

مراتب و ارکان معرفت در مثنوی «مشاهد» شاه داعی شیرازی

مسروره مختاری^۱

سعید آقائزاد صائین^۲

چکیده

«شاه داعی شیرازی» یکی از شاعران عارف و مبلغان اندیشه وحدت وجودی ابن عربی است که آثار متعددی به نظم و نثر از وی باقی مانده است. یکی از آثار منظوم وی «سئه شاه داعی» است. مثنوی «مشاهد» اولین اثر از مثنوی‌های شش‌گانه وی است که شاعر متناسب با مشرب فکری خود، آن را در «هفت مشهد»: طلب، تجرید، ذوق، کشف، معرفت، حقیقت و توحید سروده است. از آن‌جا که درباره این مثنوی، تاکنون هیچ تحقیق و پژوهشی صورت نگرفته است، تحقیق حاضر، ضمن معرفی این اثر، یکی از مهم‌ترین مباحث عرفانی؛ یعنی «معرفت» و ارکان و مراتب آن را در این مثنوی به شیوه تحلیلی - توصیفی مطالعه کرده است. پژوهش حاضر نشان داد که پیروی شاعر از ابن عربی و بازتاب چشمگیر اندیشه هستی‌شناختی وی در عنوان و ساختار اثر، از جمله در بسامد واژه‌ها و اصطلاحات و همچنین در محتوا قابل تأمل است. طبق اندیشه شاه داعی، معرفت دارای مراتب و مدارجی است. شناخت خویشتن، شناخت هستی و شناخت خداوند مهم‌ترین ارکان معرفت در مثنوی مشاهد است. طبق اندیشه شاه داعی، شناخت انسان با هستی‌شناسی در ارتباط است و هر دو شناخت یاد شده، انسان را به شناخت خداوند رهنمون می‌شود. حاصل سخن این‌که شناخت ذات خداوند برای هیچ سالکی به خاطر امتناع صمدیت امکان‌پذیر نیست و سالک با اندیشه در تجلیات اسماء و صفات الهی و به شیوه کشف و شهود می‌تواند به مرحله «توحید» برسد.

کلید واژه‌ها:

شاه داعی شیرازی، مشاهد، ارکان معرفت، هستی‌شناسی.

^۱- دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. نویسنده مسئول:

mmokhtari@uma.ac.ir

^۲- دانش‌آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

پیشگفتار

عرفا در طول تاریخ تصوّف برای رسیدن به مقصد مراحل را برشمرده و ویژگی‌هایی را برای هر مرحله ترسیم کرده‌اند. اختلاف بر سر تعداد مراحل سلوک و همچنین تقدّم و تأخّر آنان در بین عرفا متنوّع است به طوری که تعداد این مراحل از سه مرحله شروع می‌شود و تا صدها مرحله ادامه می‌یابد. از بین نظراتی که از سوی عارفان در این باره اظهار و مطرح شده است هفت وادی سلوک عطار، در بین اکثر فرق صوفیه مقبولیت یافته است. سلوکی که عطار نامش را «وادی» می‌گذارد دارای هفت مرحله است که از طلب آغاز می‌شود و با فقر و فنا پایان می‌پذیرد. عطار این هفت وادی را چنین معرفی می‌کند:

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است زان پس بی‌کنار
پس سیم وادیسست از آن معرفت	هست چهارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد از این روی روش نبود ترا

(عطار، ۱۳۷۴: ۱۴۲)

در سده هفتم هجری تغییر و تحوّل بنیادینی در مبانی عرفان اسلامی به وجود آمد. این تحوّل، تأثیر چشم‌گیری در تصوّف و چگونگی سیر و سلوک عرفانی بر جای نهاد به طوری که بعضی از محققان، عرفان را به دو دوره قبل از ابن عربی و بعد از ابن عربی، یا سنت اوّل و سنت دوم عرفانی تقسیم‌بندی کردند. یکی از نمایندگان سنت دوم عرفانی، عارف نامی قرن نهم، شاه داعی شیرازی است.

