

Pazhuheshnameh Irfan

N.27, autumn and winter 2022-2023

Pages: 159-185

**Investigating the Semantic and Cryptographic System of
Knowledge and Unity of Existence in Golshan Raz
by Sheikh Mahmoud Shabastri**

Mohammad Farrokhi¹ /Toraj Aghdaie²

Abstract: Mystical language and the use of cryptography in expressing intuitive experiences is one of the important propositions of mystical works. In Golshan Raz, as a mystical Masnavi, Shabestri implemented mystical language and symbolic functions, the association of which with the mystery of knowledge and unity of existence the present searcher is trying to decode. The paper attempts to use descriptive-analytical methodology to reply a fundamental question: How, and to what purpose, does Shabastri's Golshan Raz use mystic language and cryptographic and symbolic utterances in explaining the topics of self-knowledge and the unity of existence? The results of the research indicate that in the realm of the semantic system and the term of mysticism, the code of "I" is not specific to humans, and all beings have a "true I" in proportion to their level of perfection; additionally, in case of human beings, "I" refers specifically to one's soul. Illusion is the most important factor preventing the observation of the absolute truth; thus, Shabestri gravely emphasizes transcending illusory appearance. In the transition from Sharia to Tariqat and semantics, Shabestri has proposed the illusory manifestations of such a quest. In the cryptographic utterance of "Unity of Existence", Shabestari, being deeply indebted to Ibn Arabi, considers the heart of the mystic individual to be the place of transformation of divine manifestations, where the mystic recognizes the Creator by neglecting earthly desires and overcoming personal wants. Therefore, the mystic's soul is no longer his own human soul, but is completely identical to, and a small fraction of, the soul of the Creator.

Keywords: Mysticism, Code, Golshane Raz, Shabestari, I, Unity of Existence, the knowledge of soul

1. PhD in persian language and literature, (author in charge)
e-mail:farrokh497@gmail.com

2 . Associate professor of Zanjan university, e-mail:Dr_aghdaie@gmail.com

بررسی نظام معنایی و رمزواره «معرفت» و «وحدت وجود»

در گلشن راز شیخ محمود شبستری

محمد فرخی* / تورج عقداپی**

چکیده: زبان عرفانی و استعانت از رمز در بیان تجارب شهودی، یکی از گزاره‌های مهم آثار عرفانی است. شبستری در مثنوی عرفانی *گلشن راز* از زبان عرفانی و کارکردهای رمزی بهره برده و رسالت این جستار بازشناسی رمزواره معرفت و وحدت وجود است. در این پژوهش، نگارندگان برآن‌اند تا به شیوه توصیفی تحلیلی به این پرسش بنیادی پاسخ دهند که کاربریست زبان عرفان و کارکردهای رمزی در تبیین مباحث شناخت نفس و وحدت وجود در *گلشن راز* چگونه بوده و هدف شبستری از این کاربرد چیست؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد در قلمرو نظام معنایی و اصطلاحی عرفان، رمز «من» مختص انسان نبوده و تمامی موجودات به تناسب مراتب کمالی‌شان، دارای «من حقیقی» هستند و در نسبت انسانی، محل خطاب «من»، روح است. «وهم» مهم‌ترین عاملی است که مانع مشاهده حقیقت مطلق شده است و شبستری بر ترک «نمود وهمی» تأکید ویژه دارد. شبستری در گذار از شریعت به طریقت و معناشناسی نمودهای وهمی آن را مطرح کرده است. در رمزواره «وحدت وجود» نیز او با تأسی از ابن عربی، «قلب عارف» را محل دگرگونی تجلیات الهی می‌داند که با سیر انفسی، عارف از طریق دگرگونی‌های (تقلب) مداوم، حق را باز می‌شناسد؛ پس نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست بلکه با هویت «جنبه اوی» حق کاملاً یکسان است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، رمز، *گلشن راز*، شبستری، من، وحدت وجود، معرفت نفس

* دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول) رایانامه: farrokh497@gmail.com

** دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی زنجان رایانامه: Dr_aghdaie@gmail.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۲؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۲۱

مقدمه

با مطالعه تاریخ تصوف درمی‌یابیم که بیان رمزی تجارب معنوی عرفا با در نظر گرفتن ساحت معنایی آن‌ها در قالب‌های گوناگون سمبولیک مانند حروف، اشکال و ترکیبات عینی برای تقریب ذهنی ترتیب داده می‌شد به همین خاطر بیشتر صوفیان رمزگرا به الفبای حروف عربی و کارکرد رمزآمیز آن تمسک جسته‌اند و بر این عقیده هستند که چون قرآن و حروف آن ماهیتی غیرمادی دارند، آرایش و ساختار حروف و کلمات، برای رسیدن به مقام وحدت یاری‌گر سالک خواهد بود؛ غیر از متصوفه، فرقه اسماعیلیه و برخی غلات شیعه و حروفیه با تمسک به چنین فرمولی به تأویل بطون قرآن و مسائل معنوی همّت گماشته‌اند.

شیخ محمود شبستری برای انتقال معانی بلندپایه عرفانی به رمز و تمثیل تمسک جسته است. در تداول صوفیه، زبان اشارت به‌جای عبارت بدین منظور است که آموزه‌های عرفانی و شناخت ساحت سیروسلوک به جهت تجارب شهودی و ارتباط با عالم معنا با زبان قابل بیان نیست. در این مقوله سیر انفسی و نیل به ذروه اعلاّی عبودیت همه در قلب عارف اتفاق می‌افتد. پس تمامی رمزهای عارفانه برای تقریب ذهنی انسان است. شیخ محمود شبستری در تمسک به مثال‌های عینی و ملموس تلاش می‌کند تا از راه تذوق و لمس مفاهیم و معارف علوی، نگرش انسان‌ها را در مواجهه با دو مقوله عرفانی «معرفت» و «وحدت وجود» اصلاح کند. زبان عرفانی یا به تعبیری زبان اشارت در قاموس واژگانی صوفیه برای عوام قابل درک نیست. ولی هنر شیخ محمود شبستری در این است که با استعانت از زبان رمزی، مفاهیم شهودی را برای همگان عینی نماید. در این نوشتار برآنیم تا کانون فکری شیخ محمود شبستری را در بیان رمزی «معرفت» و «وحدت وجود» بررسی و نتایج حاصل از این تحلیل را بیان کنیم.

مثنوی گلشن راز، مهم‌ترین اثر منظوم شیخ محمود شبستری با اشمال بر اندیشه‌های عرفانی و کاربست رمز یا سمبول از مهم‌ترین منابع عرفانی متصوفه به‌شمار می‌رود. زبان عرفانی با استعانت از رمز یا سمبول، برای بیان عالی‌ترین معارف عرفانی و تجارب شهودی عرفا به کار می‌رود تا قائل آن به سبب عجز عوام و ظاهرینان از درک این معارف خفیه در معرض هجوم منتقدان قشری‌نگر قرار نگیرد. در این پژوهش، نگارندگان با روش توصیفی تحلیلی و برپایه مستندات کتابخانه‌ای برآن‌اند تا با بررسی زبان عرفانی و گزاره‌های رمزی شیخ محمود شبستری در گلشن راز به این سؤال پاسخ

دهند که کاربرد و ابعاد معناشناسی عرفانی و رمزی در دو مقوله معرفت و وحدت وجود کدام‌اند؟ تا از رهگذر این بررسی، مؤلفه‌های بنیادی مزبور در ساحت عرفان تبیین گردد و نتایج آن بیان شود. نویسندگان از توجه به موضوعات رمزی دیگر گلشن راز مانند رخ، زلف، چشم، لب، خط، خال، شراب، شمع، شاهد، خرابات و ترسایچه که به کرات توسط پژوهشگران دیگر بررسی شده احتراز کرده‌اند. دامنه محدود این پژوهش نیز به صورت پراکنده کار شده است اما بررسی انتقادی و توجه به تذوق معارف علوی و غرض عارف از بیان مفاهیم عرفانی با تبیین مواضع آن در سطح همگانی به خوبی تشریح نشده که رسالت این پژوهش پیرامون بررسی این کاستی سامان یافته است. ازسوی دیگر، مرزهای معنایی این دو محور نیز در نظرگاه شبستری بررسی و برخی نقدهای علمی نیز بر آن بیان شده است.

