

• دریافت ۸۹/۱۲/۲۳

• تأیید ۹۱/۴/۱۳

شطح تمثیلی در سخن مولانا جلال الدین بلخی (هوشیاری و رای مستی)

فاطمه همایون*

احمد امین**

چکیده

از آنجا که سخنان شطح‌آمیز عرفا، شایبه کفر و زندقه را درباره گوینده خود برمی‌انگیزاند، پیوسته از سوی عارفان بزرگ مورد بحث قرار گرفته و برای آن دلایل و خاستگاه‌هایی ذکر شده است. از جمله بزرگانی که برای پاکیزه نگاه داشتن طریقه عرفانی خود بسیار کوشیده و در توجیه و تبیین سخنان وحدت وجودی دیگر عارفان، بسیار همت گمارده، مولانا جلال الدین بلخی است. با آنکه او به مباحث و سخنان صوفیانی چون حلاج و بایزید، که از آن بوی وحدت وجود به مشام جان می‌رسد، اعتقاد دارد و به ایشان ارادت می‌ورزد، به مرتبه و مقام راهبری خود نیز به خوبی آگاه است و این موجب می‌شود که تا حد امکان از بی‌محایا سخن راندن در میان هر جمع، بپرهیزد و پیوسته حدود درک مخاطب خود را در نظر داشته باشد. پرهیز مولانا از شطاحی موجب شده است تا با ظرافت و باریک‌اندیشی، شیوه‌ای ابداع کند که ما نام «شطح تمثیلی» بر آن نهادیم. به نظر می‌رسد او، آگاهانه این روش جدید و طرز خاص را برگزیده است تا هم از خرده‌گیری منکران در امان باشد و هم "درد اشتیاق" خود را شرح کند. این مقاله، به بررسی دیدگاه مولانا در باره شطاحی و شطاحان و نیز شیوه خاص او در شطاحی می‌پردازد و در پایان، ویژگی‌های این طرز بیان را برمی‌شمارد.

کلید واژه‌ها:

شطح، شطح تمثیلی، مولانا، مستی، وحدت وجود، هوشیاری.

homayoon_f@hatmail.com
ahmadamin45@yahoo.com

* مدرس دانشگاه جامع علمی کاربردی، دانشگاه شهرکرد
** استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهرکرد

مقدمه

«آخر بر آتش، کم از عود نتوان بود، که چون آتش در اجزای او تصرف کند، نفس خوش زدن گیرد. آتش بر عود مبارک است که بوی نهفته او را آشکار می‌کند و اگر آتش نبودی، فرقی نبودی میان عود و چوب‌های دیگر. عزت عود، به واسطه آتش بود. چون آتش بر عود مبارک آمد، عود به شکرانه، وجود در میان نهاد. گفت: من تمام بسوزم تا آتش بر اهل حوالی من هم مبارک باشد، تا زشتی نکرده باشم که راه جوانمردان نیست. لاجرم هرچند عود بیش می‌سوخت، اهل حوالی اش را بیش می‌ساخت.» (نجم‌الدین رازی: ۱۳۸۰: ۳۳۶-۳۳۷).

شطحیات عرفا، از جمله مقولاتی است که بسیار مورد توجه محققان بوده و اشعار مولانا نیز، بارها از این منظر مورد بررسی قرار گرفته است. جلال‌الدین همایی در مولوی‌نامه، ضمن پرداختن به مباحثی چون وحدت وجود، بر این باور است که با وجود اعتقاد مولانا به وحدت وجود، او از به زبان راندن جملاتی چون "ما خداییم" یا "همه چیز خداست" و "خدا عین اشیاء است" و "عالم همه حق است" و امثال آن، می‌پرهیزد و «روح او از اینگونه عبارات بیزار است ...» (همایی: ۱۳۶۲، صص ۲۳۴-۲۳۵) منوچهر جوکار نیز، در مقاله «ملاحظات دربارۀ شطح و معانی آن»، (۱۳۸۴) با بررسی معانی مختلف شطح و بیان معنی شطح در برخی متون صوفیه، شطح در رفتار، شطح در رؤیا و پندار و شطح در گفتار را شرح می‌دهد. سپس به اختصار به بیان نظر برخی موافقان و مخالفان شطحان - از جمله مولانا - می‌پردازد و معتقد است که مولانا، به نیت گوینده این سخنان توجه دارد و بر این اساس، سخن شطحی را رد یا قبول می‌کند، آنرا از عرفا می‌پذیرد و تأویل می‌کند و در مقابل، از فرعونیان نمی‌پذیرد و نشان کفر می‌شمارد. (جوکار: ۱۳۸۴: ۴۶-۶۳)

این مقاله، ابتدا تعاریف گوناگون و گاه حتی متناقض عرفا و ادبا را از شطح و شطحی مورد بررسی قرار داده است. آنگاه، دلایل مختلف شطحی و سپس جایگاه سخنان شطح‌آمیز را در آثار مولانا بررسی کرده و همچنین تأثیر مقام راهبری مولانا را در رویارویی با مسأله شطحی عرفا بررسی کرده است. مولانا، عارفی است که از مرحله مستی در گذشته و به هوشیاری و رای مستی نایل آمده است. (ر.ک. افلاکی: ۱۳۷۵: ۱۱۰) بنابراین، آن شایستگی را یافته است تا در مقام یک راهبر قرار گیرد و این مقام، مسؤولیتی بر دوش او نهاده است که توان و اجازه غفلت از آنرا ندارد.

مرتبه هوشیاری او، مستی‌اش را فرامی‌گیرد. هوشیاری و مستی او با هم، همپوشانی دارند و این مسأله موجب می‌شود تا هر لحظه، یکی غلبه یابد و آشکار گردد. در عین حال که به فلسفه وحدت وجود، اعتقاد قلبی دارد و شطح‌گویی‌هایی نیز دارد، مسؤولیت پذیری و هوش ورایی بی‌هوشی او سبب می‌شود پیوسته و زیرکانه، از مستی به هوشیاری بگریزد و رموز را به اشاره و پوشیده بیان کند. این گرایش به پوشیدگی شطحیات، موجب شده است تا گاه، گونه‌ای متفاوت از شطح‌گویی را در سخنان مولانا ببابیم که ما آنرا «شطح تمثیلی» نامیده‌ایم. شطحی‌های او در هاله‌ای از هوشیاری فرورفته و با توجیه و تبیین‌های گوناگون همراه است که راه را بر طاعنان و سودجویان می‌بندد.

– «شطح» گویی

در فرهنگ‌ها و کتب عرفانی، تعاریف گوناگون و گاه حتی متناقضی از شطح آمده است. اما، غالباً این کلمه را از ریشه شَطَح ی عربی (به معنای حرکت و سرریز کردن آب) دانسته‌اند (ابی نصر سراج: ۱۹۴۱: ۳۷۵) و آنچه در این میان مورد اختلاف است، نه معنای لغوی، بلکه معنای اصطلاحی آن است.

اغلب، شطح را سخنانی دانسته‌اند که در اثر مکاشفه و مشاهده و در حال وجد، بر زبان صوفی می‌آید؛ به گونه‌ای که صوفی در حال وجد، در نتیجه بینایی به اسرار الهی، گویای اسراری می‌شود که دیگران را راهی به فهم و درک آنها نیست. (روزبهان: ۱۳۷۴: ۵۶-۵۷) به بیان دیگر، شطح، «جنبش رازهای نهان اهل وجد است به هنگامی که وجدشان بالا گیرد.» (ابی نصر سراج: ۱۹۴۱: ۳۷۵)

این ظاهر مبهم سبب می‌شود سخنان شطحان به دعوی شباهت یابد و بیگانگان آن را جز دعوی به شمار نیاورند (حقیقت: ۱۳۶۹: ۳۷۰)

گروهی از محققان معاصر در تعریف شطح، هیچ یک از تعاریف مذکور را مد نظر نداشته، شطح را سخنان متناقض نما و نیز خرق عادت دانسته‌اند (تورنل: ۱۳۷۸: ۲۵؛ نیز خرمشاهی: ۱۳۸۰، ج ۲، ۱۰۴۱) و گاه نیز آن را با طامات برابر نهاده و در معنای سخنان پرشور و بی‌محابا و گزاف به شمار آورده‌اند (همان، ج ۲: ۱۰۴۱)؛ اما آنچه در کتب عرفانی و در قاموس عارفان، از شطحیات مورد نظر بوده است، بیش از هر چیز با تعریف زیر مطابقت و همراهی دارد:

«صوفیه را کلماتی است که آنرا شطح نامیده‌اند و آن، هر عبارت دور از ذهنی

است که از گوینده آن، در حال سکر و جوش و شوق و بیخودی سر می‌زند و آدمی

در این حالت، توانایی خودداری ندارد... و چیره شده در این حال، و فرو رفته در این دریا، چون عقل از وی دور می‌گردد و در درخشندگی نیروی انوار ازل نابود می‌شود، اگر بگوید "سبحانی ما اعظم شأنی" و یا آنچه بدین مانده... برای این سخن، مؤاخذه نمی‌شود. چه، سخن دلدادگان به رمز و در هم پیچیده است و در بیان ننگجد و روایت و نقل نگرده...» (عین القضاة: ۱۳۷۸: ۵۲-۵۳؛ نیز افراسیابی: ۱۳۷۳: ۳۶۱-۳۶۲)