- بیان مسئله و ضرورت پژوهش

ادبیات فارسی، خاصه کلام منظوم در سده نهم رونق و رواجی بسیار داشت. این قرن که بلافاصله وارث عصر خواجه حافظ و شیخ سعدی است در ظلّ حمایت امیرزادگان تیموری و تشویق و عنایتی که درباره گویندگان و شعرا مبذول می‌داشتند همچنان مهد فرهنگ و ادب بود. (شاه داعی ۱، ۱۳۳۹: مقدمه حرف «یا»). اعتقاد شدید سلاطین و شاهزادگان تیموری و امرای ایشان به مشایخ صوفیه، قرن نهم را یکی از ادوار مساعد برای رواج تصوّف ساخت. تصوّف در این عهد تا حدودی رنگ دینی داشت و اختلاف بزرگ سده‌های پیشین میان صوفیه و علما شرع به‌ندرت تکرار می‌شد. به همین سبب جدا کردن اصحاب شریعت از اصحاب طریقت در این دوره دشوار است.

(صفا، ۱۳۸۶: ۶۶). یکی از مهم‌ترین عقایدی که در این سده به قوت دنبال می‌شد طریقه محیی‌الدین‌بن عربی بود. آثار این عارف نامی از سوی پیروان و شاگردان وی شرح و تفسیر می‌شد. در کنار این اقدام مهم، تصوف علمی نیز در این دوره ادامه داشت. از این‌رو سلسله‌های متعدّد و مهمی در این دوره تشکیل شد. «از سلسله‌های بسیار متنوّذ شیعه در این عهد، سلسله نعمه‌اللهیه است که پیروان و خلفای بزرگ متعدّدی از وی در قرن نهم بر کار بودند. مانند «سید نظام‌الدین محمود شاه داعی شیرازی» معروف به «شاه داعی» و متخلص به «داعی» که از شاعران معروف و بزرگ قرن نهم هجریست. ... وجود این سلسله در قرن نهم از علل و اسباب مؤثر نشر تشیع بوده است.» (صفا، ۱۳۸۶: ۴/۷۸)

الداعی الی‌الله، سید نظام‌الدین محمود بن حسن‌الحسنی» معروف به «شاه داعی» یا داعی (متولد ۸۱۰ هـ ق در شیراز) از سادات علوی شیراز و از عقاب قاسم‌بن حسن معروف به داعی‌الصغیر بود. نسبت داعی شیرازی به زیدبن علی، سیدالساجدین می‌رسد. تحت تربیت شیخ مرشدالدین ابواسحق بحرانی به سیر و سلوک و تصوف پرداخت. شاه داعی به اصرار همین استاد به نزدیک شاه نعمت‌الله ولی رفت و از وجود وی نیز بهره‌مند شد. بعد از مرگ مرشدالدین جای وی را گرفت و پیشوای فرقه نعمت‌اللهیه در شیراز شد. شاه داعی الی‌الله در شریعت و مذهب پیرو تسنن (شافعیه) ولی در عین حال معتقد به رجحان اثنی‌عشر بود. در اشعار او در فضیلت خلفای راشدین و صحابه سخن بسیار دیده می‌شود ولی در همه‌جا ائمه معصومین را مدح کرده‌است.

گر ز اثنا عشر کسی پرسید	در پی نام و وصف جمله پیوی
مرتضی و حسن حسین و دگر	علی بن حسین و باقر جوی
صادق و کاظم و رضا و تقی	نقی و عسکری و قائم گوی

(شاه‌داعی ۲، ۱۳۳۹: قدسیات: ۸۴)

شاه داعی، شاعر و عارفی است که آثار متعدّدی اعم از نظم و نثر به زبان فارسی و عربی از خود به جای گذاشته است. وی در غزل‌سرایی دستی بلند دارد و برخلاف شاعران زمان - که همیشه به تقلید از دیگر اساتید غزل می‌ساخته‌اند و شیوه دیگران را پیروی می‌کرده‌اند - وی در این سبک نه تنها مقلد صرف نیست مخترع نیز است. از حیث صورت ملتزم‌است که غزلیات خود را به ترتیب و نظم الفبایی مرتب سازد. در لطافت کلام و سحر بیان به مقام دو استاد شیراز که قبل از وی زینت دو قرن هفتم و هشتم‌اند نمی‌رسد ولی غزلیات او غالباً پخته و منسجم و مقبول خاطر است. از حیث معنی، همه محتوی بر مبادی عرفانی و ناشی از روحی پخته و نضج یافته است که به مرتبه کمال

نایل شده است. از این رو اشعار متعددی از سروده‌هایش، از نظر فصاحت الفاظ و ظرافت معانی بدیع و ممتاز است. 'دیوانش در زمان حیات شاه داعی، با کمک پسرش در سال ۸۶۵ جمع‌آوری شد که مشتمل بر: قدسیات، واردات، صادرات، سخن تازه، فیض مجدد و مثنویات شش‌گانه است. مثنویات شش‌گانه وی - که همه با یک مقدمه مختصر و کوتاه آغاز می‌شود - عبارتند از: مشاهده، گنج روان، چهل صبح، چهارچمن، چشمه زندگانی، عشق‌نامه. همه اشعار داعی متضمن مسائل عرفانی و اخلاقی است. مثنوی «مشاهد» دارای ۵۷۳ بیت است که شاه داعی آن را به تاریخ ۸۳۶ به نظم آورده و ظاهراً اولین حاصل عمر اوست که در سن بیست‌وشش سالگی منظم ساخته است.

شاه داعی شیرازی از زمره شاعرانی است که هم از جنبه ادبی و هم عرفانی تحت تأثیر سروده‌های پیشینیان و هم عصران خود بوده است. وی در اثنای رسالاتش نیز، از شاعران و عارفان دیگر از جمله: شاه نعمت‌الله ولی، فخرالدین عراقی، سید قاسم انوار، حافظ، مولانا، سعدی، عطار، سنایی و ... سخنان و ابیاتی را نقل کرده است. مثنوی «مشاهد» شاه داعی شیرازی نیز از این قاعده کلی مستثنی نیست. با توجه به این که درباره سته شاه داعی شیرازی تاکنون تحقیق و پژوهشی جامع صورت نگرفته است مطالعه و معرفی قابلیت‌های آثار وی از جوانب متعدد لازم و ضروری به نظر می‌رسد تا علاقه‌مندان به متون عرفانی بیش از پیش با آثار این شاعر عارف آشنا شوند. از آنجا که شاه داعی شیرازی، از نظریه‌های ابن عربی متأثر بوده است تحقیق حاضر بر آن است تا «معرفت» و «ارکان» آن را در اولین مثنوی از مثنوی‌های شش‌گانه وی مطالعه کند تا وجوه اشتراک و افتراق این اصطلاح مهم عرفانی با آثار متقدم (آثار قبل از ابن عربی) بیش از پیش تبیین شود.

- پیشینه پژوهش

مطالعه در کارنامه پژوهشی حاضر، نشان می‌دهد که درباره موضوع حاضر تا به حال تحقیق و پژوهشی در قالب کتاب، پایان‌نامه، طرح پژوهشی یا مقاله صورت نگرفته است. درباره شاه داعی شیرازی و برخی از آثار ایشان چند کار پژوهشی وجود دارد که به قرار زیر است:

۱. کتابی با عنوان «سته شاه داعی شیرازی» به سال ۱۳۳۹، به کوشش و تصحیح «محمد دبیرسیاقی» در تهران منتشر شده است. این کتاب تنها نسخه منتشر شده از سته شاه داعی شیرازی است که در دسترس است و همان‌طور که اسم اثر معلوم است مشتمل بر مثنوی‌های شش‌گانه شاه داعی شیرازی است.

۲. کتاب دیگری با عنوان «دیوان شاه داعی شیرازی» به کوشش و تصحیح محمد دبیرسیاقی در

۱- (ر. ک. سته شاه داعی، ۱۳۳۹: مقدمه، مبحث: شعر و مقام شاعری شاه داعی).

سال ۱۳۳۹ در تهران منتشر شده است. این دیوان مشتمل بر: دیوان‌های سه‌گانه (قدسیات، واردات، صادرات) است.

۳. مقاله دیگری با عنوان: «عناصر داستان در منظومه چهارچمن» شاه داعی شیرازی در سال ۱۳۹۴ منتشر شده است. این مقاله چهارمین منظومه از سته شاه داعی شیرازی را از نظرگاه عناصر روایی مطالعه کرده است.

- مبانی نظری پژوهش

عرفان به معنی شناختن و دانستن بعد از نادانی و شناخت و معرفت حق تعالی است و به مفهوم خاص، یافتن حقایق اشیاء به طریق کشف و شهود است. (گوهرین، ۱۳۸۲: ۷:۹۵) کشف و شهود، دریافت درونی حقایق است. طبق این رویکرد، تجربه عرفانی در نزد عارفان مسلمان، عبارت است از آن دسته از تجارب باطنی و دینی به صورت حال یا مقام یا معرفتی بلاواسطه در عین حال رازآلود با همه ویژگی‌های تجربه دینی و نیز احساس عینیت در تجارب معرفتی که مستلزم پیرایشگری و تعالی‌بخشی فرد تجربه‌کننده (سالک) است. عرفان نظری بر موضوعات اساسی مانند معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی تکیه دارد. رویکرد غالب نویسندگان در خلق آثار از یک سو و تعلق آن‌ها به دوره‌ها، زیستگاه‌ها و مشرب‌های عرفانی متفاوت و تأثیرپذیری آنان از شرایط اجتماعی و فرهنگی و مذهبی از سوی دیگر، تفاوت‌هایی را در نگرش، فرهنگ و آژگان و به طور کلی ساختار و نحوه بیان ایجاد کرده است.

تصوّف و عرفان اسلامی از نیمه دوم سده دوم هجری شکل گرفت. این جریان فکری، ابتدا ساده و بی‌تکلف بود. موضوعات و مباحثی چون: نماز و روزه، ترک دنیا و زهد و... از مباحث مورد تأکید عرفا بود. در این سده خبری از عناصری مانند وحدت وجود و عشق الهی نبود. از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین عرفا در این سده از «رابعه عدویه» اولین زن عارف و صوفی مسلک (موضوع «عشق» را در عرفان مطرح کرد)، «حسن بصری»، «ابوهاشم کوفی» و «سفیان ثوری» را می‌توان نام برد. عرفان و تصوّف در سده سوم گسترش یافت. در این زمان بود که صوفیان و عرفا به دانش‌های دیگر هم روی آوردند و تصوّف و عرفان را به صورت و رنگ علمی درآوردند. از بزرگان عرفان در این عصر می‌توان به «ذوالنون مصری»، «عبدالله حارث محاسبی»، «حاتم بن اصم»، «حمدون قصار» و «بایزید بسطامی» و شاید مهم‌ترین آنان «حسین بن منصور حلاج» اشاره کرد، به گفته بسیاری از محققان این حوزه، جرّقه اندیشه «وحدت وجود» از این قرن زده شده است. در قرن چهارم، عرفان اسلامی توسعه و گسترش فراوانی پیدا کرد و چون با اصول و مبانی عرفان با حکمت ابوعلی سینا و توجیه و تطبیق آن با آیات و روایات به وسیله بزرگان عرفان انجام شد یک‌باره نفوذ تصوّف و عرفان در بین

آحاد مردم به شدت افزایش یافت. از بزرگان عرفان و تصوّف در این سده می‌توان از «شبلی»، «سراج طوسی»، «ابو طالب مکی» و «ابن خفیف شیرازی» را نام برد. روال قرن چهارم در قرن پنجم نیز ادامه داشت و هر روز به دامنه نفوذ و گسترش آن افزوده می‌شد. با این تفاوت که در این سده چند عارف نامی و بزرگ ظهور پیدا کردند و اولین کتاب‌های معتبر عرفان و تصوّف نوشته شد که معروف‌ترین آنان «کشف‌المحجوب» از علی هجویری است. از عارفان مهم دیگر در این سده می‌توان به «ابوالحسن خرقانی»، «بابا طاهر همدانی»، «ابوالقاسم قشیری» و «خواجه عبدالله انصاری» اشاره کرد. در قرن ششم چندین تحوّل و تغییر در عرفان و تصوّف به وجود آمد. یکی از این تغییرات تدوین و تبیین حکمت اشراق به وسیله «شهاب‌الدین سهروردی» است و دیگری در آمیختن عرفان با شعر و به وجود آمدن ادبیات عرفانی با ظهور «حکیم سنایی غزنوی» است. از خصوصیات مهم دیگر این سده، تعصّب و عدم آزادی در اظهار اندیشه‌های عرفانی است. از شاخص‌ترین عرفای این دوران می‌توان از «حکیم سنایی»، «عبدالقادر گیلانی»، «شیخ احمد غزالی» و «شیخ نجم‌الدین کبری» نام برد.

قرن هفتم، مهم‌ترین عصر در سیر تحوّل و تطوّر تصوّف و عرفان است زیرا در این عصر تحوّل چشمگیری در عرفان رخ داد که عرفان بعد از خود را نیز تحت تأثیر قرار داد. ظهور «محبی‌الدین- ابن عربی» مهم‌ترین تحوّل در سیر عرفان اسلامی است. این عارف نامدار، عرفان را با حکمت اشراق تلفیق کرد و آن را به صورت علمی و استدلالی درآورد. یکی دیگر از حوادث این سده، ظهور چند عارف شیعی مذهب است که باعث به وجود آمدن چندین فرقه در تصوّف شدند. علاوه بر «محبی- الدین ابن عربی»، «مولانا جلال‌الدین بلخی»، «سعیدی شیرازی»، «اوحدالدین کرمانی» و «خواجه نصیرالدین طوسی» از مشهورترین عالمان و عرفاء این دوران هستند. عرفان ذوقی و شاعرانه‌ای که سنایی آن را بنیان نهاد در قرن هشتم با ظهور «خواجه حافظ شیرازی» به اوج خود رسید. همچنین در سده‌های هشتم و نهم با توجّه کردن امیران و وزیران به تصوّف و عرفان، خانقاه‌های زیادی ساخته شد و گرایش مردم به عرفان افزایش یافت ولی از کیفیت آن کاسته شد. ویژگی دیگر این سده، زیاد شدن فرقه‌های صوفیه است. از مشاهیر این دو قرن در حوزه عرفان و تصوّف، «خواجه کرمانی»، «خواجه حافظ شیرازی»، «شاه نعمت‌الله ولی»، «شیخ محمود شبستری»، «عبدالرحمن جامی» و «شاه داعی شیرازی» را می‌توان نام برد.

- دو سنت یا دو رویکرد عرفانی

عرفان در یک تقسیم‌بندی کلی، دوگونه است: عرفان عملی و عرفان نظری. مراد از عرفان عملی، آن بخش از عرفان است که بر انجام معاملات خاص شامل عبادات و آداب و رسوم استوار است و

موجب تزکیه نفس می‌شود. عرفان نظری، گونه‌ای از عرفان اسلامی است که تنها به طرح مسائل علمی و نظری می‌پردازد. در واقع صبغه عملی عرفان را «عرفان عملی» و صبغه نظری و علمی آن را «عرفان نظری» می‌گویند. پس عرفان اسلامی مبتنی بر دو قوه است: قوه عملی و قوه نظری. مراد از قوه نظری آن تفکر و اندیشه‌ای است که عارف را به سوی معرفت حق سوق می‌دهد و قوه عملی نیز آن نیرویی است که از معاملات عرفانی سرچشمه می‌گیرد و با قوه نظری پیوند استوار دارد (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۷۱). برای تبیین بیش‌تر این دو سنت، لازم است به اختصار به رویکرد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پرداخته شود.

معرفت‌شناسی

«معرفت‌شناسی» ناپسندۀ دانستن ادراک عقلی و اعتباربخشی تام و تمام به آگاهی‌های ارائه شده در ساحت فراعقل است. عرفان اسلامی، در حقیقت یک نحله معرفتی است. عرفان به معنی معرفت و شناخت است و تمام آموزه‌های عرفانی در خدمت همین هدف اساسی (معرفت) است. «عرفان» پیش از آن که «برون‌نگر» باشد «درون‌نگر» است. شیوه آن مکاشفه، مراقبه، خوض در نفس، خودکاوی، نفس‌شناسی، درون‌پژوهی و بررسی حالات روحی خویشتن است. از این روی نیز، هر چه که به فرد، به شخصیت، به هویت، به شعاع وجودی، به حوزه رفتاری و به میدان تکاپوی حیاتی او بستگی داشته‌باشد مورد علاقه عرفان است. (صاحب‌الزمانی، ۱۳۵۱: ۳۹۴-۳۹۳). عرفا در سنت اول عرفانی، معرفت حقیقی را معرفت عرفانی می‌دانند. آن‌ها آگاهی رازگونه خویش را معرفت نام نهاده‌اند. این معرفت، شناختی است بی‌میانجی فرآیندهای ذهنی و عقلی؛ و نوری است که خداوند بر دل بندگانی که مستعد پذیرش این انوار هستند می‌تاباند. بنابر آنچه گفته شد در این سنت، «خداوند» و «انسان» دو رکن اساسی معرفت را تشکیل می‌دهند. به این معنی که مسیر شناخت و معرفت از شاهراه خویشتن‌شناسی می‌گذرد. طبق این رویکرد، تنها راه قابل اعتماد و اصیل برای درک و دریافت معارف، روش کشف و شهود و مواجهید عرفانی است. طبق سنت اول عرفانی، خودسازی مقدمه رسیدن به معرفت و شناخت حضوری است. بسیاری از عارفان، دلیل ناکامی انسان در کسب مدارج معرفت را در عجز او از شناخت خویشتن دانسته و حتی شناخت خداوند را منوط یا مرتبط با خویشتن‌شناسی قلمداد کرده‌اند:

ای شده از شناخت خود عاجز! کی شناسی خدای را هرگز
چون تو در علم خود زیون باشی عارف کردگار چون باشی؟

(سنایی ۱۳۷۷: ۶۳)

یکی از اهداف عرفا در سنت اول عرفانی، نگارش آثار متعدد به منظور تبیین مراحل و مقامات سیر و سلوک و نمایاندن راه‌هایی است که در نهایت به معرفت منتهی می‌شود. عرفا تأکید کرده‌اند که سالک باید از طریق غلبه بر خواسته‌های جسمانی، انجام عبادات، طهارت نفس، دوری از لذائذ حسی و علائق دنیوی، مقدمات اتصال با خداوند را فراهم آورد. سپس با ذکر، شب زنده‌داری، پرهیز از محرّمات، ریاضت نفس و انتقال از مقامی به مقامی دیگر بتواند به آخرین مقام (رضا) نایل شود. بنابراین، «بسیاری از تجربیات عرفانی و مقامات اهل معرفت، حاصل تعمیق یافتن خصایل مطرح در دین است.» (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳۵) طبق سنت اول عرفانی، معرفت‌شناسی از دو راه: سلوک، یا جذب حاصل می‌شود. سالک از طریق تهذیب و معرفت نفس، مراقبه و جمعیت درونی، ذکر، فکر، نفی خواطر، تخلی و پیرایش درون، یا از طریق محبت، عشق و... به احوال و مقامات عرفانی نایل می‌آید. در این رویکرد، نوع و میزان معرفت، مبتنی بر میزان و چگونگی رابطه قلبی عارف با خداوند است.

- هستی‌شناسی

طبق سنت دوم عرفانی، (رویکرد هستی‌شناسانه) «خداوند»، «انسان» و «هستی»، سه رکن اساسی معرفت را تشکیل می‌دهند و معرفت خداوند با معرفت انسان و هستی پیوند خورده است. بنابراین معرفت خداوند به واسطه معرفت انسان و معرفت انسان از طریق معرفت هستی امکان‌پذیر است. بر این اساس کمال وجودی انسان و نیل به مرتبه «انسان کامل» از طریق تقویت قلمرو درونی او محقق می‌شود. صوفیه بر این عقیده‌اند که جهان هستی در نتیجه تجلیات شهودی - وجودی حق (فیض مقدس) ایجاد شده است. بنابراین همه عالم، مظاهر تجلیات اسما و صفات حق است. طبق رویکرد عرفا در سنت دوم عرفانی، وجود یکی بیش نیست و آن، وجود خداوند است. این وجود، مراتب و درجاتی دارد. هر مرتبه از وجود، مظهر مرتبه بالاتر از خود است و خود بر مرتبه فروتر متجلی می‌شود. بدین ترتیب مراتب و درجات هستی با هم پیوند دارند و لازم و ملزوم هم هستند. (مختاری، ۱۳۹۲: ۳۵۶).

در سنت دوم عرفانی، قلمرو موضوعات عرفانی وسعت و دامنه گسترده‌ای یافت و آثاری با دایره واژگانی وسیعی خلق شد. توجه در همین اصطلاحات و دایره واژگانی مؤلف، مخاطب را به تشخیص طریقه عرفانی آن متن راهنمایی می‌کند. این موضوعات و مباحث مانند: خلق، امر، ملک، ملکوت، ملک، ولی، نبی، شرک، توحید، مبدأ و معاد، نبوت، ولایت و... که برگرفته از دیگر علوم اسلامی، مانند فلسفه و کلام بود، منجر به تخلیط فلسفه و عرفان شد. در آثاری که بعد از قرن ششم و هفتم تألیف یا تصنیف شده‌اند برخلاف آثار متقدم، کشف و شهود تنها ابزار کسب معرفت نیست.

عرفا معتقدند معرفتی که با کشف و شهود و مواجید عرفانی به دست می‌آید با روش‌های دیگر مانند روش عقلی و استدلالی و روش نقلی نیز قابل تأیید و تبیین است. در سنت دوم عرفانی، معرفت انسان به معرفت هستی پیوند می‌خورد. به موجب «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ وَ فَقَدَ عَرَفَهُ رَبَّهُ»، معرفت خداوند بعد از معرفت آدمی به خود حاصل می‌شود و چون معرفت انسان بدون معرفت هستی ممکن نیست پس معرفت خداوند با معرفت هستی پیوند می‌خورد. شناخت هستی صرفاً یک شناخت نظری نیست بلکه این شناخت با رسیدن به مراتب کمال حاصل می‌شود. بدین جهت در این سنت عرفانی، کمال و مراتب آن بر مبنای حدیث «اللهم ارنا الأشياء كما هي» تعیین و تبیین می‌شود. از این نظر مراتب انسان کامل به میزان معرفت هر عارف به اشیاء بستگی دارد. آن‌ها برای اشیاء سه مرتبه بر می‌شمارند: طبایع، خواص و حقایق. بالاترین درجه کمال آن است که انسان به حقایق اشیاء معرفت پیدا کند. (ر. ک. میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۶۸-۷۱)

ای همه ذرات جهان در طلب	مهر تو اندر دل و جان در طلب
سینه ارباب بیان سوزناک	دیده اصحاب عیان در طلب
بنده و آزاده درین ره گرو	مرد و زن و پیر و جوان در طلب
عاشق حیرت زده بیخواب و خور	عارف بی‌نام و نشان در طلب
جان و خرد، سر و علن در سماع	دیده و دل، کام و زبان در طلب
داعی و مرغ چمن اندر خروش	باد وزان، آب روان در طلب

(شاه داعی، ۱، ۱۳۳۹: ۵)

- ابن عربی و مبلغان اندیشه او

شیخ محیی‌الدین عربی، معروف به ابن عربی، صاحب مصنفات در تصوف، در سال ۵۶۰ ه‍.ق در مرسیه به دنیا آمد. او همه‌جا کنیه خود را ابو عبدالله ذکر می‌کند. وی از بسیاری از بزرگان و مشایخی مانند: «ابو جعفر عرینی» و «ابو یعقوب قیسی» بهره‌گرفته است. ابن عربی را شیخ اکبر لقب داده‌اند. (سجادی، ۱۳۹۱: ۹). آثار ابن عربی را تا چهارصد کتاب و رساله نوشته‌اند که معروف‌ترین آن‌ها در تصوف: «فتوحات مکیه» (در شش فصل و ۵۶۰ باب) و دیگری «فصوص الحکم» (بیست‌وهفت فص) است. یکی از نظریه‌های مهم ابن عربی، نظریه وحدت وجود است که مخالفان و موافقان و مفسران زیادی داشته‌است. بر مبنای نظریه ابن عربی، عالم خارجی، جز ظل وجودی حق تعالی نیست. همه چیز در حقیقت حق، مستغرق و مستهلک می‌شود. ابن عربی دیدگاه خود را

در این عبارت خلاصه می‌کند: «سبحان مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهُ». (یعنی: منزّه است آنکه اشیاء را آفرید درحالی که او عین آنها است. وی همچنین، نظریه مذکور را در بیت ذیل به نظم در آورده است: «یا خالق الأشیاء فی نفسه أنت لما تخلقه جامع» یعنی: «ای آفریننده اشیاء در خود، تو در برگزیده آنچه می‌آفرینی هستی.» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۶۵). اندیشه وحدت وجود در طول سال‌های متمادی از سوی معتقدان به این اندیشه به انحاء مختلف تبلیغ و تدریس شد. مهم‌ترین پیروان و مبلغان این نظریه به قرار زیر است:

۱. «صدرالدین قونوی»، از شاگردان با استعداد ابن عربی بود. صدرالدین شرحی بر فصوص‌الحکم ابن عربی به نام «الفکوک» دارد. وی به غیر از این کتاب آثار دیگری نیز دارد مانند: «فصوص» و «مفتاح‌الغیب» که از کتب درسی عرفانی است. همچنین «تفسیر سوره حمد» و «نفحات الهیه».

۲. «فخرالدین عراقی»، شاعر عارف قرن هفتم و از شاگردان صدرالدین قونوی است که علاوه بر اشعار عرفانی، رساله لمعات را به فارسی در مراتب عشق نوشت و بخشی از اندیشه ابن عربی را در آن تشریح کرده است.

۳. «مؤیدالدین جندی»، صوفی و عارف مشهوری است که در اواخر سده هفتم زندگی می‌کرد. از آثار مهم او «شرح فصوص‌الحکم» و «شرح مواقع‌النجوم» ابن عربی و کتاب «نفحة الروح و تحفة‌الفتوح» است.

۴. «عفیف‌الدین تلمسانی» (متوفی ۶۹۰ ه. ق) یکی دیگر از شاگردان صدرالدین قونوی و از مبلغان اندیشه ابن عربی است که علاوه بر «شرح فصوص‌الحکم»، «منازل‌السائرین» خواجه عبدالله انصاری را هم شرح کرده است.

۵. «مولانا جلال‌الدین بلخی»، عارف شاعر قرن هفتم که به وحدت وجود نیز قائل بود اما نه از راه حلول، بلکه از راه فنا فی‌الله و بقاء بالله، مانند نیست شدن قطره در دریا و تبدیل دانه به گیاه. از آثار اوست: «مثنوی معنوی»، «فیه ما فیه»، «مکاتیب» و «مجالس سبعه».

۶. «صاین‌الدین علی ترکه» (متوفای ۸۳۶ ق) از مبلغان عرفان ابن عربی است. «رساله تمهیدالقواعد» را در شرح «فصوص‌الحکم» به تحریر در آورده است. کتاب دیگر او شرحی است که بر گلشن راز شیخ محمود شبستری نوشته است.

۷. یکی از مهم‌ترین مبلغان اندیشه ابن عربی، «شاه نعمت‌الله ولی» است. سید نورالدین نعمت‌الله بن عبدالله بن محمد کوه بنانی کرمانی، مشهور به «ولی» از عارفان مشهور قرن ۸ و ۹ هجری است که به سال ۷۳۰ یا ۷۳۱ به دنیا آمد و در سال ۸۳۴ از دنیا رفت. وی از مؤلفان پرکار و پر اثر در

تاریخ تصوّف و عرفان است. او در این عمر طبیعی و طولانی با عقاید و افکار بلند صوفیانه و عارفانه زیادی آشنا شد و پس از طی سیر و سلوک عرفانی و کسب طریقت به تربیت و ارشاد مریدان پرداخت. تعلیم و افکار صوفیانه وی متأثر از عقاید عرفانی محیی‌الدین عربی است. (ر. ک. سجادی، ۱۳۹۱: ۱۴۵-۱۳۸).

۸. «شاه داعی شیرازی» که توضیح آن در بخش پیشین آمد. در ادامه بحث، بازتاب تأثیرپذیری از ابن عربی و رویکرد هستی‌شناسانه شاه داعی در طرز تلقی وی از وادی «معرفت» و مراتب آن خواهد آمد.

- بحث و بررسی

معرفت در لغت به معنی شناخت است و در اصطلاح حیات دل بود به حق و اعراض سر از جز حق (سجادی، ۱۳۸۳: ۷۳۰). معرفت دو سنخ است: معرفت حق و معرفت حقیقت، نخستین شناخت یگانگی خداست چنانکه برای مردمان نام‌ها و صفات خود را پیدا کرده‌است و دیگر دانستن این است که راهی به سوی خدا نیست چه یکتایی بی‌همتا و پروردگاری او مانع است (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۱۸). حسین بن منصور گوید: چون بنده به مقام معرفت رسد به خاطر او وحی فرستند و سر او را نگاه دارند تا هیچ خاطر درنیاید او را مگر خاطر حق (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۵). همه مشایخ در این موضوع متفق‌اند که معرفت امری عطائی است و موهبتی که در صورت درست بودن مقدمات سلوک به سالک روی می‌نماید. کیفیت رسیدن به این معرفت از چند طریق ممکن است: اول از راه تفکر، فرورفتن در خود و از نهاد خویش ابتدا کردن، به طوری که همه چیزها را از لطیف و کثیف در خود جوید و نشان معرفت الهی را نیز در خود باز یابد. دوم از راه تصوّر و تفکر و سیر آفاق و انفس و سفر در موجودات و هستی. سوم از طریق مجاهدت و ریاضت و طی مراحل طریقت در زیر نظر شیخی کامل و ارشاد کاملی عالم و زاهدان. چهارم عنایت حق و عطای اوست که شامل هرکس شود بی‌هیچ وسیلت و علتی به یک طرفه‌العین نور هدایت در دلش تابیدن گیرد و سر معرفت بر او گشاده گردد و آن بسته است به عنایت ازلی و قبولیت بنده در آن درگاه. (گوهرین، ۱۳۸۲، جلد ۷، صص ۳۱۴ و ۳۱۵)

ابن عربی چون صوفیان، معرفت را نوعی از ذوق می‌داند که عقل را در آن دخالتی نیست و شهود قلبی است که با نور خدای بزرگ منور شده است. آن‌گاه معرفت، فنای انیت عبد را در بردارد که با از بین رفتن صفات بشری و بقا به صفای الهی تحقق می‌یابد. صوفی معرفت به خداوند را به وی نسبت می‌دهد زیرا خدا است که پرده بیگانگی و دوئیت را از عارف برداشته به گونه‌ای که انسان، عارف خود شده‌است. گویند معرفت بر دو قسم است: معرفت حق و معرفت حقیقت،

معرفت حق اثبات وحدانیت او است با آنچه را که از صفات داراست و معرفت حقