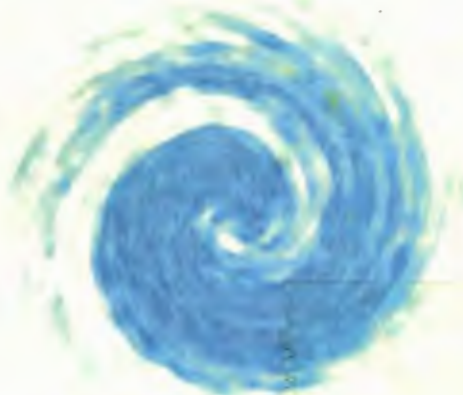


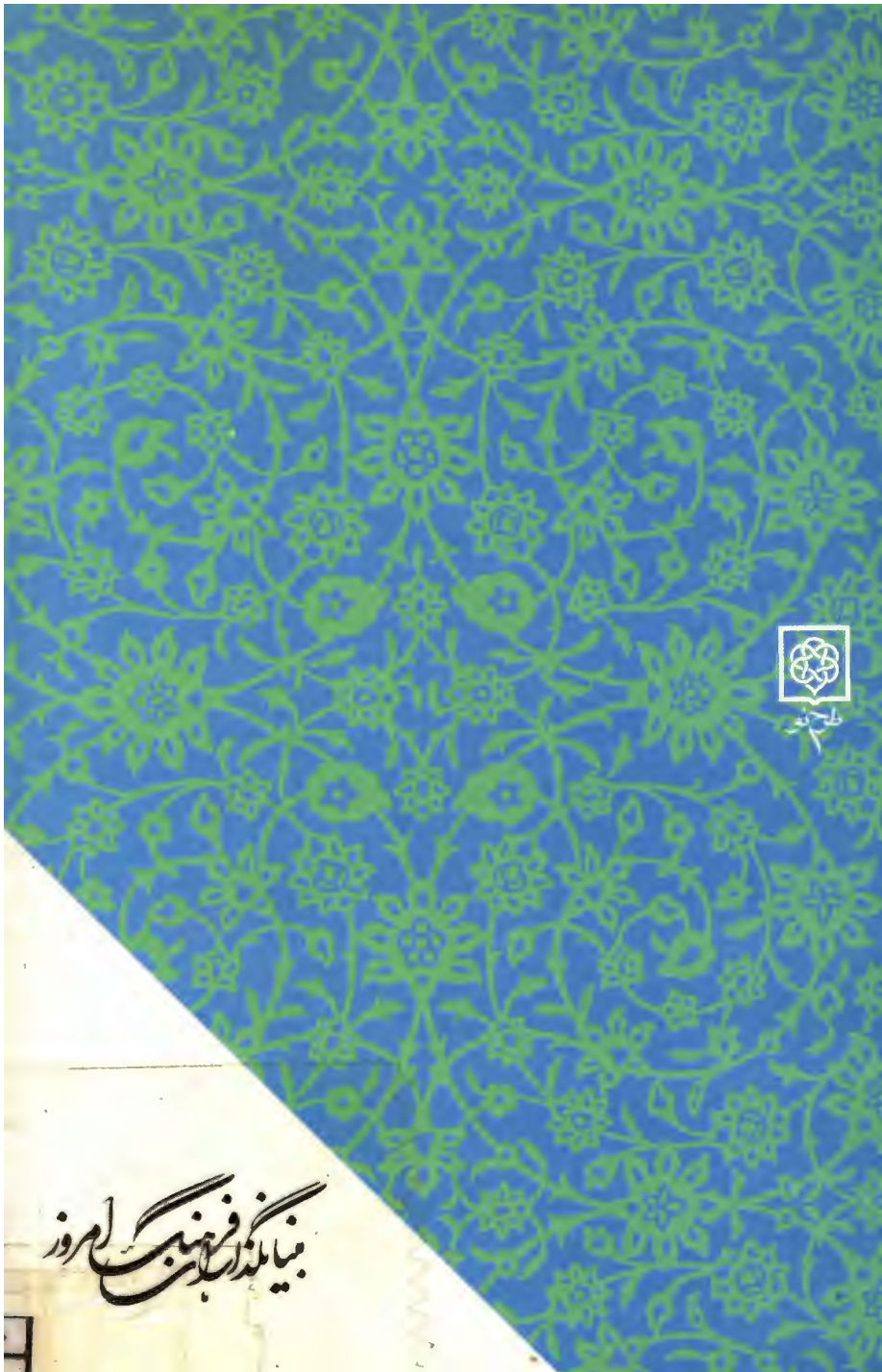


طبع

شیخ محمود
شبستری
صمد موحد



۱۴۰۱ھ



صمد موحّد

شیخ محمود شبستری



سازمان اسناد و کتابخانه ملی
جمهوری اسلامی ایران

۱	۲
۳	۴



کتاب حاضر گزارشی است در باره 'احوال و آثار و افکار محمود شبستری، عارف مشهور قرن هشتم هجری، که اثر گرانقدر او گلشن راز از شاهکارهای شعر تعلیمی صوفیه به شمار می‌رود. این منظومه به جهت جامعیت و ظرافتی که دارد همواره مورد توجه عرفا و حکمای دوره‌های بعد بوده است و بر آن شرح‌ها نوشته‌اند. «مجموعه آثار شیخ محمود شبستری» در سال ۱۳۷۱ با مقدمه و تصحیح و توضیحات دکتر صمد موحد به چاپ رسیده است. دکتر موحد در این نوشته می‌کوشد تا با استفاده از همه آثار موجود شبستری و مقایسه آنها با یکدیگر زندگانی و آراء و عقاید شیخ را بررسی و تحلیل کند. از کارهای دیگر او در زمینه فلسفه و عرفان ایرانی - اسلامی می‌توان «سرچشمه‌های حکمت اشراق» و «تهذیب گوهر مراد عبدالرزاق لاهیجی» را نام برد که منتشر شده است.



طرح نو

۱۷۵۰

● بنیانگذاران فرهنگ امروز ۴۱ ●

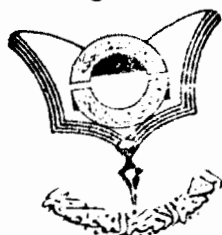
ویژه فرهنگ ایران و اسلام



محمود شبستری

سراینده گلشن راز

صمد موحد





نشانی: خیابان آپادانا (خرمشهر) - خیابان نوبخت - کوچه دوازدهم - شماره ۱۴

تلفن: ۸۷۶۵۶۳۴

● محمود شبستری

● نویسنده: صمد موحد

● طراح روی جلد: علی خورشیدپور

● حروفچینی و صفحه‌آرایی: حروفچینی هما (امید سیدکاظمی)

● چاپ: نوبهار

● نوبت چاپ: چاپ اول، ۱۳۷۶

● تعداد: ۳۳۰۰ جلد

● قیمت: ۹۰۰ تومان

● همه حقوق محفوظ است.

● شابک: ۹۶۴-۵۶۲۵-۲۷-۰

964-5625-27-0

موحد، صمد

شیخ محمود شبستری / نوشته صمد موحد. - تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.

۲۰۸ ص. - (بنیانگذاران فرهنگ امروز: ویژه فرهنگ ایران و اسلام).

۱. شبستری، محمود بن عبدالکریم، ۷۲۰ ق. - سرگذشتنامه. ۲. شبستری، محمود بن

عبدالکریم، ۷۲۰ ق. - نقد و تفسیر. ۳. شعر عرفانی - قرن ۸ ق. - تاریخ و نقد. الف. عنوان.

۸ فا ۱/۳۲

۹ ض ۹ م/۵۵۰۲ PIR

فهرست مطالب

□ پیشگفتار ۷

بخش اول: دربارهٔ زندگانی، آثار و شیوهٔ کار شبستری

- ۱. گوشه‌هایی از زندگی ۱۱
- ۲. نگاهی به آثار ۳۳
- ۳. شیوهٔ کار و منابع افکار ۴۸

بخش دوم: سیری در جهان اندیشهٔ شبستری

- ۱. یادآوری چند نکته ۵۹
- ۲. در جستجوی کمال ۶۶
- ۳. معمای خلقت ۱۱۵
- ۴. سیمایی از انسان ۱۷۱

□ پیوست ۱۸۹

□ فهرست تفصیلی مطالب ۱۹۵

□ نمایه ۲۰۲

پیشکش می‌آرمت ای معنوی
به‌برادرم دکتر محمدعلی موحد

پیشگفتار

نزدیک به هفت قرن از سرودن منظومه‌ای می‌گذرد که با وجود اختصار از شاهکارهای عرفان ایرانی-اسلامی محسوب می‌شود. محمود شبستری، سراینده این منظومه کوچک هزاربیتی، سوخته‌ای از دیار عارف‌پرور آذربایجان است که در اثر گرانقدر او، گلشن راز، زلال جاری اندیشه و احساس عطار با موج خیز تعلیمات ابن عربی یکی می‌شود.

نوشته حاضر تلاشی است در جهت شناختن و شناساندن احوال و آثار و افکار این عارف فرزانه. طرح اولیه این نوشته چند سال پیش به صورت مقدمه‌ای کوتاه بر «مجموعه آثار شیخ محمود شبستری» انتشار یافت.^۱ در این فاصله مطالب دیگری بر گفته‌های پیشین افزوده شد و تجدید نظر اساسی در آن طرح مجمل به عمل آمد و بدین ترتیب کتابی که در دست دارید فراهم گردید.

این نوشته شامل دو بخش و یک پیوست است. در بخش اول، طی سه فصل، احوال و آثار و شیوه کار شبستری بررسی شده است.

موضوع بخش دوم تحلیل آراء و عقاید شبستری و «سیری در جهان اندیشه او» است. در این بخش بر آن بوده‌ایم تا با به کار بستن روش خود شیخ - یعنی سیر از جزئی به سوی کلی و باز آمدن از کلی به جزئی^۲ - جهان‌بینی او را به صورت عرفانی-فلسفی عرضه کنیم و منابع اندیشه‌های وی را بازنماییم و گه‌گاه سخنان شیخ را با نظریه‌های متفکران دیگر مقایسه کنیم. یادآوری نکاتی چند درباره عرفان و تصوف، عنوان فصل اول این بخش است. در فصل دوم، مباحثی از قبیل تفکر و معرفت، مقامات و مدارج سیر و سلوک، ولایت و

۱. تهران، انتشارات طهوری، چاپ اول ۱۳۶۵، چاپ دوم ۱۳۷۱.

۲. این روش در فصل دوم از بخش اول توضیح داده خواهد شد.

مراتب اولیاء، بیان معانی و نحوه کاربرد الفاظ در زبان عارفان مطرح شده است. توضیح و تحلیل دیدگاه شبستری درباره معمای خلقت و اسماء و صفات الهی و جایگاه انسان در نظام هستی، فصل‌های سوم و چهارم بخش دوم را تشکیل می‌دهد.

سرانجام در قسمت پیوست، فهرستی از مهمترین نوشته‌هایی که برای پیگیری موضوع سودمند تواند بود آورده‌ایم تا شاید کسانی را که طالب اطلاعات بیشتر و شناختی دقیق‌تر هستند به کار آید.

بخش اول

دربارهٔ زندگانی، آثار
و شیوهٔ کار شبستری

گوشه‌هایی از زندگی

در مرور به زندگینامهٔ آدمیان به شوریده‌سرانی برمی‌خوریم که به آتش شور و شوق جوانی برافروخته و سوخته و خاموش شده‌اند. در میان متفکران ایرانی، عین‌القضات همدانی، شهاب‌الدین یحیی سهروردی و شبستری از این دسته‌اند.

از جزئیات زندگانی سعدالدین محمود شبستری چندان چیزی نمی‌دانیم و نوشتهٔ تذکره‌نویسان و شارحان آثار او نیز عموماً از اشاراتی مجمل و مبهم و مشکوک و نااستوار تجاوز نمی‌کند. از این قبیل است روایت شیخ محمد لاهیجی، شارح گلشن راز، که می‌نویسد: «نام شیخ بزرگوار مولانا سعدالدین محمود شبستری بوده، و شبستر موضعی است در هشت فرسنگی شهر تبریز، و مدفن و مولد ایشان همانجا است»^۱.

و یا سخن مؤلف مجمع‌الفصحاء که می‌گوید: «از مشاهیر فضلاء و مشایخ زمان خود بوده و در عهد دولت آل‌الحایتو (۷۰۳-۷۱۶هـ) و ابوسعیدخان (۷۱۶-۷۳۶هـ) مرجع خواص و عوام و شهر تبریزش مقام»^۲.

۱. شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷، ص ۷۲۱.

۲. هدایت، مجمع‌الفصحاء، تهران، ۱۳۳۹، ۵۹/۴.

و یا نوشته کلیشه‌وار مؤلف مزارات تبریز که:

«آن جناب به انواع علوم ظاهری و باطنی آراسته بوده است؛ در فنون حقایق و معارف صوری و معنوی وی را در عصر خود از مشرق تا مغرب عدیل و نظیر نبوده؛ و تصانیف عالی از ایشان بر صفحه روزگار به یادگار مانده، یکی از آن جمله کتاب گلشن راز است... و دیگری سعادت‌نامه»^۱.

از بررسی و مقایسه این اطلاعات پراکنده و ناتمام با مطالبی که در آثار خود شبستری منعکس است به نکاتی برمی‌خوریم که گوشه‌هایی از احوال شخصی و محیط اجتماعی روزگار او را روشن می‌سازد:

۱. شیخ در مقدمه منظومه سعادت‌نامه ضمن اشاره به وجه تسمیه کتاب، خود را سعد [الدین] محمود فرزند کریم معرفی می‌کند:

چونکه دیدم در او سعادت تام
کردمش نامه سعادت نام
بود و باشد به طالع مسعود
ابتدا سعد و عاقبت محمود
ای که کردی در این کتاب نظر
به دعایی مرا به یاد آور
که بر ابن کریم رحمت باد
حشر او با مهین امت باد

۲. در قصیده شبستر^۲ آذربایجان متولد شده و هم در آنجا روی در نقاب خاک کشیده است. ناحیه آزونق و آنزاب که شبستر مرکز آن محسوب می‌شود، در شمال غربی تبریز و شمال دریاچه ارومیه قرار

۱. محمد امین حشری تبریزی، مزارات تبریز یا روضه اطهار، به کوشش عزیز دولت آبادی، تبریز، ۱۳۷۳، ص ۱۵۱ و ۱۵۳.

۲. شبستر و آبادیهای اطراف آن از سال ۱۳۶۹ ش به شهرستان تبدیل شده است - شبستر و پیرامون آن، حسین روشندل، تهران ۱۳۷۱.

دارد و از روزگاران گذشته مأمّن مردان خدا و مسکن اهل صفا بوده است. وجود مزارات تنی چند از مشایخ صوفیه در پیرامون شبستر - مانند مقبره پیر نورالدین سیسی و پیر رجب سیسی و شیخ اسماعیل سیسی در میس، باله خلیل صوفیانی در صوفیان بابا فرج و ایتقانی در وایتقان و باله حسن بنیسی در بنیس - و همچنین مقابر کسانی چون بهاء الدین یعقوب تبریزی، بدرالدین احمد، پیر شهریار و پیر شیخ زاهد در اطراف مزار شیخ محمود شبستری^۱، مؤید این مطلب است. چنین شهرت داشته که «سیصد و چهل و چهار تن از اهل الله در میدان شبستر آسوده‌اند»^۲.

۳. بیشتر تذکره‌نویسان سال وفات شبستری را ۷۲۰ هجری و مدّت عمرش را سی و سه سال نوشته‌اند^۳ و با این حساب باید در حدود سال ۶۸۷ هجری، در دوره سلطنت ارغون خان مغول (۶۸۳-۶۹۰ هـ) زاده شده باشد. در کتاب روضات الجنان^۴ به قرائنی برمی‌خوریم که اگر درست باشد باید گفت تذکره‌نویسان در تعیین سال وفات و مدّت زندگانی شبستری به‌خطا رفته‌اند. توضیح اینکه نویسنده کتاب در ذیل شرح حال شبستری چنین آورده است:

«در بالای سر حضرت شیخ سعدالدین محمود، مرقد و مزار بزرگی است مولانا بهاءالدین نام او. چنین گویند که وی نیز استاد شیخ بوده و با هم به زیارت بیت الله الحرام رفته‌اند. و چنین مشهور است که مولانا سعدالدین محمود خود وصیت فرموده‌اند که مرا پای حضرت شیخ بهاءالدین رحمه الله بگذارید. وفات مولانا بهاءالدین در شهر سنه سبع و ثلاثین و سبعمانه (۷۳۷) واقع شده»^۵.

۱. روضه اطهار، ص ۱۵۳.

۲. همان، ص ۱۵۴.

۳. تذکره‌نویسان وفات شبستری را از ۷۱۸ (عرفات العاشقین) تا ۷۲۵ (هفت اقلیم) نوشته‌اند، ولی سال ۷۲۰ قولی است که مشهورتر است.

۴. روضات الجنان و جنات الجنان، تألیف حافظ حسین کربلایی از متصوّفه قرن دهم هجری، نام کتابی است در شرح مزارات علما و عرفایی که در تبریز و اطراف آن غنوده‌اند. این کتاب برای شناخت تصوّف آذربایجان - مخصوصاً ناحیه تبریز - در قرن هشتم و نهم هجری منبعی گراقتدر است و سرشار از اطلاعات مهم و دست‌اول.

۵. روضات الجنان و جنات الجنان، به کوشش جعفر سلطان القرائی، تهران، ۱۳۴۹، ۹۱-۹۲/۲.

بنابر این شبستری باید پس از سال ۷۳۷ هجری فوت کرده باشد. مؤلف روضات چند سطر بعد می‌نویسد:

«مَرَقْد و مزار آن سرکشیده از طریق مخالفت‌گستری، حضرت بابایی شبستری، قدس الله روحه، هم در قریه شبستر واقع است مشخص و معین. وی از اکابر اولیاء بوده، مردم آنجاها را اعتقاد تمام نسبت به‌وی بوده و هست. مشارالیه با صاحب گلشن راز معاصر بوده و شاید که به حکم بشریت میان ایشان نقاری بوده باشد. چنین مشهور است که در مرض موت حضرت مولانا سعدالدین محمود، رحمه الله، جناب بابایی به عیادت ایشان آمده، وقتی که بیرون رفته از منزل مولانای مشارالیه، در آن منزل را به هم کرده و بیرون رفته. حضرت مولانا فرموده‌اند که بابایی در را به هم کرد، اشارت به این نمود که در خانه من بسته ماند، فرزند صوری و معنوی نیست که بعد از این کس جادار باشد، حال آنکه وی را نیز این حال و این صورت دست خواهد داد و این واقعه روی خواهد نمود و در این زودی به هم خواهیم پیوست. در همان سال بلکه در همان ماه بابایی وفات می‌نماید»^۱.

اگر روایت فوق صحیح باشد، با توجه به اینکه بابایی روز پنجشنبه هفدهم ربیع الاول سال ۷۴۰ هجری وفات یافته است^۲، شاید بتوان نتیجه گرفت که سال مرگ شبستری نیز ۷۴۰ هجری و به این ترتیب مدت عمرش بیش از سی و سه سال بوده است.

مرحوم سلطان القزائی، مصحح دانشمند روضات الجنان، در صفحه ۵۴۸ از جلد دوم این کتاب یادداشت کرده‌اند که: «لوح قبر سعدالدین محمود و قبر بهاءالدین یعقوب در کنار وی، جدید و هر دو را در سال ۱۲۶۷ از سنگ مرمر تراشیده‌اند».

۱. روضات الجنان، ۹۱/۲ و ۹۲.

۲. «توفی بابایی یوم الخمیس سابع عشر شهر ربیع الاول سنة اربعین و سبعمائة...» - روضات الجنان، ۹۲/۲.

از این قرار ظاهراً نمی‌توان به‌صحت نوشته‌ی روی آن درباره‌ی سال وفات و مدت زندگانی شبستری چندان اعتماد کرد، چرا که احتمال می‌رود مطالب منقور را از تذکرها برداشته باشند بی‌آنکه به‌صحت و سقم آنها توجه کنند.

۴. شبستری در تبریز - که مانند مراغه و سلطانیه از مراکز مهم حکومت ایلخانان مغول محسوب می‌شد و از سنت‌های عرفانی ریشه‌داری برخوردار بود^۱ - پرورش یافت و در سایه‌ی عنایت استادان و مشایخ آن دیار با علوم مرسوم زمان و دقائق علم توحید آشنا گردید. بررسی آثار باقی‌مانده‌ی شیخ تسلط او را بر قرآن و حدیث و کلام و تصوف و فقه و فلسفه نشان می‌دهد.

شهر تبریز - که شیخ پرورده‌ی محیط علمی و عرفانی آن است - در زمان آباخان (۶۶۳-۶۸۰هـ) پایتخت رسمی دولت ایلخانان شد و رونق و اعتبار فراوان یافت. در دوره‌ی غازان‌خان (۶۹۴-۷۰۳هـ) این شهر به‌حد اعلای شکوه و آبادانی خود رسید و مرکز علم و تجارت و سیاست کشور گردید. دانشمندان آن روزگار از دورترین نقاط مملکت روی به تبریز آوردند و مورد محبت و تشویق غازان‌خان و وزیر دانشمندش خواجه رشیدالدین فضل‌الله قرار گرفتند و به‌این ترتیب نام تبریز و علمای آن زبانزد خاص و عام گردید. از یک طرف به‌امر

۱. تصوف آذربایجان - مخصوصاً ناحیه‌ی تبریز - از اواسط قرن سوم هجری به‌وسیله‌ی شیخ ابواسحق ابراهیم بن یحیی جوینانی که «مقدم مشایخ تبریز و مرید سلطان‌العارفین ابویزید بسطامی بوده» (روضات‌الجنان ۱/۲۷۵) پا می‌گیرد؛ در قرن پنجم به‌همت خواجه محمد خوشنام از مریدان اخ‌ی فرج زنجانی (روضات‌الجنان ۱/۲) راه فتوت می‌سپرد؛ و با ظهور چهره‌هایی مانند شیخ ابوبکر سله‌باف تبریزی، شیخ شهاب‌الدین اهری، شمس تبریزی، شیخ حسن بلغاری، شیخ محمد کججانی، خواجه صاب‌الدین یحیی تبریزی، باباحسن سرخابی، شیخ محمود شبستری، شیخ صفی‌الدین اردبیلی، شیخ اسماعیل سیسی و شمس مغربی به‌اوج خود می‌رسد. این تصوف - که دوران شکوفایی آن از اوایل قرن ششم تا اواسط قرن هشتم بوده است - خود داستان دیگری دارد که باید در فرصتی دیگر و در کتابی جداگانه بررسی شود.

غازان خان تأسیسات عظیمی در ناحیه شام تبریز ساخته شد که شامل مساجد، مدارس، بیمارستان، رصدخانه، کتابخانه، دیوانخانه، حمام‌ها و کاروانسراها بود؛ و از طرف دیگر به همت خواجه رشیدالدین شهرک علمی باشکوه ربع رشیدی پایه گذاری گردید که بخش هایی از قبیل خانقاه، مدرسه، مسجد، دارالضیافه (مهمانسرا)، کتابخانه‌ای با بیش از ۶۰ هزار جلد کتاب^۱، دارالشفا (بیمارستان)، دارالضرب (ضربخانه)، کارخانه‌های پارچه‌بافی و کاغذسازی و رنگرزی و غیره داشت؛ «اهمیت فوق‌العاده ربع رشیدی و تأسیسات رشیدی و غازی در تبریز آن زمان و آشنایی با توابع و مضافات این دو مرکز تا حدی نمایانگر اوضاع اجتماعی و اقتصادی و علمی آن روزگار و موقع و مقام تبریز در اواخر سده هفتم و نیمه اول سده هشتم هجری می‌تواند بود^۲».

با اینکه پس از غازان خان، سلطان محمد خداپسند آلبایق (۷۰۳-۷۱۶ هـ) پایتخت را از تبریز به سلطانیه انتقال داد ولی باز هم در دوره حکومت او و پسرش ابوسعید بهادرخان (۷۱۶-۷۳۶ هـ) تبریز همچنان دارالعلم و مرکز تجمع اهل علم و ادب و فضلا و دانشمندان و صوفیه بود و مدارس و مساجد و خانقاهها و بازار و تجارت آن رونق داشت^۳.

۱. «دیگر شصت هزار مجلد کتاب در انواع علوم و تواریخ و اشعار و حکایات و امثال و غیره که از ممالک ایران و توران و مصر و مغرب و روم و چین و هند جمع کرده‌ام همه را وقف گردانیده‌ام بر ربع رشیدی» - مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شفیع، پنجاب-لاهور، ۱۹۴۵، ص ۲۳۷.
۲. مقاله «تبریز در روزگار خواجه رشیدالدین»، دکتر منوچهر مرتضوی، ص ۲۶۲ - مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله.

۳. برای آشنایی بیشتر با محیط علمی و عرفانی تبریز در زمان شبستری و در دوره ایلخانان مغول رجوع شود به: مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره رشیدالدین فضل‌الله همدانی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ ش؛ مسائل عصر ایلخانان، دکتر منوچهر مرتضوی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ تاریخ تبریز تا قرن نهم، دکتر جواد مشکور، انجمن آثار ملی؛ تاریخ تبریز، مهنورسکی، ترجمه عبدالملکی کارنگ، تبریز ۱۳۲۷ ش؛ آثار باستانی آذربایجان، عبدالملکی کارنگ، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۱ ش.

۵. شبستری خود را مردی سفرکرده و سرد و گرم ایام چشیده معزّفی می‌کند که بسیاری از بلاد اسلامی را «ده به ده و شهر به شهر» دیده است:

در سفرها به مصر و شام و حجاز
کردم ای دوست روز و شب تک‌وتاز
سال و مه همچو دهر می‌گشتم
ده ده و شهر شهر می‌گشتم^۱

شیخ در این مسافرت‌ها با بسیاری از دانشمندان و عارفان زمان آشنا شده و از مصاحبت آنها توشه‌ها اندوخته است:

مدّتی من ز عمر خویش مدید
صرف کردم به دانیش توحید^۲
علما و مشایخ این فن
بس که دیدم به هر نواحی من
از فتوحات و ز فصوص حکم^۳
هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم^۴

پس از این گشت و گذار و سیر و سفر، سرانجام به تبریز باز می‌گردد و مقیم می‌شود و به تدریس و تألیف و تذکیر و تربیت مستعدان می‌پردازد؛ و در همین شهر است که منظومه گلشن راز در پاسخ سؤالات حسینی هروی ساخته می‌شود.

۶. در تبریز انسی دارد و حلقه‌ای از سالکان تشنه کام گرم‌رو که حاصل اندیشه‌ها و تجربه‌های خویش را با آنها در میان می‌گذارد:

۱. سعادت‌نامه - مجموعه آثار شبستری، چاپ انتشارات طهوری.
۲. مقصود از دانش توحید یا علم توحید در اصطلاح صوفیه، دقایق مربوط به معارف الهی و خداشناسی است چنانکه جامی درباره شیخ احمد جام می‌نویسد: «زیادت از سیصد تایی کاغذ در علم توحید و معرفت و علم سرّ و حکمت و روش طریقت و اسرار حقیقت تصنیف کرده است» - نقحات الانس، به کوشش دکتر محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۶۳.
۳. اشارتی است به دو کتاب معروف ابن عربی یعنی فتوحات مکیه و فصوص الحکم.
۴. سعادت‌نامه.
۵. چنانکه در سعادت‌نامه به این مطلب اشاره کرده و می‌گوید: که به تألیف و درس و دادن پند / نشوم بعد از این دگر خرسند.

در آن مجلس عزیزان جمله حاضر
بدین درویش مسکین گشته ناظر
یکی کو بود مرد کار دیده
ز ما صد بار این معنی شنیده^۱

و ظاهراً یکی از همین مریدان و شاگردان که چیزی درباره‌اش نمی‌دانیم «هریک از مصاریع گلشن [راز] را کلماتی برای توضیح مطلب افزوده و تمام منظومه را به شکل مستزاد آورده است»^۲.

آقای دکتر ابوطالب میرعابدینی در مقدمه دیوان شمس مغربی، بی‌آنکه به‌ماخذی استناد کنند، شیخ اسماعیل سیسی - از مشایخ قرن هشتم هجری و مرشد شمس مغربی - را از شاگردان و مریدان شبستری محسوب کرده و نتیجه گرفته‌اند که «ارتباط و پیوند مغربی با شبستری از طریق شیخ اسماعیل سیسی» بوده است^۳. اما به نظر می‌رسد علت وجود پاره‌ای از مشابهت‌ها میان اندیشه‌های شبستری و مغربی فقط این است که هر دو مستقیماً از مکتب ابن عربی متأثرند و افکار آنها سرچشمه واحدی دارند نه اینکه مغربی از طریق اسماعیل سیسی شاگرد شبستری و متأثر از افکار او بوده باشد.

۷. از قرائن چنین برمی‌آید که شبستری زن و فرزند داشته است. به‌نوشته مرحوم تربیت از جمله شروح گلشن راز «شرحی است که گوهر صلی حضرت شیخ بدان منظومه نوشته و آنچه در آنجا می‌توان یافت در هیچ شرحی مشروح نیست»^۴.
از نوادگان و بازماندگان او شیخ عبدالله شبستری‌زاده - متخلص

۱. گلشن راز - مجموعه آثار شبستری.

۲. محمدعلی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴، ص ۳۳۶. مرحوم تربیت پس از ذکر این مطلب می‌نویسد: «نسخه‌ای از آن [را] در کتابخانه معرفت دیدم».

۳. دیوان شمس مغربی، به کوشش دکتر ابوطالب میرعابدینی، تهران، انتشارات زوار، ص ۲۹.

۴. دانشمندان آذربایجان، ص ۳۳۶ [به نقل از عرفات‌العاشقین].

به‌نیازی - را می‌شناسیم که مردی دانشمند بوده و در سمرقند می‌زیسته و به‌سال ۹۲۶ هجری به‌دربار سلطان سلیم عثمانی رفته است. شیخ عبدالله «فنون شعر را نیکو می‌فرمود» و کتابهایی به‌نظم و نشر از او بر جای مانده است.^۱

همچنین سیاح شروانی در کتاب بستان‌السیاحه آنجا که دربارهٔ کرمان و مردم آن سخن می‌گوید می‌نویسد:

«و دیگر سلسلهٔ خواجگان است. نسب ایشان به‌مولانا محمود شبستری مؤلف گلشن راز و رسالهٔ حق‌الیقین می‌پیوندد. ایشان اهل قلم و علم و در اکثر فضایل صوری و معنوی بر اهالی آن دیار مقدّمند؛»

باز در این کتاب، معطرعلیشاه‌نامی از درویش کرمان را معرفی می‌کند که «نسب گرامیش به‌مولانا شبستری صاحب گلشن راز می‌پیوندد».^۲

۸. کتابهایی به‌نثر نوشته و گاهی نیز از روی ضرورت شعری سروده است:

ز نثر ارچه کتب بسیار می‌ساخت
به‌نظم مثنوی هرگز نپرداخت
بر آن طبعم اگرچه بود قادر
ولی گفتن نبود الاً به‌نادر^۳

اما متأسفانه از این «کتب بسیار» به‌جز دو رسالهٔ حق‌الیقین و مرآت المحقّقین اثر قطعی دیگری در دست نیست.

بررسی آثار شیخ نشان می‌دهد که با آراء و افکار ابن عربی کاملاً آشنا بوده و چنانکه خود می‌گوید مدّتی از عمر خود را در مطالعهٔ فتوحات مکیّه و فصوص‌الحکم گذرانیده است. اما چون از تأمل در پیچ و تاب

۱. امیر علیشیر نوایی، مجالس‌النفایس، به‌کوشش علی‌اصغر حکمت، ص ۳۶۶، تهران، ۱۳۲۳ ش؛ دانشمندان آذربایجان، ص ۲۶۶.

۲. بستان‌السیاحه، گلشن بیست و دوم، ص ۵۱۳ و ۵۲۵، چاپ سنگی؛ ریاض‌السیاحه، به‌کوشش حامد ربّانی، تهران، ۱۳۳۹ ش، ص ۹۰ و ۵۸۰.

۳. گلشن راز.

عبارات فتوحات، و رموز و استعارات فصوص حاصلی نمی‌بیند و خارخار تردید و تشویش و اضطراب رهایش نمی‌کند و به مرحله یقین و آرامش خاطر و سکینه قلبی — که هدف هر سالکی است — دست نمی‌یابد؛ بر آن می‌شود که از قال به حال بازگردد و قدم در طریق سلوک عملی گذارد؛ بدین ترتیب در دل می‌زند و لبیک دوست از درون جان می‌شنود:

سخن شیخ محی ملت و دین
چون نکرد این دل مرا تسکین
راستی دیدم این سخن همه خوب
لیک می‌داشت نوعی از آشوب
بعد از آن سعی و جدّ و جهد تمام
دل من هم نمی‌گرفت آرام
گفتم از چیست این تقلقل^۱ باز
هاتفی دادم از درون آواز
کاین حدیث دل‌ست از دل جوی
گرد هر در به هرزه بیش مپوی
چند گردی به گرد هر سر کوی
درد خود را دوا هم از خود جوی^۲

□

در پی تعریض شیخ نسبت به سخنان ابن عربی، بی‌مناسبت نیست به نکته‌ای اشاره کنیم که شاید از لحاظ تاریخ تحوّل عرفان و تصوّف خالی از فایده نباشد. به نظر می‌رسد که افکار و نوشته‌های ابن عربی از یک سو اوج عرفان اسلامی و از سوی دیگر آغاز انحطاط آن است. توضیح اینکه پس از ابن عربی، به همت صدرالدین قونوی، عرفان که حال است و ذوق و عمل و حضور و بینش و تساهل و جوانمردی و گذشت و برخاستن از سر جاه و حشمت و دوری جستن از قیل و قال

۱. تقلقل: بی‌قراری، ناآرامی، اضطراب.

۲. سعادت‌نامه.

اهل مدرسه^۱، جنبه نظری و بحثی و «علم رسمی» و حصولی پیدا می‌کند و به شروح و حواشی و تعلیقاتی در اطراف آثار و افکار شیخ کبیر و اکبر^۲ مبدل می‌شود و بالندگی و پویایی خود را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر عرفان و تصوّف که «بیشتر به تجربه درونی و انکشاف معنوی» متکی بود و «کمتر شیفته درس و دفتر و کتاب»^۳، تبدیل به علمی در ردیف علوم دیگر می‌شود که تعریف و موضوع و مسائل و مبادی و اصطلاحاتی خاص خود دارد، و «توغل» و «تضلع» در این مسائل و مبادی و فرورفتن در دریای الفاظ و عباراتی معمّوار و مغلق‌گویی‌هایی معرفت‌نما و خیال‌پردازیهایی رؤیاگونه و بی‌کرانه و باریک‌اندیشی‌هایی غیرلازم و مباحثی دور از واقعیت زندگانی آدمی هدف اساسی می‌گردد.

از نظر تاریخ تصوّف ایران، پیدایش مکتب ابن عربی و نفوذ آن به سرزمین‌های شرق اسلامی باعث شد که تصوّف روشن و لطیف و قابل فهم و انسان‌گرایانه ایرانی – که حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی و سروده‌های سنایی و عطار نشانگر آنست – به «عرفان نظری» تغییر یابد و به بی‌ذوقی‌ها و تاریک‌اندیشی‌ها و نقشبندیهای نیروی خیال و لفاظی‌هایی بیانجامد که به گفته شمس تبریزی چندان که می‌نگریم اثر زندگی و نفّس زندگی از آنها نمی‌آید؛ تکرار مکرراتی کلیشه‌وار بی‌آنکه ذوق و خلاقیتی در آنها باشد و کمکی به رفع حجابهای ظاهری و باطنی، مادی و معنوی کند. تا زمان ابن عربی نوشته‌های عرفانی بیشتر تازیانه سلوک است و توضیح و تشریح ظرایف مربوط به تهذیب نفس و خودشناسی، و همه حاصل تجارب

۱. محمّدعلی موحد، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۹.

۲. القابی است که شیفتگان قونوی و ابن عربی به آنها داده‌اند.

۳. شمس تبریزی، ص ۱۶.

شخصی و حالات و مقاماتی است که پیموده و چشیده شده است. از آن به بعد بیان دقیق قوس نزول و حضرات خمس و اعیان ثابته و اسرار حروف و اعداد و خواص اسماء و ولایت شمسیه و قمریه موضوع اصلی نوشته هاست؛ و چون با تجربه های معنوی و دریافت های درونی و ذوق و حال و بینش و عشق و شوق کمتر همراه است رفته رفته چیزی به نام «عرفان نظری» پدید می آید که معجونی است بهم بافته از مباحثی که جان می فرساید بی آنکه کمالی بیفزاید. نتیجه «عرفان نظری» کتابهایی از قبیل فکوک و نصوص و مفتاح و مصباح است که قرنهای «فضلا» در حل رموز و الغاز آنها سرگردانند و به قیل و قال و مباحثه در اطراف «اسرار بلند» آنها مشغول؛ در صورتی که ثمره عرفان پویا و کارساز، آثاری از قبیل مقالات شمس تبریزی و سروده های سنایی و عطار و مثنوی مولوی است که همه صیقل ارواحند و نردبان آسمان و نقد حال آدمی. زنده یاد عبدالباقی گولپینارلی، محقق و مولوی شناس معاصر ترک، چه خوش می نویسد:

«پس از مرگ صدرالدین [قونوی]، پیروانش پراکنده شدند و بدین سان دانش خود او و مرشدش (ابن عربی) در دل کتابها و کتابخانه ها مکتوم ماند. امروز آن آثار را فقط محققان می خوانند و مغز و جان خود را فرسوده می کنند، اما اشعار مولانا هنوز دهان به دهان می گردد و افق ها را در می نوردد و در سینه ها می جوشد»^۱.



۹. از استادان و پیران شبستری خبری دقیق در دست نیست جز آنکه در منظومه سعادت نامه از «امین الدین» نامی به عنوان «شیخ و استاد» خود یاد می کند:

شیخ و استاد من امین الدین
دادی الحق جوابهای چنین
من ندیدم دگر چنان استاد
کافرین بر روان پاکش باد

۱. مولانا جلال الدین، ترجمه دکتر توفیق سبحانی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۷۹.

نمی‌دانیم در مکتب همین شیخ امین‌الدین شراب محبت در کامش ریخته‌اند و یا چنانکه برخی دیگر گفته‌اند^۱ برکشیده بهاء‌الدین یعقوب تبریزی است؟ و شاید دریا دل دیگری است که از تأثیر دم گرم او جان شبستری بینا شده و سرانجام نقوش تخته هستی را فروشته است؛ اینک حدیث مرموز این دیدار و «بیداری دل» را از زبان خود شبستری بشنویم:

چو پیر ما شو اندر کفر فردی
اگر مردی بده دل را به مردی
مجزّد شو ز هر اقرار و انکار
به ترسازاده‌ای^۲ دل ده به یک‌بار
دلّم از دانش خود صد حجب داشت
ز عجب و نخوت و تلبیس و پنداشت
درآمد از درم آن مه سحرگاه
مرا از خواب غفلت کرد آگاه
ز رویش خلوت جان گشت روشن
بدو دیدم که تا خود کیستم من
چو کردم در رخ خویش نگاهی
برآمد از میان جانم آهی
مرا گفتا که ای شیاد سالوس
به سر شد عمرت اندر نام و ناموس
بین تا علم و زهد و کبر و پنداشت
ترا ای نارسیده از که واداشت؟
نظر کردن به رویم نیم ساعت
همی ارزد هزاران ساله طاعت

۱. هدایت، ریاض‌العارفین، روضه‌اول، ص ۲۳۱، تهران ۱۳۱۶؛ دانشمندان آذربایجان، ص ۷۷ و ۳۳۴؛ روضات‌الجنان، ۸۹/۲.

۲. «و تسمیة مرشد کامل به ترسازاده به آن معنی فرموده است که در ولادت معنوی نسبت کامله او به کاملی دیگر که متصف به صفت ترسایی و تجرّد و انقطاع بوده باشد می‌رسد و آن کامل را باز به کامل دیگر که طریق اولیاءالله است تا سلسله منتهی شود به حضرت رسالت و اکتساب علم وراثت جز به این طریق میسر نمی‌گردد» - شرح لاهیجی بر گلشن راز، ص ۸-۶۹۷.

على الجملة رخ آن عالم آرای
 مرا با من نمود آن دم سراپای
 سیه شد روی جانم از خجالت
 ز فوت عمر و ایام بطالت
 چو دید آن مه کز آن روی چو خورشید
 بریدم من ز جان خویش امید
 یکی پیمانه پر کرد و به من داد
 که از آب وی آتش در من افتاد
 کنون گفت از می بی رنگ بی بوی
 نقوش تخته هستی فروشوی^۱

اما این شیخ امین الدین کیست؟ عارفی بدین نام در میان مشاهیر آن عصر فقط «مولانا امین الدین باله» را می شناسیم که به نوشته روضات الجنان [۱۵۴/۱] از مشایخ و علمای تبریز بوده و به سال ۶۹۸ هجری در تبریز به صحبت بابا حسن بلغاری - از مشایخ معروف آن دوره - رسیده است. چنانکه از سعادت نامه بر می آید، شیخ امین الدین از آگاهان افکار و تعلیمات ابن عربی و شاید از مدرّسان کتب او بوده است و به همین جهت شبستری مشکلات خود را در مورد فتوحات مکیه و فصوص الحکم و اندیشه های ابن عربی با او در میان می نهاده است:

سخن شیخ محی ملت و دین
 چون نکرد این دل مرا تسکین
 راستی دیدم این سخن همه خوب
 لیک می داشت نوعی از آشوب
 سِرّ این حال را من از استاد
 باز پرسیدم او جوابم داد

۱. گلشن راز.

سعی شیخ اندر آن فتاد مگر
 که نویسد هر آنچه دید نظر
 قلم او چو در قدم نرسید
 پای تحریر از آن سبب لرزید
 شیخ و استاد من امین الدین
 دادی الحق جوابهای چنین
 من ندیدم دگر چنان استاد
 کافرین بر روان پاکش باد^۱

درباره بهاء الدین یعقوب تبریزی - پیر دیگر او - نیز مختصر اشارتی در کتاب روضات الجنان [۹۱/۲] می‌یابیم که «استاد شیخ بوده و با هم به زیارت بیت الله الحرام رفته‌اند». پیر یعقوب به سال ۷۳۷ هجری وفات یافته و مزارش تا به امروز در کنار مرقد شبستری باقی است و این هر دو مزار اکنون زیارتگاه ارادتمندان و صاحب‌دلان است.

به نظر می‌رسد که شبستری از شیخ امین الدین در تبریز و در اوایل کار و حال بهره برده، و پس از بازگشت به شبستر مصاحبت و تربیت بهاء الدین یعقوب را اختیار کرده است. و یا شاید شیخ امین الدین استاد او در عرفان نظری، و بهاء الدین یعقوب پیر و مرشد وی در عرفان عملی و دقایق سیر و سلوک روحی بوده است. به هر حال چنین پیداست که به گفته مؤلف روضات الجنان [۹۱/۲] شبستری از محضر هر دو بزرگ بهره برده است.

مرحوم عبدالعلی کارنگ در کتاب آثار باستانی آذربایجان، سلسله مشایخ شبستری را چنین ذکر کرده است: شیخ محمود شبستری مرید بابایعقوب و او مرید باباحسن سرخابی و او مرید پیرمحمد مشهور به پیر همه و او مرید شیخ صدیق و او مرید باباحمد شادآبادی و او مرید

خواجه محمد خوشنام و او مرید اخی فرج زنجانی متوفی به سال ۴۵۷ هجری بوده است.^۱

اشکال این شجره نامه این است که نمی دانیم آیا بابایعقوب که از مریدان باباحسن سرخابی محسوب شده است (ه کارنگ، ص ۴۰۳-۴۰۲) همان بهاء الدین یعقوب تبریزی است یا نه؟ به صرف اینکه نام هر دو نفر یعقوب باشد نمی توان آنها را یکی دانست. از سوی دیگر فاصله زمانی شبستری و باباحسن سرخابی را - که ظاهراً از مشایخ قرن ششم بوده و در ۶۱۰ هجری وفات یافته است^۲ - مشکل بتوان با یک واسطه پر کرد مگر اینکه بابایعقوب عمری بیش از صد سال یافته و شبستری نیز دوران کهولت و اواخر عمر وی را دریافته باشد. اما این نیز با روایت روضات الجنان که «با هم به زیارت بیت الله الحرام رفته اند» چندان سازگار نیست و با سالهای پایانی حیات بابایعقوب و سستی و رخوت و فرسودگی آن ایام مناسب نمی نماید.

۱۰. شبستری از قراری که خود می گوید مردی با اسم و رسم بوده و شهرتی داشته است^۳؛ اما بارها از این شهرت بیزاری می جوید و آرزوی خمول و گمنامی می کند تا مبادا که او را نیز با مدعیان ارشاد و خامان رهنرفته و داعیه داران خانقاهی اشتباه کنند:

مریدی علم دین آموختن بود
چراغ دل ز نور افروختن بود
کسی از مرده علم آموخت هرگز
ز خاکستر چراغ افروخت هرگز

۱. آثار باستانی آذربایجان، ۴۰۲/۱ و ۴۰۳.

۲. همان، ص ۴۰۱.

۳. با این همه نمی دانیم چرا حمدالله مستوفی - مؤرخ معاصر او - آنجا که در تاریخ گزیده از «مشایخ دوره مغول» سخن می گوید کوچکترین اشاره ای به شبستری نمی کند.

مراد در دل همی آید کزین کار
ببندم بر میان خویش زَنّار
نه زان معنی که من شهرت ندارم
که دارم، لیکن از آن هست عارم
شریکم چون خسیس آمد درین کار
خُمول اولی تر از شهرت به بسیار^۱

و شاید به علّت همین آشفته بازار تصوّف بوده است که سرانجام شیخ
گوشه آرام و دورافتاده شبستر را بر محیط پررونق خانقاههای تبریز
— که خالی از روی و ریانبود و نقشبندی ظاهر نشانی از صدق و صفای
باطن نداشت — ترجیح داده است:

به قناعت درون کنج خُمول
فارغ از منصب و منال فضول
نه مدرّس، نه قاضی و نه خطیب
نه معلّم، نه واعظ و نه ادیب
ز هره من از آن مقام رود
که دلم بوی شیخی‌ای شنود^۲

بارها از متصوّفه همزمان خود انتقاد می‌کند و بسا خرقه را که
مستوجب آتش می‌داند. در این صوفی‌ویشان دردی نمی‌بیند و هشدار
می‌دهد که:

اندرین عصر کمتر است این کار
زینهار ای عزیز من زینهار
تا ز غولان فریب می‌نخوری
هر کسی را نه مرد ره شمری
ابلهان را نگر در این ایام
شیخ خود کرده قلّتیانی خام^۳

۲. سعادت‌نامه.

۱. گلشن راز. خُمول: گمنامی.

۳. قلّتیان: دیوث، قرمساق.

عشو خر جمله، دین فروش همه
 بی می و کاس در خروش همه
 منکر علم و حکمت و توحید
 خواه تو شیخ گیر و خواه مرید
 ظلمت و نور!! این چه بی خیر است
 جاهلی و ولایت!! این چه خیر است
 هیچ تبدیل خُلق ناکرده
 وز عزازیل^۱ عشوه ها خورده
 خود ندانسته هِرُ مِنْ الْبِرِّ باز^۲
 دم زده از جهان عالم راز
 ز ندرون کبر و شرک و نخوت و جاه
 به زبان لا اله الا الله
 ترک کرده همه کلام و نصوص
 تا بدانند به عمر خویش فصوص^۳
 به تشدد^۴ دهان کند همه باز
 گاه گاهی برآورد آواز
 باز خواند به انکراالصوات
 بیتکی چند گفته در طامات
 همه تحسین عامه نادان
 کرده او را برهنه از ایمان^۵

شبستری اهل روی و ریا و لاف و گزاف نیست؛ هرگز طامات
 نمی بافتد و از خود نمی لافتد، بلکه نشان انسان واقعی را آشنایی با حق و
 حقیقت و حق پرستی و دوری از شهوات و پرهیز از تحسین عامه نادان و
 تمجید این و آن می داند و خودنمایی و مردم فریبی و عُجب و پندار
 هستی را سدّ راه حقیقت می شمارد:

۱. عزازیل: شیطان، ابلیس.
 ۲. یعنی هر را از پر تشخیص نمی دهد.
 ۳. مقصود فصوص الحکم این عربی است.
 ۴. به تشدد: به سختی، زورکی / تشدد: درشتی و تندی کردن.
 ۵. سعادت نامه.

رها کن تَرْهَاتِ شَطْحٍ و طامات^۱
خیال نور و اسباب کرامات
کرامات تو اندر حق پرستی ست
جز این کبر و ریا و عُجْب و هستی ست
جز این هر چیز کان نز باب فقرست
همه اسباب استدراج^۲ و مکرست
ز ابلیس لعین بسی شهادت
شود صادر هزاران خرق عادت
گه از دیوارت آید گاه از بام
گهی در دل نشیند گه در اندام
همی دارد ز تو احوال پنهان
درآرد در تو کفر و فسق و عصیان
شد ابلیست امام و در پسی تو
بدو لیکن بدین‌ها کی رسی تو
کرامات تو گر در خودنمایی ست
تو فرعونی و دعوی خدایی ست
کس کو راست با حق آشنایی
نیاید هرگز از وی خودنمایی
همه روی تو در خَلْق ست زنهار
مکن خود را بدین علت گرفتار
چو با عامه نشینی مَسْخ گردی
چه جای مسخ یکسر فَسْخ گردی
مبادا هیچ با عامت سروکار
که از فطرت شوی ناگه نگونسار^۳

۱. شَطْح: بیان سخنانی که ظاهراً خلاف شرع باشد و از آن بوی خودپسندی و ادّعا استشمام شود (معین). طامات: جمع طامه به معنای اقوال پراکنده، معارفی که صوفیان بر زبان رانند و در ظاهر گزافه به نظر آید (معین).

۲. استدراج: «اظهار کرامات و حالات و آیات است بی‌امر الهی به‌هوای نفس» - شرح گلشن راز لاهیجی، ص ۶۵۳؛ مکر و حقّه‌بازی. ۳. گلشن راز.

از روزگار خود ناراضی است و از اینکه می بیند ریاکاران و ناهلان
متصدی مناصبند و ناقصان بی مایه از تکمیل نفوس دیگران دم می زنند
شکوه ها دارد:

فتاده سروری اکنون به جهال
ازین گشتند مردم جمله بدحال
نگر دَجَّالِ اَعْوَر^۱ تا چگونه
فرستادست در عالم نمونه
بین اکنون که کور و کر شبان شد
علوم دین همه بر آسمان شد
نماند اندر میانه رفق و آرم
نمی دارد کسی از جاهلی شرم
همه احوال عالم باژگونست
اگر تو عاقلی بنگر که چونست
کسی کار باب لعن و طرد و مَقَت^۲ است
پدر نیکو بُد، اکنون شیخ وقت است
کنون با شیخ خود کردی تو ای خر
خری را کز خری هست از تو خرتر
چو او لایعرف الَهَرُّ مِنْ الْبِرِّ
چگونه پاک گرداند ترا سِرَّ
چه شیخی و مریدی این چه قیدست
چه جای زهد و تقوی این چه شیدست
اگر روی تو باشد در کِه و مِه
بت و زَنار و ترسایی ترا به^۳

این نمونه ها اشاراتی است به وضع نامطلوب زمانه او که در آثار

۱. اَعْوَر: یک چشم. یک چشم بودن دَجَّال «اشاره بدانست که چشم باطن معنوی او نابینا است و خلق را می فریباند و گمراه می سازد و این مشایخ نادان مردم فریب را در عالم نمونه خود فرستاده است تا اضلال خلق می نمایند و در شقاوت ابدی به روی ایشان می گشایند» - شرح لاهیجی، ص ۶۵۹.

۲. مَقَت: بیزاری، نفرت داشتن، دشمن داشتن.

۳. گلشن راز.

درمندان دیگر آن دوره نیز جسته و گریخته دیده می‌شود. برای پی بردن به انحطاط اخلاقی فقها و قضات و مشایخ و دسیسه‌های شریعتمداران و ابتدال تصوّف و غلبه «ظواهر و رسوم و کسب حظوظ نفسانی» و آلودگیهای رایج محیط زندگانی شبستری، سند معتبر دیگری از همان روزگار در پیش رو داریم: مثنوی جام جم اوحدی مراغه‌ای. اوحدی در این منظومه از فتوّت داران به دروغ، رواج غلامبارگی، واعظان بی عمل، فقیهان سالوس و دین فروش، خلاف کاریهای قاضیان و نابسامانی امر قضا و ترفندهای مشایخ ریایی و مدّعیان ارشاد دوران حکومت ابوسعید بهادرخان (۷۱۶-۷۳۶هـ) حکایت‌ها و شکایت‌ها دارد و بر سخنان شبستری مُهر تأیید می‌نهد.

۱۱. شبستری نیز مانند اکثر مردم آذربایجان آن روزگار پیرو «مذهب سنّت و جماعت» بوده و در آراء و عقاید کلامی خود به اشاعره تمایل داشته است. در سعادت‌نامه از ابوالحسن اشعری، پایه گذار مکتب اشاعره، به «امام انام» تعبیر می‌کند و در مقام بزرگداشت و تکریم او می‌گوید:

صد هزاران درود باد و سلام
بر روان مبلّغان پیام
آنکهی بر روان شیخ کلام
بوالحسن اشعری، امام انام
آنکه بنهاد بهر طاعت را
مذهب سنّت و جماعت را
مذهب پاک و صافی از تخلیط
دور از افراط و خالی از تفریط

اما در گلشن راز و رساله حق‌الیقین از افق بالاتری به این مطلب می‌نگرد و مذهب عاشق را از تنگ‌نظریهای «آداب دانان» و مترسّمان جدا می‌داند و عقیده دارد «عبادت از عابدی که تعین پیش او عدمی است به هر طریق

که واقع شود مخصوص گردد به ذاتی که تعین او عین هستی بُود و جمله عابد حق باشند»^۱. او نیز مانند همه پختگان عالم عرفان آدمی را به تساهل و تفاهم و مدارا با تمام مذاهب مختلف و عقاید مخالف فرا می خواند و از وحدت جوهری ادیان دم می زند و مقصد همه انبیاء و اولیاء را یکی می داند و تصریح می کند که حقیقت یکی است اگرچه به صورتهای گوناگون نمایان شود و نامهای مختلف به خود گیرد:

حنیفی شو ز قید هر مذاهب
 درآ در دیر دین مانند راهب
 ترا تا در نظر آثار غیرست
 اگر در مسجدی آن عین دیرست
 چو برخیزد ز پشت کسوت غیر
 شود بهر تو مسجد صورت دیر
 همه حکم شریعت از من تست
 که این برسته جان و تن تست
 من تو چون نماند در میانه
 چه کعبه چه کنشت چه دیرخانه^۲

۱. حق الیقین، باب اول - مجموعه آثار شبستری.

۲. گلشن راز.

نگاهی به آثار

با آنکه از زندگانی خصوصی و جزئیات احوال شبستری چندان چیزی نمی‌دانیم، ولی سروده‌ها و نوشته‌هایش شاهد صادقی بر دانش و بینش، ظرافت طبع و دقت نظر اوست.

آثار قطعی شیخ که اکنون در دسترس ماست عبارتند از: حق‌الیقین، مرآت‌المحققین، سعادت‌نامه و گلشن راز.

در کتاب حق‌الیقین از رساله‌ای «که موسوم است به شاهد» نام می‌برد در توضیح مقامات عشق و رموز شیدایی^۱؛ نمی‌دانیم آیا این کتاب همانست که برخی از محققان و اهل ادب آن را «شاهدنامه» نامیده‌اند^۲ و یا چیز دیگری است؟

کنزالحقایق کتاب دیگری است که به نام شبستری به چاپ رسیده است.^۳ ولی چنانکه از تذکره‌ها برمی‌آید و اهل تحقیق خاطر نشان کرده‌اند^۴، به طور قطع سروده پهلوان محمود خوارزمی است.

۱. «لطیفه: عشق مجازی که افراط محبت است جز از حُسنی که در مظهر انسانی است صورت نیندند... اسرار مراتب این حال را در رساله‌ای که موسوم است به شاهد حوالت کرده‌ایم، آنجا طلب باید کرد» - حق‌الیقین، خاتمه باب پنجم.

۲. زرّین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، تهران، ۱۳۵۷، ص ۳۱۹؛ هدایت، ریاض‌العارفین، ص ۲۳۱.

۳. به کوشش محمدعلی صفیر، تهران، ۱۳۴۴.

۴. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۵۳.

از سخن شیخ در گلشن راز که می‌گوید: ز نشر ارچه کتب بسیار
می‌ساخت / به‌نظم مثنوی هرگز نپرداخت؛ معلوم می‌شود که اولاً غیر از
دو رساله حق‌الیقین و مرآت‌المحققین کتابهای دیگری نیز باید نوشته باشد؛
ثانیاً منظومه سعادت‌نامه پس از گلشن‌راز سروده شده است.
نکته دیگر اینکه علاوه بر کتابهای مذکور - که بازگوکننده معارف
صوفیه‌اند - ظاهراً شبستری در فقه نیز تألیفاتی داشته است، چنانکه در
سعادت‌نامه ضمن نقد فقه‌های زمانه می‌گوید:

همه در بند ملک و اسبابند
فقهاشان مخوان که اربابند
فقه ره دیدن است و ره رفتن
نه برآشتن و سخن گفتن
نه ز جهل این حدیث می‌رانم
که من این فقه را نکو دانم
خوانده و کرده‌ام در آن تصنیف
وندترین نیست حاجت تعریف^۱

ابیاتی از سعادت‌نامه و عباراتی از حق‌الیقین در کتاب نقدالنصوص
عبدالرحمن جامی و شرح گلشن راز شیخ محمد لاهیجی آمده است. این
نکته نشان می‌دهد که در قرن نهم غیر از گلشن راز آثار دیگر شبستری در
محافل صوفیه شناخته شده بوده است، از آنها نقل قول می‌کردند و به آنها
استناد می‌نمودند.

حق‌الیقین فی معرفة رب العالمین: این رساله دارای یک مقدمه و
هشت باب است «به‌ازاء درهای بهشت و هر بابی از آن مشتمل بر حقایق
و دقایق و لطایف، و ترتیب بابها این است:
باب اول: در ظهور ذاتی حضرت حق تعالی و بیان مقام معرفت؛

۱. سعادت‌نامه.

باب دوم: در ظهور صفاتی حق تعالی و بیان مقام علم؛
 باب سوم: در مظاهر و مراتب آن و بیان مبدا؛
 باب چهارم: در وجوب وحدت او تعالی و تقدس؛
 باب پنجم: در ممکن الوجود و کثرت؛
 باب ششم: در تعین و حرکت و تجدد تعینات؛
 باب هفتم: در حکمت تکلیف و جبر و قدر؛
 باب هشتم: در معاد و بیان حشر و حقیقت فنا و بقا.

شبستری در این کتاب لطایف حکمت الاهی را به نیکوترین وجه مطرح ساخته و در هر باب دقایق عرفانی را «بر وفق نقل و عقل و ذوق» تبیین کرده است. محمد لاهیجی در شرح گلشن راز بارها از این رساله نام می‌برد و به مطالب آن استناد می‌کند.

از آنجا که شیخ در نوشتن این رساله «در الفاظ غایت اختصار اختیار» کرده است فهم مقصود او در برخی موارد خالی از صعوبت نیست، از این رو تأمل بسیار باید کرد و از آثار دیگر او مخصوصاً گلشن راز استمداد نمود.

مرآت‌المحققین: این رساله «مختصری است در بیان معرفت نفس و علم خداشناسی و شناختن آیات بیّنات او در عالم آفاق و انفس».

شبستری در وجه تسمیه کتاب چنین می‌نویسد:

«این کتاب را مرآت‌المحققین نام نهاده آمد، به جهت آنکه مرآت آینه باشد و خاصیت آینه آن باشد که چون کسی را در چشم نور باصره باشد و هوا روشن بود و آینه مُصَقَّل باشد چون درنگرد خود را بتواند دیدن؛ و چون کسی را نیز اعتقاد پاک باشد و ذهن روشن بود چون در این کتاب تأمل و مطالعه کند خود را بتواند دید و از خودشناسی به خداشناسی تواند رسید و از چشمه حیات جاودانی آب زندگانی دو جهانی تواند نوشید»^۱.

۱. مقدمه رساله ← مجموعه آثار شبستری.

مرآت‌المحققین یک مقدمه و هفت باب دارد:

باب اول: در بیان نفس طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی و قوت‌های ایشان و خادمان ایشان؛

باب دوم: در صدور موجودات؛

باب سوم: در بیان واجب و ممکن و ممتنع؛

باب چهارم: در بیان آنکه حکمت در آفرینش چه بود؟؛

باب پنجم: در مبدء و معاد؛

باب ششم: در برابر کردن آفاق با انفس یعنی برابر کردن تن آدم با عالم؛

باب هفتم: در تطبیق آفاق و انفس.

رساله مرآت‌المحققین نثری ساده و روان دارد، و خلاصه‌ای است از آراء مشائیان — درباره بعضی از مسائل مربوط به الهیات و طبیعیات مخصوصاً مبحث علم النفس — آمیخته با برخی از افکار مکتب هیزمی^۱ در تطبیق «تن آدم با عالم» و «برابر کردن آفاق با انفس».

در بعضی از نسخه‌های خطی، مرآت‌المحققین را به ابن سینا و یا ناصر خسرو و یا خواجه نصیر طوسی نسبت داده‌اند؟ ولی این احتمالات به‌ویژه نسبت دادن آن به ابن سینا و ناصر خسرو — به دلیل اشعاری که از عطار و سنایی و بابا فضل کاشانی در باب‌های چهارم و پنجم و هفتم کتاب آمده است — به‌طور قطع نادرست است و «تردیدی که در صحت انتساب رساله اخیر به شیخ کرده‌اند با وجود شهرت این انتساب وجهی ندارد»^۳.

سعادت‌نامه: این کتاب به شعر است و اهل تحقیق در انتساب آن به شبستری هم‌سخن‌اند. محمد لاهیجی در شرح گلشن راز از این

۱. نام عمومی مکتب‌های متناهی به عرفان و باطن‌گری و تأویل‌گرایی و کیمیا و علوم غریبه، آمیخته با اندیشه‌های نوافلاطونی و نوافیثاغوری، که در قرن سوم میلادی در اسکندریه و حوزه‌های فرهنگی اطراف مدیترانه پا گرفت.

۲. منزوی، فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۸۴۲/۲؛ فهرست میکروفیلم‌های دانشگاه،

۳. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۳. ۲۱۴/۲

منظومه نام می‌برد و بارها به اشعار آن استناد می‌کند؛ نویسنده کتاب روضات الجنان نیز از این اثر یاد می‌کند و قسمت‌هایی از آن را می‌آورد؛ هدایت هم در ریاض العارفین می‌گوید: «قلیلی از آن دیده شد».

سعدت‌نامه منظومه‌ای است در زمینه مسائل کلامی؛ و شهبستی ضمن مطرح کردن مباحث اهل کلام و نقد آراء بعضی از متفکران و متکلمان، و رد عقاید برخی از فِرَق و مکاتب، به رسم عارفان درباره هر موضوع با عنوان‌های «علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین» بحث می‌کند و در بیان هر مطلب به آیات قرآنی و احادیث نبوی استناد می‌جوید. شیخ در این منظومه گاهی از اوج مروت و آزادگی و تساهل خاص عارفان به حسیض مجادلات تعصّب‌آمیز متکلمان و تنگ‌نظریهای اشعری مآبانۀ متشرعان فرو می‌افتد.

اینک قضاوت او را درباره ناصر خسرو بشنویم که نشان‌دهنده یکی از قدیم‌ترین اسناد مربوط به حکیم قبادیان و تأثیر فعالیتها و اندیشه‌های اوست. در فصل اول از باب دوم سعدت‌نامه ضمن بحث در «اثبات صفات حقیقه باری تعالی» می‌گوید:

مذهب فرقه‌های اهل ضلال
با تو گویم کنون علی‌الاجمال
هست ازین قوم ناصر خسرو
که کند کهنه بدعتی را نو
فلسفی اصل و رافضی طین است
زین دو بگذر که دشمن دین است
خالی از علم و حکمت و توحید
کافر محض گشته از تقلید
جهل او گرچه فاضلان دانند
کفر و فسقش همه جهان دانند
از همه نوع علم و فضل و هنر
بجز از شاعری چه داشت مگر

شعر خود چیست تا بدان نازند
یا از او گردنی برافرازند
شعر در عالمی که مردانند
بازی کودکان همی دانند
و علی الجمله فتنة ناصر
هست در جمله جهان ظاهر
ظلمت و کفر جمع کرده تمام
«روشنی نامه» کرده آن را نام^۱
فعل را می دهد به روح نما^۲
قول گیران کند کلام خدا
سخنش بیشتر سَقَطُ باشد
«زُخْرُفُ الْقَوْل»^۳ زان نَمَطُ باشد
زان طریق فصاحت او سپرد
تا که جاهل بدان فریب خورد
کرده لوزینه^۴ را ز زهر میان
بول را کرده چون شراب الوان
چونکه حاصل نداشت خطِ اصول
کرد باور حدیث نامعقول^۵

گرچه شبستری ابتدا بر آن بوده است که سعادت نامه را در هشت باب
به نظم آورد، ولی به علتی که نمی دانیم پس از سرودن چهار باب از ادامه
کار منصرف شده و کتاب را این چنین به پایان آورده است:

۱. مقصود مثنوی روشنائی نامه است. این مثنوی در پایان دیوان ناصر خسرو به کوشش مرحوم
سید نصرالله تقوی به طبع رسیده است.
۲. مراد از روح نما یا روح نامیه همان نفس نباتی است که دارای سه قوه غاذیه و نامیه و مولده
است، یعنی تغذیه، نمو و تولید مثل.
۳. سخنان آراسته و فریبنده، برگرفته از آیه ۱۱۲ سوره انعام.
۴. لوزینه: لوز بادام، نوعی شیرینی یا حلوا.
۵. سعادت نامه.

حالیا در کشم عنان سخن
زانکه بی حد بود بیان سخن
همه را خوی خوب عادت باد
جمله را ختم بر سعادت باد

به همین جهت هیچ یک از نسخه های موجود این منظومه بیش از یک مقدمه و چهار باب ندارد. در مقدمه پس از حمد خدا و نعت رسول و درود بر خلفای راشدین و اشارتی به صحابه، سبب نظم کتاب و وجه تسمیه آن را یادآور می شود. باب اول در «معرفت ذات واجب الوجود» است و باب دوم درباره «صفات الهی». بررسی «اسماء» خداوند باب سوم کتاب را تشکیل می دهد و باب چهارم بیان مطالبی است درباره «افعال» باری تعالی و گریزی به معرفت نفس ناطقه.

شیخ در این منظومه نیز مانند گلشن راز از اینکه به نظم پرداخته است عذر می خواهد و ضمن اشاره به نابسامانی وضع مردم روزگار خود از شعر و شاعری تبری می جوید:

من که در نثر موی بشکافم
پس چرا شعر شعر می بافم^۱
پایه فضل خویش بشکستم
چونکه این عقد^۲ را بهم بستم

توجه مردم زمانه به شعر و شاعری از یک طرف، و بدعت گذاری ناهلان و داعیه داران از طرف دیگر، او را بر آن داشته است که گاه طبعی بیازماید و از این طریق حقایق دینی و عرفانی را به گوش دیگران برساند:

گر ضرورت نبودی این ابیات
کی ز من صادر آمدی هیئات

۱. کنایه از شعر بافتن در معنای امروزی این تعبیر.

۲. عقد: گردنبند، رشته مروارید.

مردم عصر شعرجوی بُدند
 علما نیز شعرگوی شدند
 سخن بدعت آنگهی شده فاش
 در میان جهانی از اوباش
 عالم کژنظر بدان قایل
 زاهد خرصفت بدان مایل
 من چو این حال مختلف دیدم
 نیک بر دین خود بلرزیدم
 گفتم آوه که گر ز من این حال
 حق تعالی کند به حشر سؤال
 که تو از قوم بازپس ماندی
 خلق را کی به دین ما خواندی؟
 چه بود مر مرا طریق جواب
 پس همین بیش نیست وجه صواب
 که به تألیف و درس و دادن پند
 نشوم بعد از این دگر خرسند
 بلکه این علم را ز جمله علوم
 از پی کار دین کنم منظوم
 آری آری به قدر استعداد
 می توان کرد خلق را ارشاد^۱

با آنکه شیخ در گلشن راز می گوید: «مرا از شاعری خود عار ناید»، اما در سعادت نامه اساساً نسبت به شعر و شاعری نظر مساعدی ندارد و خود انصاف می دهد که اهل این هنر نیست:

شعر خود چیست تا بدان نازند
 یا از او گردنی برافرازند
 شعر در عالمی که مردانند
 بازی کودکان همی دانند

عذر واضح مرا بدین آورد
 ز آسمانم سوی زمین آورد
 طالع بدنگر که ما زادیم
 کاندین روزگار افتادیم
 شعر گویم به صد تکلف و زور
 تا کنم علم دین بدان مشهور

در این منظومه از حالات و سخنان عارفانی مانند: باباحسن سرخابی، بابافرج تبریزی، خواجه محمد گنججانی، خواجه عبدالرحیم تبریزی و خواجه صابین الدین تبریزی یاد می‌شود^۱ که همه از مشاهیر صوفیه قرن ششم و هفتم تبریز به‌شمار می‌روند، و از این نظر سعادت‌نامه منبعی مغتنم برای آشنایی با برخی از چهره‌های اصیل تصوف آذربایجان است.

گلشن راز: مهمترین و عمیق‌ترین اثر شبستری منظومه گلشن راز است که به سال ۷۱۷ هجری، در پاسخ سؤالات منظوم امیرحسینی هروی - از مشایخ خراسان و متوفی به سال ۷۱۸ هجری - سروده شده است.^۲ شبستری ضمن پاسخ به سؤالات هروی، درباره مسائل گوناگون عرفانی - فلسفی بحث می‌کند و با بیانی دقیق و شاعرانه نظریه وحدت وجود و نتایج و ثمرات آنرا توضیح می‌دهد، و این بحث‌ها اغلب با عنوان «تمثیل» و یا «قاعده» از جوابها متمایز می‌شود. بر گلشن راز به جهت ایجاز و جامعیتی که در تبیین آراء و عقاید و

۱. درباره این شخصیت‌ها رجوع شود به کتاب روضات الجنان کربلایی.

۲. برای اطلاع از زندگان و آثار امیرحسینی هروی رجوع شود به: مقاله آقای دکتر مسگرزاد درباره کنزالرموز حسینی، مجله معارف، دوره پنجم، شماره یک؛ دکتر زرین کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ مثنویهای عرفانی امیرحسینی هروی، تصحیح و توضیح دکتر سید محمد ترابی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.

معارف صوفیه دارد، چندین شرح نوشته‌اند.^۱ مهمترین و معروفترین آنها شرح شمس‌الدین محمد لاهیجی - از مشایخ سلسله نوربخشیه و متوفی به سال ۹۱۲ هجری^۲ - است که بارها به طبع رسیده و مرجع علاقه‌مندان و محققان مسائل عرفانی است.

دو کتاب گلشن راز و حق‌الیقین، زبده و چکیده حکمت نظری صوفیه است و این دو را می‌توان جای‌جای با یکدیگر مقایسه کرد. از بررسی این دو کتاب معلوم می‌شود که شبستری با افکار و آثار ابن عربی، مخصوصاً فتوحات مکیه و فصوص‌الحکم کاملاً آشنا بوده و در عرفان نظری مانند بیشتر متفکران عارف مشرب قرن هشتم از او متأثر است. نکته دیگر اینکه شبستری چنانکه خود اشاره می‌کند الفت خاصی با آثار شیخ عطار داشته است و از همین جاست که گاه لحن بیان او در گلشن راز به شیوه سروده‌های عطار - مخصوصاً اسرارنامه - نزدیک می‌شود و این نه تنها نشانه تأثیر پیر نیشابور در شبستری که مایه مباهت و افتخار اوست:

مرا از شاعری خود عار ناید
که در صد قرن چون عطار ناید

در باره منظومه گلشن راز باید به چند نکته زیر توجه کرد:

۱. از قرائن چنین بر می‌آید که حسینی هروی سؤالات را برای مشایخ تبریز فرستاده است و مشایخ تبریز نیز به علت شهرت و تبحر شبستری

۱. برای اطلاع از شروح مختلف و ترجمه‌های گلشن راز به زبانهای ترکی، آلمانی، انگلیسی و اردو، و همچنین نظیره‌هایی که در مقابل آن ساخته‌اند رجوع کنید به مقاله آقای احمد گلچین معانی در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، نسخه‌های خطی، دفتر چهارم؛ دانشمندان آذربایجان از محمدعلی تربیت.

۲. برای آگاهی از احوال و آثار شیخ محمد لاهیجی بنگرید به: مقدمه آقای سیدعلی آل‌داود بر مثنوی اسرارالشهد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش؛ دیوان اشعار لاهیجی [دیوان اشعار و رسائل اسیری لاهیجی] به اهتمام برات زنجانی، تهران، مؤسسه مطالعات دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۷ ش.

در مباحث عرفانی به او رجوع کرده‌اند. شیخ ابتدا از پاسخ به سؤالات طفره می‌رود و بهانه تراشی می‌کند که: چه حاجت؟ کاین مسائل / نوشتم بارها اندر رسائل.

سرانجام بر اثر اصرار حاضران و اشاره «مردی کار دیده» — که شاید پیر و مرشد او شیخ بهاء‌الدین یعقوب تبریزی بوده است^۱ — به سرودن پاسخ‌ها در همان مجلس می‌پردازد:

پس از الحاح ایشان کردم آغاز
جواب نامه در الفاظ ایجاز
به یک لحظه میان جمع احرار
بگفتم این سخن بی فکر و تکرار

اما چون می‌داند که عرصه سخن تنگ است و عالم معنی بحر است
بی‌پایان، و قافیه‌اندیشی بند دیگری است بر پای مرغان دور پرواز
اندیشه، زبان به اعتذار می‌گشاید که:

عروض و قافیه معنی نسجد
به هر ظرفی درون معنی نگنجد
معانی هرگز اندر حرف ناید
که بحر قلم اندر ظرف ناید
چو ما از حرف خود در تنگناییم
چرا چیزی دگر بر وی فزاییم

پس از فراهم شدن پاسخ‌های اجمالی، قاصد باز می‌گردد. مدّتی می‌گذرد تا دوباره به پیشنهاد «عزیزی کارفرما» به تکمیل جواب‌ها می‌پردازد و این بار هزاران دُرّ شهباز از قعر دریای فکرت به ساحل نطق می‌آید و بر لب می‌نشیند و بدین ترتیب منظومه گلشن راز سروده می‌شود:

پی آن تا شود روشن تر اسرار
در آمد طوطی نطقم به گفتار

۱. هدایت، ریاض‌العارفین، روضه‌اول، ص ۲۳۱.

به عون و فضل و توفیق خداوند
 بگفتم جمله را در ساعتی چند
 دل از حضرت چو نام نامه درخواست
 جواب آمد به دل کاین گلشن ماست
 چو حضرت کرد نام نامه گلشن
 شود زو چشم دلها جمله روشن
 از آن گلشن گرفتم شمه‌ای باز
 نهادم نام آنرا گلشن راز

از آنجا که به گفته شیخ این منظومه «در ساعتی چند» سروده شده است، لذا احتمال بسیار می‌رود که خود شاعر بعدها در آن تجدید نظر کرده و تصرفاتی نموده و یا ترکیبی را تغییر داده و به صورتی لطیف‌تر آورده باشد؛ و شاید همین نکته یکی از علل اختلاف روایت‌ها در نسخه‌های کهن گلشن راز است.

۲. به نظر می‌رسد که بعدها اشخاص دیگری نیز - با توجه به منظوره‌های خاصی که داشته‌اند - در اشعار گلشن راز و سعادت‌نامه دست برده و تغییرات و حذف و اضافاتی در آنها انجام داده‌اند. در کتاب روضه اطهار یا مزارات تبریز به مطالبی بر می‌خوریم که این احتمال را تأیید می‌کند. در این کتاب می‌خوانیم:

«[گلشن راز را] به خط خودش [خود شبستری؟]^۱ در پیش غضنفر نام درویشی از اولاد شیخ محمود دیدم، از او به عاریت گرفتم، این بیت شیخ را بدین طریق نوشته بود: هر آن کس را که مذهب غیر جبر است / نبی فرمود کو مانند گبر است. به درویش مذکور گفتم که جدت عین جبر نوشته. گفت پدرم از پدر خود نقل می‌نمود که در شبستر ملامحمدنامی بر عقیده جبریان بود بغایت متعصب؛ او همین نسخه را قبل از انتشار از ما گرفت، مدتی مدید در پیش وی بود، اکثر آنرا کتابت نمود، چهار بیت

۱. شاید «به خط خودش» اشتباه کاتب یا غلط چاپی باشد و در اصل «به خط خوش» بوده است.

در گلشن راز تغییر داد و چهار بیت در سعادت نامه، و می گفت که روح شیخ را به این هشت بیت در میان ارواح مفتخر و سرافراز نموده ام. بعد از این بی دیانتی ها نسخه ها را به مردم داد که در میان مردم بدین سان شهرت یافت و ما همیشه از شر او با حذر بودیم^۱.

۳. سؤالات فرستاده شده به چه منظور بوده است و علت طرح آنها چیست؟ آیا چنانکه استاد زرین کوب متذکر شده اند این سؤالات، «بارها در آثار عرفانی خود وی (حسینی هروی) مطرح شده و ظاهراً تجدید طرح آنها برای فتح باب آشنایی بود نه آزمایش مشایخ تبریز و نه حاجت واقعی به جواب آنها. این طرز فتح باب آشنایی و دوستی نیز همیشه در بین صوفیه و علما متداول بوده^۲.

و یا اینکه واقعاً منظور هروی، مطرح کردن سؤالاتی است که جواب آنها برای او چندان روشن نبوده است؟

به نظر می رسد که قضیه فقط در «فتح باب آشنایی» خلاصه نمی شود، بلکه پرسش ها جدی است و وصف الحال پر سنده:
سخن های حسینی حسب حالست
نه بهر امتحانش این سؤالست
کسی کو حل کند این مشکل را
نثار او کنم جان و دلم را^۳

شاید منظور اصلی، پاسخ خواستن به سؤالاتی است مربوط به برخی از تعلیمات و دیدگاه های مکتب ابن عربی که جواب دقیق آنها برای حسینی هروی - یعنی پرورده تصوف سنتی مکتب سهروردیه - روشن نبوده است. آری ممکن است سؤالات «بارها در آثار عرفانی خود وی مطرح شده» باشد اما پاسخ ها فرق می کند. جوابی که خود هروی به این پرسش ها می دهد مطابق با باورها و اعتقادات مکتب سهروردیه است در حالی که پاسخ های شبستری همه بر مذاق تعلیمات مکتب وحدت

۱. روضه اطهار، ص ۱۵۲ و ۱۵۳. ۲. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۷.

۳. خاتمه نامه حسینی هروی به مشایخ تبریز. متن این نامه منظوم در گلشن راز، چاپ پاکو - با استفاده از نسخه خطی کتابخانه دولتی لنین گراد - به طبع رسیده است.

وجودی ابن عربی است. یادآور شویم که شهاب الدین عمر سهروردی، مهمترین شخصیت مکتب سهروردیه، از جمله صوفیان متشرع زهدگرا است که گرفتار تنگ نظریها و تعصبات و محدودیت های اعتقادی خویش بوده اند. تصوف او تصوفی است از نوع تصوف خواجه عبدالله انصاری و امام ابوالقاسم قشیری، نه از نوع تصوف قلندرانه سنایی و عطار و ابوسعید ابوالخیر. در مکتب سهروردی «علوم عرفانی با تشرع و تزهّد آمیخته و تصوف او عبارت است از زهد و عبادت و مجاهدت و رعایت فرایض و مداومت بر آداب و سنن و اوراد و اذکار»^۱.

از افتخارات این شخص شستن کتاب شفای ابن سینا به آب است^۲ و نوشتن رساله رشف النصاب الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیة در ردّ و تکفیر فلاسفه و روافض، که میزان فهم و معرفت و سعه صدر و حریت و بزرگواری او را از مطالعه آن می توان دریافت. از خصوصیات دیگر سهروردی، مخالفت با آراء وحدت وجودی و عدم دلبستگی به وجد و سماع، و مبتدع و ملحد شمردن عارفانی چون اوحدالدین کرمانی و بزرگانی مانند فارابی و ابن سینا است. روشن است که باورها و معتقدات چنین کسی - که از طریق بهاء الدین زکریای مولتانی (متوفی ۶۶۶هـ) به امیرحسینی هروی رسیده است - با عرفانی که از یک سو متأثر از تصوف عاشقانه عطار است و از سوی دیگر نشانه های اعتقاد به وحدت وجود مکتب ابن عربی در سراسر آن موج می زند تفاوت اساسی خواهد داشت. از طرف دیگر در کتاب روضه اطهار به نکته ای بر می خوریم که - در صورت صحت - نشان می دهد نامه و سؤالات مذکور مخصوص مشایخ

۱. مصباح الهدایه، با مقدمه مرحوم جلال همایی، ص ۴۶.

۲. یافعی، مرآت الجنان ۷۰/۴؛ شیخ خود نیز در کتاب رشف النصاب الایمانیه و کشف الفضایح الیونانیة با لحنی غرورآمیز و حاکی از افتخار و اقامی بس مهم، بداین مطلب اشاره می کند و می نویسد: «بهامداد توفیق الهی، کتاب ابن سینا که به شفا مترجم است و به حقیقت کتاب شفا است در ده مجلد، به اشارت خلیفه وقت الناصر لدین الله مغسول گردانیده شد» - ص ۸۲، رشف النصاب، ترجمه فارسی از معین الدین جمال بن جلال الدین محمد مشهور به معلم یزدی، به تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵.

تبریز نبوده و حسینی هروی نسخه‌هایی از نامه منظوم خود را به چند جای دیگر نیز فرستاده بوده است. مؤلف مزارات تبریز می‌نویسد: «سبب تألیف این کتاب آنست که امیر سیّد حسینی هروی، رحمه‌الله علیه، را بیست و دو مسأله مشکل می‌شود و جهت حلّ آن، سؤالات منظوم به علما و عرفا و مشایخ زمان خود به همه دیار با رسولی ارسال می‌نماید. [رسول] چون به تبریز می‌آید همه از شیخ محمود استدعا می‌نمایند که جواب مسایل را منظوم بنویس؛ اما ظاهراً از میان جوابهای داده شده «هیچ یک مطبوع طبع شریف [هروی] نمی‌شود الا از شیخ محمود»^۱. شاید به همین جهت از دیگر پاسخ‌ها اثری برجای نمانده است، چنانکه اگر بعدها شبستری به تکمیل جوابها پرداخته و منظومه مستقل گلشن راز را به وجود نیاورده بود بسا که پاسخ‌های او نیز مانند دیگر پاسخ‌ها فراموش می‌گشت و یا شهرتی را که اکنون دارد به دست نمی‌آورد.

۴. از آنجا که محتوای بیشتر پاسخ‌ها — و به طور کلی مباحث مطرح شده در گلشن راز — به تعلیمات مکتب ابن عربی مربوط می‌شود، بنابراین اگر نامه حسینی فقط برای مشایخ تبریز فرستاده شده باشد معلوم می‌شود که در آن روزگار تبریز یکی از مراکز مهم تصوف و عرفان بوده و مشایخ آن دیار — از آن جمله شبستری — در زمینه اندیشه‌های ابن عربی شهرت داشته‌اند؛ توجه کنیم که در آن دوره محققان دیگری نیز که تبخّر در آراء و عقاید ابن عربی داشته باشند کم نبوده‌اند، از آن جمله می‌توان از کمال الدّین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶هـ) شارح معروف فصوص الحکم نام برد که در عرفان عملی مانند خود هروی پرورده مکتب سهروردیه بوده و می‌توانسته است پاسخگوی سؤالات او باشد؛ و شاید هروی نسخه‌ای از پرسش‌های خود را نیز نزد وی فرستاده بوده است بی‌آنکه پاسخی دریافت کند و یا پاسخ دریافت شده به لحاظ اهمیت باقی بماند.

۱. روضة اطهار یا مزارات تبریز، ص ۱۵۲.

شیوه کار و منابع افکار

۱. مباحث فکری در میان مسلمانان صدر اسلام محدود به قرآن و سخنان رسول اکرم بود و «بنابر آیاتی که مشتمل بر امر به نظر و فکر و تدبیر و تأمل در آفاق و انفس عزّ صدور و نزول می یافت مدار عقلا و مستعدان اهل اسلام بر تأمل و نظر می بود؛ و در سوانح مشکلات، مقربان مسند رسالت را رجوع به استکشاف از زبان وافی بیان آن حضرت و سایر مردم را استعمال از خدمت مقربان درگاه رسالت مقدور و میسر می گشت»^۱. پس از آنکه اسلام پیشرفت کرد و ایران و شام و مصر را فراگرفت ناگزیر گفتگوهای درباره مسائل اعتقادی اسلام در میان آمد و مسلمانان ناچار شدند که برای دفاع از عقاید خود و اثبات حقانیت اسلام و ردّ عقاید دینی و فلسفی دیگران بکوشند. در این کار کم کم پای از دایره «تمسک به کتاب خدا و سنت رسول» فراتر نهادند و عصای استدلال به دست گرفتند و به گفته عبدالرزاق لاهیجی «شروع در تحریر و تقریر ادله بر اصول و قواعد دینیّه نمودند و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمّه گذاشتند و از طریقه مستقیمه صحابه و تابعین که تأمل

۱. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، تهران، ۱۳۷۲، ص ۴۴.

و تفکر و رجوع به علمای صحابه و ائمه تابعین بود دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت شمردند، بلکه طریقه تحصیل را منحصر در این کردند^۱.

از طرف دیگر ترجمه کتابهای علمی و فلسفی، از زبانهای سریانی و یونانی و پهلوی، که از اواخر دوره امویان آغاز شده بود، مسلمانان را با علوم گوناگون و نظریه‌های فلسفی آشنا ساخت. رفته رفته دامنه درس و بحث وسعت یافت و دانشمندان درباره فقه و حدیث و تفسیر و کلام و فلسفه کتابها پرداختند و سخن‌ها گفتند.

متفکران اسلامی از یک نظر مجموعه علوم بشری را به دو دسته نقلی و عقلی تقسیم کرده‌اند. ابن خلدون در توضیح نحوه این تقسیم و نشان دادن تفاوت آنها با یکدیگر می‌نویسد:

دانشهای بشری که در شهرهای بزرگ به منظور تحصیل یا تعلیم متداول است بر دو گونه است: نوعی برای انسان طبیعی است که به یاری اندیشه خود به آنها پی می‌برد، و قسم دیگر نقلی است که آنها را از کسانی که وضع کرده‌اند فرا می‌گیرد. دسته اول عبارت از فلسفه^۲ و مباحث فلسفی است که انسان می‌تواند برحسب طبیعت اندیشه خود به آنها پی ببرد و به یاری مشاعر بشری خویش به موضوعات و مسائل و اقسام دلایل و وجوه تعلیم آنها رهبری شود. دوم علوم عقلی وضعی است که کلیه آنها مستند به خبر از واضع شرعی است و عقل را در آنها مجالی نیست مگر در پیوند دادن فروع آنها به اصول. اصل همه علوم نقلی عبارت از کتاب الاهی (قرآن) و سنت است که برای ما از طرف خداوند و پیامبر او تشریع شده است. کلیه این علوم نقلی به دین اسلام و

۱. گوهر مراد، ص ۴۲.

۲. در اینجا مقصود از فلسفه مجموعه علوم عقلی است که در تعریف آن گفته‌اند: «علم به احوال حقایق موجودات به قدر توانایی آدمی».

ملت‌های مسلمان اختصاص دارد، هرچند که هر دینی به‌طور عموم خواه‌ناخواه باید نظایر علوم مزبور را داشته باشد. اما علوم عقلی مسائلی است که برای انسان طبیعی است از این رو که وی دارای اندیشه است، و بنابراین دانش‌های مزبور اختصاص به ملت معینی ندارد بلکه افراد همه ملت‌ها در آن می‌اندیشند و در درک مسائل و مباحث آن با هم برابرند. این دانش‌ها در نوع بشر از آغاز اجتماع و عمران طبیعی وجود داشته است و آنها را به نام دانش‌های فلسفه و حکمت می‌خوانند.^۱

تفاوت اساسی میان علوم عقلی و نقلی یا معقول و منقول (شرعی) در اختلاف منشأ آنهاست؛ یعنی علوم عقلی آن دسته از دانش‌هاست که بیشتر به فعالیت اندیشه و قوای مُذَرِّکَةُ آدمی بستگی دارد، در صورتی که علوم نقلی (شرعی) از کتب دینی و تعالیم پیشوایان مذهبی نشأت می‌گیرد که شارع اصول آنها را از طریق وحی دریافت داشته است. از طرف دیگر بحث بر سر مسائل اعتقادی است، آیا این مسائل را به عقل و استدلال و دریافت خویش می‌توان حل کرد و یقین حاصل نمود؟ آیا عقل و وحی مخالف یکدیگرند و یا می‌توانند با هم سازگار باشند تا آنچه را شرع کند عقل نیز تأیید نماید؟ کار اندیشمندان مسلمان در سازش دادن میان دین و فلسفه و تطبیق آن دو با یکدیگر از همین جا آغاز می‌شود، یعنی کوشش برای تأیید عقاید دینی با دلایل عقلی و تطبیق میان تعالیم دینی و مبانی فلسفی.

۲. شبستری نیز مانند بیشتر متفکران اسلامی در این راه می‌کوشد و می‌خواهد «معقول» و «منقول» را بهم نزدیک سازد و قرآن و برهان را پشتوانه سخن خود قرار دهد، با این تفاوت که چون عارف است علاوه بر عقل و نقل به ذوق و فتوحات — یعنی تجربه‌های مستقیم درونی،

۱. مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۳۷، ۴/۲-۸۸۳ و ۹۹۹.

دریافت بی واسطه باطنی و ادراک حضوری حاصل از تجلیات و مکاشفات - نیز تمسک می جوید.

در مقدمه رساله حق یقین می نویسد:

«بر صاحب‌دلان اهل بصیرت پوشیده نیست که مبدء جمله مشکلات و معضلات نظری، و ماده اختلاف موحد و متکلم و حکیم^۱ منحصر است در این آب‌حاث که از فضل حضرت باری در این کتاب به حد یقین رسیده بر وفق نقل و عقل و ذوق. و به تصدیق هر حقیقتی از حقایق و اثبات هر دعوی از دعاوی دو گواه عدل عقلی و نقلی، یعنی برهان واضح و قرآن باطنی، قایل گشته».

به همین جهت در این رساله بیان هر مطلب و اقامه هر استدلال با یک یا چند آیه همراه گردیده است.

در گلشن راز علاوه بر معقول و منقول از حقایق نیز نام می برد و می گوید:

بین معقول و منقول و حقایق
مصفا کرده در علم دقایق

محمد لاهیجی، شارح گلشن راز، در توضیح این بیت می نویسد، «منقول راجع به عقاید شرعیّه است، و معقول عاید به مسائل حکمیّه، و حقایق مصطلحات صوفیه مؤحده است»^۲؛ بدین ترتیب شبستری در بیان نظریه‌های خود به هر سه طریق توجه دارد و می‌کوشد تا استدلالات فیلسوفان را از یک طرف با منقولات اصحاب دین و از طرفی دیگر با حقایق و ذوقیات اندیشندگان اشراقی و عارفان درهم آمیزد و پالوده‌ای به عنوان علم دقایق فراهم گرداند.

در منظومه سعادت‌نامه شیوه کار شیخ چنین است که با استناد به عقل و نقل، به روش صوفیه مطالب را در سه سطح مطرح می‌کند: علم یقین، عین یقین و حق یقین.

۱. مقصود سه مکتب عرفان و علم کلام و فلسفه است.

۲. شرح گلشن راز، ص ۷۱۸.

مقصود از علم‌الیقین، بیان مسائل اعتقادی است چنانکه از ظاهر آیات و احادیث مستفاد می‌شود و به‌صورتی که برای توده مردم قابل فهم است؛ مراد از عین‌الیقین، توضیح همان مطالب است به‌صورت استدلالی و به‌شیوه متکلمان و فلاسفه؛ و منظور از حق‌الیقین، بیانی است عرفانی با توجه به معنای باطنی و تأویلی آیات و احادیث و الفاظ و عبارات.

۳. سرچشمه اصلی اندیشه‌های عرفانی شبستری [ـ گلشن راز و حق‌الیقین] و عقاید کلامی او [ـ سعادت‌نامه] سه منبع زیر است:
الف: تصوّف سنتی اشعری‌گرایانه، بدان‌گونه که در کتابهای عرفانی-کلامی امام محمد غزالی مطرح است.

ب: تعلیمات خاص مکتب ابن عربی به‌ویژه در مباحث مربوط به وجود، نبوّت و ولایت، اسماء و صفات الهی، اعیان ثابته، انسان کامل، خَلْق جدید، فیض اقدس و مقدّس، تنزیه و تشبیه، مراتب تجلیات و تنزّلات که در جای‌جای گلشن راز و رساله حق‌الیقین موج می‌زند.

ج: عرفان عاشقانه و رندانه عطار که انعکاس آن مخصوصاً در مباحث پایانی گلشن راز - یعنی توضیح الفاظ و اصطلاحاتی از قبیل: ابرو، باده، بت، بوسه، پیر خرابات، پیمانه، ترسایی، ترسابچه، جام، چشم، خال، خدّ، خرابات، خط، خم، خمخانه، دیر، رخ، زلف، زَنار، ساغر، ساقی، شاهد، شراب، کفر، لب، مطرب، مغبچه و می - سخت آشکار است. در این قسمت گه‌گاه همان شور و سوز و وجد و حال عطار دیده می‌شود، هرچند که توضیح الفاظ و اصطلاحات مذکور بر اساس تلفیقی از تعبیرات عرفان ایرانی و تعلیمات مکتب ابن عربی است. به‌جرات می‌توان گفت که بسیاری از اندیشه‌های اصلی مطرح‌شده در گلشن راز، تفسیر و تفصیل ظرایف و دقایقی است که در قصیده معروف عطار آمده است:

ای روی درکشیده به بازار آمده
 خلقی بدین طلسم گرفتار آمده
 غیر تو هر چه هست سراب و نمایش ست
 کاین جا نه اندکست و نه بسیار آمده
 بحرست غیر ساخته از موجهای خویش
 ابرست عین قطره عدد بار آمده
 این را مثال چیست؟ بعینه یک آفتاب
 کز عکس او دو کون پدیدار آمده
 یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود
 چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
 عکسی ز زیر پرده و حدث عَلم زده
 در صدهزار پرده پدیدار آمده
 در خود پدید کرده ز خود سِرّ خود دمی
 هجده هزار عالم اسرار آمده
 زلف تو پیش روی تو افتاده دادخواه
 روی تو پیش زلف به زنهار آمده
 ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطن
 مطلوب را که دید طلب کار آمده
 این نقطه دلست که غرق طواف اوست
 هفت آسمان مقیم چو پرگار آمده
 بویی به جان هر که رسیدست از این حدیث
 از کفر و دین هر آینه بیزار آمده
 این آن قلندرست که در مَن یزید گفت
 تسبیح در حمایت زَنار آمده^۱

از طرف دیگر انعکاس کلام الهی در نوشته‌ها و سروده‌های شیخ، مطلبی است که نباید از آن غافل شد. از بررسی آثار موجود شبستری تسلط

۱. دیوان عطار.

کامل او بر تفسیر عرفانی و احادیث نبوی، و بهره‌وری هوشمندانه و ماهرانه وی از ظرایف و دقایق کتاب الهی مستفاد می‌شود. شیخ گاهی چنان با مهارت و استادی الفاظ و عبارات قرآنی را تضمین می‌کند که تشخیص آنها از سخن اصلی او دشوار می‌نماید؛ و گاهی نیز به‌روال صوفیه دست به تأویل - یعنی تفسیر باطنی - آیات می‌زند و در تأیید و توجیه اندیشه‌های خود به‌نصوص قرآن و آیات ربّانی استشهاد می‌کند.

شبستری معتقد است که دقایق سیر و سلوک و لطایف عرفانی در جای‌جای قرآن نهفته است و اگر به‌دیدۀ بصیرت و تأمل بنگریم و در جستجوی ظرایف و اسرار کتاب الهی برآییم لُبّ لباب عرفان را در آن خواهیم یافت:

سِرِّ قرآن چو نیک واکابی^۱
 خود همه مغز این سخن یابی
 حرف‌خوانان مکتب عرفان
 خوانده زین لوح ابجد برهان
 «أَوْ لَمْ يَكْفِ»^۲ در ره ایمان
 به‌تمثّل گرفته از قرآن
 قطع کرده ز بدو تا انجام
 راه آفاق و انفسی به‌دو گام^۳
 زان ز سرّ وجود آگاهند
 که حریفان «لی مع الله»^۴ اند
 رهنمای من و تو از قرآن
 از «قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ»^۵ خوان

۱. واکابی ← کابیدن = کاویدن: جستجو کردن، پژوهش.

۲. رک: آیه ۵۳ از سوره فصلت.

۳. دو خطوه بیش نبود راه سالک / اگرچه دارد او چندین مهالک ← گلشن راز.

۴. اشارتی است به حدیث نبوی زیر: «لی مع الله وقت لا یستغنی فیهِ مَلُکٌ مَقْرَبٌ ولا نَبیٌّ مُرْسَلٌ»

۵. رک: آیه ۹۱ از سوره انعام. ← ص ۸۵، زیرنویس ۱.

جهد کن تاز «جَاهِدُوا فِينَا»^۱
 راه یابی به کوی «لَوْ شِئْنَا»^۲
 سِرِّ قرآن تو آنگهی دانی
 که ببینی جمال انسانی
 عرش رحمان که نور مستورست
 سِرِّ دل دان که نور بر نورست
 چونکه مقصود را نهایت نیست
 راه را حدّ و حصر و غایت نیست
 لاجرم هر که را دلی باشد
 هر زمانی به منزلی باشد^۳

۱. رک: آیه ۶۹ از سوره عنکبوت.

۲. رک: آیه ۱۳ از سوره سجده.

۳. سعادت نامه.

بخش دوم

سیری در جهان اندیشه شبستری

یادآوری چند نکته

۱. رسم بر این است که دربارهٔ تصوّف و عرفان به صورت کلی و عام قضاوت کنند؛ بدین گونه که نخست وجوه مشترک و عناصر همانند را از نوشته‌های مختلف عارفانه و صوفیانه بگیرند و آنگاه دربارهٔ این اجزاء التقاطی به بحث پردازند.

به نظر می‌رسد این روش چندان درست نباشد چرا که برگرفتن یک جزء از نظام فکری معین، به ناچار همراه با از هم پاشیدن کلّ و غفلت از وضع و نقش خاصی است که هر یک از اجزاء در مجموعهٔ آن نظام دارند. چند بنای باشکوه را در هم شکستن و از اجزاء مشابه آنها بحث کردن و ویژگی‌های هر کدام از آنها را نادیده گرفتن، کاری سهل است لیکن کاریست که تصویر جامع و راستین هیچ یک از آن بناها را به دست نمی‌دهد و بدین سان آن «باهم‌بینی» و یا «نگریستن به کلّ» که لازمهٔ هر دریافت صحیحی است میسر نمی‌گردد. همچنانکه فلسفهٔ هر فیلسوفی به صورت نظامی هماهنگ — که اصول و مبانی و غایات و نتایج و روش خاص خود را دارد — نگریسته می‌شود، عرفان هر عارف را نیز باید به طور جداگانه و نظام‌وار بررسی کرد و از افتادن در دام کلیت و تعمیم دوری گزید. از طرف دیگر اساساً عرفان و تصوّف جریانی واحد و یکدست

نیست بلکه آمیزه‌ای از جهان‌بینی‌ها و عملکردهای گوناگون است که از منابع مختلف سرچشمه می‌گیرد و طیفی گسترده را - از سطحی‌ترین و افراطی‌ترین شکل زهد و تعبد تا حادترین صورت وحدت وجود و حریت و قلندری؛ و از قشری‌ترین اعتقادات و باورها تا ظریف‌ترین و دقیق‌ترین اندیشه‌های متافیزیکی - شامل می‌شود. بنابراین یکی پنداشتن جریان‌هایی که گاهی تفاوتهای بنیادی با یکدیگر دارند مایه گمراهی است و نادیده گرفتن این تفاوت‌ها چه بسا به نتیجه‌گیری‌هایی نادرست می‌انجامد.

۲. نکته دیگر اینکه در بررسی زمینه‌های فکری هر متفکر باید بسیار دقت کرد و از داوریه‌های شتاب‌آلود احتراز جست؛ مثلاً به اعتبار یک یا چند مشابهت در میان گفته‌های دو تن نمی‌توان گفت که یکی از دیگری بهره برده است و یا این، آن است. بی‌گمان فرهنگهای مختلف و جریانهای فکری گوناگون همواره در یکدیگر مؤثر می‌افتند، لیکن پذیرفتن این اصل مانع از آن نیست که این نکته را نیز در نظر بگیریم که چون چند متفکر به روشی همانند و بر بنیادی مشابه و در شرایطی یکسان و با توجه به اصولی معین بیندیشند، ناچار میان گفته‌های آنان همانندیهایی پیدا خواهد شد و به نتیجه‌هایی کمابیش مشابه خواهند رسید. بنابراین مشابهت‌هایی که گاهی میان افکار شبستری و نظریات عارفان دیگر دیده می‌شود در همه حال نشانه اقتباس نیست:

اگرچه زین نَمَط ضد عالم اسرار
بود یک شَمّه از دَکّان عِطّار
ولی این بر سبیل اتفاق است
نه چون دیو از فرشته استراق است^۱

به گفته لاهیجی، شارح گلشن راز، «کسی فکر نکند که این معانی را از

سخنان شیخ عطار یا از دیگری اخذ نموده منظوم گردانیده نه آنکه از مکاشفات و وجدان خاصه^۱ است؛ هر معنی [که] در این کتاب ذکر کرده شده مجموع بر سبیل اتفاقِ دَم و قَدَم^۲ مشهود وی گشته و تحقیق این معانی [چنانکه باید] وی را حاصل شده نه آنکه به طریق استراق سمع و به تقلید از دیگران فرا گرفته است و به خود نسبت کرده^۳.

۳. زندگانی معنوی انسان جلوه‌های گوناگون دارد و عرفان و فلسفه هر یک جلوه‌ای از جان اندیشنده و جستجوگر آدمی است. عارف و فیلسوف هر دو از پژوهندگان حقیقت و یا به گفته خِیام^۴ از «طالبان شناخت خداوند» اند؛ تفاوت اساسی میان آنها در راه و روش است، بدین معنی که فیلسوف می‌خواهد تا از طریق استدلال و به‌دستگیری عقل دوران‌دیش به‌گوهر شناسایی دست یابد و حال آنکه عارف در کنه وجود خود نشان سرچشمه هستی می‌جوید و به‌شناسایی بی‌واسطه‌ای که از راه بینش و شهود به‌دست می‌آید و شک‌ناپذیر است و از پای چوبین استدلال یکسره بی‌نیاز، دل می‌بندد. یکی عاقلی گران سنگ است و علم‌آموز، و دیگری عاشقی سبک‌سیر است و هستی‌سوز؛ این بحث عقل دارد و آن، بحث جان، ولی:

بحث عقلی گر دُر و مرجان بُود

آن دگر باشد که بحث جان بُود

بحث جان اندر مقامی دیگر است

بادۀ جان را قوامی دیگر است^۵

۱. وجدان خاصه: تجربه‌های معنوی شخصی و دریافت‌های بی‌واسطه باطنی.

۲. یعنی وحدت تجربه‌های باطنی و زمینه‌های معنوی و روحی در جریان سیر و سلوک.

۳. شرح گلشن راز، ص ۴۴-۴۳.

۴. رساله سلسله‌الذهب از رسائل منسوب به خِیام، کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیام، به‌کوشش

محمّد عباسی، ص ۴۰۴، تهران ۱۳۳۸. ۵. مثنوی، دفتر اول.

با اینکه عارف به «حکیمک» ریشخند می‌زند^۱ و زاد دانشمند را آثار قلم می‌خواند^۲، ولی این ریشخند نه بر علم و دانش که بر مدعیان نادانی است که به عصای دیگران می‌روند و می‌خواهند بافته‌های خرد خیام را به نام یافته‌ها بقبولانند، سخنانی که مشکل نمی‌گشاید و راه به جایی نمی‌برد:

«همچنان آن یکی بر درویشان تکبر می‌کند و عداوت می‌کند که ما علم‌ها داریم و بزرگی‌ها و جاه و جامگی^۳ که ایشان را نیست. ای خاک بر سرش و بر آن صدهزار علم و دفترش؛ می‌گوید شاگردان دارم و محبان دارم، ای خاک بر سر او و مریدانش؛ یخپاره‌ای با یخپاره‌ای دوستی می‌کند، یخدانی با یخدانی عشق‌بازی می‌کند، چندانکه گوش می‌دارم و چشم می‌دارم از ایشان اثر زندگی و یا نفس زندگی نمی‌آید»^۴.

و باز سخنی دیگر در همین زمینه که حیات‌بخش دل‌های مرده است و مشوق جانهای فسرده:

«روزی در خانقاه نصرالدین وزیر اجلاس عظیم بود و بزرگی را به شیخی تنزیل می‌کردند^۵. و جمیع علما و شیوخ و عرفا و حکما و امرا و اعیان در آن مجمع حاضر بودند و هر یکی در انواع علوم و فنون حکم کلمات می‌گفتند و بحث‌های شگرف می‌کردند؛ مگر حضرت مولانا شمس‌الدین که در کُنْجی بسان گنجی مراقب گشته بود؛ از ناگاه برخاست و از سر غیرت بانگی بر ایشان زد که تا کی از این حَدُّ ثَنَاء می‌نازید؟ و بر زین بی‌اسب سوار گشته در میدان مردان می‌تازید؟ خود یکی در میان شما از حَدُّ ثَنی [قلبی]

۱. آن حکیمک وهم خواند ترس را / فهم کز کردست او این درس را. ← مثنوی، دفتر ششم.

۲. زاد دانشمند آثار قلم / زاد صوفی چیست انوار قدم ← مثنوی، دفتر دوم.

۳. جامگی: مستمری، مقرری در معنای امروزی این کلمه.

۴. افلاکی، مناقب‌العارفین، به کوشش تحسین یازیجی، تهران، ۱۳۶۲، ۶۹۲/۲.

۵. تنزیل می‌کردند: می‌نشانند، تعیین و منصوب می‌کردند.

۶. حَدُّ ثَنَا (= فلان کس ما را روایت کرد): تکیه کلام اهل حدیث و روایت که نشانگر نقل قول از دیگران است، در برابر تجربه‌های شخصی و یافته‌های بی‌واسطه اهل معرفت و درایت.

عَنْ رَبِّي خَبْرِي نَكُونُ؟ و تا کی به عصای دیگران به پا روید؟ این سخنان که می‌گویید از حدیث و تفسیر و حکمت و غیره، سخنان مردم آن زمان است که هر یکی در عهد خود بر مسند مردی نشسته بودند و از ورود حالات خود معافی می‌گفتند، و چون مردان این عهد شما را اسرار و سخنان شما کو؟^۱

توجه اساسی عارف به خودآگاهی و کمال معنوی آدمی است. از میان همه دانستنی‌ها و شناختنی‌ها آنچه به چشم عارف والاتر و هم ضروری‌تر می‌آید شناختن انسان و پی بردن به گوهر اوست:

«اکنون همچنین علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد بغایت دانسته‌اند و ایشان را به آن احاطت کلی گشته، و آنچه مهم است و به او نزدیکتر از همه آن است خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند. همه چیزها را به جل و حرمت حکم می‌کند که این جایز است و آن جایز نیست، و این حلال است یا حرام است، خود نمی‌داند که حلال است یا حرام است، جایز است یا ناجایز، پاک است یا ناپاک است»^۲.

آری گرفتاری آدمی این است که:

صد هزاران فضل داند از علوم
جان خود را می‌نداند آن ظُلوم
داند او خاصیت هر جوهری
در بیان جوهر خود چون خری
حدّ اعیان و عَرَض دانسته گیر
حدّ خود را دان کز آن نبود گزیر^۳

۴. اگرچه بعضی از نویسندگان و حتی گاهی خود عارفان نیز زهد و

۱. مناقب العارفین، ۶۴۸/۲.

۲. مولوی، فیه مافیه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۳۰، ص ۱۷.

۳. مثنوی، دفتر سوّم.

تصوّف و عرفان را مرادف یکدیگر به کار برده‌اند و یا یکی را نسبت به دیگری در حکم مقدّمه و زمینه محسوب داشته و گفته‌اند:

جان شرع و جان تقوا عارف‌ست
معرفت محصول زهد سالف‌ست
زهد اندر کاشتن کوشیدن‌ست
معرفت آن کشت را رویدن‌ست^۱

ولی میان زاهد و صوفی و عارف باید تفاوت گذاشت و چنانکه افلاکی از زبان مولوی می‌گوید: «تا صوفی [بخواهد] ریش را شانه کردن، عارف به خدا می‌رسد»^۲.

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
سیر زاهد هر مهی یک‌روزه راه^۳

در این نوشته بیشتر به جنبه عرفانی نظر است تا به زهد و تصوّف؛ و با توجه به اینکه در مکتب ابن عربی که شبستری متأثر از آن است، عرفان به نوعی جهان‌بینی فلسفی و فلسفه — در معنای وسیع و اصیل و افلاطونی این کلمه، یعنی عشق به معرفت و فرزاندگی، یعنی تأله (= خدامانند و ربّانی شدن) و تشبّه به صفات الهی^۴ — تبدیل شده است، سعی می‌شود کلّ اندیشه و اصول افکار و عقاید شبستری به صورت عرفانی-فلسفی عرضه گردد.

با آنکه شبستری و دیگر عارفان اندیشه‌هایی خاصّ خود دارند، ولی

۱. مثنوی، دفتر ششم.

۲. مناقب العارفين، ۴۱۲/۱.

۳. مثنوی، دفتر پنجم.

۴. قول به معرفت نفس و «تأله» مطلبی است که در منابع اسلامی به افلاطون نسبت داده شده است (ع. مسعودی، التنبيه والاشراف، بغداد ۱۳۵۷ ق/۱۹۲۸، ص ۱۳۸؛ قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹۶). هم از اینجا است که برخی از فیلسوفان افلاطونی غایت فلسفه را «شبیه خدا شدن بر وفق مقدور» دانسته‌اند (ع. کاپلستون، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۵۲۰)؛ چنانکه متفکران اشرافی ما نیز در تعریف فلسفه گفته‌اند: «انّ الفلسفة هی التشبّه بالله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية» — شرح حکمة الاشراق، سنگی، ۱۳۱۳ ق، ص ۴.

از «سیستم» های خاص فلسفیان عاری اند؛ لیکن چه باک، که اساساً ذات زندگی با «سیستم» بیگانه است. آنجا که پای «سیستم» به میان می آید اندیشه در چارچوب مفاهیم و اصولی که ساخته خود اوست گرفتار می شود و به گرد خود می تند و سرانجام از ساحت زندگی دور می گردد. «سیستم» از رمز زندگی، از موج دریای هستی و از رنج درون انسان و درد آدمی آگاه نیست؛ اینکه می بینیم عارفان و رندان عافیت سوز به زبان شعر و داستان و تمثیل با ما سخن می گویند از اینجا است که دریافته اند دریای زندگی جوشان و خروشان است و گرچه ممکن است که این جوش و خروش و حرکت را در چارچوب موضوع و محمول و صغرا و کبرا پای بند کرد، ولی در این صورت موجی است که حرکت و خروش خود را از دست داده است و زنده نیست و دیگر موج نیست.

۵. از آنجا که هر متفکر روش خاصی دارد و به مسائل و موضوع های معینی توجه می کند، برای دریافت صحیح اندیشه وی باید به شیوه خاص او اندیشید و به مشکل هایی که برای او مطرح بوده است پرداخت و در نکته هایی که با خاطر وی آشنایی و الفت داشته اند دل بست. با توجه به این نکته، در این نوشته نخست به موضوع کلی عرفان شبستری اشاره می کنیم، آنگاه پس از آشنایی با شیوه تفکر او می کوشیم تا درونمایه اصلی و هدف نهایی اندیشه شیخ را روشن گردانیم. پس از این کار است که می توان به نتایج و ثمرات تجربه های باطنی شبستری پی برد و با نظریاتی که درباره انسان و خدا و جهان عرضه کرده است آشنا گردید.

در جستجوی کمال

موضوع کلی عرفان شبستری و مقصد نهایی اندیشه او، رسیدن به شناسایی حقیقی و نیل به وصال حق است؛ از این رو نخست امکان بازگشت به مبده و چگونگی «سیر رجوعی» را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که در این سفر معنوی باید از یک سو به شیوه معینی اندیشید (سلوک نظری) و از سوی دیگر منازل و مراحل خاصی را طی کرد و به تصفیه باطن پرداخت (سلوک عملی). به این ترتیب اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که تفکر چیست و شیوه صحیح اندیشیدن کدام است؟

نخست از فکر خویشم در تحجیر

چه چیزست آنکه خوانندش تفکر؟

روش تفکر بر وفق آنچه شبستری می‌گوید چنین است که انسان از جزوی به سوی کلی برود و پس از آنکه جزوی را به کلی بازگردانید، از کلی به سوی جزوی بازآید و ببیند که چگونه کلی در جزوی نمایان شده است. این حرکت معنوی، حرکتی دوطرفه است: از جزوی به سوی کلی رفتن و از کلی به سوی جزوی بازآمدن:

تفکر رفتن از باطل سوی حق

به جزو اندر به دیدن کل مطلق

ز جزوی سوی کلی یک سفر کرد

وز آنجا باز در عالم نظر کرد^۱

۱. گلشن راز.

بینیم مقصود از جزوی و کلی چیست و این حرکت دو طرفه به چه منظور است؟ لاهیجی در این باره می‌نویسد:

«چون وجود واحد مطلق، در مراتب تنزلات تجلی فرمود و متعین به تعین شد مقید گشت، آن مقید را جزوی، و مطلق را کلی نام نهاده‌اند. و مطلق شامل مقید است و کلی شامل جزویات، و مقید جزوی از جهت تقیدی که دارد محجوب از کلی است، و نسبت اشیاء موجوده متعینه با وجود مطلق، که حق عبارت از اوست، نسبت جزویات است با کلی^۱».

بنابراین تفکر عبارت از حرکتی است که جان انسان برای رسیدن به مقام بینش حقیقت و شناختن ذات هستی انجام می‌دهد، یعنی با این حرکت می‌خواهد از قید ظواهر و تعینات و کثرات وارد و به نیروی حقیقت تا برترین اصل و برترین بنیاد بالا رود و «حقایق اشیاء را چنانکه هست»^۲ بشناسد:

دهد حق مر ترا هرچ آن بخواهی
نمایندت همه اشیاء کماهی^۳

مرحله اول این حرکت، سیر از پایین به بالا یعنی حرکت از واقعیت‌های متغیر و نسبی به سوی حقیقت مطلق و یگانه است، یعنی از آنچه می‌نماید به آنچه هست، از ظاهر به باطن و از صورت به معنی و از کثرت به وحدت؛ و با این حرکت است که حجاب کثرات از وجه وحدت مرتفع می‌شود و آدمی به شناسایی ذات هستی رو می‌کند و به مقام بینش حقیقت می‌رسد. در مرحله دوم یعنی سیر از بالا به پایین، جان انسان در حالی که حقایق را نظاره می‌کند دوباره به سوی عالم محسوس یعنی حوزه عوارض و تعینات و نمودها برمی‌گردد، ولی

۱. همان، ص ۱۶۱.

۲. شرح گلشن راز، ص ۱۱ و ۱۲.

۳. گلشن راز. ناظر بر دعای رسول اکرم که فرمود: أَرِنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ: خدا یا چیزها را به ما چنانکه هستند بنما.

این بار اسیر آنها نیست بلکه «هر شیء [را] چنانکه هست می بیند و می داند» و «به دیده حق بین مشاهده [می کند] که ذات واحد مطلق (کلی) است که از عالم غیب هویت به مراتب اسماء و صفات و آثار (جزئی) تنزل نموده و در هر جا و در هر مظهری به نوعی ظهور یافته است و همه اشیاء قائم به وجود حقند و حق قیوم همه است»^۱.

تفکری که شبستری از آن سخن می گوید تفکر در محدوده صور ذهنی و مفاهیم انتزاعی و دست و پا زدن در پیچ و خم استدلالها و اشکال منطقی نیست. در نظر فیلسوفان که ارباب استدلالند و اشیاء را بر طبق قوانین عقل می شناسند، مراد از تفکر اکتساب مجهولات است از معلومات، و یا ترتیب امور معلوم است برای رسیدن به مجهول. نتیجه چنین تفکری آنست که آدمی تخته بند حد و رسم و مقدم و تالی می شود و در تار و پود اصطلاحاتی خود ساخته و معماگونه محبوس می گردد. شبستری مخالف این قسم تفکر نیست اما آن را راهی مطمئن برای رسیدن به معرفت حقیقی و یقینی — که هدف اساسی عارف است — نمی داند و معتقد است که اگر تأییدات الهی نباشد و نفس از کدورت های مادی صافی نشود و «دل به انوار تجلیات منور نگردد، از ترکیب دلایل و ترتیب براهین غیر از تقلید محض حاصل نخواهد شد»^۲:

تصوّر کان بود بهر تدبّر
به نزد اهل عقل آمد تفکر
ز ترتیب تصوّر های معلوم
شود تصدیق نامفهوم مفهوم
مقدم چون پدر، تالی چو مادر
نتیجه هست فرزند ای برادر

۱. شرح لاهیجی، ص ۲۷ و ۶۴.

۲. همان، ص ۵۵.

ولی ترتیب مذکور از چه و چون
 بود محتاج استعمال قانون^۱
 دگر باره در او چون نیست تأیید
 هر آئینه که باشد محض تقلید
 رهی دور و درازست آن رها کن
 چو موسی یک زمان ترک عصا کن^۲

تفکر در معنایی که فیلسوفان به کار می‌برند کاشف از حقیقت نیست چرا که در طریق استدلال و نزد فیلسوف، دلیل، روشنگر مدلول است و پیش عارف، دلیل، حجاب مدلول؛ هر چه بیشتر دلیل گویند مدلول پوشیده‌تر و پنهان‌تر گردد و حجابی بر حجابها افزوده شود. از طرف دیگر لازمه شناخت حقیقی، توجه کامل به مطلوب و پیراستن اندیشه از انواع موانع و بت‌ها، و تفکیک امور ذاتی از امور عَرَضی است در حالی که این کار چندان ساده و آسان نیست. نهایت آنست که از این طریق ادراک حقایق اشیاء به عوارض و خواص می‌توانیم نمود نه به ذات و ذاتیات، و چنین شناختی خالی از شک و شبهه و گمان و خطا نخواهد بود.

منظور شبستری از تفکر، دانستن و توصیف و ادراک عقلانی امور نیست بلکه نوعی تحوّل باطنی و قلبی است که با پالایش نفّس پیوندی محکم و تنگاتنگ دارد؛ سیر و سلوکی است معنوی، گذری است از باطل به سوی حق و عروجی است از تنگنای ظلمت به گستره نور. حاصل این تفکر دست یافتن به معرفت است، اما معرفتی که شیخ از آن سخن می‌گوید مشاهده و دریافت مستقیم حقایق است از طریق تصفیه و تزکیه و تجرید و لمعه‌ای از برق تأیید؛ و به این ترتیب سپردن راه معرفت با تحوّل‌ی که باید در جان انسان و در «بنیاد هستی» او صورت گیرد همراه است.

۱. قانون کنایه از منطقی است که در تعریف آن گفته‌اند: «المنطقُ آلَةُ قانونیةٌ تُفَصِّمُ مراعاتها الذّهْنُ عَنِ الخطأ فی الفکر».

۲. گلشن راز.

به نظر می‌رسد روش تفکر و سلوک نظری شبستری، بی‌توجه به محتوا و فقط از لحاظ صورت، عبارت است از رفتن از جزوی به سوی کلی و باز آمدن از کلی به سوی جزوی و دریافت اینکه چگونه «یکی بسیار و بسیار اندکی» می‌شود. این روش از لحاظ صورت منطقی، با نظریه افلاطون و سلوک نوافلاطونیان مقایسه‌شدنی است چرا که شیوه فلسفی افلاطون و سلوک اشراقی پلوتینوس (افلوپین) نیز جز این نیست که به روش دیالکتیک بالارونده از جزوی به سوی کلی یعنی از «بسیار» به «یک» و از صورت به معنی و از نمود به ذات و از سایه‌ها به اصل برویم، و به روش دیالکتیک فرودآینده از کلی به سوی جزوی یعنی از «یک» به «بسیار» بازآیم و مراتب سیر صعودی و نزولی را طی کنیم. دیالکتیک در معنای افلاطونی و نوافلاطونی این کلمه صرفاً سلوک عقلانی نیست بلکه حرکتی است که جان انسان برای رسیدن به مقام بینش حقیقت و شناختن ذات هستی انجام می‌دهد، و با این حرکت می‌خواهد از قید ظواهر و تعینات و کثرات وارد و به نیروی حقیقت و شهر عشق تا برترین بنیاد بالا رود و خدامانند و ربّانی شود. در این سیر دیالکتیکی است که جان آدمی صفا می‌یابد و به شناسایی ذات هستی رو می‌کند و سرانجام در می‌یابد که همه چیز از برترین بنیاد که «نیک» و «یک» است برخاسته‌اند و در پرتو آن نیز شناخته می‌شوند.

روشن است که این مقایسه فقط از لحاظ صورت است نه محتوا؛ از نظر محتوا سخنان این سه متفکر، گوا اینکه وجوه مشترک و مشابهت‌هایی در میان آنها می‌توان یافت، یکی نیست لیکن روش آنها از لحاظ صورت منطقی با یکدیگر مقایسه‌شدنی است و قسمی دیالکتیک در معنای افلاطونی و نوافلاطونی این کلمه است.

مراتب شناسایی

مقصد نهایی سلوک، حصول معرفت است و برای این منظور نخست

باید هر گونه علم تقلیدی و عقاید مشکوک و اوهام و تلقیناتی را که سدّ راه شناسایی است به یک سو نهیم و آنگاه دور از هر گونه تعصّب و آزاد از هر نوع ادراک مبهم و استدلال نادرست به تفکر پردازیم تا به گوهر شناسایی دست یابیم: «و دیگر شرط تجرید باطن است از امور عادی و خلاص یافتن از ربقة تقلید و ترک شکوک و تعصّب»^۱.

اما این تجرید و رهایی از چنبر تقلید و بالایش جان از آلودگیها نیز به تنهایی کافی نیست بلکه لمعه‌ای از برق تأیید الهی و عنایت و امداد ربّانی لازم است تا معرفت یقینی و حقیقی حاصل شود:
بود فکر نکو را شرط تجرید
پس آنگه لمعه‌ای از برق تأیید^۲

ناگفته نماند که شبستری با استدلال درست مخالف نیست و برهان یقینی را که «دور از شبهه و ظنّ باشد» یکی از دو راه رسیدن به حقیقت می‌داند و عقیده دارد که انسان:

ز جذبه یا ز برهان یقینی

رهی یابد به ایمان یقینی

و در همین معنی است که لاهیجی می‌نویسد:

«صاحب گلشن راز و بیشتر محققان اولیاء، اطلاق عارف بر کسی

نمایند که داند که به غیر حق موجود حقیقی نیست، اعمّ از آنکه

دانش وی به دلیل باشد یا به شهود»^۳.

شناسایی بر حسب درجه روشنی و تاریکی مراتبی دارد و سلسله مراتب شناسایی با قوای مُذَرِّکَةُ آدمی هماهنگ است. در پایین ترین مرتبه شناسایی، احساس است و آدمی آنچه را که حسّ می‌کند حقیقت می‌پندارد. در مرتبه برتر، آدمی به نیروی خیال متوسّل می‌شود. برتر از

۱. مقدمه رساله حق‌الیقین.

۲. گلشن راز.

۳. شرح گلشن راز، ص ۳۴۴.

این دو، ادراک عقلی است که انسان می‌خواهد به‌روش استدلال و بر بنیاد اصول خرد به‌شناسایی برسد. به عبارت دیگر آدمی گاهی چیزها را به کمک احساس و گاه با نیروی خیال و گاهی نیز با عقل درمی‌یابد و خیال واسطه میان احساس و خرد است و تفاوت محسوسات و متخیلات و معقولات فقط از حیث درجه مادیت و تجرید آنهاست.^۱

هر یک از مراتب فوق حوزه خاصی دارد و شناسایی حاصل از آنها فقط در محدوده مخصوص آنها معتبر است چنانکه ادراک حسی، منحصر به محسوسات و ادراک عقلی، مربوط به معقولات است؛ ولی مسأله این است که آیا مُذَرَّکات آدمی — چنانکه فیلسوفان گفته‌اند — منحصر به محسوسات و متخیلات و معقولات است؟ و قوای مُذَرِّکة انسان فقط حس و خیال و عقل است؟

و چون به گفته شبستری: و رای عقل طوری دارد انسان / که بشناسد بدان اسرار پنهان^۲، فراتر می‌رویم تا حوزه تازه‌ای به‌روی بینش جان گشوده شود:

ستاره با مه و خورشید اکبر
بود حس و خیال و عقل انور
بگردان زین همه ای راهرو روی
همیشه «لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ» گوی^۳

۱. رک: اشارات ابن سینا، نمط سوم، فصل هشتم.

۲. عارفان دیگر نیز در این باره با شبستری هم‌سخن‌اند چنانکه غزالی در رساله المتقذ من الضلال می‌نویسد: «وراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب» [— المتقذ، مبحث حقيقة النبوة، ص ۴۲—۴۱، بیروت ۱۹۵۹]؛ و یا به گفته عطار:

ورای عقل چندان طور پیش است که بُعد وهم را در غور بیش است

← اسرارنامه، تصحیح دکتر صادق گوهرین، ص ۴۸.

۳. گلشن راز. مأخوذ از آیه ۷۶ سوره انعام در مورد ابراهیم پیامبر که پس از مشاهده غروب و افول ستارگان و ماه و خورشید گفت «من فروشندگان را دوست ندارم» چرا که شایسته خدایی نیستند. چنانکه دیده می‌شود شیخ ستاره و ماه و خورشید را به حس و خیال و عقل تعبیر کرده است و این نمونه‌ای از تاویلات اوست.

برترین مرتبه شناسایی، شناسایی شهودی است و منظور از آن، ادراک بی واسطه یا علم حضوری است که از استدلال بی نیاز است و در آن دریا بنده و دریافته یگانه می شود. شناسایی شهودی با درک بحثی و منطقی یکی نیست و به وسیله مفاهیم و استدلال حاصل نمی شود، چرا که در شناسایی بحثی و دریافته مفهومی، مفهوم خود واسطه ای میان شناسنده و شناختنی است و استدلال نیز چیزی جز تصدیق یک قضیه ناشناخته به اعتبار و به واسطه قضایای معلوم نیست، در صورتی که وجه تمایز ادراک شهودی از اقسام دیگر شناسایی بی واسطه بودن آن است. و چون علم در معنای اصطلاحی آن با مفاهیم و صور ذهنی سروکار دارد و راه استدلال می رود و بسا که مایه عجب و غرور می شود، این است که مانعی برای شناسایی حقیقی یعنی بینش بی واسطه ذات هستی است و حجاب اکبر است.

به این ترتیب به نظریه اساسی شبستری که عبارت از مطابقت سلسله مراتب شناسایی با سلسله مراتب واقعیت است برمی خوریم. این نظریه بیان مطابقت مراتب شناسایی با مراتب واقعیت است؛^۱ بدین معنی که در هر مرتبه، واقعیت نام آن چیزی است که در حوزه توقف و توجه انسانی گشوده و حاضر است؛ این گشوده شدن در برابر انسان و در میدان حضور هستی اوست. چهار مرتبه شناسایی، گذر انسان را از یک حوزه به حوزه دیگر نشان می دهد و فرق هر مرتبه با مرتبه دیگر نتیجه تفاوت قسم واقعی است که در هر یک از مراحل توقف بر آدمی گشوده می شود. به این اعتبار است که موضوع شناسایی انسان گاهی محسوس و گاهی متخیل و گاهی معقول و زمانی مکشوف است، و تفاوت این مراتب از لحاظ نحوه دید و میزان توجه و جهت نظاره اوست.

۱. صورت دیگر این مطلب، مطابقت درجات شناسایی با مراتب وجود است که ریشه در فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی دارد.

و چون سخن بر سر معمّای هستی است و بنیادی‌ترین پرسش انسان، پرسش از حقیقت هستی و «ذات وجود» است که مابه‌التحقّق موجودات است، بنابراین در خودآگاهی و در تعالی جستن به سوی وجود مطلق است که پای شهود عرفانی به میان می‌آید:
دل عارف شناسای وجود است
وجود مطلق او را در شهود است^۱

و با این شهود است که آدمی «ملکوت»^۲ هر چیز را که «حصّة الهیّت» آن است مشاهده می‌کند. با حقیقت نافذ در همه اشیاء و متجلّی در تمام موجودات، بی‌واسطه مربوط می‌شود و تا آنجا که برای انسان میسر است به «گوهر» چیزها آگاهی می‌یابد.



شبستری نیز مانند دیگر اندیشندگان اشراقی می‌گوید شناسایی در آخرین و برترین مرتبه خود، یگانگی شناسنده و شناختنی است:

نماید در میانه هیچ تمیز
شود معروف و عارف جمله یک چیز^۳

در این مرحله است که سالک از کثرات می‌گذرد و «فناى مُذَرِّک و ادراک در مُذَرِّک آنچنانکه هست ظاهر شود»^۴ و عارف، حقایق هستی را در حضوری بی‌واسطه مشاهده کند. در شناسایی حقیقی، شناسایی و شناسنده و شناختنی، هر سه یکی است؛ و چنین معرفتی همان است که ادراک شهودی یا بینش نامیده می‌شود. شناخت شهودی، اتّصاف عالم به معلوم و یا غایت استغراق عالم در معلوم است که گویی هر گونه تمایز و دوگانگی از میان رفته و دریابنده و دریافته یکی شده است. این

۱. گلشن راز.

۲. «ملکوت هر چیز آنست که آن چیز بدو آن چیز است» ← نقایس القنون، جلد دوم، فصل هفتم از فن دوم از مقاله سوم، تهران ۱۳۷۹ ق، ص ۵۸.

۳. حق‌الیقین، باب دوم.

۴. گلشن راز.

شناسایی با لطیفه‌ای نهانی که نام آن دل است ممکن می‌شود؛ چنانکه منظور از عقل نیرویی است که شناسایی از راه بحث و استدلال را میسر می‌سازد: «از عقل قوه عاقله نظریه مراد است که ادراک حقایق اشیاء به استدلال نماید و در استعلام هر مطلوبی می‌خواهد که معلومات مناسبه آن مطلوب را پیدا سازد و به وسیله آن مبادی، مجهول مطلوب معلوم نماید»^۱.

لطیفه نهانی دل، همان است که حکیم آن را نفس ناطقه می‌نامد^۲، و اگر صفا یابد و از آلودگیها پالوده شود ظرف علوم حقیقی و معارف الهی گردد: دل آمد علم را مانند یک ظرف
صدف بر علم دل صوت است با حرف

سالک باید خار انکار از صحرای دل برکند و لوح خاطر از نقش غیر فروشاید و پیوسته پاسبانی دل کند تا از کدورت‌ها و دورنگی‌ها و پراکندگی‌ها صافی شود و گرد اندیشه‌های نادرست و افکار نسنجیده و خیالات واهی و تصورات ناروشن و تلقینات شیطانی بر آن ننشیند (نفی خواطر)؛ اما

اگر آئینه دل را زدوده‌ست
چو خود را بیند اندر وی چه سودست
ترا تا کوه هستی پیش باقی‌ست
جواب لفظ آر نی، لکن ترانی‌ست^۳

داروی این درد، شراب است و مستی؛ شراب دیدار یار و مستی رهایی از بند هستی و خودبینی و خودرایی و سردی و افسردگی زهد و ریا:

شراب بیخودی درکش زمانی
مگر از دست خود یابی امانی
بخور می تا ز خویش وارهاند
وجود قطره با دریا رساند

۱. شرح لاهیجی، ص ۷۴.

۲. «نفس ناطقه انسانی که قلب عبارت از اوست» - شرح لاهیجی، ص ۵۲.

۳. برگرفته از آیه ۱۴۳ سوره اعراف.

شرابی خور که جامش روی یارست
 پیاله چشم مست باده خوارست
 شرابی خور ز جام وجه باقی
 سَقَاهُمْ زُبُّهُمْ^۱ او راست ساقی
 طهور آن می بود کز لوث هستی
 ترا پاکی دهد در وقت مستی
 بنخور می و ارهان خود را ز سردی
 که بدمستی به است از نیک مردی^۲

دل لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد؛ همیشه «مختلف حال» است و معركة جدال
 دو کشش وجود آدمی یعنی شوق به عروج و تعالی و میل به کامجویی و
 بطالت است، و از اینجاست که گاهی جان سالک اوج می‌گیرد و سرانداز و
 دست افشان می‌شود و گاهی نیز در اضطراب است و بیم آن می‌رود «کز اوج
 سربلندی افتد به خاک پستی». دل لحظه‌ای آرام نمی‌گیرد و در تبدل دائمی
 است چرا که آینده‌ای است که هر دم صور گوناگون تجلیات حق را منعکس
 می‌سازد و در پیوند با تطورات هستی تبدل می‌پذیرد:

دل ما دارد از زلفش نشانی
 که خود ساکن نمی‌گردد زمانی
 گهی چون چشم مخمورش خراب است
 گهی چون زلف او در اضطراب است
 گهی برتر شود از هفت افلاک
 گهی افتد به زیر توده خاک
 بدین خردی که آمد حبه دل
 خداوند دو عالم راست منزل^۳
 در او در جمع گشته هر دو عالم
 گهی ابلیس گردد، گاه آدم^۴

۱. ناظر بر آیه ۲۱ سورة انسان.

۲. گلشن راز.

۳. ناظر بر حدیث قدسی لَا یَسْمَعُنِ سَمَائِیَ وَلَا أَرْضِی، بَلْ یَسْمَعُنِ قَلْبُ عِبْدِی الْمُؤْمِنِ؛ نه آسمان
 گنجایی مرا دارد و نه زمین، بلکه دل بنده مؤمن من است که گنجایی مرا دارد.

۴. گلشن راز.

نکاتی که تا بدینجا مطرح شد از لحاظ رابطه مراتب شناسایی با قوای مُذَرِّکَة آدمی بود؛ اکنون مطلب را از زاویه دیگری بررسی می‌کنیم و نظر شبستری را درباره متعلّق شناسایی جو یا می‌شویم.

از این دیدگاه، شبستری شناسایی را دو قسم می‌داند: یکی معرفت و دیگری علم. برای پی بردن به مقصود او در این باره باید به کتاب حق‌الیقین مراجعه کرد. عنوان باب اول این رساله چنین است: «در ظهور ذاتی حضرت حق تعالی که مقام معرفت است»؛ آنگاه تحت این عنوان می‌نویسد: «هر نفسی که هست به ضرورت، به قوّت یا به فعل، مُذَرِّک هستی خود است و آن مستلزم ادراک هست مطلق است که عام روشن‌تر از خاص بُود»؛ و در پی آن می‌افزاید که «ادراک هستی حق مقدّم است بر ادراک نفس»؛ و یادآور می‌شود که «معرفت حق تعالی ذوات را فطری است و فطرت قابل تغییر نیست».

از عنوان این باب و عبارات ذکر شده چنین بر می‌آید که شیخ در اینجا واژه معرفت را در معنای «ادراک فطری هستی حق» به کار می‌برد و معتقد است که از این جنبه، معرفت رَبّ مقدّم بر معرفت نفس است چرا که آن، ادراک وجود مطلق است و این، ادراک وجود مقید. ادراک وجود مطلق روشن‌تر از ادراک وجود مقید متعین است زیرا وجود مقید متعین همان هستی مطلق است که از مقام اطلاق و کلیّت و شمول به مرتبه تقید و تعین تنزّل نموده و این تنزّل، قسمی در حجاب رفتن و خود را نهان کردن و از شدت نور و ظهور خویش کاستن است. می‌توان گفت که مبنای همه ادراکات انسان ادراک وجود مطلق است؛ یعنی در که آگاهی به هر چیز، آگاهی به وجود مطلق نهفته است. و چون در اصطلاح عارفان وجود مطلق تعبیر دیگری از «مطلوب حقیقی» و «معشوق ازلی» است پس آدمی فطرتاً خداشناس و خداجوست و «معرفت حق تعالی ذوات را فطری است».

از دیدگاه شبستری گاهی «ادراک هستی کلی (= مطلق)، مظهر و آینه ادراک هستی جزوی (= مقید) بُود و این مقام معرفت است»^۱. بنابراین، معرفت یعنی در پرتو وجود مطلق، وجود مقید را شناختن؛ یعنی به مدد نور حق آثار و مظاهر او را دیدن و ادراک کردن.

این معرفت، همان ادراک فطری یا ادراک بسیط یا «نطق عام» یا اعتراف فطری همه موجودات به وجود خداوند است که در کلام الهی از آن به «تسبیح» تعبیر شده است^۲:

همه ذرات عالم همچو منصور
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در این تسبیح و تهلیلند دائم
بدین معنی همی باشند قائم
اگر خواهی که گردد بر تو آسان
«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ»^۳ را یکره فروخوان^۴

این معرفت، شک‌ناپذیر است و بی‌نیاز از استدلال؛ و اگر کسی منکر آن شود این انکار «به‌اندک اشارتی زایل گردد و به‌اعتراف فطری باز آید»^۵.

از عنوان باب دوم رساله حق‌الیقین که به «ظهور صفاتی حق تعالی و بیان مقام علم» مربوط می‌شود، و باب سوم که «در مظاهر و مراتب آن» است، چنین برمی‌آید که شبستری کاربرد واژه علم را به مرتبه صفات حق تعالی و ظهور در مظاهر اسماء و صفات اختصاص داده است. علم در این معنی خصوصیتی عکس خصوصیات معرفت را دارد یعنی:

۱. اکتسابی است نه فطری؛

۱. حق‌الیقین، باب دوم. ۲. همان، باب اول.

۳. رک: آیه ۴۴ از سوره اسراء که می‌فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» [هیچ موجودی نیست مگر اینکه زبان حالش به تسبیح او گویاست].

۴. گلشن راز. ۵. حق‌الیقین، باب اول.

۲. ادراک مرکب است نه ادراک بسیط^۱. مقصود از ادراک بسیط، ادراک وجود حق است با غفلت و عدم آگاهی از این ادراک؛ در حالی که ادراک مرکب، ادراک وجود باری تعالی است با آگاهی نسبت به این ادراک؛ گویانکه به گفته شبستری غایت علم نیز عدم ادراک است یعنی حیرت و استغراقی که به جهل و غفلت ماند^۲.

۳. علم، پی بردن به وجود خداوند است از طریق بررسی آثار و ظهورات او. به تعبیر شیخ، علم، ادراک وجود حق است با واسطه امری داخلی و یا خارجی که آن آیات آفاق و انفس است^۳.

هم از اینجاست که بیشتر اخبار و احادیث بدین مقام مربوط است چرا که به فهم و ادراک توده مردم نزدیکتر است. به همین سبب انبیاء و اولیاء نیز تفکر را به آیات و آثار حواله کرده اند نه به ذات:

در آلا فکر کردن شرط راهست

ولی در ذات حق محض گناهست

بُود در ذات حق اندیشه باطل

محال محض دان تحصیل حاصل^۴

یادآور می شود عبدالرزاق لاهیجی نیز در کتاب گوهر مراد، ادراک بسیط و مرکب را مترادف با معرفت و علم به کار می برد، ولی مطلب را از منظر دیگری می نگرد که ذکر آن مکمل بحث ما تواند بود. می نویسد:

«گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی بسیط که اصلاً مرکب نباشد خواهند، و [دانش] و علم گویند و دانستن

۱. «ادراک فطری یعنی معرفت غیر از ادراک ادراک است یعنی علم، که آن بسیط است و این مرکب» ← حق الیقین، باب دوم.

۲. «غایت علم یعنی ادراک ادراک، عدم ادراک است چه مُذَرک حقیقی غیر متناهی است و علم متناهی؛ و این عدم ادراک ادراکی بُود بی ادراک ادراک و ادراک عدم ادراک، و در این مشهد حیرت و استغراق مُذَرک بُود در مُذَرک، و از آن وجه که با عدم ادراک است به جهل و غفلت ماند»

۳. همان، باب سوم.

← حق الیقین، باب سوم.

۴. گلشن راز.

مرکبات خواهند، و به این اطلاق خداشناسی را شناخت و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند^۱.

۴. به عقیده شبستری «محل غلط و مجال ضلال همین ادراک ادراک [یعنی علم] است و اختلاف اَمَم و شُعَب مذاهب و جهل مرکب از این مقام است»، در صورتی که «اختلاف را به ادراک فطری [یعنی معرفت] راه نیست»^۲.

از سخن شیخ که می‌گوید در ادراک فطری یا معرفت خطا و اختلاف نیست و محل غلط و مجال ضلال و اختلاف، علم است، چنین برمی‌آید که معرفت را مترادف با حضور (علم حضوری) و یا ادراک شهودی حضوری، و علم را در معنای حصول (علم حصولی) و یا ادراک عقلانی حصولی به کار می‌برد؛ چرا که در علم حضوری یعنی آگاهی مستقیم و بی‌واسطه [یعنی حضور و تحقق وجود خارجی و هویت خارجی معلوم نزد عالم] است که اختلاف و خطایی نیست در صورتی که خطا و اشتباه و اختلاف در مرحله علم حصولی [یعنی علم به دست آمده از طریق مفاهیم و صور ذهنی] است. به عبارت دیگر هرگاه چیزی با واسطه صور ذهنی و به کمک مفاهیم ادراک شود علم است و اگر بی‌واسطه و در حضوری مستقیم ادراک گردد معرفت است؛ از اینجا است که گفته‌اند: «المعرفة هي الاحاطة بعین الشيء، والعلم ادراك الشيء بصورة زائدة».

نظریه تذکر

مقصد نهایی سلوک، رسیدن به شناسایی حقیقی است و زمینه این شناخت در چیزی است که شبستری آن را تذکر می‌نامد؛ بدین معنی که چون «دانستن امری بی‌نمونه در نفس داننده محال است»^۳ پس «آینه علم جز

۱. گوهر مراد، ص ۵۴.

۲. حق‌الیقین، باب دوم.

۳. همان، باب سوم.

تذکر نیست» و همچنانکه آتش در سنگ و آهن، میوه در درخت و دانه، بقوه هست، نیز علم در عقل و ایمان در نفس، بقوه هست و اخراج آنرا اسبابی لازم است.^۱ این «اسباب» چیست؟ سبب اخراج و وسیله از قوه به فعل آمدن شناسایی، احساس است یعنی احساس وسیله‌ای است که به آن، جان آدمی بیدار می‌شود و چیزهایی را که می‌دانسته است به یاد می‌آورد، و به عبارت دیگر حقیقت چیزها را در خود باز می‌یابد. شیخ در این باره می‌نویسد:

«ادراک بسیط، فطری است و تحصیل حاصل محال؛ و غرض و غایت آنست که صور کلی که در نفس وجود مرکوز است به واسطه حواس که به مثابت آینه‌اند، مر صور جزئیات را مطابق گردد و ادراک دوم حاصل شود».^۲

از طرف دیگر چنانکه گفته شد برترین مرتبه شناسایی، شناسایی شهودی یا معرفت است. منظور از معرفت در این معنی همان است که «معلوم شده بار دوم» یا «بازشناسی شناسایی فراموش شده» نامیده‌اند: «گاه باشد که چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دوم معلوم شده، این معلوم شدن بار دوم را شناخت و معرفت گویند».^۳ موضوع این معرفت در جان انسانی به فطرت و بقوه هست ولی به علت گرفتار شدن در حجاب تعینات و کثرات، این معرفت پیشین فراموش می‌شود و باید آنرا باز شناخت.

به نظر می‌رسد که این نظریه را نیز با سخن افلاطون که می‌گوید شناسایی همان یادآوری است و دانش در نهاد آدمی است، بتوان مقایسه کرد. در نظر افلاطون امکان شناسایی یعنی دانستن حقیقت چیزها در همه انسانها هست. ما شناسایی چیزها را پیش از تولد حاصل کرده ولی

۱. حق‌الیقین، باب دوم.

۲. همان، باب دوم.

۳. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۵۴.

به محض زادن از دست داده‌ایم. اگر روان آدمی به روش دیالکتیک راهنمایی شود بینش خود را دوباره به دست می‌آورد و از راه یادآوری به حقیقت چیزها یعنی اصل آنها آگاهی می‌یابد. به کار بردن حواس و سیله‌ای است که روان بیدار شده، آنچه را که پیش از پیوند با بدن می‌دانسته و سپس فراموش کرده است به یاد آورد و با این یادآوری که آن را شناسایی می‌نامند، چیزی را که همیشه در درونش حاضر بوده است دریابد.^۱ اکنون در تأیید این مقایسه کافی است سخنان بالا را با گفته لاهیجی، شارح گلشن راز، برابر نهیم آنجا که می‌گوید:

«ادراک معلومات و مُذَرَّکات بر وجه کلی، نفس ناطقه انسانی را که قلب عبارت از اوست، ذاتی است و به واسطه [موانع و حجابهای] امکانی و بدنی آن مُذَرَّکات را فراموش کرده بود؛ به واسطه توجه تام و اعراض از موانع آن معلومات [را] که وسیله علم به آن مجهول مطلوب می‌شود دریافت و متذکر شد چنانکه بعضی از حکما^۲ بر آن رفته‌اند؛ با آنکه در این نشاء علم به آن مبادی او را حاصل بود به جهت عدم التفات فراموش شده بود، اکنون که جهت استحصال مطلوب توجه فرمود آن را به یاد آورد و متذکر گشت»^۳.

مراحل سلوک، مقامات انبیاء

سلوک سالک سفری معنوی است و در این سفر مراحل قطع می‌کند و از منازل می‌گذرد:

راه توحید در قدم زدن است
 قعر دریا، چه جای دم زدن است
 بی‌رضا و توکل و تجرید
 کی توان کرد دعوی توحید^۴

۱. رک: کتابهای متون و فذون.

۲. افلاطون و افلاطونیان.

۳. شرح گلشن راز، ص ۵۲.

۴. سعادت‌نامه.

هر مرحله مقامی است که سالک به آن درمی آید و پس از آنکه در یک مقام به کمال رسید به مقام برتر می رود، مقام مرتبه‌ای از مراتب سلوک است که به سعی و کوشش و اراده سالک به دست می آید و «رو نباشد که از مقام خود اندر گذرد بی آنکه حق آن مقام بگزارد»^۱. در جریان درآمدن به این مقامات و گذر از آنها آینه دل سالک صفا می پذیرد، از جهان معنوی به او فیض ها می رسد و حالاتی دست می دهد؛ و این حالات ممکن است که «از شادی بُود یا از اندوهی یا بسطی یا قبضی یا شوقی یا هیبتی یا جنبشی»^۲. حال آنی از روشن شدگی یا قسمی انکشاف درونی است که در جریان سلوک در مقامات برقرار می گردد. حال به عنایت حق و بی تعمّد و خواست سالک دست می دهد و از میان می رود، نمی توان آن را از خود دور ساخت و نمی توان آن را با خود نگاه داشت. سلوک سالک سفری معنوی است. در این سفر مراحل قطع می کند و از منازل می گذرد:

سالک در قدم اول «به توبه متّصف گردد» و آدم وار از راههای پراکنده باطل به سوی حق باز آید.
در منزل دوم:

ز افعال نکوهیده شود پاک

چو ادریس نبی آید بر افلاک

و چون وادی تلوین صفات را به پای همت و قدم صدق درنوردید و از اوصاف ذمیمه و تردید و تردّد رهایی یافت به مقام تمکین می رسد و مانند نوح «صاحب ثبات» می شود.

از آن پس مقام توکل است و سالکی که بدین مرحله رسید نمائند قدرت جزویش در کل / خلیل آسا شود صاحب توکل. در اینجا است که

۱. هجویری، کشف المحجوب، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۲۵.

۲. ترجمه رساله قشیریه، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۴۸، ص ۹۲.

«قدرت جزوی که سالک به خود منسوب می‌داشت در قدرتِ کلیِ حق محو گشته، مقامِ فناءِ صفات او را حاصل آید، و بداند که او را هیچ قدرتی نیست و هرچه هست قدرت حق است و او همین مظهري و قابلی بیش نیست»^۱. این مقام همان است که برخی از متصوفه آن را مقام خُلَّت نامیده و در توضیح آن گفته‌اند مراد از خُلَّت انصاف بنده است به صفات حق تعالی چنانکه نور الهی و پرتو صفات نامتناهی در سراسر وجود او راه یابد و بدین سان آینه تمام‌نمای صفات حق گردد^۲. هم از اینجاست که ابراهیم پیامبر را خلیل نامیده‌اند چرا که «حق در جمیع اجزاء صوری وی متخلل گشته و به تعین وی متعین شده و هر فعل و هر صفت که از وی صادر شود همه حق کند»^۳.

در مقام بعدی «ارادت با رضای حق شود ضم»^۴، و سالک موسی صفت جز آنچه حق می‌خواهد نمی‌طلبد و اراده و رضای او در اراده و رضای حق محو می‌گردد؛ یعنی از خواست و رضای خود به کلی بیرون می‌آید و به هرچه خداوند برای او خواسته باشد راضی می‌شود.

پس از این مقام:

ز علم خویشتن یابد رهایی

چو عیسای نبی گردد سمایی

در اینجاست که سالک وجود خود را در «نور وجود واحد حق» گم می‌بیند و حق را در همه موجودات مشاهده می‌کند و با «رفع صور علم جزئی در علم کلی به تسلیم متصف» می‌گردد^۴.
در مرحله نهایی این عروج:

۱. شرح لاهیجی، ص ۲۶۲-۲۶۱.

۲. «الغلة تحقق العبد بصفات الحق بحيث يخلله الحق ولا يتخلل منه ما يظهر عليه شيء من صفاته فيكون العبد مرآة الحق» - کاشانی، اصطلاحات الصوفیه.

۳. شرح لاهیجی، ص ۲۶۳.

۴. حق‌الیقین، باب هفتم.

دهد یک باره هستی را به تاراج
در آید از پی احمد به معراج
رسد چون نقطه آخر به اول
در آنجا نه ملک گنجد نه مُرْسَل^۱

در این مرحله است که قوس صعود به نهایت می رسد، «سلوک و سیر و سالک» یکی می گردد و آغاز دُور هستی، انجام آن می شود و «نقطه آخرین دایره [وجود] به نقطه اولین» می پیوندد.^۲

چنانکه دیده می شود شبستری نیز مانند بیشتر عارفان، مقامات عرفانی را هفت می داند ولی ترتیب این هفت مرحله با نظر عارفان دیگر متفاوت است. مثلاً ابونصر سراج در کتاب اللّمع فی التّصوّف از مقامات زیر نام می برد: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا که پایان مقامات است. عطّار نیز در منظومه منطق الطّیر معتقد است که سالک باید از هفت وادی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا بگذرد تا به وصال حق نائل آید. اما شبستری ظاهراً به تأثیر کتاب فصوص الحکم ابن عربی، در بیان مراتب مذکور، ترتیب ظهور انبیاء را در نظر داشته و مقامات انبیاء را رمزی از مراحل سلوک و مراتب انسان کامل دانسته است. لاهیجی در توضیح بیشتر این مطلب می نویسد:

«ترتیبی که شیخ در این ابیات مرعی فرموده نه بر ترتیب سلوک توحید است بلکه بر طبق ترتیب ظهور انبیاء مذکور است؛ زیرا چنانکه سابقاً فرموده مظهر انسانی اول وجود می یابد چون ذات مقدّم بر صفات است، آنگاه حیات که مبدئ آگاهی و علم است، آنگاه قدرت یعنی قوّه حرکت، آنگاه قوّت ارادت. و در رفع تعین که عروج و عکس نزول است اول اختیار مجازی در اختیار

۱. گلشن راز: اشارتی است به حدیث نبوی: «لی مع الله وقت لا یسعی فیهِ ملکُ شَرِّب ولا نبیُّ مُرْسَلٌ؛ گاهی مرا حالی دست می دهد که فرشتگان مقرب و پیامبران نیز بدان راه ندارند» - احادیث مشنوی، بدیع الزّمان فروزانفر، ص ۳۹.
۲. حق الیقین، باب ششم.

حقیقی از او مرتفع شود و به رضا که ضد آن است موصوف گردد، آنگاه قدرت جبری در قدرت اختیاری از او برخیزد و به توکل متصف شود. بنابراین تقریر مناسب آن بود که اول رضا فرمودی و بعد از آن توکل؛ اما در این محل چون ترتیب ظهور انبیاء مرعی داشته است هر صفت که به هر یکی از این انبیاء که ذکر کرده است غالب بوده و تحقق وی در آن صفت اتم و اکمل واقع شده، قطع نظر از ترتیب مراتب صفات نموده ذکر فرموده است.^۱

مطلبی که لاهیجی به آن اشاره می‌کند و نیز بخشی از عبارات او عیناً برگرفته از رساله حق‌الیقین شبستری است. شیخ در باب هفتم این رساله، در توضیح مقامات سلوک و یا به تعبیر خود او «ترتیب سلوک توحید» چنین می‌نویسد:

«چون نخست در تعین وجود، یعنی تنزل، حضرت علم است^۲، آنگاه قدرت، آنگاه ارادت؛ و مظهر انسانی بحسب بُعد از کلی حقیقی، اول وجود می‌یابد... آنگاه حیات که مبداء آگاهی و علم است، آنگاه قدرت یعنی قوت حرکت، آنگاه قوه ارادت تمیز ضار و نافع و اختیار نافع و کراهت ضار؛ در رفع تعین یعنی خروج برعکس آن بود. پس نخست اختیار مجازی در [اختیار] حقیقی از او مرتفع شود و به رضا که ضد آنست موصوف گردد... آنگاه قدرت جبری در قدرت اختیاری از او برخیزد و به توکل متصف شود... آنگاه بارفع صور علم جزئی در علم کلی به تسلیم متصف گردد... آنگاه تعین عدمی وجود مرتفع شود به فنای در توحید... آنگاه اتصاف است به بقای بعد از فنا...»^۳.

عبارت شبستری با سخن خواجه نصیر طوسی در رساله «آغاز و انجام» قابل مقایسه است که می‌نویسد:

۱. شرح لاهیجی، ص ۲۶۷-۲۶۶.

۲. حضرت: مرتبه. حضرت علم: مرتبه علم.

۳. حق‌الیقین، باب هفتم.

«در نشأهٔ اولی به ابتدا مردم را وجود داده‌اند، پس آگاهی، پس قدرت، پس اراده... و چون معاد عود است به فطرت اولی، می‌بایست که این صفات در او منتفی شود بر عکس این ترتیب. پس اوّل باید ارادت او در ارادت واحد مطلق که موجد کلّ است مستغرق و منتفی شود چنانکه او را هیچ ارادت نماند. و چون وجود کلّ تابع ارادت واحد مطلق است تعالی ذکره، پس هرچه آید مطابق ارادت او باشد و این درجه رضا است... و بعد از آن باید که قدرتش در قدرت او تعالی منتفی شود تا قدرت خود را هیچ مغایر قدرت او نداند و آن را مرتبهٔ توکل خوانند... و بعد از آن باید که علمش در علم او تعالی منتفی شود تا به خودی خود هیچ نداند و این مرتبه را تسلیم خوانند... و بعد از آن باید که وجودش در وجود او منتفی شود تا به خودی خود هیچ نباشد (= فنا) و این مقام اهل وحدت است»^۱.

یادآور می‌شود «آغاز و انجام» رساله‌ای است که صبغة شدید تأویل‌گرایی و باطنی‌گری دارد و ظاهراً خواجه نصیر آن را هنگامی نوشته است که نزد اسماعیلیان می‌زیسته است. مشابهت میان عبارات خواجه و شبستری را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ آیا این مشابهت در مقامات سیر و سلوک و مراحل قوس نزول و صعود حاکی از قسمی ارتباط میان اسماعیلیان ایران و عارفان ایرانی نیست؟ به گفتهٔ محققان^۲ پس از سقوط الموت، اندیشه‌های اسماعیلی در کسوت تصوّف به حیات خود ادامه داده و بزرگان و متفکران اسماعیلی به عنوان عارف و صوفی به فعالیت‌های خود پرداخته‌اند. جای پرسش است که این تغییر و تبدیل

۱. رسالهٔ آغاز و انجام، فصل هفدهم، چاپ دانشگاه تهران، ص ۴۲ و ۴۳.

۲. تاریخ و عقاید اسماعیلیه، فرهاد دفتری، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، نشر فرزانه، ۱۳۷۵، ص ۵۱۸-۵۱۷؛ تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۴۶۰.

چگونه به آسانی صورت گرفته است؟ اگر زمینه این جریان از قبل فراهم نمی بود «بسیار دشوار بود که نزاریان [ایران] بدان سادگی خویشان را به ظاهر صوفیان درآورند»^۱. از طرف دیگر برخی از منابع اسماعیلی، شبستری را صریحاً از باطنیان محسوب داشته اند، و به گفته هانری کربن «از شعر پراهمیت شیخ محمود شبستری رایحه ای اسماعیلی به مشام می رسد و بر بخشی از گلشن راز شرحی اسماعیلی نوشته شده است»^۲. نکاتی از این دست، حاکی از قسمی ارتباط و مراوده معنوی میان اندیشه های اسماعیلیان ایران و عارفان ایرانی است، چنانکه به عقیده برخی از صاحب نظران واسطه انتقال حکمت اشراق را نیز به شهاب الدین سهروردی باید در ارتباط او با اسماعیلیان الموت دانست: «حکمت اشراق از طریق اسماعیلیه به شیخ اشراق و با یک نسل فاصله به خواجه نصیر طوسی که در ظاهر اسیر اسماعیلیه در الموت بوده است ولی در واقع یار و همکار آنها است می رسد»^۳. و شاید از همین جاست که گفته اند قطب الدین شیرازی در نوشتن شرح حکمة الاشراق از تقریرات خواجه نصیر طوسی استفاده کرده است^۴.



چنانکه گفته شد گام اول سلوک، توبه است و حقیقت توبه چیزی جز روگرداندن و رو کردن نیست: «حقیقت توبه آن است که سالک راه

۱. تاریخ و اسماعیلیه، فرهاد دفتری، ص ۵۱۷.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۶۰.

۳. خردنامه ملاصدرا، شماره پنجم و ششم، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۰۷، مقاله «سغرنانی استاد سید محمد خامنه ای در سمینار فارس شناسی».

۴. «در شب جمعه ۱۳ ذی الحجه ۱۳۸۹ هـ که با تنی چند از افاضل حوزه از محضر پرفیض استاد علامه طباطبائی استفاضه می کردیم... اظهار داشتند که مرحوم استاد ما آقاسید حسین بادکوبه ای به طور قطع می فرمودند که شرح حکمة الاشراق قطب (شرح علامه قطب شیرازی بر حکمة الاشراق سهروردی) تقریرات درس خواجه نصیرالدین طوسی است و خواجه مشرب اشراق داشت...» - نامه ها بر نامه ها، حسن حسن زاده آملی، قم، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰-۲۰۱.

إلاه از هرچه مانع وصول اوست به محبوب حقیقی، از مراتب دنیا و عقبی، إعراض نموده، روی توجّه به جانب حق آرد و جمیع موانع صوری و معنوی را [پس پشت افکند]، مطلقاً نظر به غیر حق نیندازد^۱. بنیاد مقام توبه قسمی دگرگونی است و آغاز زندگانی تازه‌ای است؛ یعنی چنان است که آدمی زندگانی هرروزه و عادی خود را بی ارزش می بیند، کمر شوق بر میان می بندد و به راهی قدم می نهد که هر شب‌نمش صد موج آتشین است. برانگیزنده سالک برای سلوک، احساس نقص و فرو ریختن تصویری است که از دنیای روزمره دارد. وقتی که شخص به نقص خویش پی برد و خود را نیازمند به تحوّل و کمال دانست حالت طلب و درد طلب در او پیدا می شود که سرآغاز سلوک است. سالک می داند: «درد است که آدمی را رهبر است، در هر کاری که هست تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد قصد آن کار نکند و آن کار، بی درد او را میسر نشود»^۲.

اکنون مسافر ما آماده قطع مراحل بعدی است ولی در این راه موانعی هست، و تا زمانی که: موانع را نگرداند ز خود دور / درون خانه دل نایدش نور.

موانع راه

این موانع چیست و چگونه می شود آنها را از میان برداشت؟ اولین مانع، آلودگی ظاهری است. مانع دوّم گناه و شک و تردید و گرفتار شدن به وسوسه های شیطانی است. سه دیگر آلودگی به رذایل اخلاقی است و سرانجام، سخت ترین مانع، گم شدن در وادی کثرات و تعینات و پرداختن به غیر است. سالک می کوشد تا در جریان سلوک این چهار مانع را با به دست آوردن چهار طهارت از پیش بردارد:

۱. شرح لاهیجی، ص ۲۵۸.

۲. مولوی، فیه مافیه، ص ۲۰.

موانع چون در این عالم چهار است
 طهارت کردن از وی هم چهار است
 نخستین پاکی از احوادث و آنجاس^۱
 دوم از معصیت و ز شرّ و سواس
 سیم پاکی ز اخلاق ذمیمه است
 که با او آدمی همچون بهیمه است
 چهارم پاکی سرّ است از غیر
 که اینجا منتهی می‌گرددش سیر^۲

چنانکه دیده می‌شود مانع سوّم «اخلاق ذمیمه» است و سالک می‌کوشد تا به جای هر یک از رذایل، فضیلتی را جایگزین سازد و «به اصل جمله اخلاق مزین» شود. شبستری نیز مانند دیگر متفکران اسلامی، از یک سو به پیروی از افلاطون^۳، اجناس فضایل یا «اصول خلق نیک» را چهار می‌داند و می‌گوید:

اصول خلق نیک آمد عدالت
 پس از وی حکمت و عفت، شجاعت

و از سوی دیگر در توضیح هر یک از فضایل چهارگانه و نشان دادن حدّ آنها، نظریه ارسطو را درباره «حدّ وسط» یا «میانگین» بودن فضیلت می‌پذیرد و فضیلت را میانه‌ای می‌داند که از هر طرف که به افراط و تفریط کشیده شود نتیجه آن رذیلت خواهد بود:

همه اخلاق نیکو در میانه‌ست
 که از افراط و تفریطش کرانه‌ست^۴

اما تفاوت اساسی نظر ارسطو با سخن متفکران اسلامی - از آن جمله شبستری - این است که ارسطو فقط فضیلت‌های اخلاقی را که با تأثرات و تمایلات سروکار دارند میانگین می‌داند و درباره فضیلت‌های

۱. آلودگی‌ها و ناپاکی‌ها.

۲. گلشن راز.

۳. رک: پولیتیا (جمهور)، کتاب چهارم؛ کاپلستون، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ص ۲۵۴.

۴. گلشن راز.

نظری - مانند دانایی (حکمت) - که زمینه‌اش تأثرات نیست از میانه بودن سخن نمی‌گوید؛ در حالی که فیلسوفان مسلمان با توجه به اینکه قوای سه‌گانه نفس انسانی یعنی عقل و شهوت و غضب یا خرد و میل و اراده، در چه مورد و به چه منظور و با چه کیفیت تحقق یابد، نظریه میانگین بودن فضیلت را وسعت داده و درباره همه فضیلت‌ها [اعم از فضیلت‌های اخلاقی و نظری] به کار برده‌اند؛ و بدین ترتیب بی‌آنکه به تفاوت فضیلت‌های نظری و اخلاقی توجه کنند از حکمت یا دانایی نیز مانند دیگر فضیلت‌ها سخن گفته و برای آن هم دو طرف افراط و تفریط با نام‌های سَفَه و بَلَه پذیرفته‌اند.^۱

فنا و بقا

مقصد نهایی سلوک، مرحله فنا و بقا است. به گفته شبستری: «فنا، اسم ارتفاع تعین مخصوص است»^۲، و سالکی را که صحرای تعینات درنوردد و خود را از خودی واپردازد و آن‌سوی محدودیت‌ها و کثرات، هستی لایزال الهی را مشاهده کند می‌توان فانی خواند:

دو خُطُوَه^۳ بیش نبود راه سالک

اگرچه دارد او چندین مهالک

یک از هاء هویت درگذشتن

دوم صحرای هستی درنوشتن^۴

فنا مرحله‌ایست که سالک از همه چیز می‌گسلد و چنان مستغرق جمال جانان می‌شود که هر گونه تمایز و دوگانگی از میان می‌رود؛ اینجا

۱. مقصود از سَفَه «استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود یا زیادت بر آن مقدار که واجب بود»، و منظور از بَلَه «تعطیل [= عاقل و باطل گذاشتن و به کار نبردن] این قوت بود به‌ارادت نه از روی خلقت» - اخلاق ناصری، ص ۱۱۹، به تصحیح مینوی - حیدری، انتشارات خوارزمی؛ درآمدی بر فلسفه، عبدالحسین نقیب‌زاده، ص ۳۱ و ۴۱، تهران، ۱۳۷۲.

۲. حن‌الیقین، باب هشتم.

۳. خُطُوَه: گام، قدم.

۴. گلشن راز.

مقام «حیرت و استغراقِ مُذَرِّکِ بُود در مُذَرِّکِ»^۱. پیامد این فنا، بقا است که «نیستی از خود عین هستی به حق است»^۲. این مرتبه از کمال مخصوص انسان کامل است که حتی فرشتگان نیز در آن راه ندارند:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه
نگنجد در مقام «لی مع الله»^۳
در آن موضع که نور حق دلیل است
چه جای گفتگوی جبرئیل است^۴

فنا چیست؟ بهتر آن است که از زبان پیر بسطام بشنویم:
«گفت از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست، پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق را یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان دید. و گفت: از خدای به خدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام فنا فی الله رسیدم»^۵.

و این هم اشارتی از مست صهبای باقی، فخرالدین عراقی:
«محبوب چون خواهد که مُحَبِّ را برکشد نخست هر لباسی که از هر عالمی با او همراه شده باشد از او برکند و بَدَل آن خلعت صفات خود درپوشد. عاشق چون در کسوت خود نگرَد خود را به رنگ دیگر ببیند، در خود نگرَد همگی او را یابد، در هر چه نظر کند وجه دوست ببیند»^۶.

و ملاحسین کاشفی با تعبیر فاضلانۀ خود بیان روشن تر می جوید
آنجا که گوید:

«فنا عبارت است از عدم شعور به واسطۀ استیلای ظهور هستی حق بر باطن و او از آن بی شعوری هم بی شعور بُود، و آن را فنا ی

۲. شرح لاهیجی، ص ۱۰۰.

۱. حق الیقین، باب دوم.

۳. اشارتی است به حدیث نبوی که فرمود: «لِی مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْتَعْنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَسِيٌّ مُؤَلٌّ» [مرا با خداوند وقتی است که در آن هیچ فرشته مقرب و یا پیامبر مرسل راه ندارد].

۴. گلشن راز.

۵. احادیث منوی، ص ۳۹.

۶. تذکرۀ الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، ص ۱۸۹.

۷. لمعات، لمعة ۲۸.

فنا گویند. آنکه در آب غرقه است چون روغن در شیر، اگرچه تصوّر کنی که هست اما نیست و اگرچه گمان بری که نیست لیکن هست و این مقدمه فنا است... چون از خودی فانی شوی به دوست باقی شوی، اما نه آن است که او شوی بلکه معنی آنست که چون در آینه بنگری او را بینی؛ همچنانکه آهن گرم شده از آتش که خود را عین آتش می بیند و انا الحق گفتن از این رهگذر است، اگرچه انا نیز در نمی گنجد^۱.

چنانکه دیده می شود منظور از فنا، تبدیل صفات بشری به صفات الهی است و این، به اعتبار والاتر شدن و فراتر رفتن دائمی به سوی کمال مطلق است. فنا، پایان کشش و کوشش است و پیوستن به اوست. فنا، فنای اراده در اراده، خُلق در خُلق و صفات در صفات است.

فنا را می توان به سه معنی در نظر آورد:

۱. فنا در معنای نخست، از میان رفتن شهوت ها و میل هاست یعنی فنای اوصاف ذمیمه و کردارهای پلید که زاده شهوت و میل است. غایت این فنا، بقا به صفات حسنه و کردار نیک است؛ ولی فراموش نشود که این معنی فنا، سالک را کفایت نمی کند و به گفته بایزید بسطامی: «کمترین درجه عارف آن است که صفات حق در وی بود»^۲.

۲. فنا در معنی دوم، از میان برخاستن توجه و آگاهی است نسبت به چیزها جز حق، و آن ثمره مراقبه یا تمرکز اندیشه سالک در آثار و صفات و اسماء الهی است. در این مرحله آدمی هنوز نسبت به خود، آگاهی دارد و با آنکه حقیقت ازلی را نظاره می کند ولی خود را از آن جدا و متمایز می بیند.

۳. فنا در معنی سوم، چنان است که سالک حتی به حالت فنا نیز آگاهی

۱. لب لباب مثنوی، به کوشش سعید نفیسی، قم، ۱۳۴۴، ص ۴۴۴ و ۴۴۵ و ۴۵۸.

۲. تذکرة الاولیاء، ص ۱۹۰.

ندارد و از دانستگی به خود نیز آزاد می‌گردد. نقش‌ها زایل می‌شود و سایه‌ها از میان می‌رود، هستی حق بر باطن او پرتو می‌افکند چنانکه چیزی جز «وجود واحد مطلق حق» نمی‌بیند:

یکی دیگر فرو برده به یک بار
خم و خمخانه و ساقی و میخوار
کشیده جمله و مانده دهان باز
زهی دریادل رنید سرافراز
در آشامیده هستی را به یک بار
فراغت یافته ز اقرار و انکار^۱

□

هر چند که مقصد نهایی سلوک رسیدن به مرحله فنا و سر منزل وصال است، اما وصال را نباید با حلول و اتحاد یکی گرفت چرا که لازمه حلول و اتحاد، غیریت و دوگانگی است در حالی که در وحدت حقیقی که عین حقیقت هستی است تصوّر دوئی خطا و گمراهی است. مقصود از فنا و وصال، رفع تعین^۲ و تشخص^۳ است، که چون گرد تعینات و کثرات از وجه وجود مطلق حق برخیزد و حجابهای نورانی و ظلمانی به یک سو رود وحدت حقیقی نمایان شود و در شهود عارف واصل جز وجود مطلق حق باقی نماند:

حلول و اتحاد اینجا محال است
که در وحدت دوئی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد
ولی وحدت همه از سیر خیزد

۱. گلشن راز.

۲. «انّ التعین مابه امتاز الشیء عن غیره بحيث لا یشارکه فیه غیره: تعین عبارت از چیزی است که به وسیله آن، چیزی از غیرش ممتاز می‌شود به نحوی که غیرش در آن مشارک نباشد» - سجدادی، فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۶۸ به نقل از شرح قیصری و اسفار.

۳. «نحوه وجود خاص هر موجودی را تشخص آن گویند» - فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۵۹.

تعیّن نبود کز هستی جدا شد
 نه حق شد بنده، نه بنده خدا شد
 دل عارف شناسای وجود است
 وجود مطلق او را در شهود است^۱

اکنون که در صحنه هستی، دیاری غیر حق نیست، پس حدیث
 مخلوق و وصال و سیر و سلوک برای چیست؟
 چرا مخلوق را گویند واصل
 سلوک و سیر او چون گشت حاصل؟

پاسخ شبسری آنست که سالک به طریق مجاهده و تصفیه و ارشاد
 پیر، از هستی مجازی خویش و پندار دوتی که موسوم به «مخلوقیت» و
 «خَلْقِیت» است رهایی می یابد و از خودی خود به کلی بیگانه می شود و
 تعین و همی او که سبب امتیاز و جدایی خَلق از حق می شد از میان
 می رود، و این معنی وصال است. و چون وصال حقیقی عبارت از رفع
 تعین امکانی است، بنابراین هرگاه ممکن، تعین خود را که چون غباری
 «بر صفحه وجود مطلق حق نشسته است»^۲ برافشانند غیر از واجب چیزی
 نمی ماند. به این ترتیب آنکه واصل می شود دیگر مخلوق نیست و تا
 اثری از مخلوقیت مانده باشد واصل نخواهد بود. اساساً سخن از
 «مخلوق واصل» نشانه خامی و ناتمامی است چرا که واصل به حق در
 حقیقت جز حق نیست:

وصال حق ز خَلْقِیت جدایی ست
 ز خود بیگانه گشتن آشنایی ست
 چو ممکن گرد امکان برفشانند
 بجز واجب دگر چیزی نماند
 نه مخلوق است آنکو گشت واصل
 نگوید این سخن را مرد کامل

۱. گلشن راز.

۲. شرح لاهیجی، ص ۳۸۸.

عدم چنود که با حق واصل آید
 وزو سیر و سلوکی حاصل آید
 وصال این جایگه رفع خیال است^۱
 خیال از پیش برخیزد وصال است
 خیال از پیش برخیزد به یک بار
 نماند غیر حق در دار دیار
 ترا قربی شود آن لحظه حاصل
 شوی تو بی تویی با دوست واصل^۲

انسان کامل یا مردِ تمام

۱. کمال آدمی در این است که اکسیر عشق در او تصرف کند و عاشق را
 همرنگ معشوق گرداند؛ و «چون در مظهر انسانی، رتبتِ ظهور
 به نهایت رسیده و صفات و اسماء به کلیت در او ظاهر شده»^۳، بنابراین،
 انسان کامل جامع‌ترین مظهر صفات و اسماء الهی است. او مغز عالم
 است و جان جهان است و عین جانان است:

زهی اوّل که عین آخر آمد
 زهی باطن که عین ظاهر آمد^۴

جهان، تنی است که انسان کامل جان آنست، و یا آینه‌ای است که
 صفای آن مرد تمام است. انسان کامل مظهری است که حق، صفات و
 اسماء خود را در او می‌نمایاند، و یا مرکزی است که همه صفات الهی را
 منعکس می‌سازد. انسان کامل «واحد کثیر و فرد جامع» است^۵ که هر چه
 در عالم هستی است در وجود او منطوی است. او خداوند روی زمین
 است و خلافت حق مر او را سزااست:

«چون روی آینه را تسویه و تعدیل و تصفیه و تکمیل به اتمام رسد و
 متوجّه وجه باقی شود که غرض و غایت ایجاد وی است و کلیت آن،

۱. درباره معنی خیال رجوع شود به ص ۱۵۶ و ۱۵۷.

۲. گلشن راز.

۳. حق‌الیقین، باب اوّل.

۴. گلشن راز.

۵. حق‌الیقین، باب سوّم.

بی توهم حلول و اتحاد، مستغرق صورت حقیقت بی صورت گردد،
واسطه شود میان غیر و وجه باقی... او را خلیفه نام آید^۱.

«مردِ تمام» یا انسان کامل کیست؟

کسی مرد تمام است کز تمامی
کند با خواجگی کار غلامی
پس آنگاهی که ببرید او مسافت
نهد حق بر سرش تاج خلافت
بقایابی یابد او بعد از فنا باز
رود ز انجام ره دیگر به آغاز
شریعت را شعار خویش سازد
طریقت را دثار خویش سازد
حقیقت خود مقام ذات او دان
شده جامع میان کفر و ایمان
به اخلاق حمیده گشته موصوف
به علم و زهد و تقوی بوده معروف
همه با او، ولی او از همه دور
به زیر قبه‌های ستر مستور^۲

نکته‌ای که باید یادآور شویم این است که در تمام مراحل سلوک، رعایت اصول اخلاق و آداب شریعت و طریقت و بندگی شرط اساسی است و حتی سالک اگر به‌ترین مقام و نهایت کمال نیز رسیده و از سرحد تکلیف گذشته باشد باز هم به‌هیچ‌رو بی‌بند و باری و اباحه پذیرفته نیست بلکه همواره چه در جریان سلوک [برای تکمیل و تهذیب خود] و چه در پایان کار [برای ارشاد و تهذیب دیگران]، یکی از شرایط سالک عارف و کامل مکمل این است که: کند با خواجگی کار غلامی.

۱. همان.

۲. گلشن راز. اشارتی است به حدیث قدسی: «أُولَیائِی تَحْتَ قِبَابِی لَا یُفَرِّقُهُمْ غَیْرِی» [دوستان من در سرپرده عزت منند، جز من کسی ایشان را نمی‌شناسد]. - احادیث مثنوی، ص ۵۲؛ کشف‌المحجوب، ص ۷۰.

شبستری در باب هفتم رساله حق‌الیقین، از «أعلا مراتب انسانیت» به مقام محمدی تعبیر می‌کند و می‌گوید سرانجام سیر و سلوک «اتّصاف است به بقای بعد از فنا... و ختم این مرتبه به مقام محمدی است که نقطه متنها به مبدء پیوندد».

مقام محمدی، حقیقتی است جامع نبوت و ولایت که در هر دوره‌ای از دوره‌های قدسی تاریخ به صورت پیامبر آن دوره ظهور می‌کند و با ظهور او دوره جدیدی شروع می‌شود. هر یک از انبیاء مظهر اسمی از اسماء الهی و جلوه‌ای از اوصاف کمال حقیقت جامع محمدی است، و مظهر اتم و اکمل آن همان «وجود شریف شخص محمد (ص)» است که:

اگر تاریخ عالم را بخوانی
مراتب را یکایک باز دانی
بود نور نبی خورشید اعظم
که از موسی پدید و گه از آدم
نبوت را ظهور از آدم آمد
کمالش در وجود خاتم آمد
مراتب جمله زیر پایه اوست
وجود خاکیان از سایه اوست
احد در میم احمد گشت ظاهر
در این دور اول آمد عین آخر
بر او ختم آمده پایان این راه
بدو مُنَزَل شده «أدعوا إلى الله»^۱

۲. اساس همه مراتب کمال آدمی، ولایت است و حقیقت ولایت - که مجموعه‌ای از اوصاف و معانی است - گه گاه در انسان کاملی به نام ولی یا نبی نمایان می‌شود. نبوت پایان‌پذیر است و محدود به زمان و مکان؛ اما ولایت قطع‌شدنی نیست و دائمی است و «در جمیع ادوار تقاضای ظهور در مظاهر می‌کند»^۲، چرا که وصال حق و حصول معرفت مقید به زمان

۱. گلشن راز. برگرفته از آیه ۱۰۸ سوره یوسف.

۲. شرح لاهیجی، ص ۲۷۳.

معین و مکان خاصی نیست و فیض الهی انقطاع نمی پذیرد و با هیچ عاملی باز نمی ایستد.

گاهی چنان است که دو جنبه ولایت و نبوت در یک شخص جمع می شود، در این صورت مرتبه ولایت وی که جهت قرب به حق و حصول معرفت و «اطلاع بر حقایق الهیه» است برتر از جنبه نبوت اوست که رو به کثرت دارد و وسیله «بیان احکام» و ارشاد مردم به سر منزل سعادت است.

گاهی نیز ظهور ولایت در واصلان غیر نبی است؛ و به مثل می توان گفت که ولایت این قبیل کاملان مانند ماهی است که از خورشید نبوت فیض می گیرد و نورانی می شود. اگرچه در این مورد «قوت ولایت به حسب قوت نبوت است که نور او به مثابه نور قمر است که از آفتاب نبوت مستفاد است»^۱؛ اما لطیفه ای است نهانی که اشارتی می کنیم و می گذریم:

«باشد که ولی غیر نبی از خاصیت متابعت به مقامی رسد که از ولایت نبی بدو فیض رسد و اتحاد تا غایتی انجامد که نبی از وجه نبوت محض در بعض امور تابع وی شود و به حقیقت متابعت خود کرده باشد. و چون عارف بدین مقام متحقق گردد، یعنی از ولایت بی واسطه دیگری استفاضت نور کند، اکنون از مرشد خارجی مستغنی گردد، که تصرف خارجی جهت ریاضت نفس است و صفت نفس عارف آن است که فرمود: وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ^۲. و دیگر مرشد برای دلالت و هدایت و سلوک است و حال عارف ضلال و حیرت در مقام بی تبصیر و بی یَنطِق^۳ است»^۴.

۱. حق الیقین، باب دوم.

۲. برگرفته از آیه ۱۸ سوره کهف، در وصف سگ اصحاب کهف که نمونه اطاعت کامل و تسلیم محض و بندگی است.

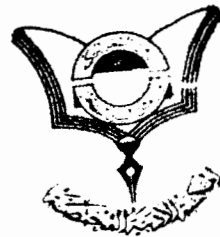
۳. اشارتی است به حدیث قدسی «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَى الْوَافِلِ حَتَّى أَجِبَهُ، فَإِذَا أُخْبِتَهُ كُنْتُ لَهُ سَمْعًا وَبَصَرًا وَيَدًا وَلِسَانًا، فَبِیْ يَسْمَعُ وَبِیْ يُبْصِرُ وَبِیْ يَنْطِقُ وَبِیْ يُطِيشُ [بنده من پیوسته با نوافل بمن تقرب می جوید تا او را دوست بدارم. و چون او را دوست داشتم، گوش و چشم و دست و زبانش می شوم که به من می شنود، می بیند، می گوید و می گیرد]» - احادیث مثوی، ص ۱۸؛ هجویری، کشف المحجوب، ص ۲۳۶.

۴. حق الیقین، باب دوم.

با اینکه حقیقت یگانه ولایت، گاه در این ولی و گاه در آن ولی ظهور می‌کند و «در هر زمان به صورت کامل آن زمان بروز می‌نماید»^۱، اما: تناسخ نیست این کز روی معنی ظهوراتیست در عین تجلی^۲

به‌مثل می‌توان گفت که «حَبَّة حقیقت» در هر زمان در درخت وجود انسان کاملی ظهور می‌نماید، دوباره به مرتبه اول باز می‌گردد و در زمین استعداد سالکی دیگر می‌روید و بارور می‌شود. بدین سان سکه ولایت و تاج معرفت به مکان خاص و زمان معین اختصاص ندارد و در انحصار معدودی مشخص نیست بلکه همه می‌توانند کمر شوق بر میان بندند و به پای همت و نیروی عشق و «قابلیت» و «عنایت الهی» وادی سلوک را درنوردند و مسندنشین ولایت کمال و بارگاه معرفت گردند:

چو عارف با یقین خویش پیوست
رسیده گشت مغز و پوست شکست
وجودش اندرین عالم نیاید
برون رفت و دگر هرگز نیاید
وگر با پوست تابد تابش خور
در این نشأ کند یک دور دیگر
درختی گردد او از آب و از خاک
که شاخ او رود بر هفتم افلاک
همان دانه برون آید دگر بار
یکی صد گشته از تقدیر جبار
چو سیر حبه بر خط شجر شد
ز نقطه خط، ز خط دوری دگر شد^۳



عارفان همگی این نظریه را پذیرفته و از آن به «نشأ بعد نشأ» یا «بروزات کَمَل» تعبیر کرده‌اند. ولایت در مظاهر گوناگونی نمایان

۲. گلشن راز.

۱. شرح لاهیجی، ص ۳۳۷.

۳. همان.

می‌شود و نامهای گوناگونی دارد. به تعبیر عبدالکریم جیلی، نام اصلی آن محمّد، کنیتش ابوالقاسم، و صفش عبدالله و لقب آن شمس الدّین است.^۱ افلاکی در کتاب مناقب العارفین ضمن داستانی که از جهتی نشانه خوش‌باوری مریدان ساده‌دل و صافی‌ضمیر است در این باره می‌نویسد: «همچنان خبیران طریقت و پیران حقیقت چنان روایت کردند که حضرت بهاء‌ولد را مریدی بود و او را قطب‌الدین ابراهیم گفتندی. مردی بود صاحب‌دل و روشن‌ضمیر؛ مگر روزی حضرت شمس الدّین از او برنجید و او را راه هر دو گوش بسته شد چنانکه هیچ نمی‌شنید. بعد از مدّتی باز عنایت فرموده آن کری از وی زایل شد، اما اثر قبضی در دلش بماند و هیچ نمی‌رفت. روزی مولانا شمس الدّین فرمود که یارا بارها از تو عفو کردم و صفا شدم، چرا دلتنگی؟ خوش باش و در خوشی باش. همچنان آن حالت از او نمی‌رفت. از ناگاه در میان بازار مقابل او (شمس) شد، به‌صدق تمام سر نهاد و کلمه شهادت بر زبان راند که: لا اله الا الله، شمس الدّین رسول الله. مردم غلو کردند که او را بزنند؛ مگر شخصی دست پیش کرده او را بزد. مولانا شمس الدّین چنان نعره‌ای زد که در حال آن مرد مُرد و مردم بازاری بازاری تمام بیچاره‌وار سر نهادند و بنده شدند. همانا که دست قطب‌الدین را بگرفت و از میان بازار به کناری بیرون آمد گفت: آخر نام من محمّد است، محمّد رسول الله بایستی گفتن که مردم زر را بی‌سکه نمی‌دانند»^۲.

در نظر متدینان بالاترین مرتبه کمال انسانی نبوّت است و انسان کامل همانا نبی است. در ادامه این اندیشه، متفکران شیعی نظریه امامت و امام را پیش کشیده و در قالب امامت و امام — که همانا امتداد و استمرار

۱. الانسان الکامل، الجزء الثانی، الباب السّین، مصر، ۱۳۷۵ هجری، ص ۷۴.

۲. مناقب العارفین، ۶۳۲/۲.

وجود نبی و نور محمدی است. بالاترین مرتبه کمال انسانی و انسان کامل را دیده‌اند. عارفان نیز چنانکه گفته شد چنین نظریه‌ای دارند و ولایت و ولی را پذیرفته‌اند:

«بدان که قاعده و اساس طریقت تصوّف و معرفت جمله بر ولایت و اثبات آن است که جمله مشایخ اندر حکم اثبات آن موافقت، اما هر کس به عبارتی دیگرگون بیان این ظاهر کرده‌اند»^۱.

ابن خلدون درباره رابطه نظریه امامت شیعیان با ولایت عارفان می‌نویسد:

«چنین پیدا است که پس از ظهور یکی از فرق شیعه معروف به اسماعیلیه و آشکار شدن سخنان ایشان درباره امامت و مسائل مشهوری که بدان مربوط است، متصوّفه عراق از این نظریات یک نوع موازنه میان ظاهر و باطن اقتباس کردند و امامت را برای سیاست خلق در انقیاد از شرع قرار دادند و آنگاه قطب را برای تعلیم معرفت خدا تعیین کردند، چه قطب در نظر ایشان بزرگتر عارفان است. از این روی را از لحاظ تشبیه به امام ظاهری، به امر معرفت خدا اختصاص دادند تا در باطن هم پایه امام باشد و موازنه برقرار شود. و او را بدان سبب به کلمه قطب نامیدند که مدار معرفت وابسته به اوست و ابدال را از نظر مبالغه در تشبیه به منزله نقیبان قرار دادند»^۲.

ابن خلدون سپس اضافه می‌کند که عارفان در این نظریه از سخنان شیعیان متأثر شده‌اند و این عقیده در آثار عرفای دوره‌های بعد پیدا شده است «در صورتی که متصوّفه پیشین در این باره کلمه‌ای نفیاً و اثباتاً یاد نکرده‌اند بلکه گفته‌های این گروه مأخوذ از سخنان رافضیان و مذاهب ایشان است که در کتب خود آنها را آورده‌اند»^۳.

۱. هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۲۶۵.

۲. مقدمه، فصل یازدهم، باب ششم، کتاب اول، ص ۹۸۴.

۳. همانجا.

همان‌طور که متفکران شیعی عقیده دارند عالم هیچ‌گاه از امام خالی نیست، عارفان نیز گفته‌اند:

پس به هر دوری ولّی قائم‌ست
تا قیامت آزمایش دائم‌ست

همچنین تا وقتی که ولّی، زنده باشد کسی نمی‌تواند به پایه او در ولایت و معرفت برسد و پس از آنکه از سر جان برخاست دیگری از عارفان جانشین او می‌شود:

«و این انسان کامل همیشه در عالم باشد و زیادت از یکی نباشد از جهت آنکه تمامت موجودات همچون یک شخص است و انسان کامل دل آن شخص است و موجودات بی‌دل نتوانند بود. پس انسان کامل همیشه در عالم باشد، و دل زیادت از یکی نبوّد، پس انسان کامل در عالم زیادت از یکی نباشد. در عالم دانایان بسیار باشند، اما آنکه دل عالم است یکی بیش نبوّد، دیگران در مراتب باشند هر یک در مرتبه‌ای. چون آن یگانه عالم از این عالم درگذرد یکی دیگر به مرتبه وی رسد و به جای وی نشیند تا عالم بی‌دل نباشد»^۱.

از طرف دیگر عارفان نیز به تأثیر شیعیان در برابر آخرین امام، آخرین ولّی را که جامع جمیع مراتب اولیاء است، عنوان کرده‌اند و این دو به حدّی به یکدیگر آمیخته شده است که گفته‌اند: «خاتم الاولیاء عبارت از امام محمد مهدی است»^۲. و سرانجام چنانکه شیعیان عقیده دارند پس از ظهور آخرین امام، جهان پر عدل و داد خواهد شد و صلح کل به وجود خواهد آمد، عارفان نیز گفته‌اند:

ولایت بسود باقی تا سفر کرد
چو نقطه در جهان دوری دگر کرد
ظهور کلّ او باشد به خاتم
بدو گردد تمامی دور عالم

۱. نسفی، مقدمه مجموعه رسائل مشهور به کتاب الانسان الكامل، فصل دوم، ص ۵، تهران ۱۳۴۱.
۲. لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۳۱۵.

از او عالم شود پر امن و ایمان
جماد و جانور یابد ازو جان
نماند در جهان یک نفس کافر
شود عدل حقیقی جمله ظاهر^۱

۳. به نظر می‌رسد محمد بن علی بن حسن ترمذی معروف به «حکیم»، متوفی به سال ۲۸۵ هجری، مؤلف کتاب ختم الولاية یا ختم الاولیاء، از نخستین کسانی باشد که درباره اولیاء و محقیقت ولایت و مراتب اولیاء سخن گفته‌اند. ترمذی «یکی از ائمه وقت بود اندر جمله علوم ظاهری و باطنی، و وی را تصانیف و نُکات بسیار است و قاعده سخن و طریقتش بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن کردی و از درجات اولیاء و مراتب ترتیب آن»^۲.

در میان عارفان، حسین حلاج توجه خاصی به این مسأله کرده است. در نظر او خدا انسان را به صورت خود یعنی به صورت خدایی آفریده است و از این رو، حق که در همه صورتهای جلوه‌گر است در انسان کامل به‌ترین و کاملترین صورت متجلی است.

پس از حلاج، ابن عربی در کتابهای فتوحات مکیه، فصوص الحکم و شجرة الکون؛ همچنین شارحان آثار و شاگردان مکتب او مانند صدرالدین قونوی و مؤیدالدین جندی و عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری؛ و نیز عبدالکریم جیلی در کتاب الانسان الکامل به تفصیل و با تفاوتی در این باره سخن گفته‌اند. در این رهگذر، شبستری نیز در گسترش اندیشه انسان کامل و نظریه ولایت - که مایه‌هایی از تصوف و تشیع را در خود دارد - سهم بسزایی دارد و چکیده نظریات ابن عربی را در گلشن راز و حق‌الیقین آورده است.

۱. گلشن راز.

۲. هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۲۶.

زبان اهل دل

بیان تجربه‌های عرفانی که حاصل سیر در مقامات و احوال است چندان آسان نیست. از آنجا که سخن عارفان «نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال»^۱ و هر کس طبق دریافت و بینش خود معانی می‌گوید، این است که فهمیدن سخن این گروه بسته به آشنایی با زبان خاص آنهاست:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت
که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال
کسی کاندر مقاماتست و احوال^۲

زبان عارفان زبان اشاره و رمز و کنایه و استعاره است. در این زبان همیشه بیان حقایق به صورت تشبیه و تمثیل است چرا که برای فهماندن دقایقی که حاصل تجربه‌های شخصی و باطنی است و از راه بیان لفظی و معمولی قابل درک و تفهیم نیست جز با تمثیل و تشبیه نمی‌توان سخن گفت: «تو چه دانی ای عزیز که این شاهد کدام است و زلف شاهد چیست و خَد و خال کدام است؟ مرد رونده را مقام‌ها و معانی‌هاست که چون آن‌را در عالم صورت و جسمانیّت عَرَض کنی و بدان خیال انس‌گیری و یادگار کنی، جز در کسوتِ حروف و عبارات شاهد و خَد و خال و زلف نمی‌توان گفت و نمود»^۳.

از طرف دیگر در این عالم هرچه هست سایه و تصویری از جهان دیگری است و عالم شهادت مظهر عالم معنی است و از آینه وجود ممکنات «آفتاب ذات و صفات و اسماء حق است که منعکس و تابان است»^۴؛ از این رو با «رعایت تناسب»، برای تعبیر از حقایق آن عالم و «معانی مکشوفه» و واردات غیبی و حالات روحی و تجربه‌های باطنی می‌توان از روش تمثیل و تمثّل استفاده کرد:

۱. عطار، دیباجه تذکرة الاولیاء، ص ۵. ۲. گلشن راز.

۳. عین القضاة همدانی، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱، ص ۲۹.

۴. شرح لاهیجی، ص ۵۵۰.

معانی چون کند اینجا تنزل
 ضرورت باشد آن را از تمثیل
 هر آن چیزی که در عالم عیانست
 چو عکسی ز آفتاب آن جهانست
 چو اهل دل کند تفسیر معنی
 بهمانندی کند تعبیر معنی
 که محسوسات از آن عالم چو سایه‌ست
 که این چون طفلی و آن مانند دایه‌ست
 تناسب را رعایت کرد عاقل
 چو سوی لفظ، معنی گشت نازل^۱

مراد از تمثیل در این کاربرد، تمثیل منطقی^۲ نیست، بلکه «تصویر حقایق معقوله [است] به صور اعیان محسوسه»^۳. به عبارت دیگر این تمثیل یعنی به کمک محسوسات و با واسطه صور خیال، دری از عالم معنی به روی انسان گشودن؛ یعنی با نمونه‌های حسی و تعبیرات مادی، معانی معقول و مکشوف و حالات روحی و عوالم درونی را فهماندن و قابل تصور ساختن؛ و یا حقایق قدسی و آسمانی را به زبان زمینی بیان کردن. هدف از تمثیل این است که آدمی در مدارج معرفت پیش رود و در مراتب هستی از سطحی به سطحی دیگر تعالی جوید و توانایی دیدن رقائق و حقایق آن سوی ظواهر و نمودها را پیدا کند. چهره دیگر تمثیل تمثیل است، با این تفاوت که تمثیل کاری است که

۱. گلشن راز.

۲. تمثیل منطقی «حجتی است که در آن حکمی را برای چیزی از راه شباهت آن با چیز دیگر معلوم می‌کنند. به عبارت دیگر وقتی دو چیز وجه اشتراک یا وجه شباهتی داشته باشند، حکم می‌کنیم که در نتیجه آن وجه اشتراک نیز همانند خواهند بود. خلاصه آنکه در تمثیل ما بر چیزی حکم می‌کنیم به سبب آنکه در شبیه آن موجود است. پس تمثیل حکم به جزئی است از روی حکم جزئی دیگر که در معنی جامعی با آن موافق است» - محمد خوانساری، منطق صوری، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.

۳. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، مطلب سوم از مقدمه، ص ۴۹.

برای تفهیم دقایق معقول و حقایق معنوی و تجارب روحی انجام می‌دهیم و می‌خواهیم آنها را به کمک صُورِ حسی و خیالی برای دیگران قابل درک کنیم؛ ولی در تمثّل، حقایق عالم معنی و معانی غیبی برای اینکه به ادراک ما درآیند صورت حسی مناسبی به خود می‌پوشند و بر ما نمایان می‌شوند و یا نمایانده می‌شوند. حقیقت رؤیا، احوال گور، نمایان شدن فرشتگان بر آدمی، تجسّم اعمال و اقوال در روز محشر و بهتر بگوییم بنای عالم آخرت و عالم ملکوت همه بر بنیاد تمثّل است.^۱ و حتّی حقیقت حدیث نبوی را نیز که فرمود: «رَأَيْتُ رَبِّي لَيْلَةَ الْمَعْرَاجِ عَلَى صُورَةِ شَابٍ أَمْرَدٍ قَطَطٍ»^۲، در عالم تمثّل باید جست.^۳

سالک در پی آنست که او را «بینای عالم تمثّل کنند تا بداند که کار چو نیست و چیست»^۴، اما «شناختن» و «دانستن» و «بینا شدن» به تمثّل چندان آسان نیست و «تمثّل شناختن نه اندک کاری است که معظم اسرار الهی دانستن تمثّل است و بینا شدن بدان»^۵.

و چون سالکان معراج روحانی از نظر سیر در مقامات و قطع مراحل و قابلیت پذیرش فیض الهی و نحوه تعبیر از حالات و مواجید^۶ خود متفاوتند این است که:

یکی از بحر وحدت گفت انالحق
یکی از قرب و بُعد سیر زورق
یکی را علم ظاهر بود حاصل
نشانی داد از خشکی ساحل

۱. حق‌الیقین، پایان باب هشتم؛ شرح لاهیجی، ص ۵۲۵-۵۱۹؛ عین‌القضات همدانی، تمهیدات، ص ۲۸۸.

۲. در شب معراج خدای خود را به صورت جوانی ساده‌رو دیدم.

۳. تمهیدات، ص ۲۹۳ و ۲۹۴ و ۳۲۱. ۴. همان، ص ۲۸۷.

۵. همان، ص ۲۹۳.

۶. مواجید جمع موجود، یعنی یافته‌های تجارب باطنی و انکشافات معنوی در جریان سیر و سلوک.

یکی گوهر برآورد و هدف شد
 یکی بگذاشت آن، نزد صدف شد
 یکی در جزو و کل گفت این سخن باز
 یکی کرد از قدیم و مُحَدَّث آغاز
 یکی از زلف و خال و خط بیان کرد
 شراب و شمع و شاهد را عیان کرد
 سخن‌ها چون به‌وفق منزل افتاد
 در آفهام خلائق مشکل افتاد^۱

هم از اینجاست که «ظاهر بنیان محجوب که حوصله درک آن معانی ندارند اشارات این قوم را طامات^۲ می‌پندارند و از سر جهل و عناد، طعن و انکار اقوال و احوال اهل دل جایز می‌شمارند»^۳، غافل از اینکه:

مجازی نیست احوال حقیقت
 نه هر کس یابد اسرار طریقت
 گزاف ای دوست ناید ز اهل تحقیق
 مر این را کشف باید یا که تصدیق^۴

از طرف دیگر آنکه شوری در سر دارد و در مقام استغراق و بیخودی است، آنکه قلندرانه دم از انا الحق می‌زند و صلاهی سبحانی سر می‌دهد پای‌بند قالب‌های دستوری و الفاظ و اصطلاحات قراردادی نمی‌تواند بود، چرا که در آن حالت مغلوب تجلی الهی است و هیچ‌کس را بر او حکم تکلیف نیست. دریای توفنده‌ای است که هرچه در دل دارد بر لب می‌آورد و سیه‌مست باده عشقی است که سر از پا نمی‌شناسد و آنچه استاد ازل گفت بگو، می‌گوید:

۱. گلشن راز.

۲. طامات: جمع طامه به معنای اقوال پراکنده؛ معارفی که صوفیان بر زبان رانند و در ظاهر گزافه به نظر آید (عین). «طامات عبارت از خودنمایی و خودفروشی و کلماتی است که جهت فریادگی عوام و تسخیر ایشان گویند» - شرح لاهیجی، ص ۶۲۳.

۳. همان، ص ۵۵۶.

۴. گلشن راز.

اناالحق كشف اسرارست مطلق
 جز از حق کیست تا گوید اناالحق
 همه ذرات عالم همچو منصور
 تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
 درین تسبیح و تهلیلند دایم
 بدین معنی همی باشند قایم
 چو کردی خویشتن را پنبه کاری
 توهم حلاج وار این دم برآری
 هر آنکو خالی از خود چون خلا شد
 اناالحق اندر او صوت و صدا شد
 برآور پنبه پندارت از گوش
 ندای واحد القهار بنیوش
 ندا می آید از حق بر دوامت
 چرا گشتی تو موقوف قیامت
 درآ در وادی ایمن که ناگاه
 درختی گویدت «اُنّی اناالله»^۱
 روا باشد اناالحق از درختی
 چرا نبود روا از نیک بختی^۲
 و این، همان سخن عطار است آنجا که گوید:

«مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی اناالله برآید و
 درخت در میان نه، چرا روا نباشد که از حسین اناالحق برآید و
 حسین در میان نه؟»^۳



دلالت الفاظ بر معانی و کیفیت آن، موضوعی است که همواره مورد
 توجه و بررسی اهل منطق و متکلمان و علمای اصول فقه و عارفان قرار
 گرفته است. به طور کلی نظر شبستری را درباره نحوه کاربرد الفاظ و

۱. ناظر بر آیه ۳۰ سورة قصص.

۲. گلشن راز.

۳. تذکرة الاولیاء، ص ۵۸۴.

اصطلاحات عرفانی و دلالت آنها بر معانی مورد نظر عارفان می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. حقایقی که از طریق ذوق و وجدان^۱ بر ارباب کشف و شهود آشکار می‌شود قابل تعبیر لفظی نیست:
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا
کجا تعبیر لفظی یابد آن را^۲

۲. افاده و استفاده و درک معانی به وسیله الفاظ است، ولی ظرف لفظ گنجایش بحر معنی ندارد و الفاظ محسوسه مسموعه به غور عالم معنی — که عالم ذات و اسماء و صفات بی پایان الهی است^۳ — نمی‌رسد:
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت
کجا بیند مر او را لفظ غایت
معانی هرگز اندر حرف ناید
که بحر قُلُوم اندر ظرف ناید^۴

۳. روش عارفان در کاربرد الفاظ و اصطلاحات، «تمثیل معقولات است به محسوسات» و «عادت ایشان آنست که مناسبت و مشابهت میان آن معانی مکشوفه و امور محسوسه»^۵ پیدا کنند و عروسان عالم معنی را در لباس محسوسات جلوه گر سازند.

۴. اگرچه خردمندان و فرزندگان در این قبیل موارد رعایت «تناسب عقلی» می‌کنند «تا تخصیص بعضی الفاظ بر بعضی معانی ترجیح بلامرجح

۱. مقصود از وجدان در اصطلاح عارفان، تجربه‌های باطنی و انکشافات بی‌واسطه معنوی است.

۲. شرح لاهیجی، ص ۵۵۵.

۳. گلشن راز.

۴. شرح لاهیجی، ص ۵۵۶.

۵. گلشن راز.

[بدون علت و بی دلیل] نباشد^۱، ولی تشبیه کلی میان محسوسات و معقولات و مکشوفات ممکن نیست و جستجوی تشابه تام کاری است بیهوده، چرا که هر چیزی قابل تشبیه نیست و اگر هم باشد از همه جهات نمی توان آن را تشبیه کرد.

تناسب را رعایت کرد عاقل
چه سوی لفظ، معنی گشت نازل
ولی تشبیه کلی نیست ممکن
ز جستجوی آن می باش ساکن^۲

۵. درباره الفاظ و عباراتی که شرع مقرر داشته است، تا هنگامی که سالک در مقام استغراق و حیرت و جذبه و بینودی است تکلیف از او ساقط است و به هر لفظ و عبارت که از حالات و یافته های خود تعبیر کند مجاز است، زیرا مجذوبان حق و غرقه شدگان بحر حیرت در تصرف عشقند و عاشقان بیدل هر چه گویند و کنند بخشوده است:

ولی تا با خودی زنهار، زنهار
عبارات شریعت را نگه دار
که رخصت اهل دل را در سه حالست
فنا و سُکَر، پس دیگر دلالت^۳

اما اسماء الهی توقیفی است و شبستری با تأثر از اشاعره و آراء امام محمد غزالی بر آنست که «هر چه از شارع نشنیده اند و حکم شرع بر آن نرفته است اطلاق آن بر آن حضرت نباید کرد»^۴:

۱. شرح لاهیجی، ص ۵۵۸. ۲. گلشن راز.

۳. گلشن راز؛ «اهل دل مرخصند بهر عبارت که خواهند از حالات وجدانی تعبیر نمایند. اما در حالت فنا که غایت انتقای انیت سالک واصل است به اتفاق علما او مکلف نیست. و در حالت سُکَر که از آن پس تر [پایین تر و ضعیف تر] است چون نمی داند که چه می گوید چنانچه مست صوری را معذور دارند او نیز معذور است. و در مرتبه ذلال که از سُکَر انزل [نازتر و سبکتر] است به واسطه شدت اضطراب که دارد هر چه می گوید نیز معذور و معفو داشته اند» - شرح

لاهیجی، ص ۵۶۳. ۴. همان، ص ۵۵۹.

عقل را نیست تاب معرفتش
چون نهد نام و چون کند صفتش
شرع باید که تا کند تعریف
مذهب راست چیست جز توقیف^۱

۶. اکثر صاحب‌نظران بر آنند که الفاظ و اصطلاحات متداول میان صوفیه ابتدا درباره محسوسات وضع شده‌اند و سپس با رعایت تناسب و «به واسطه مناسبت و مشابَهت» در معانی غیر محسوس به کار رفته‌اند. از این‌رو کاربرد الفاظ در مورد محسوسات حقیقی است و در مورد معانی مکشوفه اهل دل و حقایق عالم معنی به طریق تأویل است و مجاز: چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع^۲

اما شبستری برخلاف عقیده جمهور بر آنست که چون محسوسات مظاهر اسماء و صفات الهی است و عالم معنی - یعنی عالم اسماء و صفات حق تعالی - نسبت به عالم محسوس اصل است؛ بنابراین کاربرد الفاظ درباره حقایق آن عالم، حقیقی و اولی است و در مورد محسوسات، مجازی و ثانوی؛ چرا که آن حقایق اصل‌اند و اشیاء محسوسه در حکم سایه‌ها و مظاهر آنها؛ پس اطلاق الفاظ در مورد اصل‌ها - یعنی اسماء و صفات و اعیان - حقیقی و اولی است و در مورد سایه‌ها و مظاهر - یعنی محسوسات - مجازی و ثانوی. به عبارت دیگر مسمای اصلی و حقیقی الفاظ و اسامی، در عالم صفات و اسماء و اعیان ثابت است و الفاظ حقیقتاً مربوط به عالم عقل و حقایق غیر محسوس‌اند و «اول از برای آن معانی موضوع بوده‌اند و از آن معانی نقل بر این محسوسات شده است زیرا آن معانی اصلند و این محسوسات فرع»^۳. کاربرد این الفاظ

۱. سعادت‌نامه.

۲. گلشن راز.

۳. شرح لاهیجی، ص ۵۵۷.

در مورد محسوسات «به طریق نقل عرف عام است» در حالی که عام از آن معانی که موضوع^۱ له حقیقی الفاظ است بی خبرند و از ادراک آن ناتوان:

به نزد من خود الفاظ مأول
بر آن معنی فتاد از وضح ازل
نظر چون در جهان عقل کردند
از آنجا لفظها را نقل کردند
به محسوسات خاص از عرف عامست
چه داند عام کان معنی کدامست^۱

مطلب بالا که یکی از نظریه‌های بدیع و خاص شبستری است ما را با بحث دیگری مواجه می‌سازد که ریشه در فلسفه افلاطونی دارد، یعنی مسأله اشتقاق واژه‌ها و کیفیت دلالت الفاظ بر معانی و نحوه ارتباط نام‌ها با اشیاء.

از نظر تاریخی رساله کراتیلوس افلاطون اولین بحث دقیق فلسفی در این باره است. در این رساله حاصل سخن افلاطون این است که نام‌ها با ذات و طبیعت چیزها رابطه دارند و نمایانگر ماهیت آنها هستند. بنابراین خردمندان نخست نام‌ها را برای دلالت بر ذوات و ماهیات (مُثَل) وضع کرده‌اند و سپس با رعایت تناسب و با توجه به بهره داشتن محسوسات از آن ذوات و ماهیات و حقایق (مُثَل)، نام‌ها را در مورد اشیاء محسوس که در حکم سایه و نمود و نمایش آن حقایق و ذواتند به کار برده‌اند.

به این ترتیب کاربرد الفاظ و نام‌ها در مورد ایده‌ها و یا مُثَل یعنی ذوات و حقایق معقول حقیقی است و در مورد اشیاء محسوس مجازی. به عبارت دیگر از آنجا که نام‌ها با ماهیت و طبیعت اشیاء رابطه دارند، اولاً و بالذات بر ایده‌ها (مُثَل) که طبیعت و ماهیت حقیقی اشیاء‌اند

۱. گلشن راز.

اطلاق می‌شوند، و ثانیاً و بالتبع به محسوسات که از ایده‌ها بهره دارند و به منزله سایه آنها هستند.

اکنون اگر توجه کنیم که از یک طرف اعیان و حقایق مورد نظر شبستری^۱ چندان بی‌ارتباط به ذوات و ماهیاتِ اشیاء — و یا به تعبیر خود افلاطون ایده‌ها و مُثُل — نیست به همانندی سخن افلاطون با نظر شبستری پی خواهیم برد و نتیجه خواهیم گرفت که هر دو متفکر معتقدند که نام‌ها اولاً و بالذات از آن ذوات و حقایق و اعیان است، و ثانیاً و بالعرض از آن محسوسات. به عبارت دیگر دلالت آنها بر ذوات و اعیان حقیقی است و بر اشیاء محسوس مجازی.

۱. در فصل سوّم، در مبحث اعیان ثابت، در این باره بحث خواهد شد.

معمای خلقت

جهان هستی از تجلی مستمر ذات الهی در کسوت اسماء و صفات پدید می‌آید، و برترین بنیاد هستی همانا حق است که جان جهان است و «به کلیت خویش^۱ در هر ذره‌ای از ذرات وجود متجلی است»^۲.

اکنون ببینیم آفرینش چیست و رابطه ذات احدیت و اسماء و صفات الهی با عالم وجود چگونه است و پیدایش مراتب موجودات و کثرات به چه صورت است؟

شبستری نیز مانند دیگر عارفان، وجود عالم را طفیل «حُبِ ظهور و اظهار»^۳ می‌بیند و می‌گوید اگر پای عشق در میان نبود هیچ آفریده‌ای پدید نمی‌آمد و هیچ موجودی به سر منزل کمال نمی‌رسید:

حدیث «كُنْتُ كَنْزاً» را فروخوان

که تا پیدا ببینی سِرِ پنهان^۴

حق که بنیاد ذاتی جهان هستی است خیر محض و جمال مطلق است و لازمه این سرشاری و زیبایی، فیضان و جلوه‌گری است:

۱. یعنی با جامعیت و احاطه قیومی خود. ۲. حق‌الیقین، باب ششم.

۳. شرح لاهیجی، ص ۱۲۳، ۱۹۴، ۳۹۴، ۴۵۴.

۴. گلشن راز. اشارتی است به حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِئاً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكُنِّي أُعْرَفَ: گنجی نهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس بدین منظور جهان و جهانیان را آفریدم». این حدیث اساس نظریه عارفان در توضیح حکمت خلقت عالم و آدم است.

«سلطان عشق خواست که خیمه به صحرا زند، در خزاین بگشود
گنج بر عالم پاشید، ورنه عالم با بود و نابود خود آرمیده بود و در
خلوتخانه شهود آسوده؛ ناگاه عشق بی قرار از بهر اظهار کمال
پرده از روی کار بگشود، صبح ظهور نَفَس زد، آفتاب عنایت
طلوع کرد، نسیم هدایت بوزید و دریای وجود در جنبش آمد»^۱؛

و بدین ترتیب «گنج وجود مطلق حضرت حق که در کمالِ نوریت خود
مخفی بود در خرابِ آبادِ اعیانِ ممکنات» نمایان شد.^۲

حقّ تعبیر از آن وحدت نهایی و حقیقت ناشناخته‌ای است که جان
جهان است و در همه هستی جلوه گر است:

به‌زیر پرده هر ذره پنهان

جمال جان‌فرای روی جانان^۳

جلوه او در عالم تعین به دو وجه است که یکی را تجلّی اقدس
می‌خوانند و دیگری را تجلّی مقدّس می‌نامند.^۴ تجلّی اوّل یا فیض
اقدس، نخستین مرتبه از مراتب تجلیات وجود مطلق^۵ است که به آن،
اعیانِ ثابتۀ موجودات حاصل می‌شود. تجلّی دوم همان فیض مقدّس
است که به آن، چیزها از قوّه به فعل می‌آیند و بر طبق اعیانِ ثابتۀ و ثبوت
ازلی خود واقعیت خارجی می‌یابند. در این تجلّی، حق به احکام و آثار
اعیانِ ثابتۀ جلوه گر می‌شود و در نتیجه عالم ممکنات وجود پیدا می‌کند.
جامی در این باره می‌نویسد:

«حضرت حق را دو تجلّی است یکی تجلّی علمی عینی که
صوفیه از آن تعبیر به فیض اقدس کرده‌اند و آن عبارت از ظهور

۱. عراقی، لمعات، لمعة سوّم.

۲. شرح لاهیجی، ص ۱۰۹، با کمی تصرّف در عبارت.

۳. گلشن راز.

۴. یادآور می‌شود که در این بحث، شبستری متأثر از اندیشه‌های ابن عربی و بازگوکننده
تعلیمات مکتب اوست.

۵. «بدان که نزد صوفیه که ارباب کشف و شهوند حق عبارت از وجود مطلق است یعنی
غیر مقید به هیچ قید» - شرح لاهیجی، ص ۳۴۲.

حق است سبحانه از لا و ابدأ در حضرت علم^۱ بر خودش به صور اعیان و قابلیتات و استعدادات ایشان. دوم تجلی شهودی وجودی که [تعبیر] به فیض مقدس می شود و آن عبارت است از ظهور حق سبحانه و تعالی مُتَصَنِّع^۲ به احکام و آثار اعیان؛ و این تجلی ثانی مترتب است بر تجلی اول و مظهر است مرکمالاتی را که به تجلی اول در قابلیتات و استعدادات ایشان اندراج یافته بود^۳.

چنانکه از سخن جامی برمی آید پرتو حق در اعیان ثابت استعداد و قابلیت هایی قرار داده است، ولی این اعیان نمی توانند به خودی خود منشأ اثر شوند و وجود پیدا کنند مگر اینکه وجود حق «مُتَصَنِّع به احکام و آثار اعیان» شود و بر حسب لوازم و مقتضیات آنها دوباره جلوه گری کند. بنابراین به مثالی می توان گفت که از دو تجلی مذکور، تجلی اول پرتو علم، و تجلی دوم پرتو مشیت و اراده الهی است؛ به عبارت دیگر تجلی اول ظهور حق است در کسوت علم و علیم، و تجلی دوم جلوه اوست در هیئت اراده و مرید.

اعیان ثابت چیست؟

کلمه اعیان جمع عین است و منظور از عین در این معنی، ذات و ماهیت و حقیقت هر چیز است. از طرف دیگر واژه ثابت که صفت اعیان است، غیر از معنای «همیشه همان، تغییر ناپذیر و پابرجا»، کاربرد دیگری نیز دارد که باید به آن هم توجه شود.

توضیح اینکه برخی از متکلمان معتزلی علاوه بر دو مفهوم وجود و عدم، مفهوم دیگری به نام ثبوت پذیرفته اند. این گروه بر آن بودند که ثابت و موجود با یکدیگر تفاوت دارند و مفهوم ثابت، وسیع تر و عام تر از مفهوم موجود است. ثابت چیزی است که می توان از آن خبر داد و یا

۱. یعنی در مرتبه علم.

۲. مُتَصَنِّع ← تَصَنِّع: خود را آراستن و جلوه کردن.

۳. لوايح، لایحه سی و سوم.

می‌توان آن را دانست، و از این جهت ثابت شامل موجود و معدوم ممکن می‌شود، چرا که معدوم ممکن اگرچه معدوم است اما چنین نیست که وجودش محال و ممتنع باشد بلکه در عین اینکه وجود ندارد دارای قسمی ثبوت و تقرّر و شیئیت و امکان وجود است و به همین جهت می‌توان آن را شیء خواند و از آن خبر داد، در صورتی که معدوم ممتنع هیچ‌گونه شیئیت و ثبوتی ندارد.

معتزله بر آن بودند که ماهیات ممکنه یا ذوات موجودات، پیش از اینکه وجود خارجی پیدا کنند قسمی ثبوت و تقرّر ازلی دارند و علم خداوند نسبت به موجودات - قبل از ایجاد آنها - به همین ماهیات ثابتة تعلّق می‌گیرد. بنابراین صورتهای علمی اشیاء و یا اعیان و ماهیات، چون موجود در خارج نیستند یعنی در زمان و مکان معینی تحقق ندارند پس عدم‌اند؛ ولی در عین معدومیت، ثابت‌اند یعنی قسمی حصول و ثبوت و تقرّر از لحاظ خود و در خود دارند.

به نظر می‌رسد که عارفان در به کار بردن مفهوم اعیان ثابتة - یعنی ذوات و نمونه‌های ازلی موجودات در علم خداوند - به ثبوت و ثابت در معنایی که معتزله معتقد بودند توجه داشته‌اند، با این تفاوت که معتزله «ثبوتی منفک از کافّة وجود^۱ از برای ماهیت قائل» شده‌اند و عارفان «ثبوت به تبعیت وجود حق تعالی از برای اعیان ثابتة» پذیرفته‌اند.^۲ به عبارت دیگر مقصود عارفان از ثبوت، ثبوت در علم حق تعالی است، و ثابت یعنی ثابت در علم الهی؛ در صورتی که منظور معتزله از ثبوت و ثابت، «تقرّر ممکن معدوم از لحاظ خود و در خود» است.^۳ به این ترتیب اعیان ثابتة همواره در علم باری تعالی ثابت‌اند یعنی نه تغیر می‌پذیرند و نه تبدّل می‌یابند و در عین حال وابسته به وجود حق‌اند.

۱. یعنی هر نوع وجودی اعم از وجود ذهنی و خارجی و یا وجود علمی و عینی.

۲. سبزواری، اسرارالحکم، چاپ ۱۲۸۰ هجری، ص ۸۰.

۳. «ای الثابت فی علم الحق، لا الثبوت فی نفس ذلك الشیء كما ذهب الیه المعتزلة وسَمَوْهُ بالتقرّر وقالوا بتقرّر الممكن المعدوم فی نفسه» - حاشیة میرزا هاشم اشکوری بر رسالۀ النصوص صدرالدین قنوی، ص ۷۴، چاپ مرکز نشر دانشگاهی.

دربارهٔ اعیان ثابتۀ چه گفته‌اند؟

داود قیصری می‌گوید:

«نامهای خدا صورتهای معقولی در علم الهی دارند چرا که حق به ذات خود داناست و از این رو به اسماء و صفات خود و لوازم آنها نیز داناست. صورتهای عقلی به اعتبار اینکه عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معینه‌اند در اصطلاح عارفان اعیان ثابتۀ نامیده می‌شوند، خواه کلی باشند و خواه جزئی. اگر کلی باشند به اصطلاح فیلسوفان آنها را ماهیات و حقایق می‌گویند، و اگر جزئی باشند آنها را هوّیات می‌نامند... اعیان ثابتۀ از یک جهت، صُور اسماء الهی، و از جهت دیگر حقایق اعیان خارجی‌اند»^۱.

مقصود قیصری این است که ذات حق تعالی مستجمع همهٔ کمالات است که از آنها به اسماء و صفات الهی تعبیر می‌شود. هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاص می‌گردد و هر موجود در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی ویژه است. هر یک از اسماء و صفات الهی دو مظهر دارند یکی معقول و دیگری محسوس. منظور از اعیان ثابتۀ یا ماهیات همان مظهر معقول اسماء و صفات است، و اشیاء عالم خارج جلوهٔ محسوس آنهاست.

جامی می‌نویسد:

«حقایق ممکنات که صوفیه آنها را اعیان ثابتۀ خوانند و متکلمان^۲ معلوم معدوم و معتزله شیء ثابت، پیش صوفیه صُور علمیه حق است و اشیاء یعنی موجودات خارجی، تعینات آن صُور، [و از جهتی] تعینات وجود بر حسب آن صُورند»^۳.

۱. مقدمهٔ قیصری بر شرح فصوص الحکم ابن عربی، فصل سوم.

۲. ظاهراً مقصود از متکلمان، اشاعره است.

۳. رک: شرح قصیدهٔ عطار، پایان دیوان عطار، به کوشش سعید نفیسی، ص ۴۴۱، تهران

۱۳۱۹ ش.

لاهیجی، شارح گلشن راز، می‌گوید:

«اعیانِ ممکنات که اعیانِ ثابت‌اند، صُورِ معقوله اسماء الهیه‌اند که در علم حق‌اند؛ و هر عینی از آن اعیان در علم و عین^۱، مربوب همان اسم است که خود صورت آن اسم است و همیشه در تربیت اوست؛ بلکه حقیقت آن شیء همان اسم است و بدون آن اسم آن شیء معدوم صرف است»^۲.

و نیز:

«آنچه آینه وجود حق واقع شده اعیان ممکنات است که عدم اضافی‌اند^۳ چه نسبت به وجود خارجی عدم‌اند و وجود علمی و شیئیّت ثبوتی دارند، یعنی ثابت‌اند در علم حق بر عدمیّت که هرگز به وجود عینی متحقّق نمی‌گردند و از علم به عین نمی‌آیند و حکما آن‌را ماهیات می‌خوانند و صوفیه اعیان ثابت می‌نامند»^۴.

و همو در جای دیگر می‌نویسد:

«اعیانِ جمیع اشیاء موجوده در خارج پیش از وجود خارجی در علم حق بوده‌اند و آن صُورِ علمیّه اشیاء را اعیان ثابت می‌خوانند و هر عینی از آن اعیان را اقتضای ذاتی بوده که مُعَبَّر به استعداد و قابلیت است^۵ و تجلّی وجودی حق به صورت آن اعیان در وجود خارجی به همان صورت استعداد ذاتی ایشان است بی‌کم و زیاد»^۶.

از عبارت‌های بالا نکات زیر به دست می‌آید:

اعیان ثابت همان است که متکلمان (اشاعره) معلوم معدوم و معتزله شیء ثابت و فیلسوفان ماهیت می‌گویند؛ اشیاء خارجی تعینات اعیان ثابت و یا صورتهای محسوس آنها هستند؛

۱. در این عبارت، عین اول به معنی ذات، و عین دوم به معنی عالم خارج است.

۲. شرح گلشن راز، ص ۲۱۱.

۳. شرح گلشن راز، ص ۱۰۴.

۴. یعنی از آنها به استعداد و قابلیت تعبیر می‌شود.

۵. شرح گلشن راز، ص ۱۰۵.

اعیان ثابته از یک جهت صورتهای معقول اسماء الهی، و از جهت دیگر حقایق اشیاء خارجی واصل موجودات محسوب می‌شوند؛ اعیان ثابته برحسب ذات متأخر از حق اند نه به زمان^۱؛

ثبوت اعیان ثابته به تبعیت از هستی حق است؛

اعیان ثابته به منزله قسمی استعداد و قابلیت است و به اعتبار این قابلیت، چیزها از قوه به فعل می‌آیند و صورت خارجی می‌یابند؛

اعیان ثابته یا حقایق ممکنات در علم حق تعالی، با اینکه وجود خارجی ندارند و مجعول نیستند ولی در آنچه وجود خارجی دارد مؤثرند، یعنی موجودات عالم امکان مطابق اقتضای آنها به وجود می‌آیند؛

اعیان ثابته لازمه اسماء و صفات حق اند؛ بدین معنی که لازمه هر اسمی از اسماء الهی، ماهیتی متناسب با آن اسم است، و از اینجاست که گفته‌اند اعیان ثابته صور اسماء الهی در علم حق اند.^۲

و چون اعیان ثابته «در نسبت با وجود خارجی عدم اند»، یعنی وجود خارجی ندارند، این است که شبستری نیز مانند دیگر پیروان مکتب ابن عربی، با اصطلاحات «عدم» و یا «لوح عدم» از آنها تعبیر می‌کند و آنها را به منزله آینه‌هایی می‌داند که نور الهی را بنا بر مقتضیات و استعدادات خود منعکس می‌سازند، و موجودات خارجی سایه‌ها و عکس‌هایی است که در این آینه‌ها نمودار می‌شود:

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد
هزاران نقش بر لوح عدم زد
عدم آئینه هستی است مطلق
کزو پیداست عکس تابش حق
عدم در ذات خود چون بود صافی
ازو با ظاهر آمد گنج مخفی^۳

۱. «ولا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان» ← تعریفات جرجانی.

۲. در این مورد مقصود از صورت، مظهر است و به همین جهت قیصری نیز — چنانکه گفته شد — اعیان ثابته را مظهر معقول اسماء الهیه می‌داند و از آنها به صورتهای معقول اسماء الهی تعبیر می‌کند.

۳. گلشن راز.

لاهیجی در بیان این مطلب - یعنی تعبیر از اعیان ثابت به آینه - نکته‌ای را یادآور می‌شود که ذکر آن خالی از فایده نیست. می‌نویسد:

«خاصیت آینه آنست که عکسی که در او ظاهر شود بر مقتضای آینه شود چنانچه در آینه کج عکس کج و در آینه طولانی عکس طولانی و در بزرگ بزرگ و در کوچک کوچک، و حال آنکه آن شخص محاذی همان یک شخص باشد، پس این اختلاف همه از آثار و احکام آینه حاصل شده. و دیگر آنکه آینه اصلاً مرئی نمی‌شود چنانکه به حاسه باصره صورت در آینه می‌بینی و آینه نمی‌بینی. و دیگر آنکه صورتی که در آینه می‌نماید آینه به آن صورت متصف نمی‌شود و نمی‌گویند که آینه آن صورت است یا آن صورت آینه است، بلکه آینه سبب ظهور او شده است. همچنین اعیان ثابت که صور علمیه حقّ اند حکم آینه دارند که وجود حق به احکام ایشان ظاهر شده و به صورت ایشان نمودار است و آن اعیان متصف به وجود نشده‌اند و همچنان معدوم‌اند و آثار اعیان [است] که در وجود ظاهر گشته است و اعیان بر عدمیت اصلی باقی‌اند و همچو آینه غیر مرئی‌اند»^۱.

شبستری در توضیح بیشتر این موضوع، به شیوه تمثیلی و به طریق «قیاس معقول به محسوس» به ذکر مثال‌هایی می‌پردازد، از آن جمله است تمثیل انعکاس خورشید در آب تا اشراق نور آفتاب کمتر گردد و ادراک میسر شود:

اگر خواهی که بینی چشمه خور
ترا حاجت فتد با جرم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت تاب
توان خورشید تابان دید در آب

۱. شرح گلشن راز، ص ۱۰۵-۱۰۴.

ازو چون روشنی کمتر نماید
 در ادراک تو حالی می‌فزاید
 عدم آئینه هستی است مطلق
 کزو پیداست عکس تابش حق
 عدم چون گشت هستی را مقابل
 درو عکسی شد اندر حال حاصل^۱
 شد آن وحدت از این کثرت نمودار
 یکی را چون شمردی گشت بسیار^۲

بدین ترتیب آفرینش، ایجاد کردن از عدم محض نیست، بلکه پدیدار
 گشتن و نمایان شدن و جلوه‌گری است؛ بلکه هستی، قسمی نو شدن
 جاودانه و همیشگی است چرا که اقتضای ذات حق تداوم فیضان است و
 معنای خلقت، تجلی حق است که دائمی است و در آن تکرار نیست:

نشود نور ز آفتاب جدا
 کی شود فیض منقطع ز خدا
 کیست آخر کسی که بتواند
 که ز ذات اقتضا بگرداند^۳

دوام فیض و تجدّد مظاهر وجود

آفرینش «ظهور حق» است در صور مظاهر ممکنات^۴؛ و ممکنات
 به اقتضای ذات و ساخت وجودی خود هر لحظه دگرگون می‌شوند و از

۱. چنانکه در ص ۱۲۱ گفته شد مقصود از این عدم یا آینه عدم همان اعیان ثابت است و هر جا که
 شیخ از تقابل میان وجود و عدم و ظهور هستی در نیستی سخن می‌گوید منظور او نمایان شدن و
 تجلی نور وجود الهی در آینه اعیان ثابت است.

۲. گلشن راز.

۳. سعادت‌نامه.

۴. شرح لاهیجی، ص ۹.

میان می‌روند و دوباره «به‌امداد وجودی نَفَسِ رحمانی»^۱ و فیضان دائمی الهی، لباس هستی می‌پوشند و پایدار جلوه می‌کنند. جهان هستی هر لحظه از بطون به‌ظهور می‌آید و دوباره از ظهور به‌بطون می‌رود. همچنانکه جریان تنَفَس و دم زدن دو مرحله دارد: مرحله بسط که خروج و ظهور نَفَس است، و مرحله قبض که بازگشت آن به‌درون آدمی است، عالم نیز در مرحله بسط (یعنی آشکار شدن و پدیدار گشتن) از تجلی الهی ظهور و بروز می‌یابد، و در حالت قبض (یعنی به‌خود بازگشتن و نهان شدن) دوباره به «اصل خویش» بازمی‌گردد بی‌آنکه فاصله زمانی میان این دو مرحله باشد؛ و به‌اعتبار چنین «قبض و بسط» و «حشر و نشر» است که تغیر ذاتی موجودات و «تجدّد اجزاء عالم» و «تبدّل مظاهر وجود» توجیه می‌شود:

همیشه فیض و فضل حق تعالی
 بَوَد از شأن خود اندر تجلی
 از آن جانب بَوَد ایجاد و تکمیل
 وز این جانب بَوَد هر لحظه تبدیل
 جهان خلق و امر^۲ از یک نَفَس شد
 که هم آن دَم که آمد باز پس شد
 ولی آن جایگه آمد شدن نیست
 شدن چون بنگری جز آمدن نیست

۱. نَفَسِ رحمانی عبارت از همان وجود عام است که بر اعیان موجودات منبسط و گسترده است و همه ممکنات را دربر می‌گیرد. لاهیجی در این باره می‌نویسد: «نَفَسِ رحمانی عبارت از ظهور حق است به‌صورت ممکنات و افاضه وجود بر جمیع موجودات. این ظهور حق را در صور مظاهر نَفَسِ رحمانی گفته‌اند و تشبیه به نَفَسِ انسان کرده‌اند که چنانچه نَفَسِ انسانی فی نفسه هوای ساذج [= خالص، محض، بی‌آلایش] است و چون به‌مخارج حروف می‌رسد ملبّس به‌لباس صور حروف می‌گردد، ذات احدیت نیز که منزّه از کثرت است چون در مراتب مظاهر امکانیه تجلی می‌نماید، به‌جهت اظهار اسماء و صفات، به‌لباس کثرات ملبّس می‌شود» - شرح گلشن راز، ص ۶.

۲. جهان خلق و امر یعنی عالم اجسام و ارواح یا عالم مادی و مینوی یا طبیعت و عالم مجردات. برگرفته از آیه ۵۴ سوره اعراف که می‌فرماید: «الَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ».

به اصل خویش راجع گشت اشیا

همه یک چیز شد پنهان و پیدا^۱

شبستری در توضیح این مطلب - که به نظریه خَلْقِ مُدَام یا خَلْقِ جدید یا خَلْع و لَبَس یا تجدد امثال معروف است - نکاتی را یادآور می شود که ریشه در مکتب ابن عربی و اشاعره دارد:

۱. جهان هستی کلی است مرکب از أغراض؛ و چون أغراض دائماً در تجدد و تبدل اند و به اقتضای ذات دو لحظه در یک حال نمی مانند، بنابراین کلّ عالم نیز که «هیأت اجتماعی» همین أغراض است وجود ثابتی ندارد بلکه پیوسته متغیر و متبدل است. در هر لحظه همراه با معدوم شدنِ أغراض - که در حکم اجزاء آن است - به عدم می رود و در همان لحظه به مدد فیض مستمرّ الهی عالمی دیگر به وجود می آید:

جهان کلّ است و در هر طَرْفَةُ الْعَيْنِ

عدم گردد و لا یَبْقَى زَمَانِینِ

دگر باره شود پیدا جهانی

ز نو گردد زمین و آسمانی

درو چیزی دو ساعت می نپاید

در آن لحظه که می میرد بزاید

توگویی دائماً در سیر و حبسند

که پیوسته میان خَلْع و لَبَسند

به هر لحظه جوان این کهنه پیر است

به هر دم اندرو حَشَر و نَشِیر است^۲

با این همه آن سوی این تبدلات و دگرگونی ها، «عین واحدی است که همچنان به حال خود باقی و لایتغیر است. این عین واحد همان حقیقت حق است و مجموع این صُور و تغیرات و تبدلات همچون أغراضی است عارض و طاری بر آن، و آن باقی و متداوم و مشهود در اینها. پس

۱. گلشن راز.

۲. همان.

عالم همیشه راه عدم می‌پیماید و هر چشم بهم‌زدنی فانی می‌شود و در صورتی دیگر حادث می‌گردد»^۱.

۲. شیخ نظیر همین استدلال را در رساله حق‌الیقین نیز آورده است آنجا که می‌نویسد: عالم هیأت اجتماعی موجودات و ممکنات است؛ اما «هیأت اجتماعی از جمله اجزاء مرکب است و هیأت اجتماعی نسبت و غرض است [و غرض به اقتضای ذات] هر زمانی معدوم می‌گردد و مرکب به عدم هر جزوی معدوم می‌شود»^۲.

غرض شد هستی کان اجتماعی ست

عرض سوی عدم بالذات ساعی ست

به «کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان» بیان کرد

«لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» هم عیان کرد^۳

در بیت اخیر، مصرع اول برگرفته از آیه ۲۶ سوره الزحمن است، و مصرع دوم اشارتی است به آیه ۷ سوره سبا که: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنْبِئُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ: کافران گفتند آیا شما را به مردی راه بنماییم که می‌گوید چون پاره پاره و ریز ریز شوید از نو آفریده خواهید شد».

برداشت شبستری از این آیه نمونه دیگری از تأویلات عارفان است چرا که به گفته لاهیجی: «مفسران بر آنند که لُبْس در آیه بَلَى هُمْ فِي لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ به معنی شک، و خَلْقٍ جَدِيدٍ [به معنی] بعثت (رستاخیز، روز قیامت) است؛ [اما] ارباب تأویل می‌فرمایند که فی لُبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ اشارت بر آنست که جمیع ممکنات به سبب امکانیت در هر طرفة‌العین نیست می‌گردند و به تجدد فیض رحمانی لباس وجود می‌پوشند و به امداد وجودی در صورت خلق جدید ظاهر می‌گردند و از غایت سرعت انقضاء و تجدد ایشان، انعدام و ایجاد دائمی ایشان را در نمی‌یابند»^۴.

۱. دکتر جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۳۳۵.

۲. حق‌الیقین، باب ششم.

۳. گلشن راز.

۴. شرح گلشن راز، ص ۵۱۱.

۳. جهان هستی تعینات گوناگون حقیقتی واحد است، اما «تعینات به حسب اقتضای ذاتی که نسبت‌اند و نسبت عَرَض است و اَلْعَرَضُ لَا یَبْقَی زَمَانِین^۱، طالب و مشتاق عدمند و به سرعت تمام ساری و متحرک به مرکز فطرت ذاتی خودند که عدم است»^۲. هیچ تعینی دو لحظه در یک حال نمی‌ماند، بلکه همواره متجدد است و در هر آن دگرگون می‌شود. شیخ در توضیح این مطلب نکاتی را در مورد زمان و مکان و حرکت و تغییر — که از مختصات اساسی عالم ماده است — یادآور می‌شود و سرانجام نتیجه می‌گیرد که «چون زمان و مکان و حرکت در هر طَرَفِ العین مبدل می‌گردد ضرورت بُود که جهات و اجسام و أعراض دیگر [نیز] بدین و تیره (هنجار) روند»^۳.

به عبارت دیگر عالم هستی مجموعه‌ای از تعینات است، اما تعین هر چشم بهم‌زدنی منتفی و متجدد می‌گردد و از میان رفتن جزو مستلزم از میان رفتن کل است. از طرف دیگر حق تعالی فیاض مطلق است و فیض او دائمی است، بنابراین عالم در هر طَرَفِ العین به اقتضای ذات خود معدوم می‌گردد و عالمی دیگر به اعتبار دوام فیض ازلی حق تعالی موجود می‌شود.

۴. صفات جمالی و جلالی حق تعالی، یا صفات لطیفه و قهریه حضرت حق دائماً در کارند. اقتضای صفات جمالی، ایجاد و احیاء و بقا و رحمت و لطف و قرب و ظهور است؛ و لازمه صفات جلالی، اعدام و فنا و غضب و قهر و بُعد و خفا. از طرف دیگر هر جمالی مستلزم جلالی است و در پس پرده هر جلالی جمالی نهفته است و سراسر عالم هستی جلوه‌گاه همین اسماء و صفات متقابل الهی است. بنابراین به اقتضای صفات جلال و قهر احدیت در هر لحظه عالم به عدم می‌رود و لباس وجود عاریتی از تن به در می‌کند و به فنای ذاتی خود باز می‌گردد، و دوباره به موجب مددی که دم به دم از ناحیه صفات جمالی حق بدو

۱. «عَرَض در دو زمان [به یک حال] نمی‌ماند». سخن ابوبکر باقلانی از متکلمان معروف اشعری — مقدمه ابن خلدون، ۹۷۴/۲؛ دانشنامه جهان اسلام، حرف ب، جزوه چهارم.

۳. همان.

۲. حق‌الیقین، باب ششم.

می‌رسد خلعت هستی می‌پوشد و عالمی دیگر مثل آن به وجود می‌آید؛ و به‌همین ترتیب لطف و قهر، ایجاد و اعدام، تکمیل و تبدیل، قبض و بسط، خلع و لبس ادامه می‌یابد:

ز غمزه می‌دهد هستی به غارت
به‌بوسه می‌کند بازش عمارت
از او یک غمزه و جان دادن از ما
وز او یک بوسه و استادن از ما
ز غمزه عالمی را کار سازد
به‌بوسه هر زمان جان می‌نوازد
به‌چشمش گرچه عالم درنیاید
لبش هر ساعتی لطفی نماید^۱

□

«خَلْع و لَبْس» دائمی موجودات، قسمی مرگ و زندگی است و آن‌را می‌توان با مسأله مبدء و معاد، ایجاد و اعدام، فنا و بقا تطبیق کرد. شبستری در باب هشتم رساله حق‌الیقین ابتدا یادآور می‌شود که «مبدء عبارت است از ظهور هستی در نیستی، و معاد عبارت بُود از ظهور نیستی در هستی. ظهورِ هستی در نیستی، اظهار و ایجاد خَلْق است، و ظهورِ نیستی در هستی، إخفاء و اعدام و موت». در پی آن تصریح می‌کند که «نیست از روی نیستی هست نگردد و هست از روی هستی نیست نشود که قلب حقایق لازم آید. وجه نیستی دائماً فانی است و وجه هستی دائماً باقی». سپس می‌افزاید که «بقا اسم وجود است در مرتبه مظاهر، لیکن [بقای] حقیقی لازم ذات وجود بُود و [بقای] مجازی به‌حسب امتداد مظاهر متوافقه؛ باز فنا اسم ارتفاع تعین مخصوص است و این لازم ذات تعین بُود». آنگاه در تفهیم سخن خود به تمثیل زیر متوسل می‌شود:

هنگامی که کاسه‌ای سفالین شکسته می‌شود، تعین و تشخص کاسه از میان می‌رود، و به‌همین جهت می‌گویند کاسه فانی و معدوم شد، در حالی که سفال هنوز باقی است. و چون سفال تبدیل به خاک شود سفال را فانی

۱. گلشن راز.

می خوانند و خاک را باقی می پندارند. باز اگر خاک نیز تعین و تشخص خود را از دست بدهد و فانی شود هنوز چیزی هست که در همه این تغییر و تبدیل ها همچنان باقی است، یعنی حقیقت وجود. بنابراین باقی همان وجود است که این تعینات بر او طاری می گردند و اطلاق بقا بر مظاهر و تعینات به واسطه ظهور وجود است به صورت ایشان.

بدین ترتیب فنا از میان رفتن مستمر تعیناتی است که چهره ظاهری وجود را نمودار می سازند، و بقا ظهور مجدد آنها به واسطه تجلیات پیاپی الهی است، و باقی حقیقی همان حقیقت هستی و یا «ذات وجود» است که بنیاد همه مظاهر و نمودهاست، که همواره هست و به خود هست و بر حقیقت حقیقی خود بی تغییر و تبدیل پایدار و پاینده است.

گفته شد که جمیع ممکنات هر لحظه در چنبر مرگ و زندگی، مردن و زاییدن گرفتارند. حقیقت مردن عبارت از رجوع کثرت است به وحدت، و زاییدن یعنی ظهور وحدت به صورت کثرات و تعینات امکانی. اما این زاییدن و مردن یا حیات و ممات و یا «حشر و نشر» دائمی ممکنات را نباید با طامۀ الکبریٰ^۱ - که تعبیر قرآنی قیامت است^۱ و در آن زمان و مکان و زمین و آسمان را در هم نوردند - یکی گرفت، چرا که آن مربوط به زندگانی دنیوی و عرصه سعی و عمل است، و این مربوط به حیات اخروی و صحنه پاداش و مکافات:

در او چیزی دو ساعت می نپاید
در آن لحظه که می میرد بزاید
ولیکن طامۀ الکبریٰ نه این است
که این یوم عمل و آن یوم دین است^۲

اساساً انسان سه گونه مرگ و زندگی دارد: یکی به مقتضای خلع و لبس دائمی ممکنات که «در هر طرفه العین نسبت با هر شخص و با جمیع عالم واقع می شود»^۳. دیگری مرگ طبیعی اضطراری که شامل همه جانداران می شود و از آن گزیری نیست. آدمی باید خود را

۱. رک: آیه ۳۴ سوره التازعات.

۲. گلشن راز.

۳. حق الیقین، باب هشتم.

پیشاپیش برای این مرگ آماده کند و این آمادگی و مرگ‌اندیشی همان است که مرگ اختیاری نامیده می‌شود. مرگ اختیاری یعنی رهایی از زنجیر تعلقات و آرزوهای نفسانی و لذات و شهوات. این مرگ مخصوص سالکان طریق الی‌الله است که آگاهانه آن را برمی‌گزینند تا پالوده شوند و به ساحت قرب الهی نایل آیند و بقای بعد از فنا یابند:

سه گونه نوع انسان را ممات است
یکی هر لحظه و آن بر حسب ذات است
دوم ز آنها ممات اختیاری است
سوم مردن مر او را اضطراری است
چو مرگ و زندگی باشد مقابل
سه نوع آمد حیاتش در سرمنزل
جهان را نیست مرگ اختیاری
که آن را از همه عالم تو داری^۱

مراتب ظهورات حق

عالم کتابی است که آیات صفات و اسماء الهی را از اوراق آن می‌توان خواند. در این کتاب هر موجود به منزله کلمه‌ای از کلمات الهی است که به واسطه نفَس رحمانی در عرصه وجود ظاهر می‌شود. آفرینش ظهوری است مستمر و تکرارناپذیر؛ و یا حرکتی است حَتَبی^۲ و دایره‌وار^۳ که به آن حرکت، هر لحظه «هزاران شکل مُشکَل» می‌شود و صورتهای تازه‌ای از

۱. گلشن راز.

۲. در مکتب ابن عربی - که شبستری متأثر از اندیشه‌های اوست - بر اساس حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف...»، از آفرینش یا ظهور و تجلی به حرکت حَتَبی تعبیر شده است. - تعلیقات ابوالعلاء عقیفی بر فصوص الحکم ابن عربی، فِصص موسوی، ص ۳۰۲/۱۲. حرکت حَتَبی یعنی از اجمال به تفصیل، و از غیب به شهود آمدن بر اساس حَبّ ظهور و اظهار.
۳. «مراتب تجلیات حضرت الهی مصوّر به صورت دایره گشته و از مقام احدیّت تا مرتبه انسانی به قوس نزول و از مرتبه انسانی تا مقام احدیّت به قوس عروجی تعبیر شده است» - شرح لاهیجی، ص ۱۶. حرکت دوری یا دایره‌وار وجود همان است که شبستری از آن به دور مسلسل تعبیر می‌کند: ز هر یک نقطه زین دور مسلسل / هزاران شکل می‌گردد مُشکَل - گلشن راز. اساس این اندیشه از ابن عربی است که معتقد است «تنزّلات وجود و معارج آن دوری است» - ابن عربی، دکتر جهانگیری، زیرنویس ص ۹۳، چاپ چهارم؛ جامی، نقدالنصوص، ص ۵۷.

غیب به شهود می‌آید. آفریننده، حقیقتی یکتا و تغییرناپذیر است که در هر آن صور موجودات را نمایان می‌کند؛ و آفریده، همین صورتها و أعراض دگرگونی‌شونده و از میان‌رونده است که به خود پایدار نیست. موجود حقیقی یکی است و جهان و هر چه در آنست مظهر تجلی «وجود مطلق بسیطی» است که در هر مرتبه از مراتب هستی به صورتی جلوه‌گر می‌شود. اگرچه مراتب ظهورات الهی و تنزلات وجودی^۱ بی‌نهایت است اما اجمالاً می‌توان گفت نخستین مرتبه این ظهورات در عالم امکان، عقل کل است که به منزله بایء «بسم الله» در کتاب آسمانی است و به اجمال همه مراتب عالم را دربر دارد.

از آن پس، نفس کل است که عالم بدو منور می‌شود و حیات می‌پذیرد. آنگاه ابتدای عالم جسمانی است و نوبت افلاک و اجرام و عناصر و موالید سه گانه یعنی جماد و نبات و حیوان.

سرانجام ظهور انسان را می‌توان نظاره کرد که از یک سو بر حسب ظاهر و صورت، آخرین مرتبه از مراتب موجودات و نهایت تنزلات است؛ و از سوی دیگر بر حسب معنی و باطن، هدف نهایی خلقت و علت غایی نظام هستی است:

به‌نزد آنکه چشمش بر تجلی‌ست
همه عالم کتاب حق تعالی‌ست
نخستین آیتش عقل کل آمد
که در وی همچو بایء بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور
که چون مصباح شد در غایت نور
سوم آیت درو شد عرش رحمان^۲
چهارم آیه الکرسی فروخوان^۳

۱. «وجود را تنزلات است به حسب تعینات، و مراد از «تنزلات» ظهورات ذات در ظاهر مقیدات و متعینات است» - نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص، رکن الدین شیرازی، به اهتمام دکتر رجبعلی مظلومی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۴.

۲. مقصود از عرش رحمان، مطابق هیئت ارسطویی-بطلمیوسی، «فلک الافلاک است که فلک نهم است و به زبان اهل شرع [آنرا] عرش می‌خوانند» - شرح لاهیجی، ص ۱۷۲؛ رک: آیه ۵۹ سوره فرقان.

۳. منظور «فلک هشتم [یا فلک ثوابت] است که آنرا کرسی می‌خوانند» - شرح لاهیجی، ص ۱۶۵؛ رک: آیه ۲۵۵ سوره بقره.

پس از وی جِرم‌های آسمانی است^۱
 که در وی سوره سَبْعُ المِثَانی است^۲
 نظر کن باز در جِرم عناصر
 که هریک آیتی هستند باهر
 پس از عنصر بود جِرم سه مولود^۳
 که نتوان کرد این آیات معدود
 در آخر گشت پیدا نقش آدم
 طفیل ذات او شد هر دو عالم^۴

چنانکه دیده می‌شود شبستری مراتب هستی و نحوه پیدایش کثرات را کمابیش به شیوه حکمای اسلامی به تصویر می‌کشد و آن را با تعبیرات قرآنی می‌آمیزد تا هر مرتبه از مراتب موجودات به ازای آیتی از آیات قرآنی قرار گیرد و کتاب تکوین یعنی مجموعه آفرینش با کتاب تدوین یعنی قرآن مبین منطبق گردد.

شیخ مطلب بالا را در رساله مرآت المحققین دقیق‌تر و فلسفی‌تر و در عین حال قابل فهم‌تر بیان کرده است. در باب دوم این کتاب خلاصه‌ای از آراء مشائیان درباره نحوه «صدور موجودات» آورده می‌شود و از پیدایش «نه عقل و نه نفس و نه فلک» و «نفوس فلکی و عقول افلاک» و «عقل فعال» سخن می‌رود. سرانجام می‌خوانیم که:

«از عقل کل تا به کره خاک، این مجموع طریق مبدء است؛ و از خاک تا انسان، یعنی معادن و نبات و حیوان، طریق معاد است. پس نور الهی و فیض سبحانی از عالم ارواح یعنی از عقول

۱. مقصود سیارات هفت گانه است.

۲. مراد از سبع المِثَانی، سوره حمد یا فاتحه‌الکتاب است که هفت آیه دارد و در هر نماز دو بار خوانده می‌شود. جرم‌های آسمانی کنایه از هفت فلک گردنده است که در برابر هفت آیه سبع المِثَانی است.

۳. منظور «جماد و نبات و حیوان است و ایشان را مولود و موالید از جهت آن می‌گویند که از عناصر زاییده شده‌اند» - شرح لاهیجی، ص ۱۶۶.

۴. گلشن راز.

به نفوس و افلاک فایض می‌گردد تا به کره خاک، و بعد از این رجوع می‌کند به طریق معادن و نبات و حیوان و انسان و به حضرت الهی متصل می‌گردد، همان نور باشد که از آن مقام آمده باشد و بر این مقامات گذشته و باز به مقام خود رفته^۱:

به اصل خویش راجع گشت اشیا
همه یک چیز شد پنهان و پیدا^۲

نظر شبستری - به صورتی که در گلشن راز آمده است - در عین شباهت به سخنان فیلسوفان، فرقی اساسی با آن دارد. توضیح اینکه در نظام فیلسوفان منشائی با استناد به قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» [از واحد جز واحد صادر نمی‌شود] معتقد شده‌اند که صادر اول عقل است و مراتب هستی - یعنی عقل و نفس و ماده، و یا عقول و نفوس و افلاک - هر یک از دیگری نشأت می‌گیرد و فیض می‌پذیرد. رابطه میان این مراتب رابطه طولی یعنی رابطه علت و معلولی است و ارتباط مراتب موجودات با مبده هستی ارتباطی است با واسطه، و بدین ترتیب گر حفظ مراتب نکنی زندیقی.

اما از دیدگاه شبستری و دیگر عارفان متأثر از مکتب ابن عربی، صادر اول نه عقل بلکه وجود عام افاضه شده بر تمام ممکنات، یعنی وجود منبسط یا نفس^۳ است که عقل اول و دیگر ممکنات را دربر

۱. مرآت‌المحققین، باب دوم.

۲. گلشن راز.

۳. در مصباح‌الانسان می‌خوانیم: فذلك الواحد عند اهل النظر هو القلم الاعلى المستن بالعدل الاول، و عندنا الوجود العام وهو التجلی الساری؛ بنابراین صادر اول، نزد عرفا، وجود عام یا وجود منبسط و تجلی ساری در همه موجودات است - سجادی، فرهنگ علوم عقلی، ص ۱۰۸ و ۶۲۲. ملاحظه فرمایید: «هرچند به عقیده ما صادر اول یعنی نخستین اثری که از ناحیه ذات واجب‌الوجود جلوه‌گر می‌شود همان وجود منبسط است که تجلی اول ذات و ساری در کل موجودات است، ولی مشهور بین حکما این است که صادر اول عقل است...» - شواهد‌الربوبیه، مشهد دوم، اشراق سوم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۱۹.

می‌گیرد و در همه موجودات سریان دارد. از طرف دیگر هر یک از مراتب هستی مستقیماً و بی‌واسطه، ظهوری از ظهورات بی‌پایان الهی است که در کسوت اسمی خاص نمایان شده است و هر موجودی مستقیماً از مبداء اول فیض می‌گیرد. مراتب هستی میان خود حقیقتاً رابطه علت و معلولی ندارند و اگر از آنها به مراتب و یا عوالم و یا حضرات تعبیر می‌شود فقط به لحاظ کمالات وجودی آنهاست. به این ترتیب عقل و نفس و دیگر مراتب هستی، ظهورات و تنزلات گوناگون «وجود مطلق بسیطی» است که در هر چیز جلوه گر است و حقیقت هر چیز است و همانا حق است.



حق تعبیر از آن وحدت نهایی و حقیقت لایزالی است که در دل هر ذره جلوه گر است و «دلیل هستی او به حقیقت جز او نیست»^۱، چرا که روشن‌ترین و آشکارترین چیزها نور وجود حضرت حق است که از فرط پیدایی و دوام ظهور پنهان می‌نماید؛ چون خورشید که اگر تغییر و تبدیل و طلوع و غروب نداشت و پیوسته به یک منوال می‌بود شدت ظهور و دوام نورش موجب خفا و عدم ادراک می‌گردید و معلوم نمی‌شد که روشنائی عالم از اوست:

اگر خورشید بر یک حال بودی
شعاع او به یک منوال بودی
ندانستی کسی کاین پرتو اوست
نبودی هیچ فرق از مغز تا پوست
جهان جمله فروغ نور حق دان
حق اندر وی ز پیدایی ست پنهان
چو نور حق ندارد نقل و تحویل
نسیابد ذات او تغییر و تسبیل
تو پنداری جهان خود هست دائم
به ذات خویشتن پیوسته قائم^۲

هستی حق «پیداتر از همه هستی‌هاست که او به خود پیداست و پیدایی دیگر هستی‌ها بدوست»^۱. ادراک هستی خداوند امری فطری است و حتی بر ادراک وجود خود نیز مقدم است: «ادراک هستی حق که اظهر و اعرف است مقدم است بر ادراک نفس؛ [زیرا] هر نفسی که هست به ضرورت، به قوت یا به فعل، مُذَرِّک هستی خود است و آن مستلزم ادراک هست مطلق است که عام روشن‌تر از خاص بُود»^۲. معرفت به وجود خود و ادراک ذات خویش همراه با معرفت به وجود خداوند و ادراک هستی مطلق اوست، چرا که «هرچه را ادراک کنیم اول هستی مُذَرِّک می‌شود اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشیم و از غایت ظهور مخفی ماند»^۳.

شبستری حق را وجود مطلق و هستی محض و حقیقت هستی می‌نامد، و ممکنات و مخلوقات را وجودهای مقید و محدود و متعین تلقی می‌کند. از آنجا که بجز وجود مطلق حق وجود حقیقی دیگری نیست و وجودهای امکانی ظهورات و تجلیات و نسب و اعتبارات وجود مطلق‌اند، پس هرگونه شناختی از وجودهای مقید خاص، شناختی ضمنی از وجود مطلق را در خود دارد و علم به وجود مقید موقوف بر ادراک وجود مطلق است. ادراک وجود مطلق روشن‌تر از ادراک وجود مقید متعین است زیرا وجود مقید متعین همان هستی مطلق است که از مقام اطلاق و بی‌تعینی و بساطت به مرتبه تقید و تعین تنزل نموده؛ و چون این تنزل قسمی در حجاب رفتن است شناخت مقید متعین همواره دشوارتر و پیچیده‌تر از شناخت مطلق است.

از سوی دیگر آدمی معمولاً اشیاء و امور را از طریق مقابله و مقایسه با اضداد و همانندهایش می‌شناسد، اما از آنجا که حق تعالی ضد و

۱. حق‌الیقین، باب اول.

۲. همان.

۳. جامی، نقدالنصوص، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن فلسفه، ص ۲۵.

همانندی ندارد و «به غیر او هیچ موجودی نیست تا به واسطه تضاد و مماثلت سبب ظهور حق گردد و به حقیقت غیری نیست که واسطه و سبب ظهور حق» شود^۱، از این راه نیز نمی توان او را شناخت:

ظهور جملة اشیا به ضدست

ولی حق را نه ضدست و نه ندست

چو نبود ذات حق را ضد و همتا

ندانم تا چگونه دانی آن را^۲

ذات حق از دایره فهم بشری و حدود استدلالات آدمی بیرون است و اثبات پذیر نیست و فقط در شور و شوقی که انسان دارد و در عشق و جذبه ای که به نیروی آن اوج می گیرد نظاره کردنی است:

جان به فطرت ز ایزد آگاه است

لوح بی رنگ صبغة الله است^۳

دست او طوق کردن جانست

سر برآورده از گریبانت

به تو نزدیک تر ز حبل و رید^۴

تو در افتاده در ضلال بعید

چند گردی به گرد هر سر کوی

درد خود را دوا هم از خود جوی

دامن خویش را ز دست مده

سر در آفاق هرزه بیش منه

بر تو نزدیک گردد این ره دور

گر نشینی به پیشگاه حضور

۱. شرح لاهیجی، ص ۶۷.

۲. گلشن راز.

۳. برگرفته از آیه ۱۳۸ سوره بقره که: «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ» [این رنگ خدایی است و رنگ آمیزی چه کسی از خدا نیکوتر است؟ ما او را پرستندگانیم].

۴. اشارتی است به آیه ۱۶ سوره ق که: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوْشَوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» [همانا ما آدمی را آفریده ایم و آنچه را نفس او وسوسه می کند می دانیم؛ و ما به او از رگ گردن نزدیکتریم].

هست مطلوب جانت اندر پیش
 اندرو می‌نگر ازو مندیش
 زانکه اندیشه دورت اندازد
 دوست با غیر در نمی‌سازد^۱

اندیشه انسان همواره متوجه حقیقت مطلق است که او را پدیدآورنده جهان می‌داند و صفاتی چون تجرد، وحدت، اراده، دانایی و توانایی به آن نسبت می‌دهد. فیلسوفان می‌خواهند هستی چنین خدایی را با دلیل و برهان ثابت کنند و «اثبات مبدء واحد که منشأ کثرات است به استدلال» نمایند^۲ و اینجاست که به خطا می‌روند، چرا که یقین به هستی خداوند از راه استدلال حاصل نمی‌شود و در واقع هیچ‌یک از دلیل‌هایی که اصحاب استدلال آورده‌اند قانع‌کننده نیست و هرچه بیشتر استدلال کنند حجابی بر حجابها افزوده می‌شود:

به محیط افکن ای خرد زورق
 جای باطل نماند جاء الحق
 چند از آیاتِ انفس و آفاق
 «أَوَلَمْ يَكْفِ» خوان علی‌الاطلاق^۳
 چه کند با دلیل رأی العین
 وادی قدس و آنگهی نعلین^۴؟
 وقت «إِنْسِي أَنَا اللَّهُ» زود^۵
 بنه از کف عصای گفت و شنود
 هر که بر حق دلیل می‌گوید
 به چراغ آفتاب می‌جوید
 همه عالم فروغ نور خور است
 چه مجال چراغ مختصر است^۶

۱. معادتناه.

۳. رک: آیه ۵۳ سورة فصلت.

۵. رک: آیه ۳۰ سورة قصص.

۲. شرح لاهیجی، ص ۶۴.

۴. ناظر بر آیه ۱۲ سورة طه.

۶. معادتناه.

به گفته لاهیجی، شارح گلشن راز، از طریق استدلال تنها این مایه توان دریافت که «واجب الوجودی باید که باشد اما معرفت حقیقی که علم به حقیقت حال است حاصل نمی‌گردد، چون آن معنی به نفی غیر میسر است نه به اثبات؛ هر چند موجودات بیشتر اثبات می‌نمایند از توحید دورتر می‌افتند»^۱.

دلایلی که اصحاب عقل برای اثبات وجود خداوند آورده‌اند هیچ‌یک خالی از خدشه نیست چرا که این قبیل دلیل‌ها سرانجام به دور و تسلسل می‌انجامد و موجب سرگستگی و حیرانی می‌شود، و رهایی از چنبر دور و تسلسل محتاج اقامه دلایلی دیگر است که خود ظلمتی بر ظلمات پیشین افزودن است:

حکیم فلسفی چون هست حیران
نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب
وزین حیران شد اندر ذات واجب
چو عقلش کرد در هستی توغّل
فروپیچید پایش در تسلسل^۲
گاهی از دور دارد سیر معکوس
گاهی اندر تسلسل گشته محبوس^۳

فیلسوفان بر آنند که از طریق وجود ممکنات بر وجود واجب تعالی استدلال کنند و در بیابان امکان نشان دوست جویند، غافل از اینکه «مثّل شخصی که خواهد که وجود واجب را به ممکن بشناسد همان است که کسی آفتاب تابان در بیابان به نور شمع طلب نماید علی‌الخصوص که نور آن شمع نیز به حقیقت مقتبس از آن آفتاب باشد»^۴.

۱. شرح گلشن راز، ص ۶۷.

۲. توغّل: تعمق کردن — زیرا که حقیقت هستی را به شهود می‌توان دریافت نه با عقل تحلیل‌گر مفهوم‌ساز.

۳. گلشن راز.

۴. شرح لاهیجی، ص ۷۱.

چو آیات است روشن گشته از ذات
نگردد ذات او روشن ز آیات
همه عالم ز نور اوست پیدا
کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که او خورشید تابان
به نور شمع جوید در بیابان^۱

او را هم بدو توان شناخت و دلیل هستی حق به حقیقت جز حق نیست که
«هیچ گونه کثرت را به هستی او راه نیست و دلیل را از هستی ناگزیر بود»^۲:

نور او خود دلیل قافله بس
در پی حق غلط نگردد کس
نور او بود تا که دیده جان
کرد ادراک صورت دو جهان
امر و خلق از خدا توان دانست
کس خدا را به این و آن دانست^۳؟

نقد فلسفه

اکنون که به ایراد اصلی شبستری نسبت به روش فیلسوفان در اثبات
وجود خداوند از راه دلایل عقلی اشاره کردیم، جای آنست که در تکمیل
مطلب به نقادیهای دیگر او در زمینه فلسفه و فلاسفه بپردازیم.
بررسی منظومه سعادت نامه و رساله مرآت المحققین به خوبی نشان
می دهد که شیخ با آراء حکمای یونانی و نظریه های فیلسوفان اسلامی
به قدر کافی آشنا بوده است. گرچه معتقد است که:

به قیاسات عقل یونانی
نرسد کس به ذوق ایمانی
گر به منطق کسی ولی بودی
شیخ سنت ابوعلی بودی^۴

۱. گلشن راز.

۲. حق الیقین، باب اول.

۳. سعادت نامه.

۴. مقصود از ابوعلی، ابن سینا فیلسوف و پزشک معروف است.

اما با این همه نسبت به کسی یا فرقه‌ای تعصب نمی‌ورزد و سخن حق را در هر لباسی که باشد به جان می‌پذیرد:

باز حق کی شود بدان باطل
که ارسطو بدان بود قائل
حق حق است ارچه بوعلی گوید
باطل است باطل ار ولی گوید^۱

اساس ایرادهای شبستری همان مسائلی است که پیش از او غزالی در کتابهای تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال مطرح کرده است، و موضع وی در قبال فلسفه و فلاسفه کمابیش همان موضع متکلمان اشعری است. شیخ بر آنست که ارسطو پیشوای مشائیان

منطق الحق که بس نکو پرداخت
در الهی ست آنکه او کج باخت^۲

چنانکه غزالی نیز با منطق مخالفی ندارد و معتقد است که خطاهای فیلسوفان به مباحث الهی مربوط می‌شود: «اما المنطقیات فلا یتعلق شیء منها بالذین نفیاً و اثباتاً؛ واما الالهیات ففیها اکثر اغالیطهم»^۳.

به طور کلی در علوم عقلی (فلسفه) بیست و نه مسأله است که با شرع مطابقت ندارد و فقط در این موارد فلاسفه به خطا رفته‌اند:

بیست و نه مسأله‌ست در معقول
که نباشد موافق منقول
باقیش رد مکن به نادانی
بده انصاف اگر مسلمانی^۴

اما این بیست و نه مسأله کدام است؟ متأسفانه شبستری جز به معدودی از آنها اشاره نمی‌کند. مهمترین این مسائل سه مسأله مربوط به علم و قدرت الهی و معاد جسمانی است:

۱. سعادت‌نامه.

۲. همان.

۳. المنقذ من الضلال، ص ۲۲، چاپ بیروت ۱۹۵۹.

۴. سعادت‌نامه.

نفی کردی سه رکن ایمانی
 قدرت و علم و حشر جسمانی^۱
 اینک توضیحی مختصر درباره برخی از ایرادها:

۱. به عقیده فلاسفه (مثنائیان) اگرچه خداوند به امور جزئی عالم است اما علم او نسبت به آنها به نحو کلی است، یعنی امور جزئی را از حیث اندراج آنها در تحت کلیات می داند، چرا که اشیاء جزئی متغیرند و علم نیز به تبع معلوم تغییر می کند و تغییر علم مستلزم تغییر عالم است، در حالی که باری تعالی از هر گونه تغییر و تبدیل منزّه است. علم خداوند زمان نمی پذیرد و مستفاد از جزئیات نیست و نشاید که در علم او تغییر و تبدیل روی دهد و از این طریق تغییر به ذات باری راه یابد^۲:

فلسفی علم جزئی حق را
 منکر آمد نه علم مطلق را
 گفت کز اختلاف هر مفهوم
 ذات حق مختلف شود ز علوم
 زین سبب کلی ست علم خدای^۳

به عقیده شبستری علم پیشین خداوند به کائنات همراه با دگرگون شدن آنها تغییر نمی پذیرد و لازمه تغییر معلوم تغییر عالم نیست. علم خداوند نه تنها به کلیات، بلکه به امور جزئی نیز - از آن حیث که جزئی و متغیرند - تعلق می گیرد و این مسأله موجب دگرگونی و نقص در ذات باری نمی شود و نیاز به جسم و امور جسمانی - که خداوند از آنها منزّه است - لازم نمی آید؛ چرا که علم اضافه و نسبتی است میان عالم و معلوم، و تغییر اضافه و نسبت مستلزم تغییر در ذات عالم نیست. دامنه

۱. همان.

۲. ابن سینا، النجاة، بخش الهیات، بیروت، ۱۹۸۵، ص ۲۸۴-۲۸۵.

۳. سعادت نامه.

علم خداوند نسبت به هیچ چیز محدود نمی‌شود چنانکه قدرت او نیز در ایجاد آنها نامحدود است:

علم کان سابق ست بر اشیا
کی دگرگون شود ز گردش ما
کی مهندس ز گردش بنیاد
مختلف گردد ای سقیم نهاد^۱

۲. در مورد آغاز خلقت و چگونگی پدید آمدن کثرات هستی، فلاسفه معتقدند که بر اساس قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، از مبداء اول - که از همه جهت یگانه و بسیط است و هیچ‌گونه کثرتی در او نیست - جز یک چیز نمی‌توانست به وجود آید. صادر اول یا نخستین معلول خداوند امر واحدی است که جوهری منجز از ماده است و عقل اول نامیده می‌شود. عقل اول با تعقل ذات باری عقل دوم را، و با تعقل ذات خود فلک اول و نفس مربوط به آن را افاضه می‌کند. از عقل اول، عقل دوم و از عقل دوم، عقل سوم پدید آمده و این پدید آمدن یا صدور تا عقل دهم ادامه یافته است.^۲ عقل دهم یا عقل فعال آخرین عقل از عقول دهگانه است و در عالم ماده تأثیر مستقیم دارد. عقل فعال از یک جهت سبب وجود نفوس ارضی و از جهت دیگر به وساطت افلاک پدیدآورنده عناصر چهارگانه و پیدایش مرکبات عالم کون و فساد است و افاضه صور موجودات از ناحیه اوست.

ایراد شبستری به نظریه صدور و قاعده الواحد - که برگرفته از سخنان متکلمان اشعری است - این است که سخن فلاسفه (مشائیان) قدرت الهی را محدود می‌کند و باعث می‌شود که خداوند موجب بالذات محسوب

۱. سعادت‌نامه.

۲. منحصر کردن تعداد عقول به ده، متأثر از هیئت ارسطویی - پتلمیوسی است که مطابق آن زمین و هفت فلک سیار و فلک ثوابت و فلک الافلاک مجموعاً ده تاست.

گردد. به عبارت دیگر نتیجه عقیده فیلسوفان این است که قدرت مطلقه الهی محدود شود و باری تعالی فاعل موجب باشد نه فاعل مختار. اساس عقیده شبستری - مانند متکلمان اشعری^۱ - این است که خداوند فاعل موجب و مضطر و مجبور نیست بلکه فاعل مختار است و قادر مطلق؛ و قاعده الواحد - که به جای خود صحیح است - در مورد فاعل مختار و همه توان صدق نمی‌کند:

بدعت اول از فلاسفه خاست
روی ناراست فلسفی آراست
گفت مطلق که نیست او قادر
از یکی جز یکی نشد صادر
نفی قدرت کند به نادانی
تا ز بن برکند مسلمانی
موجب الذات خواند او حق را
کمتر از خویش داند او حق را^۲

چکیده سخن شیخ این است که فاعل حقیقی و خالق مباشر همه موجودات خداوند است بی آنکه در خالقیت و فاعلیت او واسطه‌ای در کار باشد^۳. جریان خلقت، فعلی است ارادی که از اراده مطلقه‌ای که نسبت به آنچه می‌کند آگاه است حاصل می‌شود. قاعده الواحد به نحوی که فلاسفه توجیه می‌کنند اقتضا می‌کند که خداوند فقط خالق مباشر و فاعل حقیقی یک چیز (عقل اول) باشد و دیگر موجودات با حفظ مراتب به وساطت عقل اول و از عقل اول حاصل شوند، در حالی که قدرت و فاعلیت خداوند محدود نیست و سلسله عقول هیچ‌گونه فاعلیتی در عمل خلقت و جریان آفرینش ندارد و باری تعالی می‌تواند بدون

۱. - فخر رازی، مباحث المشرقیه، چاپ حیدرآباد، ۵۰۸/۲ - ۵۰۱.

۲. سعادت‌نامه.

۳. مقصود وساطت سلسله عقول طولیه در جریان صدور و پیدایش کثرات هستی است چنانکه فیلسوفان معتقدند.

وساطت - یعنی وساطت عقول در جریان صدور خلقت - هر چیزی را که بخواهد بیافریند و هر چه در عالم هستی پدید آمده و می آید مستقیماً فعل او و خلق اوست. خلاصه سخن اینکه قاعدة الواحد در مورد حق تعالی صادق نیست چرا که احدیت حق و قدرت مطلقه الهی فراتر از حکم عقل نظری و ضوابط منطق بشری است:

جناب کبریایی لا ابالی است
منزه از قیاسات خیالی است
منزه ذاتش از چند و چه و چون
تعالی شأنه عما یقولون^۱

ایراد اصلی نسبت به قاعدة الواحد این است که اگر مطابق قاعدة مذکور عقل اول حقیقتاً واحد است پس نباید از آن نیز جز واحد صادر شود؛ و اگر حقیقتاً واحد نیست بلکه کثرتی - هر چند اعتباری - در وجود خود دارد - چنانکه فیلسوفان می گویند - در این صورت صدور آن از واحد (مبدء اول) نقض قاعدة مذکور خواهد بود. به عبارت دیگر جهات موجود در عقل اول اگر امور اعتباری است پس نمی تواند منشأ صدور امور حقیقی بعدی گردد؛ و اگر اموری حقیقی است پس از واحد، واحد صادر نشده است. به گفته خواجه نصیر طوسی: «این کثرت [یعنی کثرت جهات در عقل اول] یا موجودند یا نیستند. اگر موجودند و مستند باشند به واجب، پس کثرت از وی صادر شده باشد؛ و اگر مستند نباشند به واجب، واجب از یکی بیشتر باشد؛ و اگر [موجود] نیستند تأثیر ایشان معقول نبود»^۲.

در بررسی سابقه تاریخی این بحث نزد عارفان، یادآور می شویم که عین القضاة همدانی نیز در کتاب زیدة الحقایق - که رساله ای

۱. گلشن راز.

۲. فصول المعقاید، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۸.

کلامی- عرفانی است- اعتقاد به نظریه فیض و قاعده الواحد را کفر صریح دانسته است.^۱

همچنین ابن عربی- که شبستری متأثر از مکتب اوست- معتقد بود که صدور کثرات عالم هستی از ناحیه کثرت اسماء الهیه است نه از حیث ذات یگانه مبدی اول، و به این ترتیب نیازی به توسل به قاعده الواحد چنانکه فیلسوفان مطرح کرده اند نیست.^۲ از طرف دیگر اگر قاعده مذکور در مورد حق تعالی صدق کند باز هم صادر اول عقل نیست بلکه وجود مفاض یا وجود منبسط و یا نفس رحمانی است که در همه موجودات سریان دارد و همه موجودات در آن یکسان و برابرند.^۳

شبستری در پایان این بحث پس از نقد نظر فیلسوفان متذکر می شود که اصطلاحاتی از قبیل عقل، نفس و عقل فعال که در نوشته های حکمای الهی به کار رفته است معانی دیگری دارد و آنها را می توان با فرشتگان مقرب الهی- چنانکه در احادیث آمده است- تطبیق کرد:

مبدی عقل و نفس و جسم و فلک
عقل و نفسی است نام کرده ملک
نکنند اسم ذات را تبدیل
عقل کل نیست جز که اسرافیل
مر و را آفرید حق ز نخست
خود چنین است در حدیث درست

۱. زبدة الحقائق، به کوشش عسیران، چاپ دانشگاه تهران، فصل سی و نهم، ص ۴۵-۴۴: «نظریه فیض الموجودات بعضها عن البعض کفر صریح: لعلک تقول من المعلوم الظاهر عند اهل النظر ان الله تعالى لا يكون سبباً الا لشيء واحد من الموجودات؛ ثم يكون ذلك الشيء سبباً لوجود شيء آخر، وهذا الشيء الثاني سبباً لشيء ثالث، وهكذا يتداعى هذا الامر الى وجود الانسان؛ والواحد من كل وجه لا يجوز ان يصدر عنه شيء واحد. فاعلم ان هذه مجازفة عظيمة من الكلام لا يجوز ان يطلق اللسان بامثاله، فهو کفر صریح عند ذوی البصائر...».

۲. التجلیات الالهیه، ابن عربی، تحقیق عثمان یحیی، زیرنویس ص ۳۷۷، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۴۰۸ هـ.

۳. دکتر جهانگیری، ابن عربی، ص ۵۰۲، چاپ چهارم.

باز تفصیل کار اسرافیل
روح میکانلست و عزرائیل
عقل فعال جبرئیل امین
مبدء روحهای اهل زمین^۱

۳. بحث دربارهٔ حدوث و قدم عالم همواره یکی از موارد اختلاف اساسی میان فلاسفه و متکلمان بوده است. فیلسوفان مسألهٔ قدم زمانی عالم - یعنی قدم عقول و نفوس و افلاک و کلیات عناصر و لوازم اولی آنها مانند حرکت و زمان - را به صدور شعاع از خورشید و دوام آن به دوام خورشید تشبیه می‌کنند. به عقیدهٔ آنان این مسأله با معلول بودن جهان و نیاز ذاتی آن به علت (واجب الوجود) منافاتی ندارد «چرا که شعاع محسوس از خورشید حاصل می‌شود نه خورشید از شعاع؛ و تا وقتی که خورشید دوام یابد شعاع آن نیز دوام می‌یابد با آنکه [می‌دانیم] شعاع معلول خورشید است و صادر از آن»^۲.

نسبت جهان هستی به خداوند همانند نسبت نور خورشید است به خود خورشید؛ یعنی دیرینگی آن همراه ازلیت پرتوافکنی واجب الوجود است ولی به ذات نیازمند اوست؛ یعنی جهان به زمان «قدیم» است و به ذات «حادث»؛ و این همان نظریه‌ای است که فیلسوفان به جرم اظهار آن هدف تیر ملامت و تکفیر متشرعان و متکلمان - که به حدوث زمانی عالم معتقدند - شده‌اند^۳.

شبستری هر چند که به عنوان متکلم نظریهٔ فیلسوفان را نمی‌پذیرد و آن را «بدکیشی و کفر» می‌خواند:

۱. سعادت‌نامه.

۲. حکمة الاشراق، ص ۱۷۲-۱۷۱ - مجموعهٔ دوّم مصنفات شیخ اشراق سهروردی، به کوشش

هانری کربن. ۳. تهافت الفلاسفه غزالی.

در حدوث و قدم بسی نقل است
 وان همه شک و شبهه عقل است
 عقل مشائی ز دین مایل
 به قدیم و حدوث شد مایل
 کرد رسطالس اول این تفصیل
 یافت آخر ز بوعلی تکمیل
 شبهه‌ای چند از خوداندیشی
 کرده دستور کفر و بدکشی^۱

اما به عنوان عارف از منظر دیگری به این مسأله می‌نگرد و از قول بابافرج تبریزی^۲ یادآور می‌شود که برای غارف بحث حدوث و قدم مطرح نیست چرا که اساساً عارف غیری (عالم) نمی‌بیند که در پی حادث یا قدیم بودنش باشد:

گفت بابافرج حدیث تمام
 چونکه کردش سؤال خواجه امام^۳
 کین جهان محدث است یا که قدیم؟
 چیست زین هر دو نزد قلب سلیم
 گفت بابا به او ز روی یقین
 نکته‌ای خوبتر ز درِ ثمین
 که فرج تا که دیده بگشاده‌ست
 نظرش بر جهان نیفتاده‌ست

۱. سعادت‌نامه.

۲. بابافرج تبریزی از مشایخ عرفای تبریز در قرن ششم هجری بوده است. بابا، پیرنظر شیخ نجم‌الدین کبری است و خرقه خود را بر او پوشانیده است. بابافرج به سال ۵۶۸ هجری وفات یافت و در گورستان گجیل تبریز مدفون گردید. مقاله دکتر زریاب خونی در دانشنامه جهان اسلام، حرف ب، جزوه اول؛ روضات الجنان، ۳۸۶/۱-۳۷۶؛ تاریخ ادبیات دکتر صفا ۱۳/۲؛ دانشمندان آذربایجان، ص ۵۹.

۳. خواجه امام: مقصود ابومنصور محمد حَفَظَةُ الطَّائِرِ الطُّوسِی است که از وعظ و فقه‌ای معروف شافعی به‌شمار آمده و «امام بوده در تفسیر و حدیث و فقه». امام حقه به سال ۵۷۱ یا ۵۷۳ در تبریز وفات یافته است. رک: روضات الجنان، ۲۸۷/۱.

وصف چیزی چه بایدت پرسید
 که دل و دیده هرگز آن بندید
 دل که از نور حق شود حیران
 در نظر نایدهش حدود جهان^۱

شبستری در گلشن راز با توجه به نظریه وحدت وجود و اعتباری بودن کثرات ممکنات و تعینات (عالم)، می گوید حادث و قدیم از هم جدا نیستند. حادث (عالم) چهره ظاهری همان قدیم است و قدیم، باطن و اساس همان ظاهر؛ به عبارت دیگر قدیم همان حقیقت هستی یا «ذات وجود» است که به نقش ممکنات جلوه گری کرده، و حادث ظهورات و تعینات گوناگون آن حقیقت است:

قدیم و مُخَدَّث از هم خود جدا نیست
 که از هستی ست باقی دائماً نیست
 همه آنست و این مانند عنقاست
 جز از حق جمله اسم بی مسماست^۲

□

اکنون که موضع شبستری در قبال فلسفه و فلاسفه روشن شده به روایت پیشین خود بازگردیم و حدیث اوصاف یار از سر گیریم، هر چند که:

حدیث زلف جانان بس درازست
 چه می پرسی از آن؟ کان جای رازست

حق که بنیاد ذاتی جهان است خیر محض و جمال مطلق است و همچنانکه وجود اشیاء پرتوی از هستی لایزال الهی است، زیبایی آنها نیز مظهر ملاحظه بی مثال و جمال مطلق اوست؛ از این رو سالک عارف کمند محبت را معراج مقامات می سازد و به مفتاح حقیقت بند مجاز

۱. سعادت نامه.

۲. گلشن راز.

می‌گشاید. از یک سو هم در جهان معنوی و هم در عالم محسوس، زیبا و نیک وابسته یکدیگرند چرا که:

ملاحظ از جهان بی‌مثالی
درآمد همچو رند لآبالی
به شهرستان نیکویی علم زد
همه اسباب عالم را بهم زد^۱

در جهان معنوی، زیبا و نیک، یک و همان‌اند زیرا برترین زیبایی، برترین نیک است و همانا حق است؛ در جهان محسوس نیز آنجا که زیبایی باشد نیکی و جایی که نیکی باشد زیبایی است.

از طرف دیگر زیبایی با تناسب و هماهنگی میان اجزاء و وحدت ارتباط دارد؛^۲ جایی که تناسب و هماهنگی و وحدت باشد پرتوی از زیبایی نیز آنجا هست و هر جا که زیبایی باشد تناسب و هماهنگی نیز وجود دارد: ظهور نیکویی در اعتدال است.^۳ آنگاه که میان عناصر تعادل و تناسب پدید آید، پرتوی از جمال لایزال بر آن می‌تابد و از این رو جان به کمند عشق تن گرفتار می‌آید و ثمره این پیوند — که به نکاح معنوی تعبیر می‌شود — زیبایی‌های گوناگونی چون سخن زیبا، اخلاق زیبا و پیکر زیباست:

چو از تعدیل شد ارکان موافق
ز حسنش نفس گویا گشت عاشق
نکاح معنوی افتاد در دین
جهان را نفس کلی داد کابین
از ایشان می‌پدید آید فصاحت
علوم و نطق و اخلاق و صباحت^۴

پرتو زیبایی در هر جا و در هر چیز به اندازه قابلیت و پذیرندگی آن و به صورتی خاص جلوه گر شده و نامی گرفته است، مثلاً:

۱. گلشن راز.

۲. «ظهور وحدت در کثرت به حسب مناسبت و موافقت اجزاء بُود که مستمسک به حسن»

← حق‌الیقین، باب پنجم.

۳. گلشن راز.

۴. همان.

بود در شخص، خوانندش ملاحظت

بود در نطق، گویندش فصاحت^۱

اما عارف حق بین از این نکته غافل نیست که «ربایندگی و جذب در هر صورت که باشد حق را است و جمال مطلق است که در صور جمیله مظاهر، ظاهر گشته، دلربایی و تصرف و جذب قلوب می نماید و تسخیر همه می کند»^۲:

جز از حق می نیاید دلربایی

که شرکت نیست کس را در خدایی

کجا شهوت دل مردم رباید

که حق که گه ز باطل می نماید

مؤثر حق شناس اندر همه جای

ز حد خویشتن بیرون منه پای^۳

مظاهر اسماء و صفات

ذات بسیط الهی، صفات و اسماء بسیار دارد و سراسر جهان هستی مظهر صفاتند و مهر اسماء بر خود دارند؛ و فقط از راه شناختن همین اسماء و صفات و مظاهر آنهاست که می توان به شناسایی حق نزدیک شد:

بود هر بوده ای ز اسمی خاص

هر یکی زو گرفته قسمی خاص

عارف از اسمها علی الاطلاق

بهره یابد به قدر استحقاق^۴

آنگاه که حق از حیث انتفاء همه اعتبارات و قطع نظر از جمیع نسب و اضافات، یعنی از حیث یگانگی مطلق و تعالی از هر تعین و تشخص و تمایزی نظاره شود در این صورت منزّه است و باطن و اول (مرتبه

۱. گلشن راز.

۲. شرح لاهیجی، ص ۴۸۲ و ۴۸۴.

۳. گلشن راز.

۴. سعادت نامه.

احدیّت)؛ و آنگاه که حق را از حیث اسماء و صفات و آثار، یعنی از جنبه تعین در مظاهر و ظهور در مراتب بنگریم مشبه است و ظاهر و آخر (مرتبه و احدیّت). نسبت مرتبه احدیّت به مرتبه و احدیّت همانند نسبت ظاهر به باطن است و در حقیقت «ظاهر و باطن در آن جناب متحدند»^۱. از اینجاست که حقیقت حق برتر از ظهور و بطون یا کمون و بروز یا تشبیه و تنزیه است و بهتر بگوییم «حقیقت هویت غیب پوشیده تر بود از مفهوم ظاهر و باطن و اوّل و آخر»^۲. شبستری معتقد است که:

ز نایبانی آمد رای تشبیه

ز یک چشمی است ادراکات تنزیه^۳

و نظر او درباره صفات الهی، جامع میان تشبیه و تنزیه است یعنی تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه، یعنی تعالی ذات حق از جمیع صفات و نسب و اضافات، و تجلی او در همه موجودات و تعینات. به همین جهت با فلاسفه و پیروان معتزلی آنها که به تنزیه محض معتقدند مخالفت می ورزد و بر متکلمانی که به تشبیه می گرایند می تازد و تصریح می کند که:

فلسفی شد معطل از تنزیه

متکلم مشبه از تشبیه

فلسفی از خدای بتراشد

متکلم بر او همی باشد

حق از این هر دو بر کران آمد

به حقیقت نه این، نه آن آمد^۴



شبستری بارها تأکید می کند که ذات حق در فهم نمی گنجد و شناخته نمی شود، چرا که شناختن مستلزم نسبت است و مقام احدیّت از هر

۱. حق الیقین، باب سوم.

۲. همان، باب دوم.

۳. گلشن راز.

۴. سعادت نامه.

نسبتی میرا است و هر تعبیری که از او بشود تعبیری وابسته به تصوّر و فهم انسان خواهد بود:

در آلا فکر کردن شرط راهست^۱
ولی در ذات حق محض گناهست
بؤد نور خرد در ذات انور
بسان چشم سر در چشمه خور
از او هر چه بگفتند از کم و بیش
نشانی داده‌اند از دیده خویش^۲

ذات بی‌مثال الهی از حدّ وصف و تعریف بیرون است و از هر گونه قیدی حتّی مفهوم هستی نیز برتر است و شناختنی است. برای نشان دادن همین نکته است که عارفان مسلمان نیز مانند متفکران هندی^۳ گاهی از ذات احدیّت به نقطه و یا خال سیاه تعبیر می‌کنند:

بر آن رخ نقطه خالش بسیط است
که اصل مرکز دور محیط است
از آن حال دل پر خون تباه است
که عکس نقطه خال سیاه است^۴
ز خالش حال دل جز خون شدن نیست
کز آن منزل ره بیرون شدن نیست^۵

و گاهی نیز صفات متضادی به حق نسبت می‌دهند تا تعالی او را از هر نعت و صفت بنمایانند:

۱. آلا: نعمت‌ها، نیکویی‌ها، بخشش‌ها، مجازاً به معنای آثار. اقتباس از حدیث نبوی که فرمود: «تفکروا فی آلاء الله ولا تفکروا فی الله» ← احادیث مثنوی، ص ۱۴۲.
۲. گلشن راز.

۳. «یسمی الله نقطة لیبرته عن صفات الاجسام» ← بیرونی، تحقیق ماله‌هند، ص ۲۳، حیدرآباد ۱۹۵۸.

۴. یعنی «خال اشارت به نقطه وحدت است من حیث الخفاء که مبدء و منتهای کثرت است و مناسبت بینهما ظاهر است، چون خال به واسطه سیاهی مشابه به هویت غیبیه است که از ادراک و شعور اغیار محتجب و مخفی است» ← شرح لاهیجی، ص ۵۵۲.

۵. گلشن راز.

منزه دانش از چند و چه و چون
تعالی شأنه عما یقولون

و چون ایجاد و ابقاء، دگرگون شدن و از میان رفتن موجودات به اعتبار همین صفات و اسماء متقابل و متضاد^۱ جمال و جلال الهی است، می توان گفت که آفرینش عالم و قیام و قوام و زوال ممکنات همه به اعتبار تقابل ضدین است و خمیرمایه جهان تضاد^۲ و در مرتبه «احدیت» اضداد و متقابل های یکی می شوند و منحل می گردند.

به نظر می رسد صفات جمالی و جلالی را بتوان با نظریه متفکران هندی مقایسه کرد. در کتاب بهگودگیتا یا سرود خدایان از قول کریشنا آمده است که برهما سه صفت دارد: یکی سازنده، دیگری دارنده و سومی خراب کننده. همچنین در سیستم «سانکیه»^۳ گفته شده است که علت بنیادی جهان در همه چیز نفوذ دارد و خود معلول چیزی نیست. این علت ازلی بنیاد همه چیزهاست و در همه زمانها و مکانها هست و پرکریتی^۴ نام دارد. پرکریتی به سه گونه نمایان می شود و یا سه صفت دارد: یکی ستوا^۵ یا نیروی آشکارکننده و روشن کننده؛ دوم راجاس^۶ یا نیروی تحریک کننده یا اصل حرکت؛ سه دیگر تاماس^۷ یا نیروی محدودکننده، خراب کننده و بازدارنده.

چنانکه گفته شد نظریه شبستری و دیگر عارفان درباره صفات الهی در فلسفه های هند هم زمینه دارد و شاید داراشکوه نیز به این نکته توجه داشته است که می گوید: «الله تعالی را نزد صوفیه دو صفت است: جمال

۱. به گفته لاهیجی: «صفات متضاده متقابل» - شرح گلشن راز، ص ۲۱۰.

۲. یکی از قدیم ترین مکتب های فلسفی هند - محمود هومن، تاریخ فلسفه، کتاب دوم، دفتر اول، تهران، ۱۳۴۱، ص ۶۴-۸۰؛ داریوش شایگان، ادیان و مکتب های فلسفی هند، تهران، ۱۳۵۶، ۵۴۶/۲، به بعد.

3. Prakriti

4. Sattva

5. Rajas

6. Tamas

و جلال که جمیع آفرینش از تحت این دو صفت بیرون نیست. و نزد فقرای هندسه سه صفاتند که آنها را ترگن^۱ می‌گویند: ست و رج و تم. ست یعنی ایجاد و رج یعنی ابقا و تم یعنی افناء؛ و صوفیه صفت بقا را در ضمن صفت جمال دیده و اعتبار کرده‌اند^۲.

نمودهای بی‌بود

صفات و اسماء الهی، هم در جریان سلوک و حصول معرفت، و هم در آفرینش موجودات نقش اساسی دارند؛ چرا که از یک طرف سلوک غالباً با تلقین ذکر نامی از نامهای خدا آغاز می‌شود و تفکر درباره صفات و اسماء الهی یکی از شرایط رسیدن به معرفت است و فقط از راه شناختن همین اسماء و صفات و مظاهر آنهاست که می‌توان به شناسایی حق نزدیکتر شد. از طرف دیگر موجودات مظهر اسماء و صفات‌اند و نام‌ها اسبابی (مجاری) است که پروردگار از طریق آنها خود را جلوه‌گر می‌سازد و می‌شناساند. سراسر جهان هستی در حکم آینه‌هایی است که صفات و اسماء الهی را منعکس می‌کنند؛ هم از اینجاست که شبستری استقلال و اصالتی به موجودات نمی‌دهد و آنها را به چشم نشانه و آیه می‌نگرد. شیخ توجّهی به توضیح چگونگی موجودات و اعتنائی به واقعیت خاص پدیده‌ها ندارد بلکه به هستی آنها نظر دارد؛ ولی چون موجودات جلوه‌های وجود مطلق‌اند و از خود استقلالی ندارند و «از تجلّی حق به صورت اشیاء و تقید آن حقیقت به قیود اعتباریه نموده شده‌اند»^۳، این است که وجود آنها را اعتباری می‌شمارد و نمود و ظهور می‌نامد و می‌کوشد تا فراتر رود و به ژرفای هستی راه جوید:

1. Tri-guna

۲. مجمع البحرین، ص ۷، به اهتمام جلالی نائینی، تهران ۱۳۳۵.

۳. شرح لاهیجی، ص ۳۷۹.

وجود خلق و کثرت در نمود است
 نه هر چه می نماید عین بود است
 نمود و همی از هستی جدا کن
 نشی بیگانه خود را آشنا کن^۱

از دیدگاه شبستری کثراتِ ممکنات نمودی دارند بی آنکه در ذات خود بودی داشته باشند، چرا که ممکن چیزی جز انعکاس و ظهور نور وجود مطلق در آینهٔ عدم - یعنی اعیان ثابت^۲ - نیست:

«وجود اگر چه دائماً واحد است و بر حقیقت حقیقی خود بلا تغییر و تبدیل باقی است، و عدم (اعیان ثابت) همچنان دائماً بر عدمیت خود است، لیکن از ظهور وجود در عدم که ضد است و بضدها تتبیین الاشياء، موجود دیگری یعنی ممکن موجود نموده می شود به مثابت عکس آینه... [اما باید توجه داشت که] از کثرت نمود به حسب امر خارجی کثرت در بود لازم نیاید»^۳.

عقل فلسفی، تساوی وجود و عدم را نسبت به ذات یک شیء امکان می نامد و آن را ممکن می خواند، در حالی که عارف تجلی و ظهور نور وجود مطلق را در آینهٔ عدم (اعیان ثابت) به عنوان ممکن تلقی می کند. امکان یک چیز از لحاظ تعین آن است و ممکن همان وجود متعین است؛ اما چون تعین امری، اعتباری و نسبی است و «به حقیقت در خارج تحقق ندارد»، پس امکان نیز امری اعتباری است و «حقیقتی در خارج ندارد»^۴. شیخ در گلشن راز تحت عنوان «تمثیل در نمودهای بی بود»، ضمن اشاره به اعتباری بودن زمان، جواهر، أعراض و اجسام متذکر می شود که:

۱. گلشن راز.

۲. چنانکه در مبحث مربوط به اعیان ثابت (ص ۱۲۱-۱۲۳) گفته شد شیخ نیز مانند دیگر پیروان مکتب ابن عربی، از اعیان ثابت به عدم یا لوح عدم و یا آینهٔ عدم تعبیر می کند و هر جا که از تقابل میان وجود و عدم و ظهور هستی در نیستی سخن می گوید مقصود او نمایان شدن و تجلی نور وجود الهی در آینهٔ اعیان ثابت است.

۳. حق الیقین، باب چهارم.

۴. همان.

از این جنس است اصل جمله عالم
که دانستی، بیار ایمان و فَالْزَمُ
جز از حق نیست دیگر هستی الحق
هو الحق گوی یا خواهی أَنَا الْحَقُّ

نمایان شدن کثراتِ وهمی اعتباری در صحنه هستی، دو نمونه دارد:
یکی ظهور واحد در مراتب اعداد که در هر مرتبه، واحد «به‌خاصیتی و
اسمی مخصوص» می‌شود^۱ و بدین ترتیب اعداد بی‌نهایت از تکرار و
تکرّر واحد تحقق می‌یابند و هر یک به‌خصوصیتی و صفتی ممتاز
می‌گردند^۲. و دیگری انعکاس حقیقت واحد در آینه‌های متعدّد که در
هر آینه متناسب با ساختمان آن عکسی حاصل می‌شود، و بدین ترتیب
«به‌حسب اختلاف در صورت آینه و کمیت و کیفیت او صورت عکس
مختلف نماید و هر یکی به‌خاصیتی و هیأتی ممتاز گردد»^۳.

از آنجا که غیر از وجود حضرت حق، حقیقت دیگری نیست و
«کثرات و تعینات موجودات مانند عارضی بر حقیقت وجود واجب‌اند»^۴ و
وجود حق است که در مظاهر اعیان ممکنات و به‌صورت آنها ظاهر شده
است، بنابراین وجود عالم نمایشی وهمی و نمودی بی‌بود است و به‌منزله
صورت خیالی است که حقیقتی ندارند، و ناپایدارند و گذرنده:

وجود هر دو عالم چون خیال است
که در وقت بقا عین زوال است^۵

در ریشه‌یابی این اندیشه و فهم درست معنای «خیال» و «نمایش
وهمی» باید به‌ابن عربی بازگردیم که در فصّ یوسفی از کتاب
فصوص الحکم می‌نویسد:

۱. حق‌الیقین، باب پنجم.

۲. عدد گرچه یکی دارد بدایت / ولیکن نبودش هرگز نهایت / شد آن وحدت از این کثرت
پدیدار / یکی را چون شمردی گشت بسیار ← گلشن راز.

۳. حق‌الیقین، باب پنجم.

۴. شرح لاهیجی، ص ۴۹۰، با کمی تصرف در عبارت.

۵. گلشن راز.

«وإذا كان الأمر على ما ذكرته، فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی؛ وهذا معنى الخيال، أى خُيِّل لك أنه امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق وليس كذلك فى نفس الامر»^۱.

یعنی چون حقیقت امر چنان است که گفتیم، پس بدان که جهان پندارگونه (متوهم) است و وجود حقیقی ندارد. معنی «خیال» این است که پنداری جهان امری مستقل، قائم به خود و بیرون از حق است در حالی که واقع امر چنین نیست.

و باز سخنی دیگر در همین زمینه از شیخ عطار که ظرافت خاص عرفان عاشقانه و روشن و لطیف ایرانی را دارد:

غیر تو هرچه هست سراب و نمایش ست
کاین جا نه اندکست و نه بسیار آمده
این نقش ها که هست سراسر نمایش ست
اندر نظر چو صورت بسیار آمده

اصالت وجود از نظر عارف

گفته شد که شبستری وجود ممکنات را اعتباری می شمارد و آنها را نمود و ظهور تلقی می کند. این نکته را می توان به دو نحو توجیه کرد:
از یک طرف وجود موجودات در مقایسه با هستی لایزال الهی گذران و ناپایدار است و فقط هستی حق است که پیوسته هست و به خود هست و از آن خویش و برای خویش هست؛ و چون «عالم و عالمیان به تبعیت و خاصیت وجود حقیقی که هستی لایزال الهی است این چنین موجود می نمایند» و حقیقت موجودات عین ظهور و تجلی ذات الهی است و وجود ممکنات عین ارتباط و محض تعلّق به هستی حق است، پس به حق وابسته اند، از او هستند و به او هستند و بی او لحظه ای نمی مانند و از این رو به خود نیستند و یا خود نیستند.

۱. فصوص الحکم، ص ۱۰۳، چاپ مصر ۱۹۴۶.

از سوی دیگر به گفته عارفان «وجود کلیه اجزاء و تقسیمات گوناگون جهان هستی مشروط به وجود ادراک کننده بشری است چنانکه اگر فرض کنیم ادراک کننده بشری به کلی وجود نداشته باشد آن وقت در عالم وجود هم هیچ گونه اجزاء و تقسیماتی وجود نخواهد داشت بلکه وجود بسیط و یگانه است؛ از این رو گرمی و سردی، درشتی و نرمی، زمین، آب، آتش، آسمان و ستارگان، و همه اینها فقط به سبب وجود حواسی پیدا شده اند که آنها را ادراک می کنند؛ زیرا در آن ادراک کننده، تقسیمات و تفصیلاتی قرار داده شده است که هیچ از آنها در موجودات نیست بلکه همه آنها تنها در مشاعر و مدارک آن ادراک کننده موجود است. پس هر گاه آن مشاعری که به تجزیه و تقسیم این جهان می پردازد از میان بروند هیچ گونه تقسیم و تفصیلی در این جهان وجود نخواهد داشت؛ بلکه همه این ادراکات یکی است و آن هم عبارت از «من» است نه جز آن. و [عارفان] این وضع را در حالت شخصی نائم در نظر می گیرند چه او هر گاه بخوابد و فاقد حس ظاهری بشود هر محسوسی را از دست می دهد و او در این حالت بجز آنچه خیال برای وی تجزیه و تقسیم می کند ادراک دیگری ندارد. گویند بیدار هم بر همین صفت است. او نیز کلیه این اشیاء ادراک شده را به طور تقسیم و تفصیل به نوع ادراک بشری خویش در نظر می گیرد و اگر این ادراک را از او بگیرند تجزیه و تقسیم نیز از میان بر خواهد خاست»^۱.

چنانکه دیده می شود از یک طرف، تقسیمات و گوناگونی ها و کیفیات جهان خارجی، همه مشروط به وجود ادراک کننده است و این همه در ادراک و تصور و احساس عامل تصورکننده و ادراک کننده موجود است نه در خود موجودات جهان خارجی. از جهتی دیگر انسان همه چیزهای

۱. ابن خلدون، مقدمه، کتاب اول، باب ششم، فصل یازدهم، ص ۹۸۱.

ادراک شده را به نحوه ادراک بشری خویش برمی گرداند، یعنی چیزها را طوری درمی یابد و تصور می کند که ساختمان اندیشه و تصور او اقتضا دارد. از این رو ترکیب و تفصیل و کیفیاتی که در چیزها دیده می شود در خود آنها نیست بلکه در عامل تصورکننده است و به زبان فیلسوفان این ما هستیم که قوانین و اصول اندیشه خود را به چیزها حمل می کنیم و آنها را به قالب های تصور و مقولات فهم خود درمی آوریم.

با اینکه از سخن شبستری که می گوید:

وجود اندر کمال خویش ساری است

تعیّن ها امور اعتباری است^۱

می توان چنین استنباط کرد که او نیز تعینات یعنی ماهیات را اموری اعتباری می داند و معتقد به اصالت وجود است، اما باید توجه داشت که این مسأله با نظریه اصالت وجود چنانکه در فلسفه صدرالدین شیرازی مطرح شده است کاملاً یکی نیست. درست است که نظریه شبستری را می توان قسمی اصالت وجود تلقی کرد، چنانکه عارفان دیگر نیز به آن اشاره کرده و گفته اند وجود را نمی توان از امور اعتباری به حساب آورد زیرا که وجود برخلاف امور اعتباری دیگر استقلال ذاتی دارد و ما به التحقق همه موجودات است: «ولیس امراً اعتباریاً كما يقول الظالمون لتحقيقه في ذاته مع عدم الاعتبارين»^۲؛ ولی این اصالت وجود با اصالت وجود مطرح شده در فلسفه اندکی متفاوت است، چرا که مسأله اصالت وجود در فلسفه جایی مطرح می شود که می خواهیم ببینیم از دو جزء تحلیلی هر موجود، یعنی وجود و ماهیت، کدام یک اصلند. بدین معنی که در اینجا اصالت وجود هر موجود در برابر ماهیت همان موجود مطرح می شود، در صورتی که در نظر عارفان مسأله اصالت

۱. گلشن راز.

۲. مقدمه شرح فیضی، فصل اول.

وجود وقتی پیش می‌آید که وجود موجودات یا وجودهای جزئی را با هستی لایزال الهی مقایسه کنیم. به عبارت دیگر آن وجودی که از نظر فیلسوف در مقایسه با ماهیت اصیل شمرده می‌شود به گفته عارفان خود همین وجود جزئی اصیل در مقایسه با هستی حق اعتباری است و نمودی بیش نیست و اصلاتی ندارد. در فلسفه هر جزء تحلیلی یک موجود در برابر جزء دیگر آن قرار می‌گیرد، و در عرفان وجود در برابر موجود و یا به عبارت دیگر وجود مطلق بختِ بسیط در مقابل وجود متعین مقید مورد نظر است. درست است که از نظر عارفان وجود اصیل است، ولی این وجود اصیل فقط هستی حق است نه آن وجود جزئی که در مقابل ماهیت هر موجودی مطرح می‌شود - گویانکه نظریه صدرالمتألهین نیز در اوج خود به همین جا می‌رسد، چرا که اگر مسأله تشکیک وجود و اینکه ماهیات صور تعین یافته وجود و متزع از حد وجودند، در نظر گرفته شود سرانجام به همان جایی خواهیم رسید که شبستری و دیگر عارفان رسیده و گفته‌اند:

وجود اندر کمال خویش ساریست
تسعین‌ها امور اعتباریست
امور اعتباری نیست موجود
عدد یک چیز و بسیارست معدود
همه آنست و این مانند عناست
بجز حق جمله اسم بی‌مسماست^۱

حقیقت هستی و تعینات آن

موجودات جلوه‌های گوناگون حقیقتی یگانه‌اند و این حقیقت واحد همان «ذات وجود» است که تعبیر دیگری از مقام قدس ربوبی است:

۱. گلشن راز.

محقق را که وحدت در شهودست

نخستین نظره بر نور وجودست^۱

عارف محقق در شهود وحدت چه می بیند؟ نور وجود را؛ چرا که وحدت حقیقی از آن وجود است و وجود واحد حقیقی شخصی است. اما از آنجا که «نزد عارف، حق عبارت از وجود مطلق است»^۲، پس این نور وجود چیزی جز وجود واحد مطلق نیست که در هر جا به نوعی تجلی کرده و موجودات تعینات بی پایان اوست. به این ترتیب در مشاهده هر موجود، نظر اول عارف بر «نور وجود مطلق حق» است، ظاهر را در مظهر می بیند و ذات را در جلوات:

دلی کز معرفت نور و صفا دید

ز هر چیزی که دید اول خدا دید^۳

به عبارت دیگر هر آنچه در جهان هست و ادراک می شود، «نور وجود واحد مطلق حق» است که به بسیار صورت جلوه گر شده است همچنانکه یک چیز در آیینه های بسیار، بسیار می نماید. بنابراین اگر کثرات را بی توجه به بنیاد یگانه آنها یعنی به عنوان واقعیت های مطلق و مستقل و قائم به ذات در نظر آوریم، در این صورت در پندار باطلیم و در وهم ایم. کثرات امری نسبی و ظاهری است و چیزی جز نمود نیست که مایه فریب و دلبستگی می گردد. حقیقت چیزهایی که کثیر می نمایند در وحدت ذاتی و درونی آنها است^۴ و اگر در میان این کثرات، بنیادی یگانه را جستجو کنیم و «نمود و همی را از هستی» جدا سازیم رو به حقیقت کرده ایم. به مثل می توان گفت «وحدت» حکم نقطه ای نورانی را دارد که چون به دوران آید به صورت دایره «کثرات» جلوه نماید:

۱. گلشن راز.

۲. شرح لاهیجی، ص ۵۹.

۳. گلشن راز.

۴. بود موجود را کثرات برونی / که از وحدت ندارد جز درونی ← گلشن راز.

جهان خود جمله امر اعتباریست
چو آن یک نقطه کاندور دور ساریست
برو تسو نقطه آتش بگردان
که بینی دایره از سرعت آن^۱

در نظر عارفان بجز حقیقت یگانه‌ای که همانا هستی لایزال الهی است حقیقت دیگری نیست و به‌مثل می‌توان گفت که همه ممکنات، أعراض قائم به آن حقیقت واحدند و قوام و قیام همه از اوست و به‌اوست؛ به گفته ابن عربی «انّ العالم بجميع اجزائه اعراض والمعرض هو الوجود»^۲، و در بیان همین معنی است که شبستری می‌گوید:

من و تو عارض ذات وجودیم
مشبک‌های مشکات وجودیم

به تعبیر فیلسوفان اگرچه از لحاظ عقل تحلیل‌گر، در نظر اول وجود عارض بر ماهیات است و بر آنها حمل می‌شود و ماهیات معروض و موضوع وجودند؛ اما اگر نیک بنگریم وجود حقیقتی است اصیل و معروض، و ماهیت بجز امری اعتباری و عارض بر وجود چیز دیگری نیست^۳.

هنگامی که شبستری از وجود سخن می‌گوید مقصود او حقیقت هستی و یا «ذات وجود» است نه مفهوم وجود که به وسیله عقل از ملاحظه موجودات و مصادیق انتزاع می‌شود.

حقیقت هستی و یا ذات وجود همان وجود مطلق بخت بسیط است که از هر گونه کثرت و ترکیب متعالی، و از همه قیود حتی قید اطلاق نیز مبرا و معزا است، و این مقام ذات و غیب هویت است که دست هیچ ادراکی به دامن کبریای او نمی‌رسد.

۱. گلشن راز.

۲. فصوص الحکم، فصّ شعبی.

۳. «وإنما العقل لمكان أنسه بالماهيات يفترض الماهية موضوعة وحمل الوجود عليها، وهو في الحقيقة من عكس العمل» - بداية الحکمة، محمد حسین طباطبائی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ص ۱۷.

آنگاه که «حقیقت هستی» را بی توجه به تعینات نظاره کنیم در این صورت حق است و یکتا و قدیم؛ و اگر به اعتبار نام‌ها و صفات و ظهور در مظاهر بنگریم در این صورت خلق است و کثیر و مُخَدَث. حقیقت هستی، دریایی بی‌کران است و جهان و هرچه در آنست جنبش دریاست:

چو دریایی ست وحدت لیک پر خون
کزو خیزد هزاران موج مجنون
نگر تا قطره باران ز دریا
چگونه یافت چندین شکل و اسما
بخار و ابر و باران و نم و گیل
نبات و جانور، انسان کامل
همه یک قطره بود آخر در اوّل
کزو شد این همه اشیا مُمَثِّل^۱

و این همان سخن عراقی است آنجا که گوید: «دریا نَفَس زند بخار گویند، متراکم شود ابر خوانند، فروچکد بارانش نام نهند، جمع شود و به دریا پیوندد همان دریا بُود که بود»^۲. همچنانکه اعداد از واحد عددی حاصل می‌شوند و «یک» بی‌آنکه خود عدد باشد اصل و مبدی اعداد است و در همه اعداد سریان دارد، جلوه واحد مطلق نیز در همه موجودات ساری است و کثرت جز تجلی وحدت نیست. نسبت خداوند به جهان همانند نسبت واحد عددی و اعدادی است که از آن پدید می‌آیند، یعنی همچنانکه مراتب اعداد، تکثیر واحد عددی است و از آن حاصل شده، مراتب هستی نیز تفصیل «واحد مطلق» است و از آن برآمده است: چو واحد ساری اندر عین اعداد. از اینجا است که عارف حق را در همه جا جلوه گر می‌بیند، به همه چیز مهر می‌ورزد و کعبه و بتخانه را منزلگه محبوب می‌شمارد:

۱. گلشن راز.

۲. لمعات، لمعه سوّم.

مسلمان گر بدانستی که بت چیست
 یقین کردی که دین در بت پرستی ست
 و گر کافر ز بت آگاه گشتی
 کجا در دین خود گمراه گشتی
 چه می گویم که دور افتادم از راه
 فَذَرَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَتْ قُلُوبُ اللَّهِ^۱
 بدان خوبی رخ بت را که آراست؟
 که گشتی بت پرست ار حق نمی خواست؟
 همو کرد و همو گفت و همو بود
 نکو کرد و نکو گفت و نکو بود
 یکی بسین و یکی گوی و یکی دان
 بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان^۲

خیرو شر

اما اگر بیرون از او و جز او هیچ نیست و سراسر هستی آینه جمال الهی است، در این صورت وجود شر را چگونه باید توجیه کرد؟
 پاسخ متفکران اسلامی - از آن جمله شبستری - این است که «وجود عین خیر است و عدم عین شر، و شر از اعتبارات و نسب خیزد»^۳. شر جنبه عدمی دارد و چیزی جز عدم ذات یا عدم کمال و تمامیت ذات نیست. به عبارت دیگر هر جا که پرتو هستی تابیده باشد آنجا خیر و نیکی است و آنگاه که این جلوه در کار نباشد شر نمایان می شود:
 وجود آنجا که باشد محض خیر است
 اگر شریست در وی آن ز غیر است^۴

خیر، به حقیقت وجود باز می گردد و حقیقت وجود جز ذات مقدس ربوبی نیست؛ بنابراین چه جای شر و بدی که: ز نیکو هر چه صادر گشت

۱. ناظر بر آیه ۹۱ سوره انعام.

۳. حق الیقین، باب چهارم.

۲. گلشن راز.

۴. گلشن راز.

نیکوست.^۱ اساساً در عالم وجود شرّی نیست و آنچه بد می‌نماید امری نسبی و اضافی است و ناشی از تراحم و برخورد و کشمکش میان اضداد است که لازمه جهان مادی است و در مقایسه با خیر فراوانی که در کنار آنهاست بسیار اندک و ناچیزند:

بد از آن رو کز اوست بد نبود
 پس بد اندر وجود خود نبود
 نیک و بد باشد از قبیل صفات
 بی‌نیازست از آن حقیقت ذات
 همه از نسبت و اضافات است
 فی‌المثل چون جهان آفات است
 شرّ این خیر آن دگر باشد
 شر نه در ذات خویش شر باشد
 خیر و شر، این وجودی آن عدمی است
 قلمی نیست این سخن قدمی است^۲

شیخ در منظومه سعادت‌نامه این مطلب را ضمن حکایتی از قول بابا فرج تبریزی^۳ چنین بیان می‌کند:

گفت بابا فرج که بد خود نیست
 و آنچه بد دیده‌ای تو آن بد نیست
 احمق دید کافری قتال
 کرد از خیر او ز پیر سؤال
 گفت هست اندرو دو خیر نهان
 که نبی و ولی ندارد آن
 قاتلش غازیست در ره دین
 باز مقتول او شهید گزین

و سرانجام نتیجه می‌گیرد که:

۲. سعادت‌نامه.

۱. گلشن راز.

۳. زیرنویس ۲ صفحه ۱۴۷.

نظر پاک این چنین بیند
 نازنین جمله نازنین بیند
 این چنین دیده اند درویشان
 ای دریغ از صحبت ایشان
 نیک خواهی نه در بداندیشی است
 عیب جویی خلاف درویشی است
 از حکیم ای عزیز بد ناید
 هر چه او کرد آنچنان باید
 شرّ اندک ز بهر خیر کثیر
 خیر بسیار دان تو در تدبیر

نتیجه منطقی چنین نگاهی است که جهان خلقت به چشم عارف چنانکه باید آفریده شده و در نظام هستی هر چیزی به جای خویش نیکوست^۱. نظام عالم چنانکه هست کاملترین و بهترین نظام های ممکن است چرا که این نظام جلوه اسماء و صفات الهی است که ضعف و فتور و نارسایی را بدان راه نیست؛ از این رو همه چیز را باید به چشم کمال دید. عارف می داند که «فرمان راندن حق تعالی در عالم مانند فرمان راندن روح ما است در بدن... ارادت روح بر دل، مثال ارادت حق است بر عرش، و رگها به جای ملائکه، و انگشتان به جای افلاک، و کواکب به جای قلم، و عناصر به جای مداد، و موالید به جای خطوط. و چون عارف بدین مقام رسد گوید همه چیز را نیک باید دید به جای خود؛ به جهت آنکه موجودات آفریده حق است و همه نقش ید قدرت اویند، اگر خطی را گویی بد است خطاط را بد گفته باشی و عیب خطاط باشد»^۲.

بنیاد این نظریه که وجود خیر محض و منبع خیرات است سخنان افلاطون است. ملاحادی سبزواری در این باره می نویسد:

۱. جهان چون خط و خال و چشم و ابروست / که هر چیزی به جای خویش نیکوست - گلشن راز.
 ۲. مرآت المحققین، باب ششم.

«مشرَب اوّل مشرب افلاطون است که وجود من حیث هو خیر محض است و شرّ، عدمی است، خاصّه در نظام کلّ که انظار جزئیّه اسقاط می شود و اضافات جزئیّه برمی خیزد»^۱.

اما باید یادآور شویم که اندیشه افلاطون نه به طور مستقیم که از طریق آثار نوافلاطونی مخصوصاً کتاب الايضاح فی خیر المحض^۲ به میان مسلمانان راه یافته و در نوشته های فلاسفه و برخی از عارفان منعکس شده است.^۳

نسبت دادن این نظریه به افلاطون نادرست نیست چرا که افلاطون، ایده نیک را در بالاترین حدّ و برترین مرتبه جهان هستی می داند و به گفته او ایده نیک یا خیر مطلق پادشاه جهان معنوی است و هستی چیزها از اوست و در پرتو او پدید آمده اند.^۴ و چون ایده نیک، برترین حقیقت و برترین بودن است که همان هستی حقیقی و تغییرناپذیر و به خودی خود است، بنابراین توجیه پیشین حکیم سبزواری پذیرفتنی است. یعنی از دیدگاه افلاطون وجود، خیر محض است؛ بدین معنی که ایده نیک، همان هستی حقیقی است و برترین هستی است که چیزها بدو استوارند و وجود خود را از او دارند و در پرتو او پدیدار می شوند، و به این اعتبار خیر مطلق همان وجود محض و هستی حقیقی است، یعنی بودن و نیک و همان اند.

جهانی در دل جبهه ای

از دیدگاه شبستری علم و قدرت و حیات و اراده و دیگر صفات کمالیه،

۱. اسرارالحکم، ص ۱۰۴.

۲. رساله الايضاح فی الخیر المحض از منابع مهم اندیشه های نوافلاطونی در جهان اسلامی است. این رساله که به غلط به ارسطو نسبت داده شده است، خلاصه ای است از کتاب اصول الهیات نوشته پروکلوس (ابرقلس) حکیم نوافلاطونی قرن پنجم میلادی.

۳. رک: مقاله «خیر محض» از آقای مهدی تدّین، مجله معارف، دوره سیزدهم، شماره ۱.

۴. افلاطون، جمهوریت، پایان کتاب ششم.

تابع هستی است و لازمه هستی است چرا که وجود اندر کمال خویش ساری است؛ از این رو هر جا که پرتو هستی تابیده باشد این صفات نیز آنجا هست. با اینکه این صفات، به قوه در همه موجودات هست ولی ظهور و فعلیت آنها بستگی به قابلیت دارد، و این صفات در هر چیز به اندازه قابلیت آن نمایان می شود.

مجموعه اشیاء کلّ یگانه و جامعی است که جهان نامیده می شود. جهان هستی مجموعه ای از کثرات بیگانه با هم و غیر مرتبط بهم نیست بلکه ارتباط و نسبت همه اشیاء به همدیگر و جامعیت اشیاء مرتبط بهم است. به عبارت دیگر چون هستی حقیقت یگانه ای است و «او به کلیت خویش در هر ذره ای از ذرات وجود متجلی است»^۱ و همه را سرشار کرده است، بنابراین تمام چیزها با محکم ترین و مطمئن ترین روابط به یکدیگر پیوسته اند و حتی اضدادی که به اعتبار اصول منطقی جدا از یکدیگر و ضد یکدیگر به نظر می رسند با هم پیوستگی دارند و یکی در دیگری مندرج است. در این عالم، همه اشیاء، هر یک با دیگری و هر یک با همه و همه با هم ارتباط دارند و هر موجود جزئی، مظهر و مظهر واقعی «کل» است^۲ و حقیقت هستی با همه شؤون و صفات و اعتبارات خود در حقیقت هر موجودی ساری است^۳؛ و بدین ترتیب هر یک از موجودات جهان کوچکی است که با جهان بزرگ مقایسه شدنی است:

بین عالم همه در هم سرشته
ملک در دیو و شیطان در فرشته
اگر یک قطره را دل بر شکافی
برون آید از آن صد بحر صافی
دل هر حبه ای صد خرمن آمد
جهانی در دل یک ارزن آمد^۴

۱. حق الیقین، باب ششم.

۲. مقصود از کل همان وجود مطلق است - ص ۶۷.

۳. جامی، لوائح، لایحه ۲۷.

۴. گلشن راز.

نمونه کامل انطباق عالم کبیر با عالم صغیر و یا آفاق و انفس وجود انسان است؛ وجود آدمی صورت مجمل عالم است و عالم صورت مفصل آدم:

ز هر چه از جهان زیر و بالا است
مثالش در تن و جان تو پیدا است
جهان انسان شد و انسان جهانی
ازین پاکیزه تر نبود بیانی

آفاق و انفس دو کتابند که باید رموز هستی را در آنها خواند. کتاب انفس که «تمامت آیات صفات و اسماء الهی در آن مکتوب است»^۱، و کتاب آفاق که تفصیل کتاب انفس است. عارف بر آنست که از یک سواز خودشناسی به خداشناسی برسد و از سوی دیگر «به نظر اعتبار نگاه در افلاک و انجم و اختلاف سیر و اشکال ایشان» کند تا کمال قدرت الهی و حکم و تدبیر او را در نظام متقن عالم مشاهده نماید و این معنی «سبب ارتقاء وی بر مدارج کمال گردد»^۲.

باب ششم رساله مرآت المحققین «در برابر کردن آفاق و انفس یعنی برابر کردن تن آدمی با عالم» است. شیخ در این باب می نویسد «تن آدم نسخه عالم است»، و سپس مشابهت تن آدمی را با زمین و آسمان و زمان و مکان به تفصیل بیان می کند و سرانجام نتیجه می گیرد که: «حق تعالی را صفت ها هست که مردم بدان صفت موصوف اند؛ یعنی چنانکه حق سبحانه و تعالی عالم و بینا است و شنوا و گویا و قادر و حی و متکلم است، آدمی نیز دانا و بینا و شنوا و گویا و حی و متکلم است، و لیکن در این صفات محتاج آلات است و حق تعالی محتاج آلات نیست. و همچنانکه تا ارادت مردم نباشد دست نگیرد و پا روان نشود و چشم نبیند، همچنین تا ارادت حق تعالی نباشد افلاک حرکت نکند و کواکب نتابد و عناصر مرکب نشود و موالید موجود نگرده».

۱. شرح لاهیجی، ص ۴۶۳.

۲. همان، ص ۱۶۷.

باب هفتم همین رساله نیز «در تطبیق آفاق و انفس» است. به گفته شیخ «مراد از آفاق، عالم ظاهر است یعنی عالم اجسام؛ و مراد از انفس، عالم باطن است یعنی عالم ارواح. عالم ظاهر را مُلک خوانیم و عالم باطن را ملکوت». آدمی نیز ظاهری دارد و باطنی، و مُلکی دارد و ملکوتی، و «ملکوت انسانی نفس اوست». آدمی نسخه‌ای است از مجموع عالم که هر چه در مجموع عالم است در آدم موجود است. و چون به دیده تأمل بنگریم «به تمامی معلوم شود که آدم به حقیقت عالم است اما کوچک و عالم به حقیقت آدم است اما بزرگ. آنگاه از عالم کثرت به عالم وحدت رسیدیم و معنی این آیت که هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بکل شیء علیم بدانیم»^۱.

۱. مرآت‌المحققین، باب هفتم.

سیمایی از انسان

حقیقت مطلق ظهورات بی نهایت دارد و انسان جامع همه ظهورات است و آینه تمام نمای صفات و اسماء الهی است. حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَخْبَيْتُ أَنْ أَعْرِفَ»^۱ نه تنها علّت خلقت عالم، بلکه حکمت آفرینش آدم را نیز آشکار می کند. حق تعالی مظهری می خواست که در آن همه نام ها و صفات خود را یکجا نمایان سازد، بدین ترتیب آدم به عنوان جلوه گاه صفات جلال و جمال الهی آفریده شد و با آفرینش او آینه هستی جلا یافت و جانی در پیکر عالم دمیده شد:

جهان چون تست یک شخص معین
تو او را گشته چون جان او ترا تن^۲

آدمی نماینده حق و مظهر نام الله است که جامع صفات جمال و جلال است، ولی تا «نماینده به نیستی بعضی از تعینات خود — که مسمی است به تجلیه و تصفیه — موصوف نگردد نمایندگی از او نیاید»^۳؛ و تا دامن از گرد تعلقات عالم امکان نیفشاند و به حقیقت وجود خویش پی نبرد به سر منزل مقصود نرسد:

۱. رک: فصل سوّم از بغش دوّم، زیرنویس ۴، ص ۱۱۵.

۲. حق الیقین، باب سوّم.

۳. گلشن راز.

اندرین ره فرونمانی تو
 ذات خود را اگر بدانی تو
 تو مبرّا از مرکز خاکی
 فیض انوار عالم پاکی
 نیست جای تو جز که عَلَّیْن
 شاهبازی در اوج خویش نشین^۱

حقیقت وجود آدمی همان نفخه الهی دمیده شده در جان اوست که از
 عالم جهات بیرون است:

هم از الله در پیش تو جانی ست
 هم از روح القدس با تو نشانی ست^۲

در جلالت و علو قدر انسان همین بس که خداوند او را به صورت
 خود آفریده و استعداد معرفت و خلافت خویش بدو بخشیده است:
 «الله تعالی از غایت عنایت هرچه در عالم آفریده بود از ظاهر و
 باطن و علوی و سفلی، مردم را بر آن مثال آفرید و به هر صفتی که
 خود موصوف است مردم را نیز بدان صفت موصوف گردانید. و
 همچنانکه عالم مسخر امر اوست تن مردم مسخر روح گردانید تا
 مردم از ترکیب اعضاء و ترتیب اجزاء خود بر عالم علوی و سفلی
 مطلع گردند و از دانستن صفات [خود] صفات حق تعالی را
 بشناسند، و از امر کردن روح ایشان بدن ایشان را بدانند که فرمان
 راندن جان ایشان همچو فرمان راندن حق تعالی است در عالم»^۳.

در مراتب کمال، آدمی به جایی می رسد که فرشتگان نیز بدان راه
 ندارند چرا که از عشق بی بهره اند و از حریم وصال محروم:
 فرشته گرچه دارد قرب درگاه
 نگنجد در مقام «لی مع الله»

۲. گلشن راز.

۱. سعادت نامه.

۳. مرآت المحققین، باب چهارم.

آدمی خلاصه و زبده عالم است و علت غائی نظام هستی است، زیرا با آفرینش او اراده پروردگار به ایجاد موجودی که مظهر تجلیات الهی و نمودار عجایب صنّع باشد تحقق یافته است. وجود آدمی مجملی است که همه عالم هستی در او مندرج است؛ توگویی دل انسان مرکزی است که افلاک به دور آن می‌گردد و یا آینه‌ای است که همه صفات الهی را منعکس می‌سازد:

در آخر گشت پیدا نقش آدم
طفیل ذات او شد هر دو عالم
ز هر چه از جهان زیر و بالا است
مثالش در تن و جان تو پیدا است
جهان انسان شد و انسان جهانی
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی
مگر دل مرکز عرش بسیط است
که این چون نقطه وان دور محیط است
برآید در شبانروزی کمابیش
سراپای تو عرش ای مرد درویش^۱

شبستری با تأثر از قرآن انسان را ظلوم و جهول می‌خواند^۲، اما عقیده دارد که این اوصاف نه ذمّ انسان که غایت مدح او است. ظلومی و جهولی مانند کدورت و تیرگی پشت آینه است که شرط وجود آینه و باعث انعکاس نور در آن است؛ چنانکه خاک نیز به واسطه ظلمت و کدورتی که دارد شعاع آفتاب را منعکس می‌سازد. و چون آینه ذات و صفات الهی آدمی است و انسان «عکس مرتبه الوهیت»^۳ است، فرشتگان سجودش می‌کنند و فرمانش می‌برند:

۱. گلشن راز.

۲. رک: سورة احزاب، آیه ۷۲ که می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا»؛ ما امانت [جامعیت و بار تکلیف و معرفت و عشق] را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، از تحمل آن سر باز زدند و هراسان شدند، [ولی] انسان آن را بر دوش گرفت، راستی او ستمگری نادان بود».

۳. شرح لاهیجی، ص ۲۰۲.

ظَلُمی و جَهولِی ضَدَّ نورند
ولیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آینه باشد مکدر
نماید روی شخص از روی دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک
نگردد منعکس جز بر سر خاک
تو بودی عکس معبود ملایک
از آن گشتی تو مسجود ملایک^۱

اما این انسانی که اوصاف بالقوه او را از زبان شبستری شنیدیم همان حیوان به خود وانهاد که «دیباي مُغَلَمی» بر تن دارد و دم از رعونت و زیرکی و انانیت می زند نیست؛ بلکه سالکی است که به نیروی عشق خود را به قافِ قرب الهی رسانیده و با رهایی از دوزخ نفس اماره و راه یافتن به ساحت کمال، مظهر بالفعل اسماء الهی شده و شأن حقیقی خود را باز یافته است.

اگر خواهی که گردی مرغ پرواز
جهان جیفه پیش کرکس انداز
برو اندر پی خواجه به اُسرئ
تفرّج کن همه آیات کبری
گذاری کن ز کافِ کنج کونین
نشین در قافِ قربِ قابِ قوسین^۲

جهان هستی تابع نظام کاملی است که اراده و مشیت خداوند آن را برقرار کرده است. در این نظام همه موجودات بر حسب مرتبه‌ای که از کمال دارند قرار گرفته‌اند و از این میان، انسان برترین مرتبه را دارد. انسان نیز مانند دیگر موجودات، صورتی دارد و معنایی که هر چیزی که بینی بالضرورت دو عالم دارد از معنی و صورت^۳

۱. گلشن راز.

۲. همان.

۳. همان.

صورت انسان همان جنبهٔ عنصری و جهت امکانی و «حَصَّةٔ عدمیت» اوست و معنای وی، «حقیقتِ وحدتِ ساریه در جمیع اشیاء»^۱ است که «حَصَّةٔ الهیّت» آنها است؛ و مقصود از سیر و سلوک آنست که «حَصَّةٔ عدمیت» ممکن که عبدیت است از حَصَّةٔ الهیّت که وجود است ممتاز گردد»^۲.

این دو جنبهٔ وجود آدمی همان است که عارفان از آنها به ناسوت و لاهوت یا ظاهر و باطن یا جهت عبّدانی و جهت ربّانی تعبیر کرده‌اند. ناسوت و لاهوت دو جنبه از حقیقتی واحد است که اگر ظاهر آن را بنگریم ناسوت است و اگر باطل آن را نظاره کنیم لاهوت. به اعتبار همین دو جنبهٔ ناسوتی و لاهوتی است که وجود آدمی موصوف به صفات متضاد است و جامع تمام تناقضات و تضادهاست:

درو در جمع گشته هر دو عالم
گهی ابلیس گردد، گاه آدم
گهی برتر شود از هفتم افلاک
گهی افتد به زیر تودهٔ خاک^۳

از یک نظر جنبهٔ لاهوتی وجود آدمی، به «من» تعبیر گردیده و منظور از آن «هویت بی‌کیفیتی است که در اشخاص روان شده» است.^۴

در نظر فیلسوفان مسلمان مراد از «من»، روح یا نفس ناطقه است که حقیقت انسان است و خودی آدمی بسته به آن است:

«آنچه آدمی بر او اشاره می‌کند در آن حال که می‌گوید من، خالی نبود از آنکه جوهر بُود یا عَرَض. اگر عَرَض بُود باید که در محل باشد و آن محل بدو موصوف بُود، و معلوم است که هیچ چیز به آدمی موصوف نیست بلکه او به غیر خویش موصوف است. پس جوهر بود و این جوارح که بدو اضافت کنند آلات او باشند در افعالی که می‌کند. و چون آدمی چیزها می‌داند و می‌یابد پس آن جوهر مُذَرِّک و عالم بُود، و ما در این مقام او را روح نام نهادیم»^۵.

۱. شرح لاهیجی، ص ۶۷۵.

۲. حق‌الیقین، باب هفتم.

۳. گلشن راز.

۴. حق‌الیقین، باب ششم.

۵. خواجه نصیر طوسی، رسالهٔ فصول‌العقاید، فصل چهارم، ص ۴۱ و ۴۲، چاپ دانشگاه تهران.

اما نظر شبستری در این باره با عقیده فیلسوفان متفاوت است. به گفته او:

به لفظ من نه انسانست مخصوص
که تا گویی بدان جانست مخصوص
من تو برتر از جان و تن آمد
که این هر دو ز اجزای من آمد^۱

من، دامنه گسترده‌ای دارد و شامل همه ممکنات است چرا که هر ممکن، نمودگاهی از هستی مطلق است و من است. به عبارت دیگر چون حق، لباس نام و نشان به خود پوشد و متعین شود به صورت من جلوه گر آید:

چو هست مطلق آید در اشارت
به لفظ من کنند از وی عبارت
حقیقت کز تعین شد معین
تو او را در عبارت گفته‌ای من^۲

و چون انسان موجی از دریای توفنده هستی، و مظهری از مظاهر لایزال الهی است درباره او نیز لفظ من به کار می‌رود و به اعتبار همین من است که عارف دم از انا الحق می‌زند و صلاهی سبحانی در می‌دهد.

به نظر می‌رسد مجموعه اوپانیشدها کهن‌ترین جایی است که این نظریه را مطرح کرده است. مصنفان اوپانیشدها بر آن بودند که: «در آغاز اتمن (جان ازلی) تنها بود. به دوروبر خود نگاه کرد و چیز دیگری جز خود ندید. نخستین سخن او این بود: «این من هستم» و از اینجا کلمه من پیدا شد»^۳؛ «چون هر یک از تعینات عالم جزوی از اجزای آن [جان ازلی] است، در وقت پرسیدن از هر که پرسند اکنون نیز بر سنت اول ابتدا به لفظ من کرده بعد از آن احوال خود نقل می‌کند... و آنکه میل [اتمن] شدن دارد باید که بدین مشغولی مداومت نماید که این همه مخلوقات بتمامه منم و غیر از من دیگری نیست و همه را من خلق کرده‌ام. پس او نیز بعد از گذاشتن تن، [اتمن] می‌شود»^۴.

۱. گلشن راز.

۲. همان.

۳. محمود هومن، تاریخ فلسفه، کتاب اول، تهران ۱۳۴۸، ص ۳۹.

۴. سر اکبر (ترجمه اوپانیشدها)، ترجمه داراشکوه، به کوشش دکتر تاراچند و جلالی نائینی، اینکته برهدارنک، شماره چهارم، سرشت برهمن، تهران، ۱۳۴۰، ص ۱۳.

اکنون در تأیید این مقایسه کافی است که سخنان بالا را، به ویژه قسمت آخر آن که می‌گوید «این همه مخلوقات بتمامه منم و غیر از من دیگری نیست...» با گفته شبستری برابر نهیم آنجا که گوید:

بجز من اندرین صحرا دگر کیست
بگو با من که این صوت و صدا چیست^۱

شبستری لفظ «من» را در دو معنی به کار می‌برد: در یک معنی، من یعنی «هویتی بی‌کیفیتی» که قوام و قیام چیزها از اوست و به اوست. در معنی دیگر مقصود از من، «منتیت» در مفهوم اخلاقی این کلمه است که باید نفی و طرد شود. «من» در این معنی کمابیش همان است که در نوشته‌های عارفان به نفس تعبیر شده است و جهاد با نفس و «بینا شدن به آفت‌ها و کمینگاههای وی» و مطیع ساختن و مهار کردن آن اساسی‌ترین وظیفه سالک به شمار می‌رود. سالک مجاهد آهنگر نفس خود است و در کوره تربیت و آتش مجاهدت آن را می‌گذازد و بر سندان مذمت می‌نهد و چندان پتک ملامت بر آن می‌کوبد تا آینه‌اش سازد. تربیت نفس و منقاد ساختن آن همان است که به «موت ارادی» تعبیر شده است. بنیاد تربیت نفس، «خلاف آمد عادت» است و بازداشتن آن از هر چه می‌جوید:

نمی‌دانم به هر حالی که هستی
خلاف نفس کافر کن که رستی
به باطن نفس ما چون هست کافر
مشو راضی بدین اسلام ظاهر
ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان
مسلمان شو مسلمان شو مسلمان^۲

□

واژه نفس کاربرد دیگری نیز دارد که شیخ آن را در رساله

۱. گلشن راز.

۲. همان.

مرآت‌المحققین مطرح می‌سازد. در این رساله، نفس در معنایی که فیلسوفان مشائی به کار برده‌اند بررسی می‌شود و پس از توضیح اقسام نفس - یعنی نفس طبیعی و نباتی و حیوانی و قوای آنها - سخن به نفس ناطقه یا نفس انسانی کشیده می‌شود. شبستری با تذکر این نکته که «ملکوت انسانی نفس اوست»^۱، بر آنست که عروج جان آدمی به عالم قدس و معرفت خداوند جز از راه پالایش و تهذیب و تربیت میسر نمی‌شود؛ اما ذات تربیت و مقصد نهایی تهذیب، رسیدن آدمی به مرتبه خودشناسی است که مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ.

این نکته که شناخت نفس کلید خداشناسی است، ظاهراً با برداشتی که پیش از این در مبحث مربوط به متعلق شناسایی داشتیم متناقض می‌نماید، زیرا آنجا سخن بر سر تقدّم معرفت ربّ بر معرفت نفس بود و اینجا خداشناسی موکول به خودشناسی شده است.

در رفع این تناقض ظاهری یادآور می‌شویم که شیخ مطلق ادراک را به ادراک بسیط (معرفت) و ادراک مرکّب (علم) تقسیم می‌کند. از یک سو معرفت یعنی ادراک وجود مطلق، مقدّم بر علم یعنی ادراک وجود مقید است. از سوی دیگر معرفت یعنی در پرتو وجود مطلق، وجود مقید را شناختن و یا به مدد نور حق آثار و مظاهر او را ادراک کردن، در صورتی که علم پی بردن به وجود خداوند از طریق بررسی آثار و ظهورات اوست. بنابراین آنجا که از عرفان و معرفت و حضور سخن می‌رود، معرفت ربّ (وجود مطلق) مقدّم بر معرفت نفس (وجود مقید) است؛ اما در مبحث علم که با ادراک مرکّب و حصول سروکار داریم و از آثار پی به مؤثر می‌بریم خودشناسی کلید خداشناسی است.

آری شبستری در رساله حق‌الیقین که درباره معرفت و رابطه ربّ

۱. مرآت، باب هفتم.

(وجود مطلق) و نفس (وجود مقید) سخن می‌گوید و در ساحت عرفان و حضور و شهود است حق دارد که معرفت رب را مقدم بر معرفت نفس بداند؛ ولی در رساله مرآت‌المحققین که با اصطلاحات فلاسفه مشائی و به زبان اهل علم بحث می‌کند و در مقام استدلال و حصول است تناقضی نخواهد بود که خودشناسی را کلید خداشناسی محسوب کند.



به سخن پیشین خود بازگردیم که از گوهر آدمی می‌گفتیم. وجود آدمی موصوف به صفات متضاد است و جامع تمام تضادهاست، چرا که مظهر جمال و جلال الهی است و همچنانکه «ظاهر که حق است به اعتبار ذات، احد است و به اعتبار اسماء و صفات، کثیر؛ مظهر حقیقی نیز که انسان است واحد کثیر و فرد جامع است»^۱. به عبارت دیگر همان‌گونه که حق به اعتبار ذات واحد و به اعتبار اسماء و صفات کثیر است، انسان هم که مظهر کلی تجلیات جمالی و جلالی است واحد به شخص و کثیر به قوا و افعال است. حقیقت انسانی برتر از همه خصوصیات و اوصاف و معانی است؛ همچنانکه ذات الهی به صورت‌های گوناگون جلوه می‌کند و شئون او را نهایت نیست، وجود آدمی نیز ظهورات مختلف دارد و امکانات او را حدی متصور نیست:

از آن دانسته‌ای تو جمله اسما
که هستی صورت عکس مسما^۲
ظهور قدرت و علم و ارادت
به تست ای بنده صاحب سعادت

۱. حق‌الیقین، باب سوّم.

۲. «انسان به حسب جامعیت صورتی است که عکس مسماً است یعنی عکس حق است و چنانکه حق جامع جمیع اسماء است انسان نیز جامع همه است و مظهر تامّ حق است و آئینه ذات و صفات است [که] جمیع اسماء و صفات الهی در او نمودار شده و به صورت انسانی ظهور یافته‌اند ← شرح لاهیجی، ص ۲۱۴.

سمیعی و بصیر و حق و گویا
بقا داری نه از خود لیک از آنجا
طبیعی قوت توده هزارست
ارادی برتر از حصر و شمارست^۱

سالک عارف تیغ لا در قتل غیر حق می راند و به جایی می رسد که بجز خدا نمی بیند. از طرف دیگر گفته شد که کاملترین و جامع ترین مظهر و نمایانگر صفات و اسماء الهی، آدمی است و هموست که آگاهانه می گوید: ظهور تو به من است و وجود من از تو. اکنون که همه موجودات به حق باز می گردند و حق در صورت انسانی جلوه گر می شود^۲ چه می ماند؟ جز انسانی که حامل بار امانت جامعیت و تکلیف و مسؤولیت است و هر چه هست در خود اوست؟

چه می گویم حدیث عالم دل
ترا ای سر به شیب و پای در گل
جهان آن تو و تو مانده عاجز
ز تو محروم تر کس دید هرگز
به سرعت زان سبب تکلیف کردند
که از ذات خودت تعریف کردند
تو مغز عالمی زان در میانی
بدان خود را که تو جان جهانی
جهان عقل و جان سرمایه تست
زمین و آسمان پیرایه تست
تویی تو نسخه نقش الهی
بجو از خویش هر چیزی که خواهی^۳

۱. گلشن راز.

۲. چنانکه لاهیجی در توضیح یکی از مکاشفات خود می نویسد: «آنگاه دیدم که حقیقت واحده ساریه در جمع اشیاء منم و هر چه هست منم و غیر من هیچ نیست و همه عالم به من قائمند و قیوم همه منم و مرا در جمیع ذرات موجودات سریان است و همه به ظهور من ظاهرند» - شرح گلشن راز، ص ۶۲۲.

۳. گلشن راز.

اما اگر چنین است پس مسأله جبر و قدر و تناقض میان عدم اختیار
 - که شیخ سخت به آن معتقد است - با تکلیف و مسؤولیت چه می شود؟

بن بست جبر و اختیار

شبستری در مسأله جبر و اختیار تصریح می کند که:

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است

نسبی فرمود کو مانند گبر است

مگر نه این است که وجود ممکنات اضافه ای بیش نیست و انسان نیز
 چون دیگر کثرات عالم نمودی بی بود است و مؤثر حقیقی در صحنه
 هستی حق تعالی است و فاعل حقیقی هموست، پس چه جای اختیار؟

کدامین اختیار ای مرد جاهل

کسی را کو بود بالذات باطل

چو بود تست یکسر همچو نابود

نگویی اختیارت از کجا بود؟

مؤثر حق شناس اندر همه جای

ز حد خویشتن بیرون منه پای

مراتب باقی و اهل مراتب

به زیر امر حق و الله غالب

ولی و شاه و درویش و توانگر

همه در تحت حکم او مستخر^۱

آیا آدمی به آمال و آرزوها و مقاصدی که دارد می رسد؟ و یا زندگی
 چیزی جز غم و شادی و بیم و امید و زوال و وبال و انتقال و عدم ثبات است
 که هیچ یک به دست ما نیست؟ و «این ها همه دلیل بی اختیاری آدمی است که
 اگر اختیارش بودی همه امور بایستی که بر مراد وی حاصل شدی»^۲:

۱. گلشن راز.

۲. شرح لاهیجی، ص ۴۲۶.

که را دیدی تو اندر جمله عالم
که یک دم شادمانی یافت بی غم
که را شد حاصل آخر جمله امید
که ماند اندر کمالی تا به جاوید^۱؟

شیخ در این راه تا آنجا پیش می رود که می گوید هرچه از مظاهر
ظاهر می شود معلوم و مخلوق حق است. قدرت حق تعالی شامل همه
مقدورات است و هرچه به هر کس می رسد بر طبق حکم علمی و قضای
الهی و تقدیر ازلی است:

به ما افعال را نسبت مجازی است
نسب خود در حقیقت لَهْو و بازی است
نسبودی تو که فعلت آفریدند
تو را از بهر کاری برگزیدند
به قدرت بی سبب دانای برحق
به علم خویش حکمی کرده مطلق
مقدر کرده پیش از جان و از تن
برای هر یکی کاری معین^۲

مسلم است که آدمی را «برای کاری برگزیده و آفریده اند»؛ اما خلقت
او برای آن نیست که «به اختیار خود فاعل فعل باشد و هرچه خواهد کند،
بلکه او را از بهر کاری دیگر که امری عظیم است برگزیده اند، و آن کار
بزرگ آن است که در نمودن ذات و صفات و اسماء الهی به مثابه آینه
صقيله [= جلا یافته] باشد تا حق خود را به جمیع کمالات ذاتی و
اسمائی به شهود عینی در آن مشاهده نماید»^۳.
اساساً کار حق تعالی بی غرض و بی علت است اما بی حکمت نیست.
توگویی سعادت و شقاوت آدمی از ازل رقم خورده است و جای چون و
چرا نیست:

۲. همان.

۱. گلشن راز.

۳. شرح لاهیجی، ص ۴۳۲.

یکی هفتصد هزاران ساله طاعت
 به جای آورد و کردش طوق لعنت^۱
 دگر از معصیت نور و صفا یافت
 چو توبه کرد نام اصطفا یافت^۲
 عجب تر آنکه این از ترک مأمور
 شد از الطاف حق مرحوم و مغفور
 مر آن دیگر ز منتهی گشت ملعون
 زهی فعل تو بی چند و چه و چون
 جناب کبریای تست لایق
 منزّه از قیاسات خلاق
 کسی کو با خدا چون و چرا گفت
 چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
 ورا زبید که پرسد از چه و چون
 نباشد اعتراض از بنده موزون
 خداوندی همه در کبریایی است
 نه علت لایق فعل خدایی است^۳

حتی اگر در مراحل سیر و سلوک، کرامتی نیز از آدمی صادر شود نه
 از روی اختیار که نشانه اضطرار اوست:

کرامت آدمی را اضطرار است
 نه زان کو را نصیبی ز اختیار است^۴

آدمی چنانکه در خلقت و آفرینش خود اختیار نداشته است در فعل
 خود نیز اختیار ندارد و ایجاد این هر دو از حق است که يَقْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ
 وَيَخْكُمُ مَا يُرِيدُ:

فعل ها جمله فعل حق میدان
 کافری گسر نیآوری ایمان

۱. اشارتی است به آیه ۷۷ و ۷۸ سوره ص در مورد سرنوشت شیطان.

۲. اشاره به داستان توبه حضرت آدم در آیه ۳۷ سوره بقره و آیه ۱۲۲ سوره طه.

۳. گلشن راز.

۴. همان.

فعل ما از مقید و مطلق
 نیست الا ز علم و قدرت حق
 اختیار تو اختیار وی است
 بلکه کار تو عین کار وی است
 کارها جمله آفریده اوست
 اگر آن جمله بد و گر نیکوست
 هیچ در خَلْقِ خود بدی مختار؟
 فعلت اکنون هم آن چنان انگار^۱

آری «شرف رتبه انسانی جهت مظهریت علم و قدرت، اقتضای تکلیف» می‌کند؟^۲ اما این تکلیف نشانه آزادی و اختیار انسان نیست چرا که در سراسر هستی فاعل حقیقی حق است نه بنده؛ بنده فقط محل ظهور فعل است نه فاعل حقیقی آن. اگرچه چنین می‌نماید که او را در انجام فعل قدرتی است ولی این قدرت نیز مخلوق خداوند است؛ یعنی هم قدرت بنده و هم فعلی مقدور او، هر دو مخلوق حق تعالی است و «نسبت قدرت و اختیار و باقی صفات و افعال را به خود نمودن به هر نوع که باشد معتقد محققان نیست»^۳:

مؤثر حق شناس اندر همه جای
 ز حد خویشتن بیرون منه پای^۴

موجودات همگی مظاهر صفات و اسماء الهی اند و در صحنه هستی، ظاهر فقط حق است که خود را در صُورِ مظاهر می‌نمایاند. نسبت صدور افعال به مظاهر، امری اعتباری و مجازی است و هرچه از مظاهر صادر می‌شود در حقیقت از حق ظاهر در آن مظاهر است و همه مجبور و مقهور حکم الهی اند که «آئینه را در نمودنِ صُورِ چه اختیار و کجا قدرت است؟»^۵

۱. سعادت‌نامه.

۲. حق‌الیقین، باب ششم.

۳. شرح لاهیجی، ص ۴۳۰.

۴. گلشن راز.

۵. شرح لاهیجی، ص ۴۳۲.

به این ترتیب فعلی که از بنده سر می زند دو نسبت دارد: یکی به خود او که مظهر است و دیگری به حق تعالی که ظاهر است. نسبت فعل به بنده که مظهر است عین مجاز است، اما نسبت فعل به ظاهر که حق تعالی است نسبتی حقیقی است^۱؛ نسبت فعل به بنده از جهت ظهور حق است به صورت او، نه از جهت خود او:

به ما افعال را نسبت مجاز است

نسب خود در حقیقت لهو و بازیست^۲

از دیدگاه شبستری هر چه در عالم هست و واقع می شود مخلوق حق تعالی است و به اراده و مشیت اوست و فاعل حقیقی همه افعال هموست. وجود و فعل موجودات، وجود و فعل حق است که به صورت ایشان ظهور یافته و نموده شده است، و آدمی نیز از این قاعده مستثنی نیست. نسبت دادن اختیار به انسان به واسطه مظهریت اوست نه آنکه واقعاً وی را اختیاری باشد.

آیا این سخن همان نظریه کسب اشاعره نیست^۳ که لطافت و پختگی عرفانی یافته، و با اندیشه وحدت وجود این عربی که در سراسر آثار شیخ موج می زند گره خورده است؟ شبستری خود تصریح می کند که:

نسبت فعل را به مظهر باز

کسب خوانند بر طریق مجاز

اما یادآور می شود که:

غصب منصب مکن به علت کسب

فعل حق بر تو نیست الا غصب^۴

۱. «تعلق فعل که امر نسبی است به ظاهر عین تعلق است که به مظهر دارد و هر دو جهت که تعلق به ظاهر و مظهر است، اگر چه اول حقیقی است و دوم مجازی، در حد اعتبارند» - حق الیقین، باب هفتم.

۲. گلشن راز.

۳. در اینکه مفهوم دقیق کسب چیست و اشعری واقعاً چه می خواسته است بگوید باید یادآور شویم «حکایتی [است] حیرت انگیز که آن را از عجایب علم کلام شمرده اند» - فخر رازی،

اصغر دادبه، تهران، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶. ۴. سعادت نامه.

تناقض میان جبر و تکلیف

گفتیم که آدمی در اعمال خود مختار نیست و هر فعل که از او سر می‌زند به قدرت و مشیت و تقدیر الهی است و با این حال مأمور و مکلف به او امر و نواهی است. اینجاست که عقل در تناقض میان تکلیف و عدم اختیار سرگردان می‌شود و در کشاکش میان جبر و قدر به بن‌بست می‌رسد:

ندارد اختیار و گشته مأمور
زهی مسکین که شد مختار مجبور^۱

اگر آدمی در انجام افعال خود استقلال و اختیاری ندارد بلکه فعل، فعل حق است و قدرت، قدرت حق؛ در این صورت چگونه می‌توان بنده بی‌قدرت و اختیار را که فاعل حقیقی فعل خود نیست بازخواست کرد و او را مسؤول دانست، این مؤاخذه با عدل الهی چگونه سازگار است؟

پاسخ شیخ آنست که عدل فعل حق است و هر چه او کند عین عدالت و محض حکمت است و در کار او چون و چرا نباید کرد:
کسی کو با خدا چون و چرا گفت
چو مشرک حضرتش را ناسزا گفت
ورا زیبد که پرسد از چه و چون
نباشد اعتراض از بنده موزون
نه ظلم است این که عین علم و عدل است
نه جور است این که محض لطف و فضل است^۲

اینکه انسان با وجود بی‌اختیاری مأمور و مکلف شده است ظلم نیست زیرا ظلم یعنی تصرف و دخالت بی‌استحقاق در ملک غیر، در حالی که اینجا غیری نیست: غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است. از طرف دیگر مکلف ساختن انسان از این جهت است که حق تعالی «به ذات و جمیع اسماء و صفات به صورت او تجلی و ظهور نموده است و او را به مظهریت علم و قدرت مخصوص گردانیده و قابلیت این معنی

۱. گلشن راز.

۲. همان.

داده است. و قابل این معنی در صورت او (انسان) به حقیقت حق است، و هر چه در صورت انسانی از افعال و آثار ظاهر می گردد حقیقتاً از حق است و مجازاً به انسان که مظهر است^۱ نسبت داده می شود.

شبستری این مطلب را یک بار دیگر در رساله حق الیقین مطرح می کند و توضیح می دهد که فعل اختیاری بیشتر از فعل اضطراری به واجب الوجود نیازمند است، چرا که فعل اختیاری به قدرت و اراده و انگیزه ها و هدفها و حرکت اعضا بر وفق انگیزه و اراده وابسته است، و باز هر یک از این امور نیز به اسباب و علل بی شمار دیگری نیاز دارد و معلول عواملی است که هیچ یک در اختیار ما نیست و سرانجام به اضطرار منتهی می شود. بدین ترتیب «چون مختار در اختیار مضطر است [پس] اختیار عین اضطرار بود»^۲.

اما سخن شیخ که می گوید «مختار در اختیار مضطر است و اختیار عین اضطرار»، یادآور نظر عین القضاة همدانی است که می نویسد:

«ای عزیز هر چه در ملک و ملکوت است هر یکی مسخر کاری معین است، اما آدمی مسخر کار معین نیست بلکه مسخر مختاری است؛ چنانکه اخراق بر آتش بستند اختیار در آدمی بستند؛ چنانکه آتش را جز سوزندگی صفتی نیست آدمی را جز مختاری صفتی نیست»^۳.

چکیده سخن هر دو متفکر این است که انسان مسخر مختاری است یعنی مجبور است که مختار باشد. مختاری خصوصیت ذاتی و جبلّی انسان است ولی این اختیار - که مانند هر خصوصیت ذاتی دیگر اقتضای ذات شیء است و مقهور علم و قدرت و مشیت نقش بند ازل - عین اضطرار است نه نشان دهنده آزادی و استقلال او؛ چرا که آدمی

۲. حق الیقین، باب هفتم.

۱. شرح لاهیجی، ص ۴۴۵ و ۴۴۶.

۳. تمهیدات، ص ۱۹۰-۱۸۹.

هرچه می‌کند به طریق تسخیر الهی است و افعال او به قدرت و اراده و مشیت حق تعالی و تقدیر ازلی است؛ زهی مسکین که حتی در مختار بودن خود نیز مجبور و مقهور است!!

اما نتیجه عملی این طرز فکر، سقوط تکلیف و نفی مجاهده و سلب مسؤولیت از آدمی نیست، بلکه رضای مطلق به رضای الهی و اعتقاد به جبریت و قدرت نامحدود حق است که غرور و انانیت و رعونت آدمی را می‌شکند و او را متوجه محدودیت‌ها و کوتاهی‌ها و کاستی‌ها و نارسایی‌های خود می‌کند. شیخ با ترک جهد و عمل، و جبر را بهانه کاهلی و بطالت و بی‌مسؤولیتی و گریز از تکلیف ساختن سخت مخالف است و تصریح می‌کند که «به‌رخش علم و چوگانِ عمل» می‌توان گوی سعادت را از میدان در ربود و به‌سر منزل مقصود رسید:

میان در بند چون مردان به‌مردی
در آ در زمرة «أَوْفُوا بِعَهْدِي»^۱
به‌رخش علم و چوگان عبادت
ز میدان در ربا گوی سعادت
ترا از بهر این کار آفریدند
اگرچه خلق بسیار آفریدند
بدان اکنون که کردن می‌توانی
چو نتوانی چه سود آنکه که دانی^۲

۱. رک: آیه ۴۰ سوره بقره.

۲. گلشن راز.

پیوست

برای مطالعه بیشتر درباره شبستری می‌توان به کتابها و مقاله‌های زیر رجوع کرد:
الف. آثار چاپ‌شده شبستری^۱؛

ب. نوشته‌های دیگران درباره او. این نوشته‌ها بر دو قسم است: کارهایی که
قدماً انجام داده‌اند، و تحقیقات متأخران.

کارهای قدما خود بر دو گونه است:

۱. شرح‌هایی که بر گلشن راز نوشته‌اند؛

۲. استاد و استشهداد به سخنان شیخ، مخصوصاً ابیات گلشن راز، که نشان‌دهنده
تأثیر اندیشه‌های او در متفکران عارف مشرب دوره‌های بعد است.

شرح‌های گلشن راز از لحاظ کمیت و کیفیت با یکدیگر متفاوتند. بیشتر
شارحان فقط به شرح برخی از قسمت‌های منظومه و یا توضیح ابیات
مشکل آن اکتفا کرده‌اند. از یک سو بعضی از شروح، سطحی و عامیانه است
و نشانگر ناتوانی شارح از فهم اندیشه‌های شبستری؛ از سوی دیگر همه
این شرح‌ها «نیز با مشرب عرفانی شیخ کاملاً موافق نیست چنانکه هم
شارحان عهد صفوی کتاب را بر مشرب امامیه تفسیر کرده‌اند، و هم
اسماعیلیه باطنی در بعضی از تأویلات گلشن راز^۲ آن را موافق طریقه خود
شرح نموده‌اند»^۳.

کامل‌ترین و دقیق‌ترین این شرح‌ها، شرح شمس‌الدین محمد لاهیجی است
که مفاتیح‌الاعجاز نام دارد و همواره مورد توجه اهل عرفان و حکمت و

۱. رک: مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به‌اهتمام ص. موحد، تهران، انتشارات طهوری.

۲. رک: سه رساله اسماعیلی، به‌کوشش هانری کرین، ص ۱۳۱-۱۶۱، چاپ انجمن فرهنگی
ایران و فرانسه، ۱۹۶۱ م.

۳. زرین‌کوب، جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۳.

ارباب تحقیق بوده است. متأسفانه این شرح بارها مورد سوءاستفاده و دستبرد قرار گرفته و کسانی که دعوی فتوت و درویشی داشته‌اند، با تغییرات مختصری در عبارات لاهیجی، خود را از شارحان گلشن راز به‌شمار آورده‌اند. از آن جمله است شرح گلشن راز از رایض الدین عبدالکریم زنجان، متخلص به‌عجوبه، از مشایخ ذهبیه آذربایجان و متوفی به‌سال ۱۲۹۹ هجری. شرح رایض الدین اعجوبه - که در ۱۳۳۵ ش در تبریز به‌طبع رسیده است - عیناً همان مفاتیح‌الاعجاز لاهیجی است که با اندکی پس و پیش کردن کلمات و تغییر مختصری در عبارات و حذف برخی از جملات انجام گرفته است. در ضمن هر جا که لاهیجی به‌مناسبتی از نحوه تشرف خود به‌فقر و سلسله مشایخ خویش یاد می‌کند، اعجوبه نیز به‌جای عبارات لاهیجی کرسی‌نامه مشایخ خود را گنجانیده است.

جالب اینجاست که مرحوم هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی می‌نویسد: «از جمله آثار میرزا عبدالکریم رایض الدین شیرازی یا به‌لقب طریقتی او اعجوبه عارف علیشاه می‌توان شرح ارزشمند بر گلشن راز محمود شبستری را نام برد»^۱.

این قبیل قضاوت‌ها می‌رساند که نوشته برخی از اساتید فن نیز خالی از مسامحه و اشتباه نیست چرا که برخلاف گفته کربن، اولاً رایض الدین شیرازی نیست بلکه زنجان است؛ ثانیاً اعجوبه تخلص شعری اوست نه لقب طریقتی وی؛ ثالثاً شرح او بر گلشن راز نه تنها ارزشمند نیست بلکه برگرفته و انتحالی است از شرح گلشن راز لاهیجی، و اگر شرح مذکور ارزشی داشته باشد مربوط به لاهیجی است نه رایض الدین. اما چه باید کرد، گاهی اعجوبه‌ها دست به کاری می‌زنند که دیگران از درک حکمت آن ناتوانند.

برای آگاهی از شروح کامل و ناقص، و همچنین خطی و چاپی قدما بر گلشن راز می‌توان به منابع زیر رجوع کرد:

۱. مقاله آقای احمد گلچین معانی در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، فهرست نسخه‌های خطی، دفتر چهارم و پنجم؛

۲. گلشن راز، به کوشش دکتر احمد مجاهد، تهران، ۱۳۷۱، ص ۱۱-۱۳ و ص ۱۶-۱۸.



منظومه گلشن راز به جهت جامعیت و عمقی که دارد همواره مورد توجه عرفا و حکما قرار گرفته و بارها به ابیات آن استشهاد شده است. برخی از ابیات گلشن چنان با مذاق معتقدان به حکمت متعالیه صدر المتألهین موافق افتاده است که برای تأیید افکار فلسفی خود به آنها استناد کرده‌اند. شرح حاج میرزا ابراهیم شریعتمدار سبزواری «که مطالب آن عبارت از التقاطاتی چند از کتاب مرحوم ملاهادی سبزواری است»^۱ بهترین نمونه این قبیل تلاش‌هاست. به گفته استاد زرین کوب با آنکه در منظومه گلشن راز «بنای کار بر ایجاز فوق العاده بوده است شاعر با قدرت و مهارت عجیبی توانسته است قسمت عمده اصول و مبادی صوفیه را در طی جوابیهایی که به سؤالات امیر حسینی داده است بگنجانند. عبث نیست که در دوره صوفیه این کتاب همه جا به مثابه زبده و خلاصه جامع عقاید صوفیه تلقی می‌شد.^۲ کثرت تعداد شرح‌هایی که بر این منظومه موزج نوشته‌اند و سعت حوزه انتشار و شهرت بیش از حد آن را که در عین حال به جهت عمق و دقت فوق العاده تعبیراتش نظیر این گونه شرح‌ها را نیز الزام می‌کند، نشان می‌دهد. این شهرت و رواج فوق العاده از تأثیری که این کتاب در اذهان حکما و عرفای قرون تالی، مخصوصاً در عصر صفوی، داشته است پیداست. نشانه این توجه علاوه بر تعدد و تنوع شرح‌های این کتاب در این دوره، تمثیل و استشهاد رایج و مکرری است که در آثار عرفا و حکمای این عصر بر این منظومه و سایر آثار گوینده آن هست... از حکمای عصر صفوی، صدرالدین محمد شیرازی معروف به ملا صدرا ضمن تقریر حکمت متعالیه خویش در اجزاء و تضاعیف کتاب الاسفار الاربعه مکرر ابیاتی از منظومه فارسی گلشن راز را بر وجه استشهاد و با لحن تأیید و تحسین یاد می‌کند. شاگرد او ملا محسن فیض هم نه فقط مکرر در کتاب کلمات مکنونه به ابیات کتاب استشهاد می‌کند بلکه رساله‌ای هم در شرح

۱. مقدمه مرحوم کیوان سمیعی بر شرح گلشن راز لاهیجی، ص هشتاد و یک.

۲. جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۴.

بخشی از آن تحت عنوان رساله مشواق^۱ دارد... در واقع نفوذ و شهرت کتاب با توجه به ایجاز آن، در ادبیات عرفانی ایران به کلی بی نظیر است و آخرین نشانه نفوذ قابل ملاحظه آن در اذهان متأخران، گلشن راز جدید اثر محمد اقبال شاعر و حکیم لاهور پاکستان است.^۲

□

مهمترین تحقیقات متأخران درباره احوال و آثار و افکار شبستری عبارتند از:

۱. تاریخ ادبیات ایران، از سعدی تاجی، ادوارد براون، ترجمه و حواشی علی اصغر حکمت، ص ۱۵۹-۱۶۴.
۲. تاریخ ادبیات در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، ج سوم، بخش دوم، ص ۷۶۳-۷۷۱.
۳. مقدمه مرحوم کیوان سمیعی بر شرح گلشن راز لاهیجی که بارها به طبع رسیده است.
۴. مقدمه آقای محمدرضا برزگر خالقی و خانم عفت کرباسی بر شرح گلشن راز لاهیجی که به سال ۱۳۷۱ ش توسط انتشارات زوار چاپ شده است.
۵. مقاله دل‌نشین آقای دکتر حسین الهی قمشه‌ای تحت عنوان «باغ بی‌خزان، تفرجی در گلشن راز شیخ محمود شبستری»، در مجموعه مقالات، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶، ص ۷۲-۵۰.
۶. کتاب ابعاد عرفانی اسلام از آن‌ماری شیمل، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، ص ۴۵۵-۴۵۷، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱ ش. این نوشته توضیحی است مختصر و ساده درباره گلشن راز و معرفی شبستری به عنوان یکی از کسانی که «در شناخته شدن افکار و اندیشه‌های شیخ کبیر ابن عربی در سطح توده مردم نقش مهمی بازی کرده». اما برخلاف نظر مؤلف محترم، باید گفت که افکار و اندیشه‌های ابن عربی «در سطح توده مردم» هیچ نقشی بازی نکرده است. آنچه که توده مردم با آنها سروکار دارند اشعار و افکار عطار و مولوی و حافظ است نه ابن عربی.
۷. نوشته کوتاه آقای دکتر فرهاد دفتری در کتاب تاریخ و عقاید اسماعیلیه، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، ص ۵۱۸ و ۸۱۲، تهران ۱۳۷۵.

۱. درباره رساله مشواق و مأخذ آن رجوع شود به: مقاله آقای دکتر پورجوادی تحت عنوان «رساله مشواق، حلقه‌ای از یک زنجیر ادبی و عرفانی»، مجله معارف، دوره چهارم، شماره ۱.
 ۲. زرین کوب، مقاله «سیری در گلشن راز»، در مجموعه «نقش بر آب»، ص ۲۵۶-۲۹۴.

۸. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه دکتر جواد طباطبایی، ص ۴۴۳-۴۳۲، که مختصری است درباره شبستری و ارزش گلشن راز او و شروح آن.
۹. تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.م. شریف، مرکز نشر دانشگاهی، ج دوم، بخش سوم از باب چهارم، فصل چهل و سوم، ص ۳۵۸-۳۵۱، نوشته ب.ا. دار، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی. این نوشته تحلیلی است درباره برخی از اندیشه‌های شبستری بر اساس گلشن راز.
۱۰. نوشته محققانه استاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب گرانقدر جستجو در تصوف ایران، ص ۳۲۵-۳۱۳، که تحقیقی است معتبر و فشرده درباره احوال و آثار و افکار شیخ و بارها به طبع رسیده است.
۱۱. مقاله تحلیلی و جامع استاد زرین‌کوب تحت عنوان «سیری در گلشن راز» در مجموعه نقش بر آب، تهران ۱۳۷۰، ص ۲۹۴-۲۵۶. و خِتَامَةُ مِسْكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ.

فهرست تفصیلی مطالب

مقدمه ۷	انعکاس اوضاع نامطلوب زمانه در جام جم
بخش اول: دربارهٔ زندگانی، آثار و	اوحدی ۳۱
شیوهٔ کار شبستری ۵۵-۹	مذهب و اعتقادات دینی شیخ ۳۱، ۳۲
۱. گوشه‌هایی از زندگی ۱۱-۳۲	۲. نگاهی به آثار ۳۳-۴۷
نوشته تذکره‌نگاران ۱۱، ۱۲	آثار قطعی و منسوب ۳۳
نام و لقب ۱۲	شهرت نوشته‌های شبستری در قرن نهم ۳۴
شبستر و محیط معنوی آن ۱۲، ۱۳	رساله حق‌الیقین ۳۴، ۳۵
سال تولد و مرگ ۱۳ تا ۱۵	مرآت‌المحققین ۳۵، ۳۶
تصوف آذربایجان ۱۵	منظومهٔ سعادت‌نامه ۳۶ تا ۴۰
تبریز و محیط فرهنگی آن ۱۵، ۱۶	نظر شبستری دربارهٔ ناصرخسرو ۳۷، ۳۸
سفرها و دیدارها ۱۷	دیدگاه شیخ دربارهٔ شعر و شاعری ۴۰
بازگشت به تبریز ۱۷	گلشن راز ۴۱ تا ۴۷
محفل انس تبریز و تربیت مستعدان ۱۷، ۱۸	شروح و نظیره‌های گلشن راز ۴۲
شاگردان و مریدان ۱۸	تأثر از ابن عربی و توجه به عطار ۴۲
فرزندان و بازماندگان ۱۸، ۱۹	علت سرودن گلشن راز ۴۲، ۴۳
گرفتار شدن در پیچ و تاب نوشته‌های	دریای معنی در ظرف لفظ نمی‌گنجد ۴۳
ابن عربی ۱۹	احتمال تحریف در سروده‌های شیخ ۴۴، ۴۵
تأثیر عرفان ابن عربی در تصوف ایران و	هدف امیرحسینی از فرستادن سؤالات ۴۵
نتیجهٔ آن ۲۰ تا ۲۲	تبریز به عنوان یکی از مراکز مهم تصوف و
استادان و پیران شبستری ۲۲ تا ۲۵	شهرت مشایخ آن ۴۷
بیزاری از شهرت و آرزوی خمول و گمنامی	۳. شیوهٔ کار و منابع افکار ۴۸-۵۵
۲۶، ۲۷	چگونگی توجه مسلمانان به مباحث فکری
مدعیان معرفت و نظر شبستری دربارهٔ	۴۸
مشایخ روزگار ۲۷ تا ۳۰	نظر ابن‌خلدون دربارهٔ تقسیم علوم ۴۹

- تفاوت علوم عقلی و نقلی (شرعی) ۵۰
توجه فیلسوفان اسلامی به تطبیق مبانی
فلسفی با تعالیم دینی ۵۰
همآهنگی عقل و نقل و ذوق در آثار
شبستری ۵۱
شیوه کار شیخ در گلشن راز و حق‌الیقین و
سعادت‌نامه ۵۱، ۵۲
منابع اندیشه‌های عرفانی و کلامی شیخ ۵۲
تصوّف سنتی غزالی ۵۲
تعلیمات ابن عربی ۵۲
انعکاس عرفان عاشقانه عطار در گلشن
راز ۵۲، ۵۳
قرآن یا سرچشمه اصلی عرفان اسلامی ۵۴،
۵۵
بخش دوم: سیری در جهان اندیشه
شبستری ۵۸-۱۸۸
۱. یادآوری چند نکته: ۵۹-۶۵
نحوه قضاوت مرسوم درباره عرفان و
تصوّف ۵۹
عرفان هر عارف را باید به‌طور جداگانه و
نظام‌وار بررسی کرد ۵۹
عرفان و تصوّف جریانی یک‌دست نیست
۶۰
علّت مشابهت میان افکار شبستری و
نظریات عارفان دیگر ۶۰
تفاوت اساسی فیلسوف با عارف ۶۱
سخن شمس تبریزی درباره مدعیان معرفت
۶۲
عارف‌شناسای چیست؟ ۶۳
- تفاوت زهد و تصوف و عرفان ۶۴
چرا عارفان از نظام‌های فلسفی گریزانند ۶۵
در نوشتن این کتاب بیشتر به‌جنبه عرفانی
توجه بوده است تا به‌تصوّف ۶۴، ۶۵
۲. در جستجوی کمال ۶۶-۱۱۴
موضوع کلی عرفان شبستری ۶۶
تفکر چیست؟ ۶۶
حرکت دوطرفه جان انسان و مقصود از کلی
و جزئی ۶۷
تفاوت تفکر فلسفی با تفکر عرفانی ۶۸، ۶۹
حقیقت تفکر ۶۹
مقایسه سخن شبستری با روش افلاطون و
نوافلاطونیان ۷۰
مراتب شناسایی ۷۰-۸۰
طور و رای عقل ۷۲
نمونه‌ای از تأویلات شبستری ۷۲
برترین مرتبه شناسایی ۷۳
موضوع شناخت عرفانی چیست؟ ۷۴
عقل و دل ۷۵
لطیفه نهانی دل ۷۵
نفی خواطر و صافی کردن دل ۷۵
تبدل دائمی دل هم‌آهنگ با تطوّرات هستی
۷۶
وجود آدمی معركة جدال دو کشش است
۷۶
نظر شبستری درباره متعلّق شناسایی ۷۷ تا
۸۰
تفاوت علم و معرفت ۷۷
خصوصیات معرفت ۷۷، ۷۸

- ویژگی‌های علم ۷۸، ۷۹
 ادراک بسیط و مرکب یا معرفت و علم ۷۹
 در ادراک بسیط یا معرفت خطا و اختلاف و اشتباه نیست ۸۰
 معرفت در معنای حضور و علم در معنای حصول ۸۰
 نظریه تذکر ۸۰-۸۲
 معرفت تذکر و یادآوری است ۸۱
 مقایسه سخن شبستری با نظریه «یادآوری» افلاطون ۸۱، ۸۲
 مراحل سلوک، مقامات انبیاء ۸۲-۸۹
 اشارتی به احوال و مقامات ۸۳
 مقامات عرفانی از نظر شبستری ۸۳، ۸۴
 تفاوت دیدگاه شبستری با ترتیب مرسوم اهل تصوف و علت این تفاوت ۸۵، ۸۶
 بیان مقامات براساس ترتیب ظهور انبیاء ۸۶
 مقایسه نظر شبستری درباره «سلوک توحید» با سخن خواجه نصیر طوسی ۸۶، ۸۷
 ارتباط و مراد معنوی میان اسماعیلیان الموت با حکما و عرفا ۸۷، ۸۸
 اندیشه‌های اسماعیلی در کسوت تصوف ۸۸
 ارتباط احتمالی شیخ اشراق با اسماعیلیان الموت ۸۸
 شرح حکمة الاشراق از کیست؟ ۸۸
 توبه یا نخستین مقام سلوک ۸۸
 حقیقت توبه ۸۹
 موانع راه سالک ۸۹-۹۱
 تهذیب اخلاق و فضایل اخلاقی ۹۰
- تفاوت نظر متفکران اسلامی با ارسطو درباره ماهیت فضیلت‌ها ۹۰، ۹۱
 فنا و بقا یا مقصد نهایی سلوک ۹۱-۹۶
 حقیقت فنا چیست؟ ۹۱، ۹۲
 سه جنبه فنا ۹۱، ۹۲
 فنا و وصال ۹۴
 وصال چیست و اصل کیست؟ ۹۵
 انسان کامل یا مرد تمام ۹۶-۱۰۵
 رابطه انسان کامل با جهان هستی ۹۶
 انسان کامل به عنوان خلیفه خداوند ۹۷
 ویژگی‌های انسان کامل ۹۷
 جمع میان شریعت و طریقت و حقیقت در وجود انسان کامل ۹۷
 مقام محمّدی یا اعلا مراتب انسانیت ۹۸
 ولایت و حقیقت آن ۹۸
 رابطه نبوت با ولایت ۹۹
 بروزات کُمل یا ظهور حقیقت ولایت در ادوار مختلف ۱۰۰، ۱۰۱
 سخن ابن خلدون درباره رابطه میان نظریه ولایت عارفان با امامت شیعیان ۱۰۲
 تطبیق نظر عارفان درباره آخرین وکی با سخن امامیه ۱۰۳
 اشارتی به تاریخچه نظریه ولایت در میان عارفان ۱۰۴
 زبان اهل دل ۱۰۵-۱۱۴
 دشواری بیان تجربه‌های عرفانی، چرا عارفان با زبان رمز و تمثیل سخن می‌گویند؟ ۱۰۵
 محسوسات به عنوان سایه حقایق معقول و معنوی ۱۰۵

- روش تمثیل و تمثّل ۱۰۶، ۱۰۷
عالم تمثّل و بینا شدن به آن ۱۰۷
تفاوت عارفان در نحوه تعبیر از حالات و یافته‌های خود ۱۰۷، ۱۰۸
چرا عارف دم از اناالحق می‌زند؟ ۱۰۸
در چه شرایطی نمی‌توان سالکان را مواخذه کرد؟ ۱۰۸، ۱۰۹
دلالت الفاظ بر معانی و کیفیت آن ۱۰۹
روش مرسوم صوفیه در کاربرد الفاظ و اصطلاحات «تمثیل معقول است به محسوس» است؛ رعایت تناسب و مشابهت در کاربرد الفاظ ۱۱۰، ۱۱۱
توقیفی بودن اسماء الهی و الفاظ شرعی ۱۱۱، ۱۱۲
رخصت اهل دل در بیان معانی، فنا و شکر و دلال ۱۱۱، ۱۱۲
دیدگاه شبستری درباره وضع الفاظ مخالف نظر مرسوم صوفیه است ۱۱۲ تا ۱۱۴
کاربرد الفاظ در مورد حقایق معقول و معنوی، اولی و ذاتی است و در مورد محسوسات، مجازی و ثانوی ۱۱۲ تا ۱۱۴
مقایسه سخن شبستری با رساله کراتیلوس افلاطون ۱۱۳، ۱۱۴
۳. معنای خلقت: ۱۱۵-۱۷۰
آفرینش چیست؟ ۱۱۵
اساس خلقت عالم و آدم عشق است ۱۱۵، ۱۱۶
تجلی اقدس و مقدّس ۱۱۶، ۱۱۷
- اعیان ثابت چیست ۱۱۷-۱۲۳
مقایسه نظر عارفان درباره اعیان ثابت با سخنان معتزله ۱۱۸
درباره اعیان ثابت چه گفته‌اند ۱۱۹-۱۲۰
حاصل سخن عرفا در مورد اعیان ثابت ۱۲۰، ۱۲۱
اعیان ثابت یا لوح عدم ۱۲۱
انعکاس نور وجود حقیقی در آینه عدم یا اعیان ثابت ۱۲۱
سخن لاهیجی در مورد تشبیه اعیان ثابت به آینه ۱۲۲
تقابل هستی و نیستی و ظهور هستی در نیستی ۱۲۳
دوام فیض و تجدد مظاهر وجود ۱۲۳-۱۳۰
نفس رحمانی و دم الهی ۱۲۴
نظریه خلق مدام یا خلق جدید و توضیحات شبستری درباره آن ۱۲۵ تا ۱۲۷
جهان چون کلی مرکب از أعراض و هیئات ۱۲۵
نمونه دیگری از تأویلات شیخ ۱۲۶
جهان چون مجموعه‌ای از تعینات ناپایدار ۱۲۷
عالم به منزله مظهر صفات جمالی و جلالی حق تعالی ۱۲۷
تطبیق خَلع و اَلبس موجودات با ایجاد و اِعدام، فنا و بقاء، مبدء و معاد ۱۲۸
حقیقت مبدء و معاد ۱۲۸

- فنا و بقا چیست؟ ۱۲۸
 تمثیل کاسه سفالین ۱۲۸
 اطلاق بقا بر مظاهر و تعینات مجازی است و
 باقی حقیقی ذات وجود است ۱۲۹
 حقیقت مرگ و زندگی ۱۲۹
 آدمی سه گونه مرگ و زندگی دارد ۱۲۹،
 ۱۳۰
 مراتب ظهورات حق ۱۳۰-۱۳۹
 نظاره کتاب هستی ۱۳۰
 حرکت حتمی یا ظهور و تجلی ۱۳۰
 مراتب ظهورات و یا تنزلات وجودی در
 عالم امکان ۱۳۱
 از عقل کل تا پیدایش نقش انسان ۱۳۱،
 ۱۳۲
 مقایسه نظر شیخ در مورد مراتب تنزلات
 وجود با مراتب هستی از دیدگاه فلاسفه
 ۱۳۲
 تفاوت سخن عارفان با نظر فیلسوفان درباره
 چگونگی صدور کثرت از وحدت ۱۳۲ تا
 ۱۳۴
 صادر اول چیست؟ ۱۳۳، ۱۳۴
 حق از فرط پیدایی پنهان است ۱۳۴
 هستی حق پیداتر از همه هستی‌هاست ۱۳۵
 وجود مطلق و وجود مقید ۱۳۵
 شناخت وجود مقید دشوارتر از شناخت
 وجود مطلق است ۱۳۵
 آدمی فطره خداجو و خداشناس است ۱۳۶
 چرا شناخت ذات واجب تعالی ناممکن است
 ۱۳۶
- یقین به هستی خداوند از راه استدلال حاصل
 نمی‌شود و هرچه بیشتر استدلال کنند
 حجابی بر حجابها افزوده گردد ۱۳۷
 دلایل اصحاب استدلال خالی از خدشه
 نیست ۱۳۸
 دور و تسلسل یا پایپج آدمی ۱۳۸
 نقد فلسفه ۱۳۹-۱۴۸
 آگاهی شبستری از فلسفه و نظریه‌های
 فیلسوفان ۱۳۹
 اساس ایرادهای وارد بر فلاسفه ۱۴۰
 بیست و نه مسأله عقلی با شرع مطابقت
 ندارد ۱۴۰
 نقد نظر فیلسوفان درباره علم خدا ۱۴۱
 قاعده «الواحد» و مراتب صدور کثرات
 هستی از مبده ۱۴۲، ۱۴۳
 ایراد خواجه نصیر طوسی بر قاعده «الواحد»
 ۱۴۳
 سخنی از عین القضاة همدانی و ابن عربی در
 این باره ۱۴۴، ۱۴۵
 تطبیق اصطلاحات فلسفی با تعبیرات دینی
 ۱۴۵، ۱۴۶
 نقد نظر فیلسوفان درباره حدوث و قدم عالم
 ۱۴۶، ۱۴۷
 سخنی از بابا فرج تبریزی ۱۴۷
 قدیم و حادث از هم خود جدا نیست ۱۴۸
 زیبایی و رابطه آن با خیر و وجود ۱۴۸،
 ۱۴۹
 اساس زیبایی تناسب و هماهنگی است
 ۱۴۹

- نکاح معنوی و ثمرات آن ۱۴۹
 ملاحات و فصاحت ۱۵۰
 مظاهر اسماء و صفات الهی ۱۵۰-۱۵۴
 اسماء و صفات به منزله کلید شناخت عالم هستی ۱۵۰
 مرتبه احدیت و واحدیت ۱۵۰، ۱۵۱
 ظهور و بطون و ازل و آخر ۱۵۱
 تشبیه و تنزیه ۱۵۰، ۱۵۱
 نقد نظر فلاسفه و متکلمان در این باره ۱۵۱
 تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه ۱۵۱
 ذات حق تعالی نشناختنی است ۱۵۱، ۱۵۲
 شرط سلوک تفکر در آثار و افعال حق است ۱۵۲
 تشبیه ذات حق تعالی به خال سیاه یا نقطه ۱۵۲
 مقایسه صفات جمالی و جلالی حق با نظر متفکران هندی ۱۵۳
 سخنی از داراشکوه در این باره ۱۵۳، ۱۵۴
 نموده‌های بی‌بود ۱۵۴-۱۵۷
 نقش اسماء و صفات الهی در آفرینش موجودات و جریان سلوک ۱۵۴
 موجودات به عنوان مظاهر اسماء و صفات ۱۵۴
 موجودات به منزله نشانه و آیه ۱۵۴
 کثرات موجودات نمودی دارند بی‌آنکه بودی داشته باشند ۱۵۵
 حقیقت ممکن چیست؟ ممکن امری اعتباری است ۱۵۵
 تمثیل در نموده‌های بی‌بود ۱۵۵، ۱۵۶
 دو نمونه از نمایان شدن کثرات اعتباری در صحنه هستی ۱۵۶
 معنای خیال ۱۵۶
 سخنی از ابن عربی در این باره ۱۵۷
 اشارتی به قصیده عطار ۱۵۷
 اصالت وجود از دیدگاه عارف ۱۵۷-۱۶۰
 اعتباری بودن کثرات و تعینات از نظر عارفان ۱۵۷
 توضیح ابن خلدون در این باره ۱۵۸
 مقایسه نظر عارفان با نظریه اصالت وجود فیلسوفان ۱۵۹، ۱۶۰
 حقیقت هستی و تعینات آن ۱۶۰-۱۶۴
 معروض حقیقی وجود است ۱۶۲
 سخن فلاسفه در اینکه وجود معروض است و ماهیات عارض ۱۶۲
 حقیقت هستی یا ذات وجود ۱۶۳
 حق و خلق، واحد و کثیر، قدیم و محدث ۱۶۳
 نسبت حق تعالی به جهان هستی ۱۶۳
 جلوه محبوب در آینه وجود ممکنات ۱۶۴
 خیر و شر ۱۶۴-۱۶۷
 خیر امر وجودی است و شر امر عدمی ۱۶۴
 بازگشت خیر به حقیقت وجود ۱۶۴، ۱۶۵
 شر امری نسبی است، سخنی از بابا فرج تبریزی در این زمینه ۱۶۵
 جهان چنانکه باید آفریده شده و نظام هستی کاملترین و بهترین است ۱۶۶

- مقایسه نظر عارفان با سخن افلاطون و
افلاطونیان درباره رابطه خیر و وجود
۱۶۷
- جهانی در دل جبهه‌ای ۱۶۷-۱۷۰
تجلی کمالات در هر موجود به اندازه
ظرفیت آن است ۱۶۸
جهان چون نظامی مرتبط بهم ۱۶۸
انطباق عالم صغیر با عالم کبیر، آفاق و انفس
۱۶۹، ۱۷۰
۴. سیمایی از انسان: ۱۷۱-۱۸۹
آدمی به عنوان مظهر صفات جلال و جمال
۱۷۱
جلالت و علو قدر انسان ۱۷۲
آدمی علت غائی نظام هستی است ۱۷۳
ظلومی و جهولی مدح انسان است نه ذم او
۱۷۳
انسانی که شبستری توصیف می‌کند کیست؟
۱۷۴
محمّد(ص) به معراج رفت تو نیز در پی او
برو ۱۷۴
ناسوت و لاهوت یا دو جنبه وجود آدمی
۱۷۵
«من» چیست؟ ۱۷۵
تفاوت دیدگاه شبستری با فیلسوفان درباره
- «من» ۱۷۵، ۱۷۶
مقایسه نظر شیخ با اروپانیان ۱۷۶
«من» دو کاربرد دارد ۱۷۷
«من» و منیت ۱۷۷
جهاد با نفس و اساس تربیت و تهذیب ۱۷۷
نفس در نوشته‌های فیلسوفان مشائی ۱۷۸
شناخت نفس کلید خداشناسی است ۱۷۸
چرا آدمی جامع تمام تضادهاست ۱۷۹
انسان ذاتاً موجودی مکلف و مسؤول است
۱۸۰
بن‌بست جبر و اختیار ۱۸۱-۱۸۴
تناقض میان جبر و تکلیف ۱۸۶
اختیار عین اضطرار است ۱۸۷
سخن عین القضات همدانی در اینکه آدمی
مسخر مختاری است ۱۸۷
فقط علم و عمل کلید رستگاری و سعادت
است ۱۸۸
پیوست: ۱۸۹-۱۹۳
کارهای قدما و شروح گلشن راز ۱۸۹،
۱۹۰
تأثیر شبستری در متفکران پس از خود
۱۹۱، ۱۹۲
مهمترین تحقیقات متأخران ۱۹۲، ۱۹۳

نمایه

- | | |
|---|--------------------------------|
| آثار باستانی آذربایجان ۱۶، ۲۵، ۲۶ | ابومنصور محمد حفده ۱۴۷ |
| آذربایجان ۷، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۳۱، ۱۹۰ | ابونصر سراج ۸۵ |
| آغاز و انجام (رساله) ۸۷ | ابوزید بسطامی ۱۵ |
| آن ماری شیمل ۱۹۲ | ابی الحسن علی مسعودی ۶۴ |
| ابا قخان ۱۵ | احادیث منثوی ۹۲، ۹۷، ۱۵۲ |
| ابراهیم شریعتمدار سبزواری ۱۹۱ | احمد افلاکی ۶۲، ۶۴، ۱۰۱ |
| ابعاد عرفانی اسلام ۱۹۲ | احمد جام ۱۷ |
| ابن خلدون ۴۹، ۵۰، ۱۰۲، ۱۵۸ | احمد گلچین معانی ۴۲، ۱۹۰ |
| ابن سینا ۳۶، ۴۶، ۱۳۹، ۱۴۱ | احمد مجاهد (دکتر) ۱۹۱ |
| ابن عربی، محی الدین ۷، ۱۷ تا ۲۲، ۲۴، ۲۸ | اخلاق ناصری ۹۱ |
| ۴۲، ۴۵ تا ۴۷، ۸۵، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۲۶ | اخى فرج زنجانی ۱۵، ۲۶ |
| ۱۳، ۱۳۳، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۹۲ | ادیان و مکتب‌های فلسفی هند ۱۵۳ |
| ابواسحق ابراهیم بن یحیی جوینانی ۱۵ | ارسطو ۹۰، ۱۶۷ |
| ابوالحسن اشعری ۳۱ | ارغون خان ۱۳ |
| ابوالحسن خرقانی ۲۱ | ارونق ۱۲ |
| ابوالعلاء عقیفی (دکتر) ۱۳۰ | اسرارالحکم ۱۱۸، ۱۶۷ |
| ابوالقاسم قشیری ۴۶ | اسرارالشهود ۴۲ |
| ابوبکر سله‌یاف تبریزی ۱۵ | اسماعیل سیسی (شیخ) ۱۳، ۱۵، ۱۸ |
| ابوریحان بیرونی ۱۵۲ | اسماعیلیان ۸۷، ۸۸ |
| ابوسعید ابوالخیر ۲۱ | اسماعیلیه ۸۸ |
| ابوسعیدخان بهادر ۱۱، ۱۶، ۳۱ | اشارات (ابن سینا) ۷۲ |
| ابوطالب میرعابدینی (دکتر) ۱۸ | اشاعره ۳۱، ۱۸۵ |
| | اشعری ۱۴۳ - ابوالحسن اشعری |

- اصطلاحات الصوفیه ۸۴
 اصغر دادبه (دکتر) ۱۸۵
 افلاطون ۷۰، ۸۱، ۸۲، ۹۰، ۱۱۳، ۱۶۶، ۱۶۷
 افلاطونیان ۸۲
 افلوطین ۷۰ ← پلوتینوس
 الاسفار الاربعه ۱۹۱
 الانسان الكامل (جیلی) ۱۰۱، ۱۰۴
 الايضاح فی الخیر المحض ۱۶۷
 التجلیات الالهیه ۱۴۵
 التنبيه والاشراف ۶۴
 ألجائتو ← محمد خدابنده
 اللمع فی التصوف ۸۵
 المنقذ من الضلال ۷۲، ۱۴۰
 الموت ۸۷، ۸۸
 النجاة ۱۴۱
 النصوص (رساله) ۱۱۸
 امام محمد غزالی ۱۵، ۱۶
 امیرحسینی هروی ۱۷، ۴۱، ۴۲، ۴۵ تا ۴۷، پروکلوس (ایرقلس) ۱۶۷
 ۱۹۱
 امیرعلیشیر نوابی ۱۹
 امین الدین بالله ۲۴
 امین الدین (شیخ) ۲۲ تا ۲۵
 انزاب ۱۲
 انسان کامل (نسفی) ۱۰۳
 اوحالد الدین کرمانی ۴۶
 بابا ابی شبستری ۱۴
 بابا احمد شادآبادی ۲۵
 بابا افضل کاشانی ۳۶
 بابا حسن بلغاری حسن بلغاری (شیخ)
 بابا حسن سرخابی ۱۵، ۲۵، ۲۶، ۴۱
 بابا فرج تبریزی ۴۱، ۱۴۷، ۱۶۵
 بابا یعقوب ۲۵، ۲۶
 باله خلیل صوفیانی ۱۳
 بایزید بسطامی ۹۲-ابوزید بسطامی
 بدایة الحکمه ۱۶۲
 بدرالدین احمد ۱۳
 بدیع الزمان فروزانفر ۶۳، ۸۳
 برات زنجانی (دکتر) ۴۲
 بستان السیاحه ۱۹
 بنیس ۱۳
 بوعلی ۱۴۰ ← ابن سینا
 بهاء الدین زکریای مولتانی ۴۶
 بهاء الدین یعقوب تبریزی ۱۳، ۱۴، ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۴۳
 بهگودگیتا ۱۵۳
 بیرکلوس (ایرقلس) ۱۶۷
 پلوتینوس ۷۰ ← افلوطین
 بهلوان محمود خوارزمی ۳۳
 بیررجب سیسی ۱۳
 بیرشهریار ۱۳
 بیرشیخ زاهد ۱۳
 بیرمحمد مشهور به بیرهمه ۲۵
 بیرنورالدین سیسی ۱۳
 تاراجند (دکتر) ۱۷۶
 تاریخ ادبیات ایران (پراون) ۱۹۲
 تاریخ ادبیات در ایران (صفا) ۱۴۷، ۱۹۲
 تاریخ تبریز ۱۶

- تاریخ تبریز تا قرن نهم ۱۶
تاریخ فلسفه در اسلام ۱۹۳
تاریخ فلسفه (کاپلستون) ۹۰، ۶۴
تاریخ فلسفه (هومن) ۱۵۳، ۱۷۶
تاریخ فلسفه اسلامی ۸۷، ۹۰، ۱۹۳
تاریخ گزیده ۲۶
تاریخ و عقاید اسماعیلیه ۸۷، ۸۸، ۱۹۲
تبریز ۱۲، ۱۳، ۱۵ تا ۱۷، ۱۴۷
تحسین یازجی ۶۲
تحقیق ماللهند ۱۵۲
تذکره الاولیاء ۹۲، ۹۳، ۱۰۵، ۱۰۹
ترجمه رساله قشیریہ ۸۳
تعریفات جرجانی ۱۲۱
تمهیدات ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۸۷
توفیق سبحانی (دکتر) ۲۲
تہافت الفلاسفہ ۱۴۰، ۱۴۶
جام جم (مثنوی) ۳۱
جستجو در تصوف ایران ۳۳، ۳۶، ۴۱، ۴۵
۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳
جعفر سلطان القزائی ۱۳، ۱۴
جلال الدین مجتبوی (دکتر) ۶۴
جلال الدین مولوی ۶۳، ۶۴، ۸۹، ۱۹۲
جلال همایی ۴۶
جلیل مسگرنژاد (دکتر) ۴۱
جمهوریت ۱۶۷، ۹۰ - پولیتیا
جواد طباطبائی (دکتر) ۸۷، ۱۹۳
جواد مشکور (دکتر) ۱۶
حافظ ۱۹۲
حافظ حسین کربلایی ۱۳
حامد ربابی ۱۹
حجاز ۱۷
حسن بلغاری (شیخ) ۱۵، ۲۴ - باباحسن
بلغاری
حسن حسن زاده آملی ۸۸
حسین الہی قمشہای (دکتر) ۱۹۲
حسین بادکوبہای (آقاسید) ۸۸
حسین روشندل ۱۲
حسینی هروی - امیرحسینی هروی
حق الیقین مکرر
حکمة الاشراف ۸۸، ۱۴۶
حلاج، حسین ۱۰۴
حمدالله مستوفی ۲۶
ختم الاولیاء ۱۰۴ - ختم الولاية
ختم الولاية ۱۰۴
خراسان ۴۱
خردنامه ملاصدرا (مجله) ۸۸
خواجہ رشیدالدین فضل اللہ ۱۵، ۱۶
خواجہ عبدالرحیم تبریزی ۴۱
خواجہ عبداللہ انصاری ۴۶
خواجہ محمد خوشنام ۱۵، ۲۶
خواجہ محمد کُججانی ۴۱
خواجہ نصیر طوسی ۳۶، ۸۶، ۸۸، ۱۴۴، ۱۷۵
ختیام ۶۱
داراشکوہ ۱۵۶، ۱۷۶
داریوش شایگان ۱۵۳
دانشمندان آذربایجان ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۴۲، ۱۴۷

- دانشنامه جهان اسلام ۱۲۷، ۱۴۷
 داود قیصری ۱۰۴، ۱۱۹
 درآمدی بر فلسفه ۹۱
 دریاچه ارومیه ۱۲
 دیوان اشعار شمس مغربی ۱۸
 دیوان اشعار لاهیجی ۴۲
 دیوان عطار ۵۲، ۱۱۹
 دیوان ناصر خسرو ۲۸
 ذبیح الله صفا (دکتر) ۱۴۷، ۱۹۲
 ذهبیه ۱۹۰
 ریاض الدین عبدالکریم زنجانی ۱۹۰
 ربع رشیدی ۱۶
 رجبعلی مظلومی (دکتر) ۱۳۱
 رشف النصایح الایمانیه و... ۴۶
 رضاقلیخان هدایت ۱۱، ۲۳، ۳۳، ۳۷، ۴۳
 رکن الدین شیرازی ۱۳۱
 روشنی نامه ۲۸
 روضات الجنان و جنات الجنان ۱۳ تا ۱۵،
 ۲۳، ۲۵، ۲۶، ۳۷، ۴۱، ۱۴۷
 روضه اطهار ۱۲، ۱۳، ۴۴ تا ۴۷ ← مزارات
 تبریز
 ریاض السیاحه ۱۹
 ریاض العارفین ۲۳، ۳۳، ۳۷، ۴۳
 زبدة الحقایق ۱۴۴، ۱۴۵
 سائیکه ۱۵۳
 سر اکبر ۱۷۶
 سعادت نامه مکرز
 سعید نفیسی ۹۳، ۱۱۹
 سلسله الذهب (رساله) ۶۱
 سلطان سلیم عثمانی ۱۹
 سلطانیه ۱۵، ۱۶
 سمرقند ۱۹
 سنایی ۲۱، ۳۶
 سه رساله اسماعیلی ۱۸۹
 شهروردیه ۴۵ تا ۴۷
 سیاح شروانی (زین العابدین شروانی) ۱۹
 سیدجعفر سجادی (دکتر) ۹۴، ۱۲۳
 سید حسینی ← امیرحسینی هروی
 سیدعلی آل داود ۴۲
 سید محمد خامنه‌ای ۸۸
 سپس ۱۳
 شام ۱۷
 شام (تبریز) ۱۶
 شاهدنامه ۳۳
 شبستر ۱۱ تا ۱۴، ۲۵، ۲۷، ۴۴
 شبستر و پیرامون آن ۱۲
 شجرة الکون ۱۰۴
 شرح حکمة الاشراق ۶۴، ۸۸
 شرح قیصری ۱۱۹، ۱۵۹
 شرح گلشن راز لاهیجی مکرز
 شفا ۴۶
 شمس الدین محمد لاهیجی مکرز
 شمس تبریزی ۱۵، ۶۲
 شمس تبریزی ۲۱
 شمس مغربی ۱۵، ۱۸

- شواهد الربوبیه ۱۳۳
 شهاب الدین اهری ۱۵
 شهاب الدین عمر سهروردی ۴۶
 شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق) ۱۱، ۱۴۶، ۸۸
 علامه محمدحسین طباطبائی ۱۶۲، ۸۸
 علی اصغر حکمت ۱۹۲، ۱۹
 علی اصغر حلبی (دکتر) ۱۹۳
 علی بن عثمان هجویری ۸۳، ۱۰۲، ۱۰۴
 علینقی منزوی ۳۶
 عین القضاة همدانی ۱۱، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۴۴، ۱۸۷
 غازان خان ۱۵، ۱۶
 صادق گوهرین (دکتر) ۷۲
 صاین الدین یحیی تبریزی (خواجه) ۱۵، ۴۱
 صدرالدین قونوی ۲۰، ۲۲، ۱۰۴، ۱۱۸
 صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) ۱۳۳، ۱۹۱
 صفی الدین اردبیلی (شیخ) ۱۵
 صوفیان ۱۳
 فارابی ۴۶
 فتوحات مکیه ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۴۲، ۱۰۴
 فخرالدین عراقی ۹۲، ۱۱۶، ۱۶۳
 فخر رازی ۱۸۵
 فخر رازی (امام) ۱۴۳
 فدون ۸۲
 فردریک کاپلستون ۶۴، ۹۰
 فرهاد دفتری (دکتر) ۸۷، ۱۹۲
 فرهنگ علوم عقلی ۹۴، ۱۳۳
 فریدالدین عطار ۷، ۷۲، ۸۵، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۹۲
 فریدون بدره‌ای (دکتر) ۸۷، ۱۹۲
 فصوص الحکم ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۴۲، ۴۷، ۸۵، ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲
 فضول العقاید ۱۴۴، ۱۷۵
 فهرست میکروفیلم‌های دانشگاه ۳۶
 شواهد الربوبیه ۱۳۳
 شهاب الدین اهری ۱۵
 شهاب الدین عمر سهروردی ۴۶
 شهاب الدین یحیی سهروردی (شیخ اشراق) ۱۱، ۱۴۶، ۸۸
 شیخ محمد گنجانی ۱۵ - خواجه محمد گنجانی
 صادق گوهرین (دکتر) ۷۲
 صاین الدین یحیی تبریزی (خواجه) ۱۵، ۴۱
 صدرالدین قونوی ۲۰، ۲۲، ۱۰۴، ۱۱۸
 صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا) ۱۳۳، ۱۹۱
 صفی الدین اردبیلی (شیخ) ۱۵
 صوفیان ۱۳
 فارابی ۴۶
 فتوحات مکیه ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۴۲، ۱۰۴
 فخرالدین عراقی ۹۲، ۱۱۶، ۱۶۳
 فخر رازی ۱۸۵
 فخر رازی (امام) ۱۴۳
 فدون ۸۲
 فردریک کاپلستون ۶۴، ۹۰
 فرهاد دفتری (دکتر) ۸۷، ۱۹۲
 فرهنگ علوم عقلی ۹۴، ۱۳۳
 فریدالدین عطار ۷، ۷۲، ۸۵، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۹۲
 فریدون بدره‌ای (دکتر) ۸۷، ۱۹۲
 فصوص الحکم ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۸، ۴۲، ۴۷، ۸۵، ۱۰۴، ۱۳۰، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۲
 فضول العقاید ۱۴۴، ۱۷۵
 فهرست میکروفیلم‌های دانشگاه ۳۶
 عبّاس زریاب خویی (دکتر) ۱۴۷
 عبدالباقی گولینارلی ۲۲
 عبدالحسین زرّین‌کوب (دکتر) ۳۳، ۴۱، ۴۵
 ۱۸۹، ۱۹۱ تا ۱۹۳
 عبدالحسین نقیب‌زاده (دکتر) ۹۱
 عبد الرحمن جامی ۳۴، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۰، ۱۳۵
 عبد الرحیم گواهی (دکتر) ۱۹۲
 عبدالرزاق کاشانی ۱۰۴
 عبدالرزاق لاهیجی ۴۸، ۷۹، ۸۱، ۱۰۶
 عبدالمعلی کارنگ ۱۶، ۲۵، ۲۶
 عبد الکرم جیلی ۱۰۱، ۱۰۴
 عبدالله بن اسعد یافعی ۴۶
 عبدالله شبستری زاده (شیخ) ۱۸، ۱۹
 عثمان یحیی ۱۴۵

- فهرست نسخه‌های خطی فارسی ۳۶
 فيه مافیه ۸۹، ۶۳
 قرآن مکتور
 قطب‌الدین شیرازی ۸۸، ۶۴
 کراتیلوس ۱۱۳
 کرمان ۱۹
 کشف‌المحجوب ۸۳، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴
 کلمات مکتونه ۱۹۱
 کلیات آثار پارسی حکیم عمر خیّام ۶۱
 کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی ۴۷
 کنزالحقایق ۳۳
 کنزالموز ۴۱
 کیوان سمیعی ۱۹۱، ۱۹۲
 گلشن راز جدید ۱۹۲
 گلشن راز مکتور
 گوهر مراد ۴۸، ۴۹، ۷۹ تا ۸۱، ۱۰۶
 لب‌لیاب مثنوی ۹۳
 لمعات ۹۲، ۱۱۶، ۱۶۳
 لوايح ۱۱۷، ۱۶۸
 مباحث‌المشرقیه ۱۴۳
 مثنوی (مولوی) ۲۲، ۶۱ تا ۶۴
 مثنویهای عرفانی امیرحسینی ۴۱
 مجالس‌التفایس ۱۹
 مجتبی مینوی ۹۱
 مجمع‌البحرین ۱۵۴
 مجمع‌الفصحاء ۱۱
 مجموعه آثار شیخ محمود شبستری مکتور
 مجموعه خطابه‌های تحقیقی درباره
 رشیدالدین فضل‌الله ۱۶
 محسن جهانگیری (دکتر) ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۵
 محمد استعلامی (دکتر) ۹۲
 محمد اقبال ۱۹۲
 محمد امین حشری تبریزی ۱۲
 محمد بن علی بن حسن ترمذی ۱۰۴
 محمد پروین گنابادی ۵۰
 محمد ترابی (دکتر) ۴۱
 محمد تقی دانش‌پژوه ۱۴۴
 محمد خداپنده آلبایتو (سلطان) ۱۱، ۱۶
 محمد خوانساری (دکتر) ۱۰۶
 محمدرضا برزگر خالقی ۱۹۲
 محمدرضا جلالی نائینی ۱۵۴، ۱۷۶
 محمد شفیع ۱۶
 محمد عتّاسی ۶۱
 محمد علی تربیت ۱۸، ۴۲
 محمد علی صغیر ۳۳
 محمد علی موحد (دکتر) ۲۱
 محمد لاهیجی (شیخ) مکتور
 محمود عابدی (دکتر) ۱۷
 محمود هومن (دکتر) ۱۵۳، ۱۷۶
 مرآت‌الجنان ۴۶
 مرآة‌المحققین مکتور
 مراغه ۱۵
 مزارات تبریز ۱۲، ۴۴، ۴۷ - روضة‌اطهار
 مسائل عصر ایلخانان ۱۶
 مشواق (رساله) ۱۹۲

- مصباح الانس ۱۳۳
مصباح الهدایه ۴۶
مصر ۱۷
معارف (مجله) ۱۶۷، ۱۹۲
معتزله ۱۱۷، ۱۱۸
معتزلی ۱۵۱
مطهر علی شاه ۱۹
معین الدین جمال بن جلال الدین محمد (معلم)
یزدی ۴۶
مقالات شمس تبریزی ۲۲
مقالات (مجموعه) ۱۹۲
مقدمه ابن خلدون ۵۰، ۱۰۲، ۱۲۷، ۱۵۸
مکاتبات رشیدی ۱۶
ملاحسین کاشفی ۹۲
ملاحسن فیض ۱۹۱
ملاهادی سبزواری ۱۱۸، ۱۶۶، ۱۹۱
مناقب العارفین ۶۲ تا ۶۴، ۱۰۱
منطق الطیر ۸۵
منطق صوری ۱۰۶
منوچهر مرتضوی (دکتر) ۱۶
منون ۸۲
مولانا جلال الدین ۲۲
مؤید الدین جندی ۱۰۴
مهدی تدین ۱۶۷
مینورسکی ۱۶
ناصر خسرو ۳۶، ۳۷
نامه‌ها بر نامه‌ها ۸۸
نجم الدین کبری ۱۴۷
نجیب مایل هروی ۴۶
نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه ۱۹۰
نصرالله پورجوادی (دکتر) ۱۹۲
نصرالله تقوی ۳۸
نصوص النصوص فی ترجمه الفصوص
۱۳۱
نقایس الفنون ۷۴
نقد النصوص ۳۴، ۱۳۰، ۱۳۵
نقش بر آب (مجموعه) ۱۹۲، ۱۹۳
نوافلاطونیان ۷۰
وایقان ۱۳
ویلیام جیتیک ۱۳۵
هاشم اشکوری (میرزا) ۱۱۸
هانری کرین ۸۷، ۸۸، ۱۴۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳
هروی ← امیرحسینی هروی
هفت اقلیم ۱۳

About This Book

This book is meant to understand and make understood Mahmud Shabestari, the outstanding Persian mystic.

Shabestari, the author of the short though very important Mathnavi *Gulshan-e Raz* (the Garden of Secrets), is a follower of Ibn-e Arabi's teachings and an admirer of Attar's impassioned thoughts. The fame, universality, delicacy, depth and the preciseness of this book is such that some commentators have considered it an inexhaustible source of divine and sufi knowledge.

Samad Movahed first gives a survey of Shabestari's life, and works; then he presents his thoughts and beliefs in a philosophical-mystical way, thus acquainting the readers with the ideas the Sheik gives concerning God, Man and Nature. At times he compares his thoughts and beliefs to other thinkers' beliefs.

Movahed is an expert in philosophy and Islamic knowledge. He has been teaching at different universities. He also contributes articles to the Great Islamic Encyclopedia. His works include *The Complete Works of Sheikh Shabestari*, the *Fountains of Revelation* and *Selected Works of Guhar Murad Lahiji*.

SHEIKH MAHMUD SHABESTARI



Samad Movahed

Tarh-e No
Tehran 1998

بنیانگذار فرهنگ امروز

اندیشه، هنر و تخیل خلاق نخبگان هر نسل چونان بارانی حیات بخش فرهنگ هر عصر را بارور می سازد. فرهنگ امروز نیز از شعله تابناک روح این سرآمدان معارف بشری گرمی و روشنی و عظمت می گیرد. تعاطی در سوانح زندگی و روح اندیشه این نخبگان تنها طریق راهیابی به کاخ پرشکوه فرهنگ امروز است.

هدف مجموعه بنیانگذاران فرهنگ امروز آن است که در شرحی کوتاه، اما انتقادی و مطابق با واقع از حیات عقلانی و آراء و آثار بزرگان فرهنگ بشری و نحله ها و مکتب های برآمده از اندیشه آنان به نحوی مؤثر و ژرف ما را با بنیادهای فرهنگ معاصر مانوس و آشنا سازد.