شطّاحان، همیشه مورد طعن و طرد بسیاری از مردم و علما بوده‌اند؛ علمای شریعت از روی علم به شریعت و تلاش برای حفظ ادب شرعی، در ردّ و انکار آنان کوشیده و عامّه مردم از جهل و بیگانگی، با آنان مخالفت ورزیده‌اند. این مخالفت‌ها تا آنجاست که به عنوان مثال در مورد بایزید، تا هنگامی که در حضور مردم، زبان به شطّاحی نگشوده بود، محبوب و مطلوب آنان بود؛ تا حدّی که حتّی به او تبرک می‌جستند؛ اما به محض این که کلمات شطح‌آمیز او در حضور مردم بر زبانش جاری شد، وی را دیوانه پنداشتند و از وی روی برگرداندند. (روزبهان: ۱۳۷۴: ۹۹) در عین حال، در میان عالمان و عارفان، پیوسته کسانی بوده‌اند که خود مفتون، شیفته و دلبسته این سخنان بوده‌اند؛ از شادی و وجد شطّاحان به وجد آمده، با رنج آنان غمناک می‌شده‌اند. [۲] این گروه برای این سخنان اوقات و حالاتی قابل هستند؛ از جمله: وجد، سکر و مستی و عشق:

۱- وجد: اکثر عرفا معتقدند که سخنان شطح‌آمیز در غلبه وجد بر زبان جاری می‌شود و در اغلب تعاریف شطح، نیز به نشأت گرفتن این سخنان از وجد اشاره شده است [۳].

۲- سکر و مستی: عرفا اغلب، سخنان بی‌پروای خود را در حال سکر بر زبان می‌آورده‌اند؛ چرا که در سکر، از هستی خود بی‌خود شده، در نتیجه به افشای اسرار زبان می‌گشودند (همان: ۵۶؛ نیز لاهیجی: ۱۳۸۷: ۲۹)؛ حتّی گاه از همین حالت سکر و مستی، برای ردّ سخنان آنان استفاده شده است؛ چنانکه شنیدن این سخنان را برای مریدان منع کرده و آن‌ها را بی‌اصل دانسته‌اند؛ با این توجیه که: «سخنی که بر آن اعتماد باشد، آن است که در حالت استقامت گفته شود» (علاءالدوله سمنانی: بی تا: ۱۴۰).

۳- عشق: از آنجا که علمای شریعت، اظهار عشق به خداوند را دالّ بر کفر می‌دانسته‌اند، هرگونه ابراز و اظهار عشق به حضرت احدیت نیز، شطح به‌شمار می‌آمده است و صوفیان به سبب آن مورد طعن و طرد واقع می‌شده‌اند؛ چنانکه ابوالحسن نوری را به سبب اظهار این که «من به خدای عاشقم»، رنجاندند و زندیق خواندند (روزبهان: ۱۳۷۴: ۱۶۵).

گذشته از حالات و اوقات، خاستگاه‌هایی نیز برای شطح برشمرده‌اند که به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم:

الف - وحدت وجود: در این موقعیت، عارف در یگانه پرستی و توحید آنچنان غرق می‌شود تا به مرحله وحدت می‌رسد و همه وجود را تنها خدا می‌بیند:

«از حضرت مولانا سؤال کردند که محل صدر در سنت شما کجاست؟ حضرتش فرمودند که: آستان و صدر در معنی کجاست ما و من کو آن طرف کان یار ماست صدر آنجاست که یار است؛ سید شرف‌الدین گفت کو یار؟ فرمود که کوری نمی‌بینی. تو دیده نداری که بدو درنگری ورنی ز سرت تا قدمت اوست همه» (افلاکی: ۱۳۷۵: ۱۲۰)

ب- تجرید: هنگامی که عارف ترک تعلقات کرده، از هر چه در اطراف اوست دست می‌کشد و به مقام تجرید می‌رسد، گاه سخنانی بر زبان می‌راند که در نگاه دیگران مطرود و ناپسند خواهد بود:

«... احمد حرب، حصیری با بویزد فرستاد. گفت: می‌خواهم شب بر این نماز کنی. پیغام فرستاد که عبادت اهل آسمان و زمین جمع کردم و در بالشی نهادم و آن بالش زیر سر نهادم در این سخن، اشارت کند که معنی جانم از رسوم به تحقیق رسید ... چون به نهایت تجرید رسید، در رؤیت قدم در قدم از رسم عدم فنا شد. عبادت اهل کون ... متلاشی دید ... صورتش از نوافل بیاسود» (روزبهان: ۱۳۷۴: ۱۳۰ - ۱۳۱).

ج- تفرید: هنگامی که عرفا در نهایت تجرید به تفرید می‌رسند، شطح قوی‌تر می‌شود:

«چنین گوید که من در سه حالت بودم: یکی در حالتی بودم که اگر بر من هرکه در آسمان و زمین بگریستی، از شدت تحیر من عجب نبود. دیگر در حالتی بودم که اگر بر هرکه در آسمان و زمین بگریستی، از غیب ایشان از حق و جهد ایشان بدو عجب نبود. دیگر در حالتی شدم که جز نعت قدیم و قدرت و مشیت و ملک و قضیت ندیدم. اولیت و آخریت را مطالعه کردم، آنگاه از همه غایب شدم و از همه فانی شدم و در همه باقی شدم» (همان: ۱۶۰).

د- جمع: زمانی که سالک از تفرقه به جمع می‌رسد و با تمام وجود در توجّه حق غرق می‌گردد، زبان به شطح می‌گشاید؛ چنانکه در شرح سخن حسین حالّج نیز ملاحظه می‌شود:

«... من در عالم بشریت بودم، در طبایع منقسم شدم، به حق جمع شدم، قسمت از من برفت به رؤیت جمع. به رؤیت موحد از غیر او فرد و موحد شدم ...» (همان: ۴۰۴).

ه- تجلی: هنگامی که حق بر دل عارف تجلی می‌کند، چنان در مشاهده غرق می‌شود که هر

آنچه از اسرار الهی بر او مکشوف گردیده است، بر زبان می‌آورد. تجلی، سبب برخاستن انانیت می‌شود؛ در اثر آن، حق بر روح و جان عارف غلبه می‌کند؛ در نتیجه، سخنانی بر زبان می‌آورد که شبهه اعتقاد به اتحاد و حلول را در شنونده برمی‌انگیزاند و موجب می‌گردد، گاه آنان را حلولی بخوانند؛ در حالیکه، سخنان آنان برخاسته از جذبه ایست که در تجلی بر آنان حاکم گردیده است:

«ما را در زبان عشق زبانی دیگر است. خداوند - جلّ جلاله - دل عاشقان را تجلی کند از هر ذره‌ای از عرش تا به ثری. به نعت ظهور نه به وصف حلول؛ لیکن تجلی کند خاص از صورت نیکو اهل محبت و عشق را، تا روح ایشان به جمال برآید و عقول ایشان از جلال قوی حال گرداند. این حقیقت است نه مجاز. فعل اوست، و فعل از صفت اوست. صفت از ذات مفارق نیست» (همان: ۴۳۴).

و- فنا: از مهم‌ترین مقولات مطرح شده در بحث از شطحیات، فناست؛ فنای عارف در وجود حق؛ در توجیه سخنانی که در مقام فنا بر زبان عارف جاری می‌شود، گفته شده است که «در این مقام هرچه از او شنوی، از خدا شنیده باشی» (عین القضاة: ۱۳۴۱: ۳۰۰). حال آنکه نیز در توجیه "اناالحق" بدین نکته اشاره کرده است:

«همه در عوالم نگاه کردند و اثبات کردند، من در خود نگریستم و از خود بیرون رفتم و باز خود نیامدم» (روزبهان: ۱۳۷۴: ۳۲۹).

ز- محو: پس از آنکه وجود سالک در وجود حق فنا شد، افعال او هم در فعل حق محو خواهد شد و دیگر هیچ نشانی از او باقی نمی‌ماند؛ بدین ترتیب، طبیعی است که سخنان او برای شنوندگان از مقوله شطح محسوب شود:

«بایزید گفت: ... هر که در حق محو شد و به حقیقت هرچه هست رسید، همه، حق است. اگر آن کس نبود حق همه خود را ببیند، عجب نبود ...» (عطار: ۱۳۷۰: ۱۷۱).

ح- الوهیت: عارف پس از محو در وجود حق در مقامی قرار می‌گیرد که برتر از هر مقامی است و آن مقام الوهیت است که به صفات خداوند متّصف می‌شود و از زبان او سخن می‌گوید: «صوفی، همین که به بودن خالص رسید، دیگر مخلوق نیست و این همان قول معروف خرقانی است و چون از این وجه بنگریم، سخن یا کلام دیگر منحصر به حیطة انسانی نیست» (تورنل: ۱۳۷۸: ۲۷؛ قس عین القضاة: ۱۳۴۱: ۶۲ بند ۸۴).