پیشینه تحقیق

درخصوص گزاره‌ها و مصادیق رمزی گلشن راز پژوهش‌های متعددی به طبع رسیده که به برخی‌ها از آن‌ها اشاره می‌شود:

- مقاله «جمال‌شناسی گلشن راز» از تورج عقدایی (۱۳۸۹). نگارنده در این جستار به اصل زیبایی‌شناسی در گلشن راز و حوزه بلاغت توجه دارد؛ او «تشبیه» را ابزار بیانی مناسبی برای بیان مشابَهت‌های تخیلی میان مفاهیم مجرد و عناصر عینی می‌داند. در ذکر تجارب شهودی نیز نویسنده بر آن است که شبستری با استعانت استعاره و رمز توانسته است تا معارف خفیه و علوی را در سطح پدیده‌های عینی تنزل دهد. در اندیشه‌های دو سطحی نیز ایهام، کنایه و پارادوکس ابزارهای کارآمدی برای بیان انتقال اندیشه‌ها توسط نویسنده مقاله تشخیص داده شده است.

- مقاله «بازگشایی رمز در مثنوی گلشن راز شیخ محمود شبستری» از حسن مجیدی و فاطمه جاقوری (۱۳۹۱). نگارندگان در این مقاله داخلی و ترویجی، بیشتر به استخراج رمزهای متداول صوفیه از جمله رخ، زلف، چشم، لب، خط، خال، شراب و ... پرداخته‌اند که بیشتر صبغه گردآوری و شرح دارد و از تحلیل‌های علمی و رویکردهای پژوهشی به سبب اینکه مجله در فهرست مجلات معتبر نبوده، خالی است. با احترام به تلاش نویسندگان، تمامی موارد مزبور به تفصیل در مفاتیح الاعجاز لاهیجی مسطور بوده و در قلمرو عرفان توسط دیگر پژوهشگران بررسی شده است.

- «شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز» از مالک شماعی (۱۳۹۱) تمرکز بیشتر روی تئوری نظریه وحدت وجود و مصادیق آیات دارد به گونه دیگر زبان ناظر نگارنده بر زبان عامل تفوق دارد. در جستاری که پیش رو است، تمامی آیات و تحلیل‌ها، متفاوت از مقاله بالاست. درخصوص توجه به مبانی نظری و تحلیل زبان عرفانی در گلشن راز به صورت پراکنده به برخی جنبه‌های آن در کتاب‌ها و مقالات اشاره رفته ولی به صورت روشمند و منسجم، تحقیقی پیرامون دلیل کاربست نظام معنایی و رمزی معرفت نفس و وحدت وجود شیخ محمود شبستری و توجه به اصلاح نگرش عوام با مثال‌های عینی و ابعاد گسترده آن مشاهده نشد.

مبانی نظری

نویسندگان متون صوفیه در موضوع «معرفت»، از آغاز تا قرون اخیر، به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ هر کس خود را شناخت؛ محققاً خدایش را شناخت» توجه بسیار نشان داده و از آن در شرح آموزه‌های عرفانی بهره برده‌اند. چنان‌که حتی در بعضی از این متون فصلی به تفسیر این حدیث اختصاص یافته است؛ از جمله در آغاز کیمیای سعادت چنین می‌خوانیم:

بدان که کلید معرفت خدای - تعالی - معرفت نفس خویش است؛ و برای این گفته‌اند:
مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ؛ و برای این گفت باری - سبحانه و تعالی - : سَنَرِيهِمْ
آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنََّّهُ الْحَقُّ، گفت: نشانه‌های خود در عالم
و در نفوس با ایشان نمایم تا حقیقت حق ایشان را پیدا شود. و در جمله، هیچ چیز به تو
نزدیک‌تر از تو نیست. چون خود را شناسی، دیگری را چون شناسی؟ (غزالی، ۱۳۹۰: ۱۴).

و این غیر از فصل کوتاهی است که غزالی به شرح این حدیث اختصاص داده است (غزالی، ۱۳۹۰: ۴۷-۵۰). در تمهیدات عین القضاات همدانی «تمهید اصل رابع»، با عنوان «خود را بشناس تا خدا را بشناسی»، دربردارنده سخنان او در گزارش این حدیث است. در آغاز این بخش می‌خوانیم:

چون مرد بدان مقام رسد که از شراب معرفت مست شود، چون به کمال مستی رسد و به نهایت انتهای خود رسد، نفس محمد را که «لقد جاءكم رسول من أنفسكم» بر وی جلوه کنند ... هر که معرفت نفس خود حاصل کرد معرفت نفس محمد او را حاصل

شود؛ و هر که معرفت نفس محمد حاصل کرد پای در معرفت ذات الله نهاد. «من رآنی

فقد رأى الحق» همین معنی باشد (عین القضاة همدانی، ۱۳۹۲: ۵۶ و ۵۷).

شبستری نیز مانند سایر متصوفه، در فراخوانی به خودشناسی و توجه به ارزش‌ها و استعداد‌های شگرف بشری بر آن است که چشم ظاهری برای دیدن حقایق معنوی و ارزش‌های «من حقیقی» احول است، زیرا حجاب‌های مادی مانع شناخت حقایق هستی و رازهای انفسی است، در نتیجه خودشناسی انسان مستلزم لزوم سیروسلوک عرفانی و دریدن پندارهای باطل است. اگر انسان با موت اختیاری یا موت ایض از حصار این حجاب‌ها بیرون نیاید، بالاخره با موت اجباری و موکداً در روز قیامت، پرده‌های اوهام و خیالات از مقابل چشمان او کنار رفته و او نظاره‌گر حقیقت مطلق خواهد بود.

چو برخیزد حجاب از چشم آحول زمین و آسمان گردد مبدل

(شبستری، ۱۳۸۵: ۱۷۹)

نخستین بارقه‌های اندیشه وحدت وجود را در شطحیات حلاج و بایزید بسطامی می‌بینیم و این خط فکری، با ظهور عین القضاة همدانی استمرار می‌یابد؛ عین القضاة در واقع تجسم سنت تجربیات عرفانی بنیادینی است که تحت عنوان تصوّف از طریق نمایندگانی چون حلاج و بایزید بسطامی به او رسیده است. مبانی فکری عین القضاة از دو جهت با ابن عربی قرابت دارد؛ اول اینکه تفکر ماوراء الطبیعه عین القضاة مطابق با تجربه عرفانی‌اش تعیین می‌شود. دیگر اینکه ساختار فکری او با ساختار نظریه «وحدت وجود» ابن عربی همسانی بارزی دارد و از این لحاظ عین القضاة طلایه‌دار ابن عربی است. پس از ابن عربی نیز تقریباً بیشتر عارفان از جمله شیخ محمود شبستری، تحت تأثیر اندیشه‌های وی بودند.

وحدت وجود، ایده و تفکر بدیعی نیست که واضع آن ابن عربی باشد، بلکه پیش از وی اصول بنیادین آن در اقوال صوفیان آمده است. ذوالنون مصری که در نظر نیکلسون، بیشترین تأثیر را در تکوین اندیشه‌های صوفیانه دارد و از آشخور فرهنگ یونانی، به‌ویژه فلسفه نوافلاطونی نیز سیراب گشته (نیکلسون، ۱۳۵۷: ۵۰ و ۵۴)، از جمله اولین صوفیانی است که بن‌مایه‌های اندیشه وحدت وجود را در سخنانش مشاهده می‌کنیم. وی جهان را با تمام مظاهرش همچون آینه‌ای می‌داند که آیات و

قدرت خداوند در آن انعکاس دارد. بنابراین مظاهر هستی شاهی بر وحدانیت او هستند. در مناجاتی از ذوالنون که در *حلیة الاولیاء* نقل شده، چنین آمده است:

الاهی به آواز حیوانی، صدای نرم حرکت درختی و بانگ آرام آبی و آواز پرندهای و زمزمه بارانی و زوزه بادی و بانگ رعد و برقی گوش نداده‌ام مگر آنکه آن‌ها را شاهی بر وحدانیت تو یافتم که دلالت می‌کرد بر اینکه چون تو چیزی نیست (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۹: ۳۴۲).

حلاج که منادی وحدت وجود بود و در نظر برخی پژوهشگران پیشگام و طلایه‌دار متصوفه در بیان این نظریه تلقی می‌شد، جان خود را در قبال چنین نگرشی فدا می‌کند. البته برخی پژوهشگران لازم می‌دانند که در این مقوله باید به دو تقسیم‌بندی «وحدت شهود و وحدت وجود» توجه شود. و حلاج را زعیم نظریه «وحدت شهود» به‌شمار آورد که بارقه‌ها و تکوین این نظریه در قرون بعدی، ابن عربی را بر آن داشت تا نظریه «وحدت وجود» خود را به صورت علمی‌تر و منطقی‌تر مطرح نماید (رک: شهبازی، ۱۳۹۸: ۳۰۷-۳۰۵).

