی، محمدابراهیم (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز (سبزواری)، تهران، نشر علم.
- ۲۲- سجّادی، سیدجعفر (۱۳۸۶)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات طهوری.
- ۲۳- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله (۲۰۰۵)، آداب المریدین و یلیة داعی الفلاح الی سبل النّجاح، به تحقیق عاصم ابراهیم کیالی، الطبعة الاولى، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۲۴- شبستری، محمود بن عبدالکریم (۱۳۸۲)، گلشن راز «متن و شرح» براساس قدیم‌ترین و مهم‌ترین شروح گلشن راز، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران، نشر طلایه.
- ۲۵- شمس تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵)، مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- ۲۶- طارمی، صفی‌الدین محمد (۱۳۷۷)، انیس العارفین، تحریر فارسی شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، به تحقیق علی اوجیبی، تهران، نشر روزنه.
- ۲۷- طوسی، احمد بن محمد (۱۳۶۰)، سماع و فتوت الهدیة السعدیة فی معان الوجدیة، به کوشش احمد مجاهد، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۲۸- عبادی، مظفر بن اردشیر (۱۳۶۲)، مناقب الصّوفیة، به تحقیق نجیب مایل هروی، تهران، نشر مولی.

- ۲۹- عباس نژاد، محسن، حمید فغفور مغربی، ابوالقاسم قرآن حسینی، جواد بهادرخان، سید مهدی واعظ موسوی، محمدکاظم شریعتی، جواد افروغی (۱۳۸۴)، روانشناسی و علوم تربیتی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه.
- ۳۰- عبدالرزاق کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۷۹)، منازل السائرین، شرح عبدالرزاق بن جلال‌الدین عبدالرزاق کاشی، نگارش علی شیروانی، تهران، انتشارات الزهرا(س).
- ۳۱- ----- (۱۳۸۵)، منازل السائرین (شرح قاسانی)، به تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- ۳۲- ----- (۱۹۷۱)، کشف الوجوه الغر لمعانی نظم الدر (شرح تائیه ابن الفارض)، به تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ۳۳- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶)، تذکره الاولیاء، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوآر.
- ۳۴- عین‌القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۵)، دفاعیات عین‌القضاة همدانی، ترجمه قاسم انصاری، تهران، انتشارات منوچهری.
- ۳۵- علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد (۱۳۶۲)، العروة لاهل الخلوۃ و الجلوة (فارسی)، تصحیح و تنظیم نجیب مایل هروی، تهران، نشر مولی.
- ۳۶- فخری، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه جمعی از مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۷- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹)، زبان عرفان، چاپ سوم (ویرایش جدید)، قم، انتشارات فراگفت.
- ۳۸- قاسم‌پور، محسن (۱۳۸۱)، پژوهشی در جریان‌شناسی تفسیر عرفانی، تهران، انتشارات مؤسسه فرهنگی هنری ثمین.

- ۳۹- قیصری، داودبن محمود (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۴۰- کاشانی، عزالدین محمودبن علی (۱۳۸۹)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، به کوشش کورش نسبی تهرانی، تهران، انتشارات زوآر.
- ۴۱- کلاباذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم (۱۳۷۱)، متن و ترجمه کتاب تعرف (التعرف لمذهب التصوف)، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران، نشر اساطیر.
- ۴۲- گوهرین، صادق (۱۳۶۸)، شرح اصطلاحات تصوف، تهران، انتشارات زوآر.
- ۴۳- لاهیجی، محمدبن یحیی (۱۳۸۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه علیقلی محمودی بختیاری، تهران، نشر علم.
- ۴۴- محدث خراسانی، علی (۱۳۷۲)، خورشید تابان در علم قرآن، تحقیق احمد محدث خراسانی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی.
- ۴۵- میرسلیم، سیدمصطفی (۱۳۷۵)، دانشنامه جهان اسلام، مجلد ۱، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی.
- ۴۶- مستملی، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، شرح التّعرف لمذهب التصوف، تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، نشر اساطیر.
- ۴۷- همایی، جلال‌الدین (۱۳۸۵)، مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟، تهران، نشر هما.
- ۴۸- یوسفیان، حسن (۱۳۸۳)، عقل و وحی، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ب) مقالات:

- ۱- ابومحسوب، احمد (۱۳۸۶)، «پیشینه و بررسی تطبیقی سماع مولانا با رقص باستانی اقوام بدوی»، فصلنامه هنر، شماره ۷۳، صص ۲۰۲-۱۹۹.
- ۲- باطنی، غلامرضا (۱۳۸۵)، «صحو و سکر در تعالیم صوفیان»، نامه پارسی، سال ۱۱، شماره ۲، تابستان، صص ۱۰۸-۸۷.

- ۳- پیروز، غلامرضا؛ علی‌اکبر باقری خلیلی (۱۳۸۶)، «راز و رازداری در عرفان مولوی»، تاریخ ادبیات فارسی، شماره ۵۹/۳، صص ۱۶-۳۲.
- ۴- جودی نعمتی، اکرم (۱۳۹۱)، «تجلیات جمالی و جلالی و پیامدهای رفتاری آن در عرفان سگریان و صحویان»، دوفصلنامه علمی-پژوهشی ادبیات عرفانی، سال سوم، شماره ۶، بهار و تابستان، دانشگاه الزهراء، صص ۳۳-۶۰.
- ۵- رضایی، مهدی (۱۳۸۹)، «انواع صحو و سکر از دیدگاه صوفیان مکتب بغداد»، محسن محمدی، مجموعه مقالات سومین گردهمایی سراسری انجمن ترویج زبان و ادب فارسی، با همکاری قطب علمی تحقیق در متون حکمی و عرفانی دانشگاه اصفهان، خانه کتاب، صص ۲۴۵-۲۲۹.
- ۶- میرباقری فرد، سیدعلی اصغر؛ مهدی رضایی (۱۳۸۹)، «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان»، نشریه ادب و زبان، شماره ۲۸ (پیاپی ۲۵)، دانشگاه شهید باهنر کرمان، صص ۳۳۹-۳۶۰.
- ۷- نیکوبخت، ناصر؛ سیدعلی قاسم‌زاده (۱۳۸۸)، «روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصوف»، مطالعات عرفانی (مجله علمی-پژوهشی)، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره ۹، بهار و تابستان، صص ۱۸۵-۲۱۶.