

شبستری و اندیشه وحدت وجود در گلشن راز

مالک شعاعی^۱

چکیده:

نظریه‌ی وحدت وجود، بیانگر آن است که وجود، عین وحدت است ولی این وحدت از نوع وحدت عددی، نوعی و جنسی و ... نیست، وحدت و اتحاد موجودات به اعتبار وجود واحد مطلق است که حقیقت و باطن همه چیز است و به حقیقت غیر از وحدت هیچ نیست و وجود، یک حقیقت بیش نیست؛ همان حقیقت واحد فرد یگانه که با مراتب و درجات مختلف در جهان تجلی و ظهور می‌یابد. این مسأله یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌ی افکار شیخ محمود شبستری در برجسته‌ترین اثرش، گلشن راز است.

شبستری تلاش نموده تا مفاهیم را در طرحی نو معرفی نماید برای نمونه «انالحق» را برای عارفی چون حلاج نامتعارف نمی‌داند حتی این امر در نگاه او برای مراتب آغازین خلقت نیز غیر عادی نیست:

در آدر وادی ایمن که ناگاه درختی گویدت «انی انالله»
روا باشد انالحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی

این مقاله توانسته است اندیشه‌های وحدت وجودی نهفته در تمامی پانزده یا هفده سؤال پاسخ داده شده‌ی شیخ شبستر بیابد و معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی:

وحدت وجود، کثرت، گلشن راز.

۱- استادیار زبان‌وادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ایلام Email: malek_sh73@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۰/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۷/۴

طرح مسأله

ندارد عالم معنا نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعییر لفظی یابد او را

مسأله‌ی وحدت وجود، در فلسفه‌ی یونان و هند سابقه‌ی دیرینه دارد به طور مثال فلوطین، حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشأ همه‌ی اشیا و موجودات می‌شمارد. او موجودات را جمعاً تراوش یافته از مبدأ نخستین می‌انگارد و غایت وجود را نیز بازگشت به سوی همان مبدأ می‌داند. در متون کهن هندیان نیز به این مسأله بسیار پرداخته شده از آن جمله: «او از هر لطیفی، لطیف‌تر است و در میان همه‌ی عالم می‌باشد و پیداکننده‌ی همه‌ی عالم است و همه‌ی صورت‌های مختلف، صورت او و آن تمام عالم را احاطه کرده» (اوپانیشاد: ۲۰۶)

ریشه‌ی اندیشه‌ی وحدت وجود را باید در سده‌های نخستین جست‌وجو نمود مشخص‌ترین شکل نظریه وحدت وجود در بین رواقیون و پیروان افلاطون (پلوتینیست‌ها) که برای هستی منشأیی الهی قایل بودند، بروز می‌یابد. این دیدگاه در لوای اندیشه‌های افلاطونی و همراه با برخی آموزه‌های مسیحی وارد جهان اسلام شد. شیعیان نیز از دیرباز به نور محمدیه که از خداوند صادر شده، قایل بوده‌اند. آن‌ها مدعی‌اند هستی تمام خلایق، مدیون این نور است. فیلسوفان مسلمان و در صدر آن‌ها فارابی و ابن سینا این نظر را مطرح کردند که وجود واحد، واجب ذاتی است یعنی واحد واجب‌الوجود است و موجودهای دیگر وجود خود را از او اخذ کرده‌اند. صوفیان از قرن سوم هجری از نظریه‌ی اتحاد یا حلول لاهوت در ناسوت جانب‌داری کردند. اتحاد ضرورتاً بر نظریه‌ی وحدت وجود متکی است. نظریه‌های اتحاد و حلول را در اندیشه‌های برهمایی و بودایی نیز می‌توان مشاهده کرد.

نظریه‌ی وحدت وجود بر این باور است: «وجود، عین وحدت است ولی این وحدت از نوع وحدت عددی و نوعی و جنسی و ... نیست، بلکه وحدت حقیقی است، پس وجود، یک حقیقت بیش‌تر نیست و همان حقیقت واحد فرد یگانه است که در مراتب و درجات مختلف در جهان تجلی و ظهور می‌کند. لذا وجود را به نور تشبیه کرده‌اند به این مناسبت که نور یک حقیقت است که بر حسب شدت و ضعف، در مراتب و درجات مختلف ظهور

می‌کند ضمناً نور ذاتاً ظاهر است یعنی برای ظاهر شدن خود نیاز به واسطه ندارد و در عین این که ذاتاً ظاهر است ظاهرکننده‌ی اشیا نیز هست؛ یعنی: همه‌ی اشیا و موجودات به واسطه‌ی نور ظهور می‌یابند. همین‌طور وجود، برای تحقق خود نیاز به چیزی ندارد زیرا ذاتاً متحقق است و در عین حال تحقق دهنده‌ی موجودات و ماهیات نیز هست پس همه‌ی موجودات به یک وجود باز می‌گردند و هر کدام یک تجلی از تجلیات بی‌انتهای آن هستند». (زمانی، ۱۳۷۲: ۷۳۹/۱)

ناگفته پیداست بیان و درک مفاهیم وحدت وجود مستلزم حالتی است که در اصطلاح بدان «حال» و به شکل عمیق‌تر «مقام» گویند لذا عقل و قوی‌ترین ابزار آن؛ یعنی زبان و بیان نه تنها راه به جایی نبرده چه بسا ضلالت‌آور بوده «در افهام خلاق مشکل افتاد»

به قیاسات عقل یونانی	نرسد کس به ذوق یونانی
گر به منطق کسی ولی بودی	شیخ سنت ابوعلی بودی
عقل خود کیست تا به منطق و رای	ره برد تا جناب پاک خدای

سعادت نامه

بدون شک تقریرات متقدمین در این باره برخاسته از حالات درونی و مشاهدات باطنی بوده و شیخ محمود شبه‌ستری را چنان که «در عصر صفویه گه گاه به منزله‌ی زبده تمام تعالیم صوفیه تلقی می‌شده» (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۲۱) باید سرآمد آنان دانست زیرا: اولاً معرفت حق را با ساده‌ترین بیان، بی‌آرایه و سلیس بیان می‌دارد ثانیاً حجم اندک گلشن‌راز در قباس با دیگر آثار عرفانی چند ده‌هزار بیتی، با مفاهیم و محتوای عالی‌اش بیش‌ترین حق در ارائه عرفان اسلامی دارد و جامع‌ترین اثر در آرا و اقوال صوفیان است. ثالثاً مسائلی که در معرفت الله در این اثر کم حجم ارائه شده چندین برابر دیگر آثار منظوم است و می‌توان گفت آن‌چه دیگران در سیر فی‌الله یافته‌اند، نتواسته چون شیخ محمود بر دیگران معروض دارند بخشی از راز این موفقیت در نیامیختن با فلسفه است او به خوبی می‌داند فلسفه در طریق عرفان پای چوبین بی‌تمکین دارد و اگر فیلسوفانی در این زمینه به جایی دست یافته‌اند ناشی از مقام و ذوق عارفانه است که ممکن است بر هر انسانی عارض شود.

نگاهی به احوال شیخ شبستر و گلشن راز

«شیخ محمود بن امین‌الدین عبدالکریم بن یحیی شبستری تبریزی در سال ۶۸۷ در شبستر از قراء تبریز متولد شد در سال ۷۲۰ در سن سی و سه سالگی» (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۱۱/۹) «در زادگاهش شبستر در کنار استاد و مرادش، شیخ بهاء‌الدین یعقوب [تبریزی] (صفا، ۱۳۶۲: ۱۵۶) چهره در نقاب خاک کشید. مهم‌ترین اثر منظوم او، «گلشن‌راز است و آن منظومه‌ای است به بحر هزج مسدس مقصور یا محذوف در ۹۹۳ بیت^۱ که شیخ آن را در جواب هفده سؤال منظوم امیر حسینی سادات هروی [به اشارت] استادش شیخ بهاء‌الدین یعقوب تبریزی سرود.» (همان: ۱۵۷-۱۵۶) اندیشه‌های عرفانی در این اثر بی‌هیچ پوششی و پیرایه‌ای به خواننده عرضه می‌شود «و به سبب سادگی روانی و اشتغال بر معنی‌های عرفانی به زودی مطبوع طبع‌ها قرار گرفت.» (همان: ۱۵۷) گرچه شبستری در این اثر از شاعر و عارف بزرگی چون عطار نام می‌برد باید گفت اندیشه‌هایی که با عطار مضمون مشترک دارد آبشخور آن را باید در آثار شیخ اکبر جست. «تأثیرپذیری گلشن راز از آثار ابن عربی آن قدر زیاد است که نشان می‌دهد شیخ محمود شبستری به راستی شاگرد مکتب ابن عربی است.» (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۲۶) البته تفاوت شیوه‌ی ارائه در دو اثر با وصف این که یکی نظم و دیگری نثر است به اندازه‌ی تفاوت در قالب با هم مغایرت دارند. دو نکته‌ی بس بدیع این اثر، یکی آن که: «شبستری فی‌المجلس هر بیتی را به بیتی جواب گفت.» (صفا، ۱۳۶۲: ۱۵۶) او به نیروی بدیعه یا ارتجال^۲ چنین اثری ماندگار خلق کرده:

به یک لحظه میان جمع بسیار بگفتم این سخن بی‌فکر و تکرار
علی‌الجمله جواب نامه در دم نوشتم یک به یک نه بیش و نه کم

دوم، هنر شاعری اوست که پیش از سرودن گلشن راز مسوق به سابقه نبوده‌است:

همه دانند کاین کس در همه عمر نکرده هیچ قصد گفتن شعر

لذا سرچشمه‌ی سخن او ماورایی است و این امر مایه‌ی اعتبار شعر شبستری است.

^۱. در برخی نسخه‌ها ۱۰۰۵ بیت.

^۲. «برخی از نسخه‌های گلشن‌راز، هر یک از سؤالات چهارم و سیزدهم رادو سؤال محسوب کرده‌اند، که در این صورت تعداد سؤالات، هفده سؤال می‌شود.» (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۱۴)

نظریه‌ی وحدت وجود

مفصل‌ترین نکات «وحدت وجود» در جهان اسلام، در اندیشه‌های ابن عربی فیلسوف و متصوف قرن هفتم هجری تبلور یافت. ابن عربی نهایت همت خود را وقف نظریه‌ی وحدت وجود و جزئیات آن کرد این مسأله در بسیاری از آثار ابن عربی به ویژه فصوص الحکم و فتوحات مکیه مطرح شده‌است.