با وجود تنوع و کثرت مذاهب و ادیان، در باطن همه آن‌ها، یک وحدت تمام‌عیار نهفته است و آن پاسخ دادن به نیاز انسان به جست‌وجوی حقیقت و راه‌یابی به کمال است؛ مسیری که ادیان برای نیل به حقیقت و کمال ترسیم می‌کنند، به‌طور معمول در قالب باورها و اعمال و مناسک خاص نمود می‌یابد. اما عطش برخی انسان‌ها نسبت به معرفت حقیقی، آن‌ها را اسیر پوسته ظاهری دین نمی‌کند؛ بنابراین آن‌ها تلاش می‌کنند با راه بردن به حقیقت شریعت که در اصطلاح تصوف، به آن طریقت می‌گویند، راه رسیدن به حقیقت و محبوب حقیقی را برای خود هموار سازند (قمیر، ۱۳۶۳، ۶۰)؛ چنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

تبه گردد سراسر مغز بادام	گوش از پوست بخراشی گه خام
ولی چون پخته شد بی‌پوست نیکوست	اگر مغزش برآری برکی پوست
شریعت پوست، مغز آمد حقیقت	میان این و آن باشد طریقت
چو عارف با یقین خویش پیوست	رسیده گشت مغز و پوست بشکست
خلل در راه سالک نقص مغز است	چو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است

(شبستری، ۱۳۸۵، ایات ۳۵۹-۳۵۵)

راه‌ها در ادیان و مذاهب، با وجود کثرت و تنوع، یک هدف نهایی را دنبال می‌کنند. اهل معرفت با علم به این معنا و فارغ از هرگونه تعصب دینی و همچنین صرف نظر از مرزهای جغرافیایی و تعدد مذاهب، همدیگر را متعلق به یک وطن معنوی و روحانی می‌دانند و به آموزه‌های همدیگر احترام می‌گذارند؛ زیرا همه آن‌ها از یک حقیقت واحد سخن می‌گویند. صوفیه بر این اساس معتقدند: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» در نتیجه هرکس بنا به استعداد و ظرفیتش می‌تواند به خدا راه یابد و در هیچ سری نیست که سرّی از خدا نباشد (شهبازی، ۱۳۹۸: ۳۰۳).

۱. بحث اصلی

۱.۱. زبان رمزی یا زبان عرفانی، ابزاری برای بیان تجارب شهودی

معرفت صوفیانه، امری خارج از قلمرو عقل و محسوسات است و برای رسیدن به این معرفت باید به دل متوسل شد که خود امری باطنی و خارج از ادراکات حسی است. بنابراین دریافت معرفت روحانی به تعطیلی حواس و کشف حجاب‌های ظاهر بستگی دارد و تجربه درک چنین معرفتی نیز شخصی و باطنی خواهد بود. روشن است، که زبان حسی نمی‌تواند از پس بیان این تجربه‌ها برآید. متصوفه از جمله شیخ محمود شبستری از عجز زبان در بیان تجربه روحانی سخن گفته‌اند و در این مقام به زبان دیگری قائل شده‌اند؛ «زبان بی‌زبان» یا «زبانی که با ابزار زبان قابل بیان نیست»؛ این تناقض زیبا، تعبیری از همان کشف و شهود است که به گفتار نمی‌آید و نمی‌توان آن را در قالب کلمات بیان کرد. تجارب عرفانی در قالب کلماتی بیان می‌شوند که مولود تجربه‌های حسی و تقریب ذهنی‌اند. به قول عین‌القضات همدانی، معرفتی که از راه بصیرت حاصل می‌شود «هرگز تعبیری از آن متصور نمی‌شود مگر به الفاظ متشابه» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۹۲: ۱۰۹). از آنجاست که می‌بینیم وقتی مشایخ صوفیه به بالاترین درجه کشف و شهود نائل می‌آمدند مهر خاموشی بر لب می‌زدند؛ زیرا معتقد بودند چنین تجربه‌ها و حالاتی با تعبیر و تصور و الفاظ، قابل بیان نیست (کُرن، ۱۳۵۲: ۲۹۰).

عرفان، دستاورد مستقیم و تجربی ارتباط با خداوند است که لزوماً با دین انطباق کامل ندارد. این تمایز بیشتر ناشی از تجربیات عرفا در مقایسه با تجربیات همتایان مذهبی آن‌هاست. از این منظر، ویژگی منحصر به فرد عرفان آن است که در بیشتر موارد مسیری متفاوت با تجربه عرف دینی را

برمی‌گزیند. چنان‌که عرفا عقیده دارند زبان از بیان حقیقت دین عاجز است. مولانا نیز در این خصوص می‌گوید:

که چنین بنماید و گه ضد این جز که حیرانی نباشد کار دین
(مثنوی، دفتر ۱: ۳۱۲)

دین بیشتر به دلالت ظاهر کلمات کتاب مقدس و وحی بسنده می‌کند. ولی حقیقت در نزد عرفا، فراتر از آن است که در قالب کلمات بگنجد. هر گونه ابزار زبان با اصطلاحات عام و خاص، تنها یک ارتباط زبانی از طریق پیام‌های حسی و منطقی است. چون عارفان این ارتباط را به اعتبار زبان در معنای مصطلح آن می‌بینند پس در نظر آن‌ها زبان نمی‌تواند ابزار اصلی عرفا در ارتباط با خالق باشد. هرچند برخی از نکات مبهم و رمزی ربّانی، ممکن است از روش‌های مختلف با استفاده از کلمات گفته شود، اما این نباید به معنی واقعی کلمه باشد. عرفا همواره از نارسایی کلمات در بیان تجارب شهودی خود گلایه داشته‌اند. ناظر بر این معناست سخن مولانا که می‌گوید:

حرف و صوت و گفت را برهم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم
(مثنوی، دفتر ۱: ۱۷۳۰)

افلاطون نیز بر این باور بود که تعالیم معنوی عرفان، در کتاب‌ها یافت نمی‌شود. و هر انسانی خود باید با درک صحیح از این حقایق آسمانی، آن را تجربه کند (Fuller, 2015: 82). گرشوم شولم از متخصصان حوزه عرفان نیز در توصیف ذهن عرفانی با پدیده زبان، بر آن است که معرفت عرفانی را نمی‌توان با ابزار زبانی و در قالب کلمات و عبارات بیان کرد؛ زیرا

ذاتاً با ساحتی ارتباط دارد که زبان و بیان به آن راه ندارد. چگونه ممکن است با کلمات صرف باطنی‌ترین عمل، یعنی رابطه فرد با خدا را به‌طور شایسته شرح داد؟
(شولم، ۱۳۹۲: ۳۱).

بهترین تعبیر از ناکارآمدی ابزار کلام برای توصیف حقیقت روحانی را از زبان سنایی غزنوی می‌شنویم. وی در رساله سیرالعباد الی‌المعاد، در تکلم پیر (عقل فعال) با سالک، چنین می‌گوید:

راند زین سان هزار نکته ژرف که نه صوتش بکار بود و نه حرف
گفتم ای خواجه سخن پرداز در سخن کوت حرف و کوت آواز
گفت کین رنگ‌ها ز بهر شماسست حرف و آواز رسم شهر شماسست

حرف و صوت از ولایت جهل‌اند هر دو در صدر علم نااهل‌اند

(سنایی، ۱۳۱۶: ۱۳۶ تا ۱۳۶)

شیخ محمود شبستری نیز با تأکید بر رابطه محسوسات با الفاظ بر آن است که ساحت عالم معنا با الفاظ و محسوسات بیگانه است و نمی‌توان برای بیان تجارب معنوی و شهودی از زبان قال استمداد جست:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوس است موضوع

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شبستری، ۱۳۸۵: ۷۳۳-۷۳۱)

معانی هرگر اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

چو ما از حرف خود در تنگنایم چرا چیزی دگر بر وی فزایم

(شبستری، ۱۳۸۵: ۵۴ و ۵۵)

مولوی، بر آن است که سالکان، مرغان حق‌اند و اقوال‌شان، به اقتضای فهم عوام و خواص، ظاهری و باطنی می‌نماید. عوام ظاهرش را برمی‌گیرند و با استدلال‌های واهی خود آن را تفسیر می‌کنند، ولی خواص به باطن آن می‌نگرند. البته سخن گفتن به زبان رمز، به سبب برخی دشمنی‌ها و قشری‌نگری‌های علمای شریعت، پس از مرگ حلاج در میان متصوفه متداول بود. آنان برای در امان ماندن از تبعات بیان صریح تجارب شهودی که گاهی رنگ و بوی کفر از آن به مشام می‌رسید، مجبور به وضع زبان سمبولیک و اصطلاحات خاص بودند و اعتقاد داشتند که اهل حال، خود از ظاهر سخن پی به باطن آن می‌برند.