قرار گرفتن در این مقام، موجب می‌شود تا عارف به مقام انسانی خود بی‌توجه بماند و با

ترک همه تعلقات، انسانیت خویش را ترک گوید. در اینجا دیگر سخن از «یکی شدن» نیست؛ این سخنان بی‌واسطه به زبان حق، شبهه کفر و زندقه را محکم می‌کند و شطّاح را متهّم می‌سازد؛ هرچند در تمام مواردی نیز که تا کنون برشمردیم، آنچه بر زبان می‌آید، بویی از انانیت با خود دارد و با زبان تمثیل و پارادوکس بیان می‌گردد، در مقام الوهیت، شبهه انانیت، بیش از پیش شنونده را به انکار وامی‌دارد و عام و خاص را به طرد شطّاح برمی‌انگیزاند. در رویارویی با شطحیات، اگر بتوان دعاوی عرفا، خطاب قرار دادن حق و سخنان متناقض آنان را به گونه‌ای برای عوام و ناآشنایان این طریق، توجیه و تأویل کرد تا اتهام را از پیشانی آنان بزاید، اما توجیه و تفهیم «نالالحق» و «سبحانی...» تا اندازه‌ای دشوار است که پیوسته آنان را در اتهام زندقه نگاه می‌دارد. عین‌القضات در شکوی‌الغریب، در دفاع از شطحیات خود، یکی از دلایل تنفر علما و عوام را از اینگونه کلمات، این مسأله می‌داند که این کلمات را از متن استخراج کرده‌اند، اما در جای خود ذکر نکرده‌اند؛ در نتیجه جدایی از متن، پیش و پس سخن نادیده گرفته شده است؛ بنا براین منفور به نظر می‌رسند. در حالیکه هر یک از آنها قابل توجیه‌اند و اگر در جای خود به کار روند، گوش‌ها را از آن بد نمی‌آید. همچنین تأکید می‌کند که چون به ایجاز و وابستگی این سخنان به متن توجه نشده، موجب برگشتن عده‌ای از دین شده است (عین‌القضات: ۱۳۷۸: ۵۴-۵۸؛ نیزافراسیابی: ۱۳۷۲: ۳۶۲-۳۶۶). و از این میان، «...شان سخنش [سخن حلاج] از همه عجیب‌تر است؛ ... زیرا که بیشترین در انانیت گوید...» (روزبهان: ۱۳۷۴: ۴۵).

جایگاه شطحیات در سخن مولانا:

در میان بزرگان ادب و عرفان، مولانا جلال‌الدین بلخی، از جمله کسانی است که با حساسیت و دقت بسیار، با سخنان شطّاحان روبه‌رو می‌شود و در تأویل کلام ایشان تلاش بسیار نموده است. او با علاقه و اعتقاد قلبی به این سخنان می‌نگرد. توجه دایمی او به مسأله شطح و شطّاحی در تمام آثارش به چشم می‌خورد؛ اما آنچه که در این مقاله بدان پرداخته ایم، تفاوت نوع بیان او با توجه به حساسیت مخاطبان خویش است. با دقت در آثار گوناگون مولانا، به وضوح می‌توان تأثیر موقعیت و ادراک مخاطبان را در نوع بیان او مشاهده کرد (قس: تاجریان: ۱۳۸۹: ۱-۵).

مولانا، آنجا که به سخن شطّاحان می‌رسد، با توجه به اندیشه وحدت وجود، سعی بر توجیه و تبیین این سخنان دارد. با این توضیح که نوع سخن او، در هر اثر، با توجه به شرایط خاص آن اثر، متفاوت است؛ بی‌آنکه بتوان در علاقه و اعتقاد قلبی او تغییری یافت. در آثار مولانا، دو نوع

موقعیت کلی و مهم را می‌توان مشاهده کرد:

۱- وقت بحث و وعظ و تدریس.

۲- وقت شور و نشاط و عشق.

البته این دو موقعیت، مشترکاتی نیز با یکدیگر دارند که در ضمن بحث بدانها نیز اشاره خواهد شد. ابتدا به نحوه مواجهه او باشطحیات در مقام و موقعیت نخست می‌پردازیم:

۱- وقت بحث و وعظ و تدریس:

الف- در «مجالس سبیه»: مولانا به تناسب شرایط و مقام و مرتبه مخاطب، تنها به توصیف و بیان مقام والا و خاص بزرگانی چون منصور حلاج و بایزید بسطامی می‌پردازد و از ذکر جزئیات دوری می‌جوید. سعی او بر این است که تفاوت مقام این بزرگان را با عوام متذکر گردد و به دیدگاه خاص آنان اشاره نماید:

«... صادقان، نقد دل را از کان حقیقت جویند و زر خالص اخلاص از آنجا حاصل کنند، و سگه شهود بر روی نویسند، حسین منصور وار سر دربازند، ابایزید وار از عین عشق، سگه "سبحانی ما اعظم شأنی" برآرند. نی هرکس این زر را تواند دید و نه هر دل این درد تواند کشید. محمدی باید تا از چمن یمن این گل چپند که: "انّی لأجد نفس الرحمن من قبل الیمن" (مولوی: ۱۳۶۵: ۶۷).

ب- در فیه ما فیه: مولانا در این کتاب، بیش از مجالس سبیه به مسأله شطحیات می‌پردازد؛ اما به اختصار - و اگرچه با شور و شوق - از حلاج و بایزید سخن می‌گوید و در توجیه و اثبات سخن آنان می‌کوشد:

«... انالالحق گفتن مرد می‌پندارد که دعوی بزرگ است، انالعبد گفتن دعوی بزرگ است. انا- الحق عظیم تواضع است؛ زیرا که اینکه می‌گویند من عبد خدایم دو هستی اثبات می‌کند: یکی خود را و دیگری خدا را؛ اما آنکه انالالحق می‌گوید، خود را عدم کرد، به باد داد. می‌گوید انالالحق؛ یعنی من نیستم، همه اوست. جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم. تواضع در این بیشتر است...» (مولوی: ۱۳۷۸ الف: ۲۶۸).

و در جایی دیگر، با شور و شوق و جسارتی از سر فنا، سخن خود را چنان بیان می‌کند که گویی خود نیز غرق در شطحیات گردیده است:

«... منصور که فانی شده باشد، پس انالالحق گفته باشد. چون غیر او موجودی نبود و منصور فنا

شده بود، آن سخن حق بود. این انال‌حق از صورت منصور برآمد، خلق پنداشتند که منصور می‌گوید. در حقیقت منصور نبود، حق بود و حق تعالی به همهٔ زبان‌ها گویاست...» (همان: ۴۲۸) [۴].

ج- در مثنوی، پا را از این نیز فراتر می‌گذارد و در حالیکه از بردن نام منصور و بایزید به وجد می‌آید، به صورت گسترده، به توجیه سخنان آنان می‌پردازد و تمام سعی خود را بر پاک نگاه داشتن طریقهٔ آنان می‌گمارد و گاه تا آنجا پیش می‌رود که سخنانش نشان از آن دارد که حتی رسیدن به وحدت وجود را هدف و فلسفهٔ آفرینش می‌داند:

این من و ما بهر آن برساختی تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا من و تو ها همه یک جان شوند عاقبت مستغرق جانان شوند
(مولوی: ۱۳۷۸ب، دفتر اول: ۸۶، ابیات ۱۷۸۷-۱۷۸۸)

او، ایمان واقعی را ایمان بایزیدی معرفی می‌کند و در بزرگداشت عرفایی چون حلاج و بایزید می‌کوشد:

بود گبری در زمان بایزید گفت او را یک مسلمان سعید
که چه باشد گر تو اسلام آوری تا بیایی صد نجات و برتری
گفت این ایمان اگر هست ای مرید آنک دارد شیخ عالم بایزید
من ندارم طاقت آن تاب آن کان فزون آمد ز کوشش های جان
گر چه در ایمان و دین نا موقنم لیک در ایمان او بس مؤمنم
دارم ایمان کان ز جمله برترست بس لطیف و با فروغ و با فرست
مؤمن ایمان اویم در نهان گر چه مهرم هست محکم بر دهان
باز ایمان خود گر ایمان شماست نه بدان میلستم و نه مشتهاست...
(همان، دفتر پنجم: ۸۵۱، ابیات ۲۳۵۶-۲۳۶۳)

از آنجا که مولانا در جامعه‌ای می‌زید که در آن، سخنان بزرگان و صافیان روزگار، دست‌مایه‌ای برای ریا و عرضهٔ خودخواهی‌های خلق قرار می‌گیرد، در حال هوشیاری، خود و دیگران را از بر زبان راندن سخنانی شبیه سخن حلاج و بایزید که برآمده از عقیده به وحدت وجود است، بر حذر می‌دارد و تأکید می‌کند که سخنان این بزرگان در عالم مستی بر زبانشان جاری شده است و آنان خود نیز از اینگونه کلمات دوری می‌جسته‌اند. مولانا در بیان قصهٔ بایزید، ناخودآگاهی‌اش را اینچنین آشکار می‌سازد:

با مریدان آن فقیر محتشم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون
چون گذشت آن حال و گفتندش صباح
گفت این بار ار کنم من مشغله
حق منزّه از تن و من با تنم

بایزید آمد که نک یزدان منم
لا اله الاّ اناها فاعبدون
تو چنین گفتمی و این نبود صلاح
کاردها بر من زنید آن دم هله
چون چنین گویم بیاید کشتنم ...