در تصویر وحدت وجود ابن عربی، الوهیت مفهومی مجرد و غیر مشخص است. تنها مشخصه‌ای که برای تعریف و تبیین این مفهوم به کار گرفته می‌شود نیز «وجود» است. صفت علم نیز گاه به این شاخصه اضافه می‌شود. به اعتقاد برخی، بسیاری از موارد مذکور با ایمان اسلامی که بر عقیده توحیدی و اثبات‌کننده‌ی صفاتی چون قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام برای خداوند است، همخوانی ندارد. اما نظریه‌ی وحدت وجود واقعاً از فکر وحدانیت محافظت می‌کند به نحوی که حامیان این اندیشه گاه راه افراط در پیش گرفته و می‌گویند واحد همه چیز را در احاطه خود دارد.

وجود هریکی چون بود واحد به وحدانیت حق گشت شاهد چنین تعریفی از وحدانیت ممکن است برای خواص مناسب باشد اما فهم آن برای عموم مردم ثقیل است و شائبه‌ی تعدد در آن را بعید نخواهند دانست گذشته از این، ابن عربی با تعریفی که از وحدت وجود به دست می‌دهد می‌کوشد نوعی از تجلی دور از قدرت، اراده و حیات را مطرح کند. ذهن این فیلسوف صوفی بین دو اندیشه در حال نوسان است. الف- خدای مطلق و ابدی برآمده از دیدگاه مبتنی بر وحدت؛ ب- تعریفی از اشاعره بر مبنای کتاب و سنت از خدا ارائه می‌دهند و صفات او را برمی‌شمارند. چنانچه مشاهده می‌شود ابن عربی گاه به سوی تنزیه و تجرید متمایل شده، الوهیت را غیر قابل تعریف و توصیف خوانده و آن را به صورت معنایی بسیط و دور از اضافات به نسبت‌های تصویر می‌کند و به تأویل تمام صفاتی می‌پردازد که در احادیث به خداوند نسبت داده می‌شود. برای مثال می‌گوید منظور از کاری که جبار می‌کند انجام فعل متناسب با قاعده‌ی جبر است و منظور از کار حافظ، حفاظت از موجودات است.

این نظریه، در اساس تمایلی دینی و گرایشی عرفانی است و آن را پس از قبول وجود

الهی و روحانی، می‌توان پذیرفت. بعدها اندیشه‌های فلسفی و پژوهش‌های عقلی موجب عمیق‌تر شدن نظریه‌ی وحدت وجود شد. اندیشمندان کوشیدند فاصله‌ی بین واحد و کثیر، متناهی و لایتناهی، و نسبی و مطلق را کاهش داد میان آن‌ها پیوندی برقرار کنند. در ادامه، نظریه‌ی وحدت وجود به صورت موضوعی متافیزیکی درآمد و راهی برای توحید شد تا تفسیری خردمندانه بر پایه‌ی قبول تنها یک وجود ارائه شود.

وحدت وجود در گلشن راز

در میان منظومه‌های عرفانی، گلشن راز از شهرت و مقبولیت خاصی برخوردار شده‌است، اما وجه این آوازه و مقبولیت در چیست؟ راز این گلشن در کجا نهفته است؟ معمولاً کسانی که جنبه‌های ادبی گلشن راز را مد نظر قرار داده‌اند کمتر توانسته‌اند آن مقبولیت را توجیه کنند و از تبیین راز این منظومه وامانده‌اند. نگارنده در این مقاله بر این باور است که برای پی بردن به راز گلشن، باید با رویکردی پدیدار شناختی و با عبور از تعبیر گلشن راز به چستی تجربه عرفانی پردازیم. بر این اساس دو نوع تجربه در گلشن راز از هم قابل تفکیک است: یکی مربوط به علم الاسرار و معرفت وحدت وجودی که رازهای ابیات آغازین تا میانه گلشن راز را در برمی‌گیرد، و اقوال و آرا مختلف صوفیه نظیر؛ اطوار وجود، سیر و سلوک در آفاق و انفس، قرب و بعد، وحدت و کثرت و ... شامل می‌شود و دیگری مربوط به ابیات پایانی است که بیانگر وحدت شهودی است.

آغاز هر اثری مبدأ آشنایی نویسنده و خواننده است و در حقیقت معرف اثر است. نویسندگان بزرگ از سرگردانی جوینده تبری جسته برآند با براعت استهلال هم اعتماد خواننده را با خود همراه سازد هم شمه‌ای از اندیشه‌ی مستور اثر در مطلع بگنجاند حال اگر نویسنده عارف و صوفی باشد چنین احساس و اندیشه‌ای را از اعماق وجود ادا می‌کند تا بخشی از رسالت خود به گونه‌ای مضمرا ادا نماید بر این اساس شیخ محمود شبستری سرآغاز سخنش را با امور وحدت وجودی می‌آراید:

جهان را دید امری اعتباری	چو واحد گشته در اعداد ساری
جهان خلق و امر از یک نفس شد	که هم آن دم که آمد باز پس شد
به اصل خویش راجع گشت اشیا	همه یک چیز شد پنهان و پیدا

.. جهان خلق و امر این جا یکی شد

یکی بسیار و بسیار اندکی شد

و ...

در میان سؤالات مطرح شده اولین سؤال او «چه چیز است آن که گویندش تفکر» شرط

تجربید را تفکر نیکو می‌داند و از تفکر تعریفی متفاوت با صورت معمول آن ارائه می‌دهد:

تفکر؛ رفتن از باطل سوی حق

به جز اندر بدیدن کل مطلق

از منظر شبهسترس تفکر یعنی درک این حقیقت که هستی در ذات خدا منحصر است

و فراتر از خدا هر چه هست، تنها نمود و ظهور و تجلی او می‌باشد. یعنی خداوند هستی

محض است نشانه‌های (آیات) خدا و آثار او، یعنی مخلوقات، نه مثل خدا هستند و نه

متفاوت از او به قول اشعریان «صفات خدا نه خدا هستند و نه چیزی جز خدا».

جهان جمله فروغ نور حق دان

حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

در سؤال دوم برخی از زوایای وحدت وجودی تفکر را «بود در ذات حق اندیشه

باطل»، «مشو محبوس زندان طبایع» روشن می‌کند در میان سؤالات مطرح شده این سؤال با

چهار قاعده و سه تمثیل بیش‌ترین مبحث را به خود اختصاص داده - چون برای فهم تجلی

به دشواری گراییده از روی ناچار به تمثیل روی آورده:

معانی چون کند این جا تنزل

ضرورت باشد او را از تمثیل

معروف‌ترین تمثیلات در عرفان نظری که در این بخش نیز آمده آینه و عدد است.

شد آن وحدت از این کثرت پدیدار

یکی را چون شمردی گشت بسیار

شبهستری چون ابن عربی معتقد است خدا وجود مطلق ازلی ابدی است جز او چیز

دیگری وجود ندارد و کل وجود را تشکیل می‌دهد «نزد محققین ثابت است که در هستی،

جز خدا موجود دیگری نیست. وجود ما نیز قائم به اوست.» (فتوحات، ج ۱: ۳۶۳) در اثبات

وجود خدا نیازی به دلیل دیگری نیست. وجود، حقیقتی واحد است و از کثرت مبراست.

آن چه ما توسط حواس خود به عنوان کثرات احساس می‌کنیم، در واقع صورت‌هایی

هستند که بر صفات الهی تجلی یافته‌اند و یا اوهام ساخته و پرداخته‌ی عقلند و بین خالق و

مخلوق تفاوتی نیست.

وحدت اطلاق حق در هر ذره که از آن خردتر و ضعیف‌تر متصور نباشد ظهور یافته و تجزی و انقسام هرگز در آن حضرت راه نیست:

به پر پشه‌ای در جای جانی درون نقطه‌ی چشم آسمانی

شیخ اکبر گوید: «ولست ادراک من شیء حقیقه و کیف ادراکه و انت فیه»؛ نمی‌توانم چیزی را درک کنم چگونه و حال که خدا در هر چیز است.

در پرسش سوم «من» را چنین تعریف می‌کند:

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

من و تو عارض ذات وجودیم مشبک‌های مشکات وجودیم

تمثیل نور روش متداولی در وحدت وجود است که در این بخش برای بیان معنی مؤثر افتاده است؛ نور ضعیف و قوی در حقیقت نوریت با هم شریکند و در عین حال نور قوی و نور ضعیف با هم فرق دارند و از یکدیگر متمایزند این تمایز به شدت و ضعف است ولی شدت و ضعف نور خارج از حقیقت نور نیست.

سؤال دیگر پاسخ داده شده شبستری معرفی سالک یا «مسافر» طریق وحدت وجود است که بدین سان معرفی شده است:

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین و نقصان

از منظر شیخ محمود، مسافر مرد کاملی است که محبت حق در وجود او به کمال است و بدین ابزار وحدت وجود را از منظری دیگر معرفی می‌نماید: عارفان بزرگی چون ابن عربی نیز از حب الهی سخن به میان آورده ابن عربی ذیل مبحث وحدت وجود به توضیح حب الهی پرداخته معتقد است حب مبنای عبادت است و اگر حب نبود کسی عبادت نمی‌کرد زیرا عبادت تقدیس کردن است مسیر تقدیس نیز از حب می‌گذرد. حب، محدود به مخلوقات نیست. خداوند در برابر حب بندگانش، آن‌ها را دوست دارد. نکته‌ای ابهام‌آمیزی در نظریه‌ی وحدت وجود دیده می‌شود و ابن عربی برای برطرف کردن این ابهام تلاش کرده است. او می‌گوید خدا بندگانش را دوست دارد چرا که آن‌ها محل

تجلی خدا هستند و این دوست داشتن بر اساس ذات خداوند صورت می گیرد او همچنین می گوید حب الهی سبب ظهور حق در اعیان موجودات است این حب منشأ ظهور حق در مخلوقات است و مخلوقات خداوند نیز به دلیل حبی که نسبت به او دارند به حالت فنای دائمی در او هستند و این نیز دایره‌ی وجود نامیده می شود. آغاز این دایره جدایی است، پایانش عشق و وصل، مرکزش حق و محیطش تجلیگاه وجود.

سؤال پنجم «سر وحدت» است.

کسی بر سر وحدت گشت واقف
دل عارف شناسای وجود است
به جز هست حقیقی هست نشناخت
وجود تو همه خار است و خاشاک
برو تو خانه‌ی دل را فروروب
چو تو بیرون شدی او اندر آید
کس کواز نوافل گشت محبوب
درون جان محبوب او مکان یافت
ز هستی تا بود باقی بر او شین
موانع تا نگردانی ز خود دور
موانع چون در این عالم چهار است
نخستین پاکی از احداث و انجاس
سوم پاکی ز اخلاق ذمیمه است
چهارم پاکی سر است از غیر
هر آن کو کرد حاصل این طهارات
تو تا خود را به کلی درن بازی
چو ذاتت پاک گردد از همه شین
وی در سؤال ششم، معروف و عارف را ذات پاک می داند «جز او معروف و عارف

نیست دریاب» و می گوید:

اگر تو دیده‌ای حق را به آغاز
در این جا هم توانی دیدنش باز
سؤال شش در حقیقت همان تفسیر «انا الحق» سؤال هفت است که از کلیدی‌ترین
مفاهیم وحدت وجودی است که با نام منصور حلاج عجین گشته و شبستری نیز به این امر
اشاره می‌کند:

همه ذرات عالم همچو منصور
تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
در ادامه برای بیان بهتر مطالب تلمیحاتی می‌آورد
در آدر وادی ایمن که ناگاه
درختی گویدت «انی انالله»
روا باشد انا الحق از درختی
چرا نبود روا از نیک بختی
در نهایت این گونه انا الحق را تعریف می‌نماید:

من و ما تو و او هست یک چیز
که در وحدت نباشد هیچ تمیز
شیخ محمود شبستری در بیان مفاهیم وحدت وجود از مقامات عالی عشق که از آتش
معرفت شعله ور گشته ضوابط عقل و زبان بر هم خورده غافل نیست لذا در سخن ایشان
شطحیاتی نظیر بیت‌های زیر دیده می‌شود: «انا الحق»^۱

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق
کدامین نقطه را نطق است انا الحق
انا الحق کشف اسرار است مطلق
یا «الفقر اذا تمّ فهو الله»^۲

سوادالوجه فی الدارین درویش
سواد اعظم آمد بی کم و بیش
شطحیاتش به گونه‌ی دیگر نیز هست:
خوشا آن دم که ما بی خویش باشیم
غنی مطلق و درویش باشیم

۱. انا الحق... از شطحیات منصور حلاج است و در کتاب‌های متقدم و متأخر بدان اشاره شده است.
۲. «الفقر...؛ چون فقر تمام شود و به نهایت خود رسد، پس خدا باقی ماند. از شطحیات ابو سعید
است که در اسرار التوحید، ص ۲۹۸ و تمهیدات عین القضاة، ص ۲۰ و ۱۴۲ به کار رفته است. اما در
رباب‌نامه ص ۳۴۶ به پیغمبر اکرم (ص) نسبت داده شده است. (دزفولیان، ۱۳۸۲: ۵۶۷/۵۶۸)

یکی از بزرگ‌ترین محسنات شیخ، اعتدال در آوردن الفاظ و معانی است؛ شبستری آخرین مرتبه‌ی معانی «سُبْحَانَ مَا أَعْظَمَ شَأْنِي»^۱ و «أَنَا أَقَلُّ مِنْ رَبِّي بِسْتَيْنِ»^۲ به صراحت بیان نمی‌کند گرچه این کلمات را اهل ثبات و استقامت بر آن حمل نمودند که این اقوال در حالت محو از ایشان صادر شده است، نه در حالت صحو و در مقام فنا در ذات بوده نه در مقام ثبات و بقا و اگر در غیر این حالات چنین کلمات از ایشان صادر می‌شد، کافر می‌گشتند، چنان‌که از حلاج نقل شده که به آن‌ها که بر قتلش عزم نمودند گفت: مرا بکشید که خون من بر شما حلال است، زیرا از حدود (الهی و اسرار او) تجاوز نمودم و هر که از حدود الهی تجاوز کند بر او حد جاری می‌شود. لیکن شبستری این شطحیات را توجیه نموده به بهترین وجه حمل کرده آن‌جا که گفته است:

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی
تمثیل آینه به گونه‌ای دیگر از زیبایی‌های این بخش است بدین سان که یک شخص در کنار ده آینه محذب و مقعر دارای تصاویر مختلفی است طبعاً این یک شخص است که صورت‌های مختلفی از او در آینه‌ها به وجود آمده است. این شخص ده جلوه از خود نشان داد، اما این موجب تعدد در اصل ذات او نمی‌شود، بلکه او یک حقیقت است.
شبستری در پرسش هشتم مخلوق را واصل می‌داند^۳ مشروط بر «ز خود بیگانه گشتن آشنایی است» در ادامه می‌گوید:

وجود هر دو عالم چون خیال است که در وقت بقا عین زوال است
این مطلب یادآور این سخن ابن عربی که در «فص یوسفی» می‌گوید: «و اذا كان الامر

^۱ سبحانی ... ؛ چه قدر شأن من والاست از شطحیات بایزید است که در اغلب آثار صوفیه از جمله کشف المحجوب، ص ۳۲۷، مرصاد العباد، ص ۳۲۱، تذکرة الاولیا، ص ۱۴۰ و تلبیس ابلیس، ص ۳۴۴ آمده است.» (همان، ۵۶۶)

^۲ انا اقل ... ؛ من از خدایم دو سال کوچک‌ترم. از شطحیات ابوالحسن خرقانی است که در کتاب‌های تمهیدات عین القضاة، ص ۱۲۹ و در لمعات (عراقی) ص ۳۹۶ آمده است.» (همان، ۵۶۷) این جمله با اندکی تغییر به حضرت علی (ع) و بزرگان دیگر نیز منتسب است.

^۳ چرا مخلوق را گویند واصل سلوک و سیر او چون گشت حاصل

علی قرنانه فاعلم انک خیال و جمیع ما تدرکه مما تقول فیه لیس انا خیال. فالوجود کله خیال فی خیال». (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۷۰۲) شبستری در پایان وصال را چنین تعریف می‌کند:

خیال از پیش برخیزد به یک بار
تورا قربی شود آن لحظه حاصل
وصال این جایگه رفع خیال است
در ادامه - پرسش نهم - از وصال واجب و ممکن می‌پرسد و از وحدت وجود غافل نیست:

اثر از حق شناس اندر همه جای
ز حد خویشتن بیرون منه پای
در سؤال دهم:

چه بحراست آن که نطقش ساحل آمد
ز قعر او چه گوهر حاصل آمد
به حدیثی از حضرت رسول (ص) اشاره می‌کند:

حدیث مصطفی^۱ آخر همین است
درون خانه‌ای چون هست صورت
برو بزدای روی تخته‌ی دل
که تا سازد ملک پیش تو منزل
سؤال یازدهم:

چه جزو است آنکه او از کل فزون است
طریق جستن آن جزو چون است
شبستری در تبیین این بیت می‌گوید:

بود موجود را کثرت برونی
وجود کل ز کثرت گشت ظاهر
در ادامه می‌آورد:

ندارد کل وجودی در حقیقت
وجود کل کثیر و واحد آید
که او چون عارضی شد بر حقیقت
کثیر از روی کثرت می‌نماید
شبستری وحدت وجود را به صورت تخصصی‌تری در پرسش دوازدهم بیان می‌کند
و در جواب سؤال سایل می‌گوید قدیم؛ واجب الوجود و محدث؛ ممکنات، از هم جدا

۱. «خبُّ الدنیا رأسُ کلِّ خطیئة»

نیستند. او در ادامه می‌گوید وحدت و اتحاد موجودات به اعتبار وجود واحد مطلق است که حقیقت و باطن همه چیز است و به حقیقت غیر از وحدت هیچ نیست.

قدیم و محدث از هم چون جدا شد که این عالم شد آن دیگر خدا شد
قدیم و محدث از هم چون جدا نیست که از هستی است باقی دایماً نیست

«وجود جمیع اشیا در حقیقت شیء واحد است و امتیاز هر موجودی از ماعدای خود به خصوصیت نسبت و صفت خاص است که خود مظهر آن است لاجرم هر شیئی مظهر اسم خاص باشد از اسماء الهیه چو اسم عبارت از ذات با نسبت خاص است پس وجود هر موجودی شاهد و گواه وحدانیت حق باشد زیرا که در هر شیئی، حق به صورت واحدیت ظهور نموده است و حقیقت آن شیئی به لسان حال نفی مماثل و مشارک در آن تعیین خاص می‌نماید چنانچه تعیین هر موجودی دلیل وحدانیت حق است تعینات من حیث المجموع نیز دلیل وحدانیت حق است.» (لایهیجی، ۱۳۷۴: ۵۴۹)

ابن عربی در «فص موسوی» از فصوص الحکم در باره این که قدیم و محدث از هم جدایی ندارند، می‌فرماید: «فتنظر صورة الکمال بالعلم المحدث و القديم فتکمل مرتبه العلم بالوجهین (فلا تظهر) الاعیان (فی الوجود الا بصورة ما هی علیه فی الثبوت، اذا لا تبديل لکلمات الله ... ” و لیست کلمات الله سوی اعیان الموجودات.» (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۱۱۲۹)

در ادامه‌ی سؤال دوازده آمده است:

جهان خود جمله امر اعتباری است چو آن یک نقطه کاندور دور ساری است
برو یک نقطه‌ی آتش بگردان که بینی دایره از سرعت آن

ظاهر ابیات ادامه‌ی گلشن‌راز، برخی از محققین را به اشتباه انداخته و بر این باورند بر خلاف بخش آغازین کتاب، قسمت پایانی گلشن‌راز مربوط به علم الاذواق و احوال عاشقانه است در حالی که کل کتاب گلشن‌راز بر محوری واحد استوار است. می‌توان گفت بخش نخست (تا سؤال دوازده) پیرامون وحدت وجود و پس از آن کثرت وجود است.

چنان‌که در پاورقی مذکور است سؤال سیزده را برخی دو سؤال دانسته‌اند؛ بیت اول یک پرسش و بیت بعدی پرسشی دیگر و به برخی به نیت موقوف‌المعانی، یک سؤال می‌دانند:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد سوی چشم و لب اشارت

چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاندرا مقامات است و احوال این واژگان همگی از اصطلاحات تصوف‌اند برای نمونه؛ چشم: «دید باطنی است که سالک را در طی سلوک دست می‌دهد تا در مراحل از خلوت و ذکر و اربعین و غیره موفق به دیدن انوار خاص می‌گردد.» (گوهرین، ۱۳۷۶: ۱۲۰) البته شیخ شبستر در مصرع پایانی خود بیان نموده که این معانی در هنگام «حال» و «مقام» مطرح نظر است «کسی کاندرا مقامات است و احوال».

در این بخش، شبستری در کنار سایر معانی، یکی از مفاهیم کلیدی وحدت وجود؛ یعنی: تشبیه را برمی‌کاود:

ولی تشبیه کلی نیست ممکن ز جست و جوی آن می‌باش ساکن
«از نگاه شیخ، تنزیه و تشبیه از یک طرف قطعاً مأخوذ از ذات و از طرف دیگر برگرفته از مرتبه الوهیت است. چون ذات، غیر قابل شناخت و مقایسه است، هیچ چیز قابل قیاس با او نیست. اما چون ذات به عنوان معبود (اله)، به انواع نسبت‌ها با مخلوقات متصف می‌شود و این نسبت - همان اسماء و صفات - از راه معرفت ما به خلقت، قابل فهم می‌شود با شناخت این نسبت، ما معرفت حقیقی به خداوند پیدا می‌کنیم، این معرفت ناکامل و ناتمام است ... اسماء بدون مخلوقات غیر قابل تصورند و به انحصاری با مخلوقات شریک‌اند حتی اگر آن چنان که گاهی شیخ می‌گوید این انحاء اشتراک فقط ناظر بر اشتراک لفظی باشد.» (نجفی افرا، ۱۳۸۹: ۱۵۹) ابن عربی اوصاف مشترک میان خلق و مخلوق را مشترک لفظی می‌داند به بیان دیگر؛ بحث در مورد اسماء الهی میان ذات و جهان در نوسان است، چون اسماء، برزخ میان آن دو هستند. از یک جهت، هیچ اسمی نمی‌تواند حقیقتاً به ذات دلالت نماید، چون خدا در مرتبه ذات، کاملاً فراتر از همه موجودات است. هیچ کس، جز خدا او را نمی‌شناسد. از جهت دیگر، تمام اسماء الهی و حتی تمام اسماء مخلوقات به خداوند اشاره می‌کنند. چون تنها حق واقع و منبع هر وجود و صفتی اوست.

شبستری مانند ابن عربی و سایر عرفا، برای شرح ارتباط واحد و کثیر از مجاز و تشبیه بهره می‌برد که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌شود: بدن نماینده‌ی وحدت ذات الهی و اعضای آن نماینده‌ی کثرت است؛ او واحد است همانند عدد یک، و کثرات نیز مانند

اعدادی هستند که از تکرار یک حاصل می شوند؛

جهان را دید امری اعتباری چو واحد گشته در اعداد ساری
در این مشهد یکی شد جمع و افراد چو واحد ساری اندر عین اعداد
تو آن جمعی که عین وحدت آمد تو آن واحد که عین کثرت آمد
یکی گر در شمار آید به ناچار نگردد واحد از اعداد بسیار

در جایی دیگر می گوید: اگر از شیشه‌ی رنگی آینه ساخته شود صورت را به همان رنگ آینه منعکس می کند، رنگ این ظهور و صورت، مربوط به ظهور صاحب صورت است (یعنی همان صورت در آینه) نه خود صاحب صورت. دقت این تشبیه در این است که صورت نه در آینه حلول نموده و نه با آن متحد شده است. لذا می گوید:

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است
او مانند آینه‌ای است که تصاویر فراوانی را منعکس می کند؛

عدم آینه‌ی هستی است مطلق کز او پیداست عکس تابش حق
عدم آینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان
او دریاست و تمام اشیاء به منزله‌ی امواج این دریا هستند.

یکی دریاست هستی نطق ساحل صدف حرف و جواهر دانش دل
«وجود، یک حقیقت بیش نیست، اما دارای دو وجه است: یکی وجه اطلاق و یگر،

وجه تقیید. وجود در وجه اطلاق، ناظر بر حق است و در وجه تقیید ناظر بر خلق. وجود ابتدا تعینی نداشت ولی هنگامی که حقیقت وجود در لباس اسما و صفات تجلی کرد، صورت‌های کثرت پدیدار شد ... ابن عربی نیز به مصداق آیه‌ی ۲۷ سوره‌ی روم «وَكُلُّ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» برای تقریب افهام مثال‌هایی آورده است؛ نظیر: تابش نور بر آبگینه‌های رنگارنگ؛ نور یکی است، اما از آبگینه‌های رنگین به صورت انوار متعدد رنگین ظاهر می شود نیز تمثیل جام و شراب؛ هرگاه جام و شراب صاف و زلال باشند در چشم یکی به نظر می رسند نیز تمثیل موج و دریا؛ آب دریا یک حقیقت است اما امواج کثیر از آن سر بر می آورد. آن‌چه اصالت دارد آب دریاست نه امواج زیرا امواج جلوه‌هایی

از آب دریاست نیز تمثیل الف در حروف؛ همه‌ی حروف جلوه‌هایی از الف هستند و این الف است که در همه‌ی حروف به صورت گوناگون جلوه می‌کند» (زمانی، ۱۳۷۲: ۲۴۷/۱)

فلذا مراتب موجودات مانند: چشم، لب، زلف، خط خال و ابرو را مدلولی مخصوص از صفات و ذات الهی می‌دانند و در پرسش بعدی که بی‌ارتباط با سؤال قبلی نیست می‌گوید:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است خراباتی شدن آخر چه دعوی است
شراب و شمع و شاهد عین معنی است که در هر صورتی او را تجلی است
... شراب بی‌خودی در سر گرفته به ترک جمله خیر و شر گرفته

در این وضع، حساب و مسؤولیت از میان بر می‌خیزد و طاعت و معصیت بی‌معنا می‌شود، و ثواب و عقاب کارکرد خود را از دست می‌دهد زیرا همه چیز در نعمتی دائمی است. تفاوت بهشت و جهنم به نوع آن‌ها نیست بلکه تفاوت در مراتب، موجب متفاوت بودن آن‌هاست.

شیخ شبستر در آخرین سوال بت و زنار و ترسا را نیز تفسیر کرده.

بت این جا مظهر عشق است و وحدت بود زنار بستن عقد خدمت

اگر در سیر سؤالات دقت شود، در هر دو بخش ابتدا مفاهیم مقدماتی و جزئی ارائه شده پس از مهیا شدن زمینه، کلید و غایت مفاهیم را بیان می‌دارد؛ در بخش نخست چهار سؤال اول مقدمه‌اند و پس از آن‌ها، همگی شاهیت‌های وحدت وجودند. بخش دوم نیز چنین رویه‌ای معمول است؛ مفاهیم کثرت نوریه چون زلف، خال و خط و ... بیان داشته و به تدریج به تفسیر بت رسیده اگر چنین روشی پیش نمی‌گرفت چون همکیشانان به زندقه متهم می‌شد او در نهایت درباره بت می‌گوید:

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی که دین در بت پرستی است

«اگر مسلمان که قائل به توحید است و انکار بت می‌نماید، بدانستی و آگاه شدی که فی الحقیقه بت چیست و مظهر کیست و ظاهر به صورت بت چه کسی است، بدانستی که البته دین حق در بت پرستی است چون موجب کفر بت پرست در شرع، رؤیت خلق، ظاهر صورت بت است در حالی که «درون هر بتی جانی است پنهان» [و به موجب] «وإن من

شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ... "همیشه کفر در تسیح حق است" ... هر شیئی از اشیا مظهر اسمی خاص از اسا الهیه است و روح و حقیقت آن اسم است که خود مظهر آن واقع است... بت را هم حق کرده و آفریده است ... و هم حق است که به صورت بت ظاهر شده است و به حکم "کلّ ما یفعل المحبوب، محبوب" چون او کرده است نکو و خوب است ... و چون او به صورت بت متجلی و ظاهر گشته است، خوب و نکو بوده است... چون فی الحقیقه غیر حق موجود نیست، و هر چه هست حق است.» (لاهیجی، ۱۳۷۴: ۶۴۷-۶۴۱)

ابن عربی که از قائلین به وحدت وجود است، در فص هارونی از کتاب فصوص الحکم گوید: «عارف کامل کسی است که هر معبودی را - در هر صورتی - جلوه حق ببیند که حق در آن صورت خاص، عبادت می شود. از این روست که همه آنها را "اله" نامیده اند با این که آن معبود، گاه سنگ است و گاه درخت، گاه حیوان است و گاه انسان، و گاه ستاره است و گاه فرشته».

و می گوید: «عارف کسی است که حق را در همه چیز ببیند؛ بلکه عارف او را عین هر چیز می بیند».

و می گوید: «هوای نفسانی بالاترین معبود است همانطور که خداوند هم فرموده است: آیا دیدی آن کس را که هوای خود را معبود خود گرفته است».

نتیجه گیری

بنابراین آنچه بیان شده می توان عنوان نمود که: آنچه در شرح قیصری بر فصوص آمده که موسی (ع) به هارون گفت: چرا نگذاشتی آنها گوساله را پرستند، یعنی گوساله هم عین خداست و بت پرستان از این جهت کارشان خلاف است که خدا را فقط در بت‌ها محدود می کنند و اگر همه چیز را عین خدا بدانند اشکالی ندارد؛ اعتقاد به وحدت وجود باطل دارند.

امور مذکور تقریباً عناوین و سؤالات امیر حسینی غوری هروی‌اند و گلشن راز پاسخ و تفسیر این پرسش‌هاست و چنان که ملحوظ افتاده «وحدت وجود» مهم‌ترین و اساس این ابیات است و دیگر ابیات گلشن راز در تفهیم و تبیین بیشتر هر کدام از این تک‌بیت‌ها و بل شاه‌بیت‌هاست پس به راستی که گلشن راز اثری وحدت وجودی است.

فهرست منابع:

قرآن کریم.

- آشتیانی، سیدجلال، (۱۳۶۷)، *شرح قیصری بر فصوص الحکم*، تهران، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- حاکمی، اسماعیل، (۱۳۸۲)، *طیران آدمیت*، تهران، انتشارات مرکز بازشناسی اسلام و ایران، چاپ اول.
- حلی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، *مبانی عرفان و احوال عرفان*، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ اول.
- دهخدا، میرزا علی اکبر، (۱۳۶۵)، *لغت نامه*، تهران، مؤسسه لغت نامه.
- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۵۷)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۷۴)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار.
- شبستری، شیخ محمود، (۱۳۸۲)، *شرح گلشن راز*، کاظم دزفولیان، تهران، انتشارات طلایه، چاپ اول.
- صفا، ذبیح الله، (۱۳۶۲)، *تاریخ ادبیات در ایران*، تهران، انتشارات فردوس، چاپ دوم.
- گوهرین، سید صادق، (۱۳۶۸)، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار، چاپ اول.
- مولوی، جلال الدین، (۱۳۸۶)، *مثنوی معنوی*، شرح کریم زمانی، ج ۱، تهران، انتشارات اطلاعات، چاپ چهاردهم.
- ویلیام چیتیک، (۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، انتشارات جام، چاپ اول.