چون صفیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یاد گیری چون سبق

وانگهی از خود قیاسات کنی مرخیال محض را ذاتی کنی

اصطلاحاتی‌ست مر ابدال را که نباشد زان خبر غفّال را

(مشوی، دفتر ۱: ۳۴۱۰-۳۴۰۸)

مسلماً نشان دادن واقعه شهودی و تنزل آن در سطح ادراک حسی بشر کاری دشوار است. سخن از حقیقتی است که با چشمان حسی قابل رؤیت نبوده و با طبیعت خاکی درک نمی‌شود. به

همین خاطر، آشنایان طریق برای بازنمایی این واقعه، به رمز و سمبول تمسک جسته‌اند. البته باید دانست که هدف نماد یا رمز یا سمبول، انتقال یا دلالت بر چیزی نیست، بلکه تبیین و روشن ساختن حقیقتی پنهان و غیر قابل بیان است و فرق سمبول با تمثیل نیز در این مقوله است که در نظام تمثیلی، معانی و ارتباط‌ها در عین نامحدود بودن و طلب بینش عمیق باز در محدوده زبان و بیان توصیف شده و با فهم عمیق، لایه‌های تازه‌ای از معنا روشن می‌شود ولی در رمز، این معانی و ارتباطات به صورت شهودی مکشوف می‌گردد. (شولم، ۱۳۹۲، ۵۰؛ پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۲۳۲)

۲.۱. رمز «من حقیقی و کاذب»

یکی از پرسش‌های مهم حسینی هروی از شیخ محمود شبستری درباره معاشناسی و حقیقت «من» در نظام احسن الهی است و اینکه عرفا از سیر انفسی سخن می‌گویند، منظور از این مسافرت چیست؟ شبستری در مقام پاسخ به این پرسش بنیادی و عرفانی در وهله اول به رمزگونه بودن این نکته اشاره می‌کند و با تصریح به زبان اشارت و قلمرو عرفانی آن درمقابل زبان عبارت، به حسینی پاسخ می‌دهد که وجود مطلق انسانی، بیش از یکی نیست و چون در نظام معنایی عرفان، نامی درخور برای این وجود مطلق وجود ندارد، در زبان قال و عبارت از آن تعبیر به «من» می‌کنند.

چو هست مطلق آید در اشارت به لفظ من کنند از وی عبارت

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۹۱)

در نگاه عرفا ازجمله شبستری، تعین حقیقت وجودی به مثابه تجلی، ظهور و مظهر تلقی می‌شود. تعین به معنای یاد شده امری حقیقی نیست، بلکه امری اعتباری است و صرفاً مبین مراتب ظهور حق تعالی است. زیرا از نظر عارفان، در تمام وجود جز حق مطلق که واحد است، چیز دیگری نیست، اما این حقیقت واحد در ظهور خود مراتبی دارد و تعین، تمیز مراتب را از یکدیگر نشان می‌دهد. تعین‌ها که در مراتب ظهور بر حقیقت مطلق واحد عارض می‌گردند و از حیث تقید و تمیز هر مرتبه، غیر حق می‌نمایند، درواقع اعتبارات محض‌اند و وجودی مستقل از حق ندارند؛ یعنی ذات واحد حق است که در هر مرتبه‌ای به صورت تعینی ظاهر می‌گردد، مانند امواج که روی آب دریا پدیدار می‌شوند و در نگاه نخست غیر دریا و متمایز از آن دیده می‌شوند، اما درحقیقت همان دریاست که به صورت امواج متعین شده است. شیخ محمود شبستری هم در اینکه تعین حقیقت وجودی «من»، منبعث از ذات حق است در نتیجه ذات حق، دو بردار نیست و هویت مطلقه تلقی

می‌شود، «من» نیز به سبب تجلی از آن ذات در قالب صفات، دو بردار نبوده و واحد است. نکته دیگری که شبستری روی آن تأکید دارد، توجه به هدف و غایت «من» است که در محل خطاب قرار می‌گیرد و در همه حال منظور از «من» در نظرگاه او اشاره به حقیقت «من» یعنی «روح» دارد. به تعبیری دیگر، وقتی حقیقت را جدا از تعینات به حساب آوریم، با عبارت «من» ادا می‌شود. بنابراین این اطلاق «من» و «تو» که در خارج به صورت مظهري اطلاق می‌شود، از عوارض ذات وجود و از شبکه‌های مشکات وجود است نه خود وجود. همه اشباح مثالی و ماده و ارواح و عالم عقل و روح را یک حقیقت و ذات نورانی روشن کرده است، منتهی این نور گاهی از آینه تابش دارد و گاهی از مصباح. چنان که شبستری گوید:

حقیقت کز تعین شد معین	تو او را در عبارت گفته‌ای من
من و تو عارض ذات وجودیم	مشبک‌های مشکات وجودیم
همه یک نور دان اشباح و ارواح	که از آینه پیدا که ز مصباح
تو گویی لفظ من در هر عبارت	به سوی روح می‌باشد اشارت

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۹۵-۲۹۲)

شبستری در بیان و تفسیر «من» در قلمرو نظام معنایی و اصطلاحی عرفان بر آن است که رمز «من» در این ساحت تنها به انسان اختصاص ندارد؛ زیرا «من» و «تو» قراردادی در زبان قال، منبعث از «من» حقیقی زبان عرفان است؛ از رهگذر چنین نظریه‌ای شبستری بر آن است که مراد از لفظ «من» همان «حقیقت» است و آن حقیقت در مورد انسان، جوهر علوی به نام «روح» قلمداد می‌شود و در موجودات دیگر، حقیقت‌های نازل هستند؛ یعنی همه موجودات «أنا = من» را درک می‌کنند و دارا هستند؛ منتهی هر کدام به اقتضای آنچه از وجود و هستی و مظهریت به آن‌ها داده شده، مشمول «من» حقیقی می‌شوند.

من تو برتر از جان و تن آمد	که این هر دو ز اجزای من آمد
به لفظ من نه انسان است مخصوص	که تا گویی بدان جان است مخصوص

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۹۹-۲۹۸)

پس از بیان معناشناسی «من»، شیخ محمود شبستری، تأکید اساسی بر مسافرت انفسی دارد و بر آن است که انسان با سیر انفسی و تعطیلی حواس ظاهری و نیز بی‌اعتنایی به عالم ماده خواهد دید

که حقیقت چیزی دیگری است که از دیدگان مردمان مغفول مانده و به سبب غفلت ناشی از خیالات و اوهام باطل، بروز نکرده است.

یکی ره برتر از کون و مکان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۰۰)

شبستری با توصیه بر ترک نمود وهمی از هستی، در بیت (نمود وهمی از هستی جدا کن)، تأکید ویژه‌ای بر ترک «من کاذب» دارد؛ زیرا انسان با ندانستن حقایق خلقت دچار اوهام می‌شود. در عرفان اسلامی، شناخت مظاهر هستی و دستیابی به کُنه راز آفرینش، میزان سیر کمالی هر کس را معلوم می‌کند. معرفت انسان به خودش در راستای قوس صعودی، باعث اصلاح نگرش او به هستی، خویشتن و خداوند می‌شود. تمامی اولیاءالله از انبیا و اوصیا و عرفا در پی آن هستند که انسان را از این وهم زدگی نجات بخشند تا انسان با مشاهده حقیقت، جایگاه خلیفه‌اللهی خود را بشناسد و در مراتب کمالی سیر نماید. معرفت نفس و به تبع آن من حقیقی و من کاذب، زنجیره‌ای را تشکیل می‌دهند که نتیجه آن اصلاح نگرش و «دیدن» است. یعنی فرآیند شناخت انواع من و جدا کردن وهم از حقیقت، منجر به مشاهده می‌شود. شیخ محمود شبستری تأکید ویژه بر شناخت «من حقیقی» دارد؛ حقیقتی که به دلیل آلودگی به تعلقات مادی و ظلمات ناشی از جهان ناسوت دچار کثرت شده است. استفاده از تمثیل آئینه برای نمایاندن من واقعی را در کلام شیخ محمود شبستری می‌بینیم. او در شناخت «من» و تفکر در خودشناسی توصیه می‌کند که درمقابل خویش آئینه‌ای قرار بدهیم و شخصی را که در آئینه منعکس شده بشناسیم. وی با طرح این پرسش که شخصی که در آئینه منعکس شده چه نسبتی با حقیقت وجودی من دارد؟ تأکید می‌کند همان‌طور که نور با ظلمت آمیخته نمی‌شود. نمود وهمی انسان هم نمی‌تواند با نمود حقیقی او یکی باشد:

بنه آئینه‌یی اندر برابر	در او بنگر ببن آن شخص دیگر
یکی ره بازیین تا چیست آن عکس	نه اینست و نه آن پس کیست آن عکس؟
چو من هستم به ذات خود معین	ندانم تا چه باشد سایه من
عدم با هستی آخر چون شود ضم	نباشد نور و ظلمت هر دو با هم
به جز «من» اندرین صحرا دگر نیست	بگو با من که این صوت و صدا چیست؟

نمود و همی از هستی جدا کن نئی بیگانه خود را آشنا کن

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۵۶ تا ۴۶۲ و ۴۶۷)

او تأکید می‌کند که حقیقت وجودی انسان یکی بیش نیست هرچند ممکن است نمودهای متعدد داشته باشد:

تورا غیر از تو چیزی نیست در پیش و لیکن از وجود خود بیندیش

(شبستری، ۱۳۸۵: ۵۲۳)

شبستری در توصیف من برتر، با تکیه بر اصالت روح، حجاب و نقاب رسیدن به کمال را، بعد جسمانی و توجه به «من کاذب» معرفی می‌کند:

من تو چون نماند در میانه چه کعبه، چه کنش، چه دیر و خانه

مسافر آن بود کاو بگذرد زود زخود صافی شود، چون آتش از دود

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۰۵ و ۳۱۴)

یا:

برو خود را ز راه خویش بر گیر به هر یک لحظه، ایمان دگر گیر

(شبستری، ۱۳۸۵: ۹۶۵)

یا:

اگر در خویشتن گردی گرفتار حجاب تو شود عالم به یک بار

توئی در دور هستی جزو اسفل توئی با نقطه وحدت مقابل

تعیین‌های عالم بر تو طاری‌ست از آن گوئی چو شیطان «همچو من کیست؟»

(شبستری، ۱۳۸۵: ۵۲۴ تا ۵۲۶)

شبستری، وجود جسمانی را مانند خاری می‌داند که مانع رسیدن به جایگاه والاست. پس تأکید می‌کند که تا انسان این موانع را از خود دور نکند «من واقعی» او شکوفا نخواهد شد.

وجود تو همه خار است و خاشاک برون انداز از خود جمله را پاک

موانع تا نگردانی زخود دور درون خانه دل نایدت نور

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۹۹ و ۴۰۵)

در تبیین سخنان شیخ محمود شبستری، گاهی انسان به سبب اینکه «من کاذب» را رها نکرده از خود تعریف می‌کند؛ در آیه: «قَدْ أَهْمَتَهُمْ أَنْفُسُهُمْ» (آل عمران: ۱۵۴) و در اشاره به من کاذب نقطه موازی آن همان «انفس» است که در این آیه نمود پیدا کرده و گاهی نیز همچون «انفسکم» سوره مائده در آیه شریفه «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» (مائده: ۱۰۵) نمودار «من حقیقی» از آن استنباط می‌شود. «من واقعی» مربوط به هستی صرف خدا بوده که چهره الهی انسان ظهور پیدا می‌کند. چنان که در حدیث آمده: «أَنَا لِسَانُهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۲)، خداوند از زبان انسان سخن می‌گوید. یا در آیاتی دیگر از جمله: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴-۳)، حرفی که می‌زند، حرف خود انسان نیست بلکه حرف خداست. در واقع شبستری، به تجلی حقیقی «من» اشاره دارد که به دور از خیالات و اوهام بوده و حقیقت وجودی انسان را در عالم تکوین و عالم برین شامل می‌شود. چنان که شیخ محمود شبستری با تأکید بر این مسئله بنیادی تلاش می‌کند تا انسان‌های تشنه معرفت را از حقیقتی برین سیراب کند و در بیتی اشاره دارد که روز قیامت، روز ظهور حقایق است. بسیاری از افراد بر این تصور بودند که در عالم مسائلی مانند شرّ و نابودی دنیا و ... وجود دارد، درحالی که روز قیامت خواهند دانست که اشتباه می‌کردند. پوچ بودن خیلی از توهمات در آن روز آشکار می‌شود. شبستری گوید:

تو در خوابی و این دیدن خیال است	هر آنچه دیده‌ای از وی مثال است
به صبح حشر چون گردی تو بیدار	بدانی کاین همه وهم است و پندار
چه برخیزد خیال چشم احوال	زمین و آسمان گردد مبدل

(شبستری، ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۷۸)

دانستن حقیقت بزرگ‌ترین رسالت اولیاء الله تلقی می‌شود. توجه به زبان رمزی و تقلیل آن با مثال‌های عینی که شبستری در گلشن راز بدان تمسک می‌جوید بر این نکته تأکید دارد که انسان‌ها در همه حال ضمن شناخت حقیقت وجودی خویش و سیر انفسی برای نیل به کمال مطلوب، به سیر آفاقی نیز توجه کند تا مظاهر تجلی صفات الهی را ببیند و با دیدن همه این مظاهر، نگرش خود را نسبت به فلسفه وجودی خویش و کائنات اصلاح کند و در این مسیر معنوی، خود را به مرتبه اعلای عبودیت برساند و جایگاه حقیقی خویش را در میان موجودات دیگر بیابد.

وانگهی گفتار شیخ شبستری با زبان عرفانی در بیان «جداسازی نمود و همی از وجود حقیقی» و «ظهور حقایق در روز حشر و آشکار شدن تصورات باطل انسان‌ها» به این نکته اشاره می‌کند که کل عالم وجه‌الله بوده و به تصریح آیه «فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا قَهْمَ وَجْهِ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) نابودی را به ساحت وجه الله راهی نیست. حتی خود انسان هم «وجه الله» است. به همین خاطر نابود نخواهد شد. ارتباط با وجه‌الله‌ها در کل عالم از درون انسان آغاز می‌شود. کمالات وجودی عالم ارتباط حقیقی‌شان در دل خود آدم می‌جوشد. از برآیند این تفسیر، شبستری نتیجه می‌گیرد که انسان سیرکننده در آیات انفسی، وقتی به آیات آفاقی نظر کرد، خدا را می‌بیند. اگر ندید، باید دریابد که مشکل دیدن دارد. زیرا:

به نزد آن که جانش در تجلی است همه عالم، کتاب حق تعالی است

(شبستری، ۱۳۸۵: ۲۰۲)

کتاب حق بخوان از نفس و آفاق مزین شو به اصل جمله اخلاق

(شبستری، ۱۳۸۵: ۹۷)

او معتقد است همه موجودات و کائنات، لشکریان ذات مقدس الهی هستند. با تمسک به آیه «لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح: ۴) هم معلوم می‌شود؛ وقتی انسان به این حقیقت رسید که همه چیز سربازان خدا هستند، دیگر غیر خدایی نمی‌بیند. عالم به غیر از «وجه الله» چیزی نیست پس در عالم چیزی محکوم به نابودی نیست. پس چه چیزی محکوم به نابودی است؟ اعتقادی که شیخ محمود شبستری در ابیات پیشین تأکید بر آن دارد، این است که خیالات و اوهام که مبنا و واقعیت خارجی ندارند، نابود خواهند شد. به همین خاطر است که روز قیامت، روز ظهور حقایق است. البته نظریه شیخ محمود شبستری با بیان اصل حرکت جوهری (که بعدها توسط ملاصدرا مطرح شد) و اینکه کل هستی مدام در حال آفریده شدن و تغیر و تبدیل در ذات خویش است، در تضاد بوده و او در قالب شریعت با مسئله قیامت نظریه‌پردازی می‌کند؛ اما دیدگاه برخی عرفا از جمله مولوی در اینکه قیامت انسان در هر لحظه برپاست، در ساحت عرفانی بیشتر مقبول افتاده و شاید صحیح‌ترین نظریه معنوی و شهودی درباره شناخت قیامت باشد؛ در بیان ساده، اگر کسی به این مقام برسد که نگرش خود را در شناخت جایگاه خویش و کائنات اصلاح کند، قیامت او همین الان هم برپاست:

پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی ست مصطفی فرمود دنیا ساعتی ست

هر نفس نو می شود دنیا و ما بی خبر از نو شدن اندر بقا

(مثنوی، دفتر ۱: ۱۱۴۲ و ۱۱۴۴)

این نقد بر شیخ محمود شبستری وارد است که در بیان نابودی اوهام و خیالات و اینکه قیامت، روز ظهور حقایق است، نتوانسته به مانند مولانا، تفسیری متعالی و استوار ارائه دهد. ما درخصوص دیدگاه شبستری درخصوص قیامت، تشتت آرا مشاهده می کنیم؛ توضیح بر اینکه در گذار از وادی شریعت به طریقت یا از وادی دین به عرفان، لبّ کلام را نتوانسته به مخاطب انتقال دهد. در حالی که رسالت نگارش و سرایش گلشن راز، پاسخ به همین ابهاماتی است که حسینی هروی از خراسان به او ارسال کرده است؛ هرچند او به نمود وهمی و ظهور حقیقت تنها در یک بیت (به صبح حشر چون گردی تو بیدار/ بدانی کاین همه وهم است و پندار) اشاره کرده، ولی در ادامه سخنان ظاهری را در قالب شریعت - نه طریقت - برپایه آیات قرآنی روشن ساخته و پا از حوزه شریعت فراتر ننهاد و آیات ظاهری قیامت را مطمح نظر قرار داده است و ازطرفی دیگر از خلق جدید سخن رانده (به کل من علیها فان بیان کرد/ لفی خلق جدید هم عیان کرد) (شبستری، ۱۳۸۵: بیت ۶۷۳) یا (جهان را نیست مرگ اختیاری/ که آن را از همه عالم تو داری / ولی هر لحظه می گردد مبدل / در آخر هم شود مانند اول) (همان، ابیات ۶۶۰ و ۶۶۲) که موازی با اصل حرکت جوهری است. در پیامد این نظرات است که در قرون بعدی با ظهور ملاصدرا شیرازی و تبعات او در آثار اندیشمندان گذشته، اصل حرکت جوهری وضع می گردد و به تفصیل پیرامون این اصل توضیحات کافی داده می شود. از طرفی شیخ محمود شبستری در شناخت «من حقیقی» نظرات عرفای سلف را مبنی بر اینکه انسان، عالم صغیر است و نسخه مشابه هر چیزی که در عالم کبیر خلق شده در درون انسان نیز جریان دارد، بیان داشته و به طرز مقبول به تفسیر این نظریه همت گماشته است.

ز هرچ آن در جهان از زیر و بالاست مثالش در تن و جان تو پیداست

جهان چون توست یک شخص معین تو او را گشته چون جان او تو را تن

(شبستری، ۱۳۸۵: ۱۷۹-۱۷۸)

۳.۱. وحدت وجود

وحدت، یگانگی است و در اصطلاح اعتقاد به این اصل است که همه موجودات عالم، اصل و منشأ واحدی دارند و آن وجود یا هستی است و اختلاف موجودات و کثرت آن‌ها، اختلاف در مراتب وجود است. وجود در واجب الوجود و آفریدگار در عالی‌ترین مراتب قدرت و شدت و وسعت و شمول است، و در پست‌ترین مراتب وجود، در نهایت ضعف و فقر و سستی است. پس همه موجودات، اعم از مجردات و مادیات، و ذهنیات و عینیات، اصلی واحد دارند. در میان صوفیان و عارفان مشرق‌زمین، هم عده‌ای معتقد بوده‌اند که آنچه مقام احدیت و غیب‌الغیوب است بدون مظاهر خود وجود ندارد (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۴۷) و آنچه مُحَقَّق است همین عالم صورت و ظاهر است و خداوند مجموع این عالم است و غیر آن نیست. البته این عقیده حتی از سوی بسیاری از خود صوفیان نفی و انکار شده است. بیشتر پیروان اندیشه وحدت وجود به وجود ذات واجب‌الوجود - که برترین مراتب وجود در نهایت کمال و شدت و قدرت است، و همان مقام احدیت است - معتقدند و موجودات دیگر را در مراتب پایین‌تر وجود، مظاهر یا پرتوهایی از وجود او می‌دانند؛ و چنان‌که یاد شد، می‌گویند که وجود در همه یکی است، اختلاف در شدت و ضعف برخورداری از آن است (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۱۲۲).

در نگاه شیخ محمود شبستری نیز، آدمی مظهر و مجلای صورت جامع خداوند است. یعنی صفات و اسمای الهی می‌تواند در وی تجلی یابد؛ اما لازمه آن، عبور از نفس و رفع حجاب تن است. عبور از این حجاب‌ها باعث می‌شود صورت حقیقی و الهی انسان نمایان شود و أنا الحق گویان در فنای مطلق، خود و خدا را یکی ببیند.

تویی تو نسخه نقش الهی بجو از خویش هر چیزی که خواهی

انا الحق کشف اسرار است مطلق جز از حق کیست تا گوید انا الحق

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۳۵ و ۴۳۷)

انسان به جایی می‌رسد که حلاج وار ندای «أَنَا اللَّهُ» سر می‌دهد. در مقامی که درخت در طور سینا ندای «أَنَا اللَّهُ» سر می‌دهد و در آیه: «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰) به آن اشاره شده است. آیا انسان این قابلیت را ندارد که ندای «أَنَا اللَّهُ» سر دهد؟

حسین بن منصور حلاج بر این باور بود که ادیان و مذاهب گوناگون با وجود کثرات و اختلافات، همگی معتقد بر یک اصل واحد حقیقی یعنی ذات لایتناهی خداوند هستند و اصولاً حقیقت و وجودی جز او نیست به طوری که ندای «أنا الحق» وی را می توان صریح ترین نمود اندیشه وحدت وجود دانست. ابن عربی نیز همچون حلاج، اعتقادش به وحدت حقیقت ادیان معتقد است و این عقیده او منبعث از اندیشه وحدت وجود است. چنان که در ترجمان الاشواق می گوید:

عقد الخلاق فی الاله عقیداً وَاَنَا اعتقدتُ جمیع ما اعتقدوه
(ابن عربی، ۱۴۱۷ق: ۲۰)

یعنی خلاق درباره خداوند، عقاید [متنوعی] دارند و من به همه آنها، معتقد هستم [یعنی همگی دانسته یا نادانسته از یک حقیقت واحد - وحدت وجود - سخن می گویند ولی در صور و تعبیر گوناگون].

در احوالات حلاج، او مصداق کسی که به جایی رسیده و «أَنْتَ أَنَا الْحَقَّ» می گوید، البته به باور برخی عرفا، حلاج به خاطر رعایت ظرفیت مستمعان نباید اینچنین سخنان غیرمتعارف را بر زبان می آورد. آنهایی که به مرتبه شهود می رسند، کشش ظرفیت ها را درمی یابند. «أنا» در «أنا الحق» به خود منصور حلاج بر نمی گردد. توجه به آیه قرآنی و ندای درخت که موسی (ع) را خطاب قرار داد: «يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص: ۳۰). یعنی اینکه من حقم. ذات اقدس الهی خودش را می فرماید. در «أنا الحق» حلاج هم، خداوند «أنا الحق» می گفت ولی برای عوام الناس که کشش چنین مسئله شهودی را ندارند این واژگان سخت می نمود. اگر حلاج، «هو الحق» می گفت، این را همه می گویند و مشکلی وجود ندارد. عرفا از جمله شبستری در پی آن هستند که «أنا الحق» گفتن یعنی دیگر خود انسان حرف نمی زند بلکه خداوند به سبب مجلا بودن انسان در وجود او حرف می زند. چنان که در وجود درخت حرف زد. «یا موسی اَنْتِ اَنَا اللهُ». در کلام حسین حلاج نیز «انی انا الحق» یعنی خداست که حرف می زند، به همین خاطر شیخ محمود شبستری بر آن است که انسان به جایی می رسد که از درون درخت وجودش ندای خدا طنین انداز می شود. چون اگر این قابلیت هست که از درون درخت صدای خدا برخیزد، انسان که قوی تر است، از درون انسان به طریق اولی، طنین انداز می شود. اینکه شبستری از زبان حلاج این قابلیت ها را بیان می کند، واقعیت تاریخی دارد.

زیرا عطار نیشابوری نیز در *هیلاج‌نامه* گفت‌وگوی حلاج با جنید بغدادی را بدین مضمون آورده است که منصور حلاج به جنید می‌گوید:

درخت سبز با موسی در آن شب	اناالحق گفت با موسی در آن شب
درختی دید موسی صاحب را	اناالله گفت با موسی در آن باز
درختی واصل این راه باشد	عجب گر خون ما آگاه باشد
درختی وصل جانان یافت آن دم	اناالحق گفت او اینجا در آن دم
عجب باشد اگر در خون چو منصور	شود در عشق او القصه مشهور

(عطار، ۱۳۶۳: ۶۶۸-۶۶۴)

سرّ وجود انسان همان سرّ الهی است؛ خدا با انسان حرف می‌زند که حرف زدن پروردگار هم هستی است و این هستی در وجود «من» نهاده شده، همان‌طور که موج در وجود آب دریا هست. خدا با «من» به واسطه «من» حرف می‌زند. «من» صدای خدا را از درون خود می‌شنوم؛ یعنی درواقع خداوند با خودش حرف می‌زند. در پاسخ به این پرسش که انسان کیست؟ از قراین ابیات شبستری در حوزه حلاج‌شناسی و تقریر او از «وحدت وجود» معلوم می‌شود که انسان از خدا جدا نیست؛ درواقع یک مرتبه وجودی با مرتبه وجودی دیگر تکلم می‌کند؛ به تعبیری دیگر، ذات خداوند با صفات خداوند صحبت می‌کند. با توجه به اینکه صفات خدا از ذات صادر شده‌اند و هستی آن‌ها قائم به ذات است، هر لحظه از آن ذات به صفات افاضه فیض می‌شود. در نتیجه حسین ابن منصور حلاج زمانی که می‌گوید: «أناالحق» به معنی همان است که انسان در سیر کمالی می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که «أنی أنا الله» بگوید. همان حرف که منصور حلاج را بالای دار بُرد:

أناالحق کشف اسرار است مطلق به جز حق کیست تا گوید أنا الحق
(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۳۸)

درواقع امثال شبستری و همراهان او در تطهیر حلاج برآن‌اند که مردم عصر حلاج بر این نکته واقف نبودند که او چه چیزی می‌گوید؛ حلاج به جایی رسیده بود که در ادعای «أنا الحق» خود، قابلیت‌های انسانی را می‌دید؛ زیرا وقتی از درون درختی صدای «أنی أنا الله» بیرون می‌آید، پس از درون انسان که اشرف مخلوقات به‌شمار می‌رود، این ندا سزاوارتر است.

تقریرهای مشابه شبستری از «أنا الحق» حلاج و تمسک به ندای درخت در سوره قصص - آیه ۳۰- مواردی است که پیش از آثار او به وفور در متون صوفیه آمده است. تمثیل «موج و دریا» از مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز لاهیجی در تبیین این مسئله شرح مبسوطی دارد؛ شیخ محمود شبستری در سؤال حسینی هروی، (کدامین نقطه را نطق است أنا الحق/ چه گویی هرزه‌ای بود آن رمز مطلق؟) (شبستری، ۱۳۸۵: ۴۳۷) در تفسیر سخن حلاج و توضیح معنای باطنی «أنا الحق» مخاطب را به تفکر فرامی‌خواند و می‌پرسد: چگونه شنیدن ندای «أنا الله» از درخت، قابل توجه است ولی از نیک‌بختی همچون حلاج، کفر گویی محسوب می‌شود؟

همه ذرات عالم همچو منصور	تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
اگر خواهی که گردد بر تو آسان	«وان من شیء» را یک ره فرو خوان
درآ در وادی ایمن که ناگاه	درختی گویسدت «انی انا الله»
روا باشد انا الحق از درختی	چرا نبود روا از نیک‌بختی
در این تسبیح و تهلیل‌اند دائم	بدین معنی همی‌باشند قائم

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۴۳-۴۳۹)

لاهیجی در توجیه «أنا الحق» حلاج بر آن است که او یکی از اصحاب سُکر است و اصحاب سُکر در حالت سرمستی اسرار الاهی را که در ذهن صافی‌شان متجلی می‌شود، آشکار می‌کنند و از آنجا که در چنین حالتی فاقد نفس آگاهی‌اند، نمی‌توانند آنچه برایشان ظاهر می‌شود، مخفی نگه دارند. «أنا الحق» گفتن حلاج از این‌روست و نشان می‌دهد که وقتی عارف از طریق تزکیه نفس به سوی خدا باز می‌گردد و از قلمرو کثرت فراتر می‌رود و در دریای وحدت، فنا و جذب می‌شود، درمی‌یابد که کاملاً با دریای حق که در آگاهی عادی‌اش جز قطره‌ای از آن نبود، یکی و یکسان است. آن‌گاه حالت سُکر پیدا می‌کند پس اگر در حالت مستی، به سبب بی‌خودی، به ناگاه فریاد کند که من همان دریایم، نباید تعجب کرد (لاهیجی، ۱۳۸۷: ۴۹).

تمسک عرفا از جمله شیخ محمود شبستری به رازورزی حرف یا استفاده از ساختار آن برای بیان یک نکته ظریف عرفانی، ناظر بر تذوق مفاهیم علوی برای همگان است. برخی متصوفه و اندیشمندان اسلامی معتقد بودند با خط می‌توان به رازهای ایزدی پی برد. از این‌رو برای هر کلمه یا حرف یا عددی، تفاسیر و معانی خاص باطنی قائل بودند. برخی غلات شیعه، اسماعیلیان و حروفیه

نیز در دنیای اسلام تلقی مشابهی از رازورزی حروف داشتند. شیخ محمود شبستری نیز در تبیین «وحدت وجود» از ساختار حروف نیز بهره برده و بر آن است که عالم جز یک حقیقت و هویت بیش نیست و آن، همان «های» ملحق به الله است؛ زیرا اگر «های» هویت را در میان خط و همی نهیم، دو چشمی می شود (ه = هـ) یعنی از حالت وحدت درآمده و به کثرت می گراید. در اصل «ها» یک چشم بیش ندارد. اگر راهرو و راه به سبب جهات عدمی بودن بیفتند، چیزی جز حق نمی ماند.

ز خط و همی ای، «های هویت» دو چشمی می شود در وقت رؤیت
نماند در میانه رهرو راه چو های هو شود ملحق به الله
(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۰۱ و ۳۰۲)

شبستری، مقام وحدت را برای تمیز و رفع شبهه از خلط آن با حلول، تبیین می کند؛ او تأکید می کند که آشکار شدن مقام وحدت نتیجه رفع نمودها و تعینات است. نکته قابل توجه در دیدگاه شبستری تفاوت باریک و عمیق در معناشناسی بین وحدت و اتحاد است. این گونه استنباط می شود که اتحاد در نگاه شبستری نشان از کثرت است و با وحدت که یگانگی است فرسنگ ها تفاوت دارد:

من و ما و تو و او هست یک چیز
هر آن کو خالی از خود چون خلا شد
شود با وجه باقی غیر هالک
حلول و اتحاد از غیر خیزد
تعین بود کز هستی جدا شد
حلول و اتحاد اینجا محال است
وجود خلق و کثرت در نمود است
که در وحدت نباشد هیچ تمیز
انا الحق اندر او صوت و صدا شد
یکی گردد سلوک و سیر و سالک
ولی وحدت همه از سیر خیزد
نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
که در وحدت دویی عین ضلال است
نه هر چه آن می نماید عین بود است
(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۵۶-۴۵۰)

در نظر شبستری، چنانچه انسان در هر مرحله ای از مراحل تکوین، از حالت جمادی تا نهایت کمال خود، از صفت های ذمیمه و حیوانی تبعیت کند، به نقطه اسفل سقوط خواهد کرد. این نقطه، مقابل نقطه وحدت است:

به فعل آمد صفتهای ذمیمه	بتر شد از دد و دو و بهیمه
تنزل را بود این نقطه اسفل	که شد با نقطه وحدت مقابل
... و گرنوری رسد از عالم جان	ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلش با لطف حق همراز گردد	از آن راهی که آمد باز گردد
ز جذبه یا ز برهان حقیقی	رهی یابد به ایمان حقیقی
کند یک رجعت از سجین فجار	رخ آرد سوی علین ابرار

(شبستری، ۱۳۸۵: ۳۳۱-۳۲۴)

شیخ محمود شبستری در برآیند تفسیر وحدت وجود و در پاسخ به سوال (که شد از سر وحدت واقف آخر/ شناسای چه آمد عارف آخر)، نکاتی را بیان می کند که نسخه مشابه و تقلید گونه از گفتار شیخ اکبر محیی الدین ابن عربی است. شبستری مانند ابن عربی و به تقلید از وی، «قلب عارف» را کانون معرفت و نقطه ثقل دریافت معارف شهودی می داند:

کسی بر سر وحدت گشت واقف	که او واقف نشد اندر مواقف
دل عارف شناسای وجود است	وجود مطلق او را در شهود است
به جز هست حقیقی هست نشناخت	از آن رو هستی خود پاک در باخت
برو تو خائنه دل را فرو روب	مهیا کن مقام و جای محبوب
چو تو بیرون شدی او اندر آید	به تو بی تو جمال خود نماید

(شبستری، ۱۳۸۵: ۴۰۳-۳۹۷)

ابن عربی صفات وجود و مراتب آن را با معیار «قلب عارف»، می سنجد. از نظر ابن عربی، قلب انسان کامل دارای آگاهی جامع است، یعنی تمام صفات وجود را در خود دارد. به عبارت دیگر، تمام چیزها و رویدادهایی که در عالم هستی فعلیت یافته است و خواهد یافت در آن موجودند؛ جامعیت قلب چیزی نیست مگر جامعیت حق، زیرا تمام «صفات وجود» که گفته می شود در قلب وجود دارد، همان تجلیات بی شمار حق است. به این معنا است که می توان گفت «قلب عارف» حتی «حق» را نیز در خود دارد. در اینجا باید توجه داشت که کلمه «قلب» آن گونه که در فلسفه و حکمت درک می شود، همواره از نظر تبارشناسی لغت با کلمه «تقلب» همبسته است. تقلب به معنای تغییر یا دگرگونی مداوم و تبدیل مداوم یک چیز به چیزی دیگر است به طوری که هر لحظه شکل

جدیدی به خود بگیرد. مشخصه «قلب عارف» نیز همین دگرگونی مداوم است؛ تقلب قلب عارف با دگرگونی وجودی مداوم و لحظه به لحظه حق که آن را تجلی الهی می‌نامند، همبستگی دارد. (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۲).

در نظر ابن عربی، حق، با وجود یگانگی و وحدت در ذات، در مرحله ظهور و تجلی، به صورت کثرات نمایان می‌شود که بدان افاضه فیض گویند. پیداست که هر یک از صفات حق، با اسم و نام مخصوص خویش، ظهور می‌یابد (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۱۹). از سوی دیگر قلب عارف آن قدر گنجایش دارد که حتی حق را نیز در خود جای می‌دهد. پس لازم می‌آید که قلب عارف، لحظه به لحظه صورت‌های تجلی حق را منعکس کند و معنای تقلب القلب یا دگرگونی مداوم قلب عارف احتمالاً همین است. در معناشناسی دقیق «وحدت وجود» ابن عربی، باید از مرتبه قلب به عنوان منعکس کننده صور بی‌نهایت حق قدمی فراتر نهیم. ابن عربی بر این باور است که قلب در دگرگونی مداوم خود چیزی نیست جز تجلیات متنوع الاهی که منشأ دگرگونی هر لحظه قلب است. شیخ اکبر می‌گوید: «قلب عارف از طریق دگرگون شدن (تقلب) به صور متنوع، دگرگونی‌های مداوم حق را باز می‌شناسد» (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ۱۲۲). پس نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست، بلکه با هویت «جنبه اوی» حق کاملاً یکسان است. در این حالت روحانی آگاهی دیگر هیچ‌گونه فاصله ذاتی بین قلب عارف و «جنبه اوی» حق وجود ندارد. عارف خود را با شناختن حق می‌شناسد.

نتیجه:

از برآیند این نوشتار، می‌توان به نتایج ذیل رسید:

- نماد یا رمز در دایره تعالیم صوفیه، به سبب عجز زبان قال در توصیف تجارب شهودی وضع گردید تا عرفا بتوانند وقایع شهودی را برای سطح عوام تنزل دهند. در این مقام، شیخ محمود شبستری با استعانت از زبان رمزی و عرفانی، مفاهیم علوی معرفت نفس و وحدت وجود را با تمثیل‌های عینی و قرائت‌های حسی بازگو می‌کند تا مردمان به هدف غایی خلقت یعنی قرار گرفتن در مسیر کمال مطلوب و ذروه اعلای عبودیت نائل آیند.

- شیخ محمود شبستری، تعیین حقیقت وجودی «من» را منبعث از ذات حق می‌داند که به تبع وحدت ذاتی خداوند، «من حقیقی» نیز دو بردار (ثنویت) نیست و هویت مطلقه تلقی می‌شود.

- او در بیان و تفسیر «من» در قلمرو نظام معنایی و اصطلاحی عرفان بر آن است که رمز «من» در این ساحت تنها به انسان اختصاص ندارد؛ زیرا «من» و «تو» قراردادی در زبان قال، منبعث از «من» حقیقی زبان عرفان است؛ از رهگذر چنین نظریه‌ای شبستری بر آن است که مراد از لفظ «من» همان «حقیقت» است و آن حقیقت درباره انسان، جوهر علوی به نام «روح» قلمداد می‌شود و در موجودات دیگر، حقیقت‌های نازل هستند؛ یعنی همه موجودات «أنا = من» را درک می‌کنند و دارا هستند؛ منتهی هر کدام به اقتضای آنچه از وجود و هستی و مظهریت به آن‌ها داده شده، مشمول «من» حقیقی می‌شوند.

- نکته عرفانی و مهم در معرفت نفس، ترک نمود وهمی است که گرانیگاه معناشناسی «من» در نظر شبستری به‌شمار می‌رود؛ استفاده از تمثیل آئینه برای نمایاندن من واقعی را در کلام شیخ محمود شبستری می‌بینیم. او در شناخت «من» و تفکر در خودشناسی توصیه می‌کند که در برابر خویش آئینه‌ای قرار بدهیم و شخصی را که در آئینه منعکس شده بشناسیم. وی با طرح این پرسش که شخصی که در آئینه منعکس شده چه نسبتی با حقیقت وجودی من دارد؟ تأکید می‌کند همان‌طور که نور با ظلمت آمیخته نمی‌شود. نمود وهمی انسان هم نمی‌تواند با نمود حقیقی او یکی باشد.

- توجه به زبان رمزی و تقلیل آن با مثال‌های عینی که شبستری در گلشن راز بدان تمسک می‌جوید بر این نکته تأکید دارد که انسان در همه حال ضمن شناخت حقیقت وجودی خویش و سیر انفسی برای نیل به کمال مطلوب، به سیر آفاقی نیز توجه کند تا مظاهر تجلی صفات الهی را ببیند و با دیدن همه این مظاهر، نگرش خود را نسبت به فلسفه وجودی خویش و کائنات اصلاح کند و در این مسیر معنوی، خود را به مرتبه اعلای عبودیت برساند و جایگاه حقیقی خویش را در میان موجودات دیگر بیابد.

- شبستری در تبیین رمزواره «وحدت وجود» نیز تحت تأثیر مکتب ابن عربی است؛ توضیح بر اینکه تأکید بر نقش محوری «قلب عارف» و دگردیسی مداوم آن به سبب تجلیات حق و سیر عوالم معنا در آن ودیعه الهی، آموزه‌هایی است که نظریه پرداز آن شیخ اکبر است و به تبع آن، شبستری نیز در این زمینه تقریر مشابه با ابن عربی دارد. تبیین گفتار رمزی «أنا الحق حلاج» بیان می‌شود که قلب عارف از طریق دگرگون شدن (قلب) به صور متنوع، دگرگونی‌های مداوم حق را باز می‌شناسد.

پس نفس عارف دیگر نفس «انسانی» خود او نیست، بلکه با هویت «جنبه اوی» حق کاملاً یکسان است. در این حالت روحانی آگاهی دیگر هیچ گونه فاصله ذاتی بین قلب عارف و «جنبه اوی» حق وجود ندارد؛ در نتیجه حلاج وار ندای «أنا الحق» سر می دهد و در این مقام چون دوئی برخاسته، پس صلا دهنده اصلی نیز حق تعالی است نه شخصیت انسانی حلاج.

کتابنامه:

- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی. (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابو علاء عفیفی، بیروت: دارالکتب العربیه.
- _____ (۱۴۱۷ق)، *دیوان ترجمان الأشواق*، بیروت: چاپ عمر فاروق طبّاع.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۳۸۷ق) *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۱)، *رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۱۶)، *سیر العباد الی المعاد*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: مجله نسیم صبا.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۵)، *گلشن راز*، تهران، آگاه.
- شولم، گرشوم. (۱۳۹۲)، *گرایش ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شهبازی، حسین. (۱۳۹۸)، *تصوف، قبلا و کنوسی در نگاه تطبیقی*، تهران: زوآر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳)، *هیلاج نامه*، تصحیح و مقدمه احمد خوشنویس (عماد)، تهران: کتابخانه سنایی.
- عقدایی، تورج. (۱۳۸۹)، «جمال شناسی گلشن راز»، *نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی*، دوره ۶، شماره ۱۸، ۱۳۸-۱۰۵.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۹۰)، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.
- قرآن کریم.
- قمیر، یوحنا. (۱۳۶۳) *اخوان الصفا یا روشنفکران شیعه مذهب*، ترجمه محمد صادق سجادی، تهران: نشر فلسفه.

- گرین، هانری. (۱۳۵۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *اصول کافی*، تهران: دارالکتاب اسلامی.
- لاهیجی، محمدابن یحیی. (۱۳۸۱)، *مفاتیح الأعجاز فی شرح گلشن راز*، به کوشش علیقلی محمودی بختیاری، چاپ دوم، تهران: نشر علم.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۹۰)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، چاپ پنجم، تهران: هرمس.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۵۷)، *پیدایش و سیر تصوف*، مترجم: محمدباقر معین، تهران، توس.
- عین القضاة همدانی. (۱۳۹۲)، *تمهیدات*، تصحیح و تحشیه عفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- Fuller, J. F. C. (2015). *Secret Wisdom of the Qabalah: A Study in Jewish Mystical Thought*, USA, Create Space Independent.