(همان، دفتر چهارم: ۶۲۶، ابیات ۲۱۰۲-۲۱۰۶)

او برای تبیین و تمییز کلام عرفا از دعوی‌های ناشی از خودبینی و کبر و کفر، به مقایسه سخن منصور و فرعون می‌پردازد و با توجه به اینکه ظاهر گفته‌های هر دو، یکسان به نظر می‌رسد، باطن هر یک را آشکار می‌سازد و خواننده را به تفاوت باطنی آنها توجه می‌دهد:

هر عبارت خود نشان حالیتست
آلت زرگر به دست کفشگر
آلت اسکاف پیش برزگر
بود انا الحق در لب منصور نور
شد عصا اندر کف موسی گوا

حال چون دست و عبارت آلتیست
همچو دانه کشت کرده ریگ در
پیش سگ که استخوان در پیش خر
بود انا الحق در لب فرعون زور
شد عصا اندر کف ساحر هیا...

(همان، دفتر دوم: ۱۹۴-۱۹۵، ابیات ۳۰۳-۳۰۷)

بدین ترتیب، مخاطب خود را متنبه می‌گرداند که شطح منصور و دیگر بزرگان، از سر خودبینی نیست؛ در حالیکه آنان که ادعای خدا بودن و هم‌رتبه و مرتبه بودن با خدا دارند و این سخنان را دست‌مایه جاه خود می‌سازند، در آگاهی کامل زبان گشوده‌اند و بدین‌گونه است که سرچشمه این سخنان، بسیار زود آلوده شده و از "بی‌خودی" به "باخودی" کشیده شده است:

مست حق هشیار چون شد از دبور
... ساختی خود را جنید و بایزید
... خویش را منصور حالاجی کنی
... باز پر از شید سوی عقل تاز
... تو توهم می کنی از قرب حق
این نمی بینی که قرب اولیا
... قرب خلق و رزق بر جمله ست عام
... ای بخورده از خیال جام هیچ

مست حق ناید به خود از نفخ صور
رو که شناسم تبر را از کلید
آتشی در پنبه یاران زنی
کی پرد بر آسمان پر مجاز
که طبق گر دور نبود از طبق
صد کرامت دارد و کار و کیا
قرب وحی عشق دارند این کرام
همچو مستان حقایق بر مپیچ

می فتی این سو و آن سو مست وار ای تو این سو، نیستت آن سو گذار...
(همان، دفتر سوم: ۳۶۴-۳۶۵، ابیات ۶۸۸-۷۲۰)

شطح تمثیلی:

در حکایاتی از مثنوی که بر محور عشق استوار است و یا آنجا که گفتگوی عاشق و معشوق را بیان می‌کند، گاه چنین به نظر می‌رسد که مولانا از حکایت، به عنوان تمثیل استفاده کرده است؛ در نتیجه، در هر مجال و بویژه زمانی که حکایت به اوج می‌رسد، کلماتی بر زبان می‌آورد که اگر درباره معشوق حقیقی به کار رود، نامی جز شطح نمی‌توان بر آن نهاد؛ اما از آنجا که این سخنان در قالب تمثیل و حکایت بازگو شده‌اند، ما بر آن نام «شطح تمثیلی» نهاده‌ایم. نکته جالب توجه در اینگونه موارد، این است که مولانا پس از بیان شطح تمثیلی نیز، دامنه سخن را به توجیه سخن منصور و بایزید می‌کشاند. این مسأله، فرض ما را بر اینکه این سخنان نیز از مقوله شطّاحی‌اند، تأیید می‌کند.

مولانا در مثنوی، بارها از سر بر دار شدن منصور سخن می‌گوید. با دلی «شرحه شرحه از فراق» به دنبال آن است که «درد اشتیاق» خویش را بازگو کند [۵] و جان آشنایی جز حسام الدین نمی‌یابد و به‌ناچار «در ضمن حکایت» به بازگویی اسرار می‌پردازد [۶]. نقل حکایات، سبب پوشیده ماندن اسرار بر عوام، ناآشنایان و بیگانگان می‌گردد. به همین دلیل، اگرچه مولانا به منصور حلاج و بایزید اعتقاد کامل دارد و بر گفته‌های ایشان مهر تأیید می‌نهد، مراقب است که مبدا آشکارا سخنی از گونه شطحیات بر زبان راند. هر از چند گاه که داستان «انالحق» و «سبحانی...» به میان می‌آید، زبان به شطح می‌گشاید؛ اما شطّاحی او نیز در قالب حکایت پوشیده می‌ماند و آنرا جز جان‌آگاهی چون حسام الدین در نمی‌یابد و بنابراین، از دسترس عوام و ناآشنایان دور می‌ماند. او در بیان اتحاد عاشق و معشوق، از زبان محمود در حق ایاز اینگونه انا-الحق می‌گوید که:

گر زخم صد تیغ او را ز امتحان کم نگردد وصلت آن مهربان
داند او کان تیغ بر خود می‌زنم من ویم اندر حقیقت او منم
(همان، دفتر پنجم: ۷۹۰، ابیات ۱۹۹۷-۱۹۹۸)

و در جای دیگر از زبان مجنون می‌سراید:

ترسم ای فصّاد گر فصدم کنی نیش را ناگاه بر لیلی زنی

داند آن عقلی که او دل روشنی است در میان لیلی و من فرق نیست

(همان، دفتر پنجم: ۷۹۱، ابیات ۲۰۱۸-۲۰۱۹)

و در ادامه داستان، عاشقی را می‌آورد که معشوق از او می‌پرسد که خود را دوست‌تر می‌داری یا مرا. عاشق در جواب از فنای خود در معشوق سخن می‌گوید و داستان لعل و خورشید را بیان می‌کند و سپس آنرا به انال‌الحق گفتن حلاج می‌پیوندد و بدین صورت غرض اصلی خود را بیان می‌دارد:

... گفت من در تو چنان فانی شدم	که پرم از تو ز ساران تا قدم
... همچو سنگی کاو شود کل لعل ناب	پر شود او از صفات آفتاب
بعد از آن گر دوست دارد خویش را	دوستی خور بود آن ای فتا
ور که خود را دوست دارد او به جان	دوستی خویش باشد بی گمان
خواه خود را دوست دارد لعل ناب	خواه تا او دوست دارد آفتاب
اندر این دو دوستی خود فرق نیست	هر دو جانب جز ضیای شرق نیست
تا نشد او لعل خود را دشمن است	زانک یک من نیست آنجا دو من است
... پس نشاید که بگوید سنگ انا	او همه تاریکی است و در فنا
گفت فرعونی انا الحق گشت پست	گفت منصوری انا الحق و برست
آن انا را لعنت الله در عقب	و این انا را رحمت الله ای محب
ز آنک او سنگ سیه بد این عقیق	آن عدوی نور بود این عشیق
این انا هو بود در سرّ ای فضول	ز اتحاد نور نه از روی حلول»

(همان، دفتر پنجم: ۷۹۱-۷۹۲، ابیات ۲۰۲۲-۲۰۳۸)

و سپس در جایی دیگر و در زمان هوشیاری، در توجیه گفتار خود - که گاه در بی‌خودی بر زبان رانده است - و جهت رفع شبهه اعتقاد به حلول و یا کفر و زندقه، تمثیل باز شاهی را به کار می‌گیرد؛ اگرچه این بار، احتیاط و پرهیز، حتی تمثیل را نیز فرامی‌گیرد:

من نیم جنس شهنشه دور از او	لیک دارم در تجلی نور از او
... جنس ما چون نیست جنس شاه ما	مای ما شد بهر مای او فنا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد	پیش پای اسب او گردم چو گرد
خاک شد جان و نشانی های او	هست بر خاکش نشان پای او

خاک پایش شو برای این نشان
تا که نفریید شما را شکل من
ای بسا کس را که صورت راه زد
تا شوی تاج سر گردنکشان
نقل من نوشید پیش از نقل من
قصده صورت کرد و بر الله زد
(همان، دفتر دوم: ۲۲۷، ابیات ۱۱۷۲-۱۱۸۰)

در یک جا حتی "شطح تمثیلی" خود را نیز اینگونه توجیه می‌کند و این تأییدی است بر اینکه مولانا، به اینگونه تمثیل‌ها، به دیده شطح می‌نگرد:

«ای خنک زشتی که خویش شد حریف
نان مرده چون حریف جان شود
هیزم تیره، حریف نار شد
در نمک لان چون خر مرده فتاد
صبغة الله هست رنگ خم هو
وای گل رویی که جفتش شد خریف
زنده گردد نان و عین آن شود
تیرگی رفت و همه انوار شد
آن خری و مردگی یک سو نهاد
پیس ها یک رنگ گردد اندرو

چون در آن خم افتد و گویش قم
آن منم خم، خود انا الحق گفتنست
رنگ آهن محو رنگ آتش است
چون به سرخی گشت همچون زر کان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
آتشم من گر تو را شک است و ظن
آتشم من گر تو را شد مشتبه
آدمی چون نور گیرد از خدا
نیز مسجود کسی کاو چون ملک
از طرب گوید منم خم لاتلم
رنگ آتشش دارد الا آهنست
ز آتشی می لافد و خامش وش است
پس انا النار ست لافش بی زبان
گوید او من آتشم من آتشم
آزمون کن دست را در من بزن
روی خود بر رو من یکدم بنه
هست مسجود ملایک ز اجتبا
رسته باشد جانش از طغیان و شک
(همان، دفتر دوم: ۲۳۳-۲۳۴، ابیات ۱۳۴۳-۱۳۵۶)

چنانکه در شاهد مثال نیز ملاحظه می‌شود، مولانا پس از وصف تمثیلی فنای شطأحان، تأکید دارد که تنها کسانی از مقام ایشان باخبرند و ایشان را می‌ستایند و سجده می‌کنند که جانشان از طغیان و شک، پاک گردیده است. سپس همانند مثال پیش، این تمثیل را نیز به داستان ذالّون مصری پیوند می‌دهد و رنجش خود را از آزار او چنین بیان می‌کند:

چون قلم در دست غذارى بود
... یوسفان از رشک زشتان مخفیند
بی گمان منصور بر داری بود
کز عدو خوبان در آتش می زیند

یوسفان از مکر اخوان در چهند
 کز حسد یوسف به گرگان می دهند
 (همان، دفتر دوم: ۲۳۵-۲۳۶، ابیات ۱۴۰۰-۱۴۰۸)
 این آزار عوام گاه موجب می‌شود مولانا، حتی از بیان شطح تمثیلی نیز ابا کند و از زبان ایاز به محمود چنین گوید:

... گر نبودی زحمت نا محرمی
 چند حرفی از وفا وا گفتمی
 چون جهانی شبهت و اشکال جو ست
 حرف می رانیم ما بیرون پوست
 گر تو خود را بشکنی مغزی شوی
 داستان مغز نغزی بشنوی
 ... چند گاهی بی لب و بی گوش شو
 وانگهان چون لب حریف نوش شو
 چند گفستی نظم و نثر و راز فاش
 خواجه یک روز امتحان کن گنگ باش
 (همان، دفتر پنجم: ۷۹۷، ابیات ۲۱۴۱-۲۱۴۹)

چنان‌که خواهیم دید، این امر به خموشی همان است که در غزلیات شمس مکرر به آن برمی‌خوریم.

در یک نگاه کلی به مثنوی، می‌توان چنین نتیجه گرفت که گویی مولانا در تمام مدت سرایش مثنوی، این سخن شمس تبریزی را پیش رو داشته است:

«آنکه [غرق است در نور خدا، و مست است در لذت حق، رهبری را نشاید، زیرا مست است. دیگری را چون هشیار کند؟ ورای این مستی، هوشیاری است ... مردمی که بدان هوشیاری رسید، لطفش بر قهرش سبق دارد و آنکه مست است، بدان هوشیاری نرسیده است، لطفش با قهرش برابر است، لیکن ذات او همه لطف است، پس لطف غالب است» (شمس تبریزی: ۱۳۴۹: ۶۶).

در نتیجه، تمام سعی خود را بر این می‌گمارد که از مستی درگذرد و به آن هوشیاری ورای مستی دست یابد. هرگاه بیخودی دامان او را می‌کشد، به سرعت آنرا پس می‌زند و سریع دامنه بحث را به حکایات می‌کشاند و به خود نهیب می‌زند که:

فتنه و آشوب و خونریزی مجو
 بیش از این از شمس تبریزی مگو
 این ندارد آخر از آغاز گو
 رو تمام این حکایت باز گو
 (مولوی: ۱۳۷۸ب، دفتر اول: ۱۸، ابیات ۱۴۲-۱۴۳)

با این سخن، "آن عقلی که او دل روشنی است"، به توصیه او تمام مطلب را در "ضمن حکایت" باز می‌جوید و اهل ظاهر به حکایات مشغول و محجوب می‌مانند:

تا نگوئی سر سلطان را به کس
تا نریزی قند را پیش مگس
گوش آنکس نوشد اسرار جلال
کاو چو سوسن صد زبان افتاد و لال
(همان، دفتر سوم: ۳۳۷، ابیات ۱۴۲-۱۴۳)

تا اینجا سخن ما بر مبنای «مجالس سبعه»، «فیه ما فیه» و «مثنوی» بود که در هر سه کتاب، مقصود اصلی مولانا آموزش و تعلیم است و به همین دلیل در جای جای سخن، مراقب هوشیاری خویش است و " لطفش بر قهرش سبق دارد" اما در غزلیات شمس سخن از لونی دیگر است.

وقت شور و نشاط و عشق:

غرض مولانا در غزلیات شمس، آموزش و تعلیم نبوده است، بلکه سخنان شورانگیز مولانا حتی وزن، قافیه و ردیف غزل‌ها را دیگرگون می‌کند و هر بیت را با یاد شمس تبریزی و در خیال روی معشوق سروده است. او در غزلیات، پرشورتر از همیشه، از حلاج و بایزید نام می‌برد و شیفتگی خود را به طریقه ایشان ابراز می‌دارد:

کو سایه منصور حق تا فاش فرماید سبق
کز مستعینی می رهی در مستعانی می روی (مولوی: ۱۳۸۰، غزل: ۲۳۳۰: ۲۳۴)
گفت انا الحق و بشد دل سوی دار امتحان
آن دم پای دار شد دولت پایدار جان (همان، غزل: ۱۸۳۳: ۵۵۵)
از جان هر سبحانی هر دم یکی روحانی
مست و خراب و فانی تا عرش سبحان می رود (همان، غزل: ۵۲۵: ۱۶۶)

بهر تو گفستت منصور حلاج
یا صغیر السن یا رطب البدن
شیر مست شهد تو گشت و بگفت
یا قریب العهد یا شرب اللبن...
(همان، غزل ۲۰۱۲: ۶۱۰)

کدام است او یکی اویی همه او ها از او بویی
که از بعدش یزیدستم ز قریبش بایزیدستم (همان، غزل: ۱۴۱۷: ۴۳۴)
خواهی تو دو عالم را هم کاسه و هم یاسه
آن کحل انا الله را در عین دو عالم زن (همان، غزل: ۱۸۷۵: ۵۶۹)

اگر نتوان گفت در تمام غزلیات، مولانا در اغلب غزل‌های خود نیز، جانب احتیاط و هوشیاری را نگاه می‌دارد [۷] و در عین حال، گه‌گاه زمام اختیار از دست داده، آشکارا به شطّاحی‌های وحدت وجودی زبان می‌گشاید. تعداد این‌گونه غزلیات چندان زیاد نیست و به زحمت می‌توان نمونه‌هایی از این دست در غزلیات یافت:

آمده ام که تا به خود گوش کشان کشانمت
بی دل و بی خودت کنم، در دل و جان نشانمت
... کل چه بود که کل تویی، ناطق امر قل تویی
گر دگری ندانمت، چون تو منی بدانمت...
(همان، غزل ۳۲۲: ۱۰۲)

امروز تو خوشتری و یا من
نی نی من و تو مگو رها کن
بی من تو چگونه ای و با من
فرقی خود نیست از تو تا من...
(همان، غزل ۱۹۳۰: ۵۸۴)

آن نفسی که با خودی یار چو خار آیدت
آن نفسی که بیخودی یار چه کار آیدت (همان، غزل ۱۰۲: ۳۲۳)
... جان من و جهان من زهره آسمان من
جسم نبود و جان بدم با تو بر آسمان بدم
آتش تو نشان من در دل همچو عود من
هیچ نبود در میان گفت من و شنود من
(همان، غزل ۱۸۲۲: ۵۵۲)

اینه جان شده چهره تابان تو
هر دو یکی بوده ایم جان من و جان تو (همان، غزل ۲۲۴۳: ۶۸۰)
به جز معدود غزلیاتی که شطحیاتی صریح از این دست دارد، در غزل‌های دیگر، یا شطّاحی
صریح و از نوع وحدت وجودی آن نیست و یا با توجیه و تبیین و عذرخواهی از آنچه بر زبان
جاری شده، همراه است:

... دلا جستیم سر تا سر ندیدم در تو جز دلبر
غلام بیخودی زانم، که اندر بیخودی آنم
خمش کن کز ملامت او بدان ماند که می‌گوید
مخوان ای دل مرا کافر اگر گویم که تو اوایی
چو باز آیم به سوی خود نه اینسویم نه آنسوی
زبان تو نمی دانم که من ترکم تو هندویی
(همان، غزل ۲۵۵۳: ۷۷۴)

«به من نگر که به جز من به هر که در نگری
بدان رخی بنگر کاو ز حق نمک دارد
... بدانک پیر سراسر صفات حق باشد
به پیش تو چوکفاست و به وصف خود دریا
یقین شود که ز عشق خدای بی خبری
بود که ناگه از آن رخ تو دولتی ببری
اگر چه پیر نماید به صورت بشری
به چشم خلق مقیم است و هر دم او سفری
(همان، غزل ۳۰۷۲: ۹۳۰)

تو نه چنانی که منم، من نه چنانم که تویی
... چون تو مرا گوش کشان بردی از آنجا که منم
مستم و تو مست ز من سهو و خطا جست ز من
وین همه خاموش کنم صبر و صبر نوش کنم
تو نه بر آنی که منم، من نه بر آنم که تویی
بر سر آن منظره ها هم بشانم که تویی
من نرسم لیک بدان هم تو رسانم که تویی
عذر گناهی که کنون گفت زبانم که تویی
(همان، غزل ۲۴۶: ۷۴۴)

در برخی غزل‌ها نیز، در توجیه سخنان شطح‌آمیز خود، چنین از فنا و بی‌خودی و پریشانی

خود می‌گوید:

عاشقی و بی وفایی کار ماست
کار کار ماست چون او یار ماست
... طالبا بشنو که بانگ آتش است
تا نپنداری که این گفتار ماست
(همان، غزل ۴۳۹: ۱۳۲)

کبر و منی خلق حجاب تو می‌شود
در سایه بود از تو کسی کاو منی نداشت (همان، غزل ۴۵۳: ۱۳۸)
«کیم بگو من مسکین که با تو من مانم
فنا شوم من و صد من چو سوی من نگری» (همان، غزل ۳۰۷۱: ۹۳۰)

نمونه‌های شطح تمثیلی را نیز در غزلیات می‌توان یافت:

اگر چه می‌زنی سیلی م چون دف
که آواز خوشی داری صدا کن
چو دف تسلیم کردم روی خود را
بزن سیلی و رویم را قفا کن
همی زاید ز دف و کف یک آواز
اگر یک نیست از هم‌شان جدا کن
(همان، غزل ۵۷۹: ۱۹۱۴)

جسم چو خانقاه جان
فکرت‌ها چو صوفیان
حلقه زدند و در میان
دل چو ابا یزید من
(همان، غزل ۱۸۳۴: ۵۵۶)

... درون روزن دل چون فتاد شعله شمع
بداند این دل شب رو که بر سر بامی
مرادم آنک شود سایه و آفتاب یکی
که تا زعشق نمایم تمام خوش کامی
محال جوی و محالم بدین گناه مرا
قبول می‌نکند هیچ عالم و عامی
تو هم محال ننوشی و معتقد نشوی
برو برو که مرید عقول و احلامی...
(همان، غزل ۳۰۷۵: ۹۳۱)

... سبز شود آب و گلی چون دهدش وصل دلی
دلبر و دل جمع شوند لیک نباشند دویی
پیشتر آ تا که نه من مانم اینجا نه سخن
ظلمت، هستی چه زند پیش صبح چو تویی
(همان، غزل ۲۴۵۷: ۷۴۳)

در عین حال، شطح تمثیلی در غزلیات بسیار ظریف‌تر از آن است که در مثنوی شاهد آن بودیم؛ چرا که مولانا در بسیاری از غزل‌های خود، چنان از شمس سخن می‌گوید که در بیشتر موارد می‌توان خطاب قرار دادن شمس را نیز نوعی از شطح تمثیلی دانست. او خود در غزلی، آشکارا به این نکته اشاره دارد و غرض اصلی خود را از وصف شمس، وصف حق می‌شمرد؛ چنانکه گویی، او خود نیز توصیف‌هایش را از شمس، از مقوله شطح دانسته و بر خود واجب

می‌داند که همچون دیگر سخنان شطح آمیز، برای آن نیز به توجیه و تبیین بپردازد:

در ستایش های شمس الدین نباشم مفتتن
تا تو گویی کاین غرض نفی من است از لا و لن
چونک هست او کل کل، صافی صافی کمال
وصف او چون نو بهار و وصف اجزا یاسمن
... حق همی گوید منم هس دار ای کوتاه نظر
شمس حق و دین بهانه ست اندر این برداشتن
هر چه تو با فخر تبریز آوری بی خردگی
آن به عین ذات من تو کرده ای ای ممتحن
(همان، غزل ۱۹۷۷: ۶۰۰)

با این توجیه و تبیین است که مولانا مکرراً در غزل‌های خود به گونه‌ای از شمس یاد کرده است که گویی با ظرافت و باریک اندیشی مخصوصی، به جای "اناالحق"، "شمس‌الحق" می‌گوید!

ای عشق خداوندی، شمس الحق تبریزی
چندانک بیفزایی این باده بیفزاید (همان، غزل ۶۳۵: ۱۹۱)
...باده تویی سبو منم آب تویی و جو منم
مست میان کو منم ساقی من سقای من
از کف خویش جسته‌ام در تک خم نشسته‌ام
تا همگی خدا بود حاکم و کدخدای من
شمس حقی که نور او از تبریز تیغ زد
غرقه نور او شد این شعشعه ضیای من
(همان، غزل ۱۸۲۴: ۵۵۳)

خدمت شمس حق و دین یادگارت ساقیا
باده گردان چیست آخر دار دارت ساقیا (همان، غزل ۱۴۹: ۴۸)
و این خود نوعی بسیار ظریف و خاص از شطح تمثیلی اوست. شاید نام غزلیات شمس را بر دیوان غزلیات عارفانه او نیز بتوان شطح تمثیلی به شمار آورد. او که در تمام آثار خود، بارها و بارها، مخاطبان و مریدان خود را از بر زبان راندن سخنانی از نوع "اناالحق" و "سبحانی" بر حذر داشته است و اینگونه کلمات را تنها در خور انسان‌هایی کامل چون منصور و بایزید دانسته است، در غزلیات، خود را نیز شایسته بر زبان راندن این جملات نمی‌داند و هم‌چون مریدی، خالصانه، پیر و مراد خود، شمس را به عنوان انسان کامل زمانه خود و قطب عالم امکان می‌ستاید و شمس‌الحق گویان، شطأحی مضاعف خود را پنهان می‌کند:

... من در عجب افتادم از آن قطب یگانه
کز یک نظرش جمله وجودم همه جان کرد
.... شمس الحق تبریز چو بگشاد پر عشق
جبریل امین را ز پی خویش روان کرد
(همان، غزل ۶۴۳: ۱۹۴)

در مزیدم چو دولت منصور
چو مرا تو ابا یزیدستی
... شمس تبریز! سرمه دیگر
در دو دیده خرد کشیدستی
(همان، غزل ۳۱۵۲: ۹۶۰)

یا دهر سوی صدر شمس الحق تبریز هل ابصر فی الدنيا انسانک انسانا (همان، غزل ۲۶۷: ۸۵)
 از این رو او را با حلاج و بایزید برابر می‌نهد و اوصاف او را همچون آنان و هر انسان
 کاملی، با حق یکی می‌داند. از انال‌الحق گفتن تبری می‌جوید و شمس را متصف به اوصاف حق
 می‌خواند. مولانا تا آنجا به شمس ارادت می‌ورزد که کمال او را در رتبه و مقام، تنها با کمال
 رسول اکرم (ص) می‌سنجد و گویا پس از این سنجش، حدیث «من رآنی فقد رأى الحق» را در
 نظر داشته است و با استناد به این حدیث شریف، نه تنها — هم‌چون عین‌القضات — سخن حلاج
 و بایزید را قابل قبول می‌شمرد، بلکه برتر از او، اگر چه انال‌الحق نمی‌گوید، شمس‌الحق را ندای
 اصلی خود قرار می‌دهد و بخصوص، شمس را در زمرة «واشوقاه الی لقاء اخوانی» می‌شمرد [۸]
 (قس مولوی: ۱۳۶۵: ۶۷؛ نیز ص ۷ مقاله حاضر):

مطربم سر مست شد انگشت بر رق می زند
 پرده عشاق را از دل به رونق می زند
 رخت بر بندید ای یاران که سلطان دو کون
 ایستاده بر فراز عرش سنجق می زند
 اولیا و انبیا حیران شده در حضرتش
 یحیی و داوود و یوسف خوش معلق می زند
 عیسی و موسی که باشد چاوشان در گهش
 جبریل اندر فسونش سحر مطلق می زند
 جان ابراهیم مجنون گشت اندر شوق
 او تیغ را بر حلق اسماعیل و اسحق می زند
 احمدش گوید که واشوقا لقا اخوانا
 در هوای عشق او صدیق صدق می زند
 لیلی و مجنون به فاقه آه حسرت می خورند
 خسرو و شیرین به عشرت جام راوق می زند
 شمس تبریز ایستاده مست، در دستش کمان
 رستم و حمزه فکنده تیغ و اسپر پیش او
 کیست آن کس کاو چنین مردی کند اندر جهان
 شمس تبریزی شنید و سجده کرد
 هر که نام شمس تبریزی مدح آن سلطان عشق
 ای حسام‌الدین تو بنویس مدح آن سلطان عشق
 منکر است و رو سیه ملعون و مردود ابد
 از حسد هم چون سگان از دور بق بق می زند
 (مولوی: ۱۳۸۰، غزل ۷۳۸: ۲۲۴-۲۲۵)

با این توجیه است که جایگاه شمس را عرش و خود را باز عرشی شمس می‌خواند:
 شمس الحق تبریزی! آن کاو به تو باز آید آن باز بود عرشی، بر عرش کند لانه (همان، غزل ۱۳۲۱: ۷۰۵)
 و اینگونه است که در حقیقت، برترین شطح خود، «لا وجود الا شمس» را این‌گونه در قالب
 "شطح تمثیلی مضاعف" بر زبان می‌آورد:

از تبریز شمس دین چونک مرا نعم رسد جز تبریز و شمس دین جمله وجود لا بود (همان، غزل ۵۵۱: ۱۷۰)

وگاه نیز در غلبهٔ سکر، خود را با شمس یکی می‌شمرد و شطّاحی‌هایی تو در تو و بی‌نظیر
ارایه می‌کند:

شمس الحق تبریزم جز با تو نیامیزم می افتم و می خیزم، من خانه نمی دانم (همان، غزل ۱۴۶۵:۴۴۸)
از هجر تو پرهیزم، در عشق تو برخیزم شمس الحق تبریزم، ای دوست مخسب امشب (همان، غزل ۲۹۲:۹۱)
ای خاک کف پایت رشک فلکی بوده جان من و جان تو در اصل یکی بوده
... شمس الحق تبریزم هم‌رنگ تو می خیزم من مرده تو گرد من بحر نمکی بوده
(همان، غزل ۲۳۱۷:۷۰۴)

هم شمس شکر ریزم، هم خطهٔ تبریزم هم ساقی و هم مستم، هم شهره و پنهانم (همان، غزل ۱۴۶۶:۴۴۸)
و گاه نیز در میانهٔ سکر و صحو، شطّاحی و توجیه و آگاهی را در هم می‌آمیزد:

... این هیکل آدمست رو پوش ما قبلهٔ جمله سجده‌ها ییم
آن دم بنگر، مبین تو آدم تا جانت به لطف در رباییم
ابلیس نظر جدا داشت پنداشت که ما ز حق جدا ییم
... محویم به حسن شمس تبریز در محو، نه او بود نه ما ییم
(همان، غزل ۱۵۷۶:۴۷۸)

دوش چه خورده‌ای دلا راست بگو نهان مکن چون خمشان بی گنه روی بر آسمان مکن
بادهٔ خاص خورده‌ای نقل خلاص خورده‌ای بوی شراب می‌رسد خربزه در دهان مکن
... بادهٔ عام از برون، بادهٔ عارف از درون بوی دهان بیان کند، تو به زبان بیان مکن
از تبریز شمس دین می‌رسد چو ماه نو چشم سوی چراغ کن، سوی چراغدان مکن
(همان، غزل ۱۸۲۷:۵۵۳-۵۵۴)

که می‌توان از چراغ، به حق و از چراغدان، به شمس تعبیر کرد. و در نهایت، در بسیاری
موارد اعتراف می‌کند که:

چون حجاب چشم دل شد چشم‌صورت، لاجرم شمس تبریزی، حجاب شمس تبریزی شده‌ست (همان، غزل ۱۲۲:۳۹۹)
تبریز و شمس و دگرها بهانه است کز وی دو کون را تو خطی در کشیده‌ای (همان، غزل ۲۹۷۲:۹۸)

و بر این اعتقاد پای می‌فشارد که انال‌حق گفتن با دوری از حق تناسب ندارد:

وانک از او دور بود گر چه که منصور بود زارتر از مور بود زانک ندارد سندی (همان، غزل ۲۴۶۱:۷۴۴)

شاهد دیگری بر این ادعا این است که گاه شطح صریح و شطح تمثیلی و توجیه، هر سه در

یک غزل جمع می‌شود:

هین که منم بر در، در بر گشا
 ... نی که منم بر در، بلک تویی
 آمد کیربت بر آتشی
 صورت من صورت تو نیست لیک
 صورت و معنی تو شوم چون رسی
 بستن در نیست نشان رضا
 راه بده در بگشا خویش را
 گفت برون آ بر من دلبرا
 جمله توام صورت من چون غطا
 محو شود صورت من در لقا...

(همان، غزل ۲۵۰: ۷۹)

و از آن جا که پیوسته، آلوده شدن سرچشمه‌های شطّاحی و سوء استفاده از آنرا به چشم می‌بیند و از آن در رنج است، در حدّ امکان از بر زبان راندن شطحیات صریح وحدت وجودی می‌پرهیزد و نسبت غزلیاتی که دارای اینگونه سخنان است، در مقایسه با دیگر غزلیات او بسیار کم و ناچیز است. پیوسته نهیب خاموشی بر خود می‌زند و اذعان دارد که تنها در غلیان عشق سروده است. او تأکید می‌کند که همان‌گونه که در رواج عشق کوشیده، از افشای سرگریزان بوده است:

منم فتنه، هزاران فتنه زادم
 ز من مگریز زیرا در فتادی
 عجب چیزی است عشق و من عجب تر
 بیا گر من منم خونم بریزید
 نگویم سر تو کان غمز باشد
 به من بنگر که داد فتنه دادم
 بگو الحمد لله در فتادم
 تو گویی عشق را من خود نهادم
 که تا خود من نمردم من نزادم
 ولی نا گفته بندی بر گشادم

(همان، غزل ۴۵۷: ۱۵۰۱)

اگر در غزلیات، امر به خاموشی را بسیار می‌شنویم، بدین جهت است که گویی در اوج غزل، ناگاه مقام راهنمایی خود را فرایاد می‌آورد. ناگاه به یاد می‌آورد که رفتار و گفتار او – در ظاهر و باطن و چه بسا صرفاً در ظاهر – مورد تقلید قرار می‌گیرد. حضور نا آگاهان را فرایاد می‌آورد و به ناگاه خاموش می‌گردد. این امر به خاموشی در اوج غزل‌سرایی، بارزترین نمود هوشیاری و رای مستی اوست که فنا را در خامشی پسندیده‌تر می‌داند تا در دعوی:

ای جاه و جمالت خوش، خامش کن و دم در کش
 سخن در پوست میگویم که جان این سخن غیب است
 آگاه مکن از ما هر غافل خوابی را (همان، غزل ۴۶: ۸۰)
 نه در اندیشه می‌گنجد نه آنرا گفتن امکان است
 و گر او نیست مست مست چرا افتان و خیزان است
 خمش کن همچو عالم باش خموش‌ومست و سرگردان

(همان، غزل ۳۲۵: ۱۰۲)

خموش آینه نممای در ولایت زنگ
 خموش آینه نممای در ولایت زنگ
 خمش ار فانی راهی که فنا خامشی آرد
 خمش ار فانی راهی که فنا خامشی آرد
 خامش ای حرف فشان، در خور گوش خمشان
 خامش ای حرف فشان، در خور گوش خمشان

اگر اغلب غزلیات مولانا را محصول آشنایی او با شمس و مربوط به مراحل اولیة سلوک با شمس بدانیم و مثنوی را حاصل پختگی و "شیخی" [۹] او، شطحیات مندرج در غزل‌ها باید به صورت طبیعی و با بسامد بیشتر باشد و نمودهای آن در مثنوی کمتر به چشم بیاید و لذا با استفاده بیشتر از تمثیل و شطح تمثیلی ظرف مخاطب را بسنجد؛ با این همه، از نوع توضیح بعضی ابیات شطح آلود و توجیه کلامی و از مستی به هوشیاری جستن‌های او در غزلیات شمس، می‌توان نتیجه گرفت که آمیختگی دو حالت هوشیاری و مستی، در سلوک مولانا از آغاز چشمگیر است و به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که مولانا گذر از مرحله سالک سرخوش "سرمست" بی‌خود و غرق حال به مرحله سالک راهبر مظهر لطف و رحمانیت حق و مستقیم بر جاده "رحمة للعالمین" را سریع طی کرده و در این نوع از گفتار، از دید خودش نیز "مست هشیار" تلقی شده است.

نتیجه‌گیری

اگرچه در غزلیات شمس، خطاب به حق و تعابیری از فنای در او، مستی، عشق‌ورزی به خدا، سخن از تجلی و این‌گونه مقوله‌ها، که سرچشمه‌های شطّاحی به شمار می‌آیند بسیار به چشم می‌خورد، اما شمار سخنان مبنی بر دعوی انانیت و الوهیت و نفی طاعات و عبادات - که بزرگ‌ترین و حساسیت‌برانگیزترین سرچشمه‌های شطّاحی هستند - از جمله مواردی که ذکر آنها رفت در اشعار او کمتر نمود پیدا می‌کنند؛ اما آن‌چه اهمیت دارد این نکته است که مولانا، نه تنها هیچگاه علاقه و اعتقاد قلبی خود را به مباحث وحدت وجودی انکار نمی‌کند و یا به کلی پنهان نمی‌سازد و از این‌گونه مباحث بیزاری نمی‌جوید [۱۰]، بلکه آنرا با اشتیاقی وصف‌ناشدنی، در قالب تمثیل بیان می‌دارد. مولانا شطّاحی است که زیرکی و هوشیاری را با شطح درمی‌آمیزد. شطح تمثیلی شگفت‌ترین وجه تمایز مولانا از دیگر شطّاحان است که در مثنوی ظهور می‌کند و در غزلیات شمس به اوج ظرافت و زیبایی می‌رسد. ویژگی خاص این‌گونه شطح را می‌توان در موارد زیر برشمرد:

۱. در میانه متن عرفانی یا یک غزل عارفانه، حکایتی - اغلب عاشقانه - به عنوان تمثیل آورده می‌شود.

۲. در این نوع تمثیل، ادعای عاشق یگانگی با معشوق است همان‌گونه که در شطّاحی عرفا چنین است؛ پس اگر معشوق را معبود در نظر بگیریم و عاشق را بنده، با ادعایی از گونه شطحیات مواجه خواهیم بود.

۳. این نوع عبارات در حقیقت، اسلوب معادله‌ای است که طرف نخست آن حذف شده است.

۴. ادامه سخن به بحثی عرفانی منتهی می‌شود و گاه حتی به توجیه و تبیین شطحیات عرفا می‌انجامد.

تفاوت این نوع شطح با دیگر شطّاحی‌های عرفا در این است که با زیرکی خاص، مقصود را چنان پوشیده بیان می‌دارد که جایی برای خرده‌گیری‌های اهل ظاهر باقی نمی‌گذارد. مولانا به واسطه این زیرکی، بیش از ده‌ها بار شمس‌الحق می‌گوید و به یقین هیچیک از شطّاحان، هیچگاه این گونه بی‌محابا شطح خود را تا این اندازه تکرار نکرده‌اند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «منقول است که روزی حضرت مولانا در سماع تواجد عظیم نموده، حالات بی‌نهایت کرد و در اثنای آن حالت فرمود که ما رأیتُ شیئاً الاّ و رأیتُ اللهَ فیه؛ از ناگاه درویشی صاحب‌دل نعره‌زنان پیش آمد که... این لفظ فیه ظرفیت راست و در حق باری تعالی این لفظ را اطلاق جایز نیست که او در ظرف باشد یا در عالم ظرفی باشد که او مظلوف آن ظرف شود، نقض لازم آید که چیزی بر او محیط شود و خدا داخل چیزی و چیزی باشد؛ حضرت مولانا فرمود که اگر تو مستی، ما مست هشیاریم؛ چه اگر این سخن کامل و تمام نبودی ما این نمی‌گفتیم؛ آری نقض وقتی لازم آید که ظرف غیر مظلوف باشد و ظرف و مظلوف دو چیز باشند...» (افلاکی: ۱۳۷۵: ۱۱۰)

۲. از این جمله، شیخ روزبهان است که در سبب نوشتن کتاب خود چنین می‌گوید: «به رنجاندن وی [حلاج] غمناک شدم. از برای تخلیص این علم از طعن حاسدان رنج بسیار کشیدم تا کتابی مفرد در غرایب علم شطح به فضل حق جمع کردم...» (روزبهان: شرح شطحیات: ۱۳)

۳. از میان منابع جدید و قدیم نگاه کنید به تعریف شطح در: ابی نصر سراج: اللمع فی التصوّف: ۳۷۵؛ روزبهان: شرح شطحیات: ۵۶؛ شیخ محمود شبستری: مجموعه آثار: ۱۴۲؛ دهخدا: لغت نامه، ذیل شطح؛ رجایی بخارایی: فرهنگ اشعار حافظ: ۲۹۴؛ محمد حسین بیات: مبانی عرفان و تصوف، ص ۱۴۷؛ عبدالرفیع حقیقت: بایزید بسطامی، ص ۳۷۰.

۴. برای نمونه‌های بیشتر در فیه ما فیه، ر. ک. ص ۵۰۰؛ و نیز ص ۵۸۶.

۵. «سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق» (مولوی: ۱۳۷۸ ب، دفتر اول: ۱۳، بیت ۳)

۶. «گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار خود تو در ضمن حکایت گوش دار خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران»

(مولوی: ۱۳۷۸ ب، دفتر اول: ۱۸، ابیات ۱۳۵-۱۳۶)

۷. یکی از دشوارترین وجوه دریافت معانی درست در غزلیات شمس، درک صحیح از گوینده و مخاطب غزلیات

- مولاناست. گاهی مولانا از منظر پیر سالک خطاب به مرید نو سلوک سخن می‌گوید و گاهی خودش مرید دل‌باخته شمس‌الحق تبریز است و از زبان یک مرید خطاب به مراد بی‌همتایی ابراز احساسات می‌کند. (برای توضیح بیشتر در این مورد نگاه کنید به: پورنامداریان: ۱۳۷۵: ۸۱-۱۱۴ و یا پورنامداریان: ۱۳۸۰: ۱۶۲ به بعد)
۸. عین‌القضات در توجیه شطحیات می‌گوید: «در این مقام عالی سالک را روی نماید که مصطفی بیان از آن حال چنین کرد که "من رأنی فقد رأی الحق". ای دوست هیچ فرقی هست میان این که "من رأنی فقد رأی الحق" و میان آن که "من يطع الرسول فقد اطاع الله". پس مگر "انالحق حسین و سبحانی بایزید" همین معنی بود. ای دوست آن‌ها که در این زمره‌ی واشوقه‌الی لقای اخوانی باشند، حسین منصور را و بایزید را معذور دارند» (عین‌القضات: ۱۳۴۱: ۲۷۳-۲۷۴).
۹. در مناقب‌العارفین از قول مولانا در توصیف جایگاه مثنوی روایت شده است که فرمود: "بعد از ما مثنوی شیخی کند..." (افلاکی: ۱۳۷۵: ۵۱۲).
۱۰. پیش از این، مرحوم علامه جلال‌الدین همایی نیز در «مولوی‌نامه»، به بررسی دیدگاه عرفا و مولانا به مقوله شطحیات پرداخته است؛ اما ایشان در کنار پذیرش مباحث وحدت وجود، کلمات و عبارات شطّاحان را مذموم و ناپسند می‌شمارد (همایی: مولوی‌نامه: ۲۲۴) و درباره دیدگاه مولانا چنین اظهار می‌دارد که:
- «... مولوی نیز به وحدت وجود و وحدت موجود، و ظهور وحدت در کثرت، و دیگر فروع و جزئیات این مسایل معتقد است؛ اما نه به آن کیفیت که پیروان مفرط تندرو آن عقیده گفته‌اند...»
- ... هرگز نمی‌گوید "ما خداییم" یا "همه چیز خداست" و "خدا عین اشیاء است" و "عالم همه حق است" و امثال این کلمات را هرچند که تأویل و محمل عرفانی داشته باشد، هیچ‌کجا بر زبان نمی‌آورد. خوب پیداست که در دل او نیز این قبیل عقاید راه ندارد و روح او از اینگونه عبارات بیزار است...» (همایی: مولوی‌نامه: ۲۳۴-۲۳۵).

منابع:

- ابی نصر سراج: اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، لیدن: [بی نا]، ۱۹۴۱.
- افراسیابی، غلامرضا، سلطان العشاق، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز، ۱۳۷۲.
- افلاکی، شمس‌الدین: مناقب‌العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، [بی جا]: انتشارات دنیای کتاب، ۱۳۷۵.
- بیات، محمد حسین: مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۷۴.
- پورنامداریان، تقی: در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی، تهران: سخن، ۱۳۸۰.
- تورنل، کریستین: شیخ ابوالحسن خرقانی، ترجمه ع. روح بخشان، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸.
- حقیقت، عبدالرّعیع: بایزید بسطامی، چاپ سوم، [بی جا]: انتشارات بهجت، ۱۳۶۹.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین: حافظ نامه، چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات سروش و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- دهخدا، علی اکبر: لغتنامه، زیر نظر محمد معین و سید جعفر شهیدی، تهران: ۱۳۶۱.
- رجایی بخارایی، احمدعلی: فرهنگ اشعار حافظ، تهران: زوار، [بی تا].
- روزبهان بقلی شیرازی: شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، چاپ سوم، [بی جا]: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۷۴.

- زرّین کوب، عبدالحسین: شعله طور، چاپ دوم، تهران: سخن، ۱۳۷۷.
- شبستری، شیخ محمود: مجموعه آثار، تصحیح صمد موحد، [بی جا]: انتشارات کتابخانه طهوری، ۱۳۵۶.
- شمس تبریزی: مقالات شمس، تصحیح احمد خوشنویس «عماد»، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطایی، ۱۳۴۹.
- عطّار نیشابوری، فرید الدّین: تذکرة الاولیاء، چاپ دوم، تهران: انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۷۰.
- علاء الدوله سمنانی: چهل مجلس، تصحیح نجیب مایل هروی، [بی جا]: انتشارات ادیب، [بی تا].
- عین القضاة همدانی: تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- -----: دفاعیات و گزیده حقایق (ترجمه دو رساله شکوی‌الغریب و زبده‌الحقایق)، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۷۸.
- لاهیجی، محمّد: مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ هفتم، تهران: زوار، ۱۳۸۷.
- مولوی، جلال الدّین محمّد: فیه ما فیه، تصحیح حسین حیدرخانی، چاپ دوم، تهران: سنایی، ۱۳۷۸.
- -----: کلیات شمس تبریزی، بر اساس تصحیح بدیع الزّمان فروزانفر، به کوشش اردوان بیاتی، تهران: دوستان، ۱۳۸۰.
- -----: مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ هفتم، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۸.
- -----: مجالس سبعة، توفیق ه. سبحانی، [بی جا]: انتشارات کیهان، ۱۳۶۵.
- نجم الدّین رازی: مرصاد العباد، به اهتمام محمّد امین ریاحی، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- همایی، جلال الدّین: مولوی نامه (مولوی چه می گوید؟)، چاپ پنجم، تهران: آگاه، ۱۳۶۲.

مقالات:

- پورنامداریان، تقی: «اسباب و صور ابهام در غزل های مولوی»، نامه فرهنگستان، شماره ۷، پاییز ۱۳۷۵: ۸۱-۱۱۴.
- تاجریان، الماس و محمّدرضا برزگر خالقی: «شکل‌شناسی غزلیات مولانا براساس شخصیت‌راوی»، فصلنامه تخصصی مولوی پژوهی، سال چهارم، شماره ۹، پاییز و زمستان ۱۳۸۹: ۱-۲۱.
- جوکار، منوچهر: «ملاحظات درباره شطح و معانی آن»، مجله مطالعات عرفانی، شماره اول، ۱۳۸۴: ۴۶-۶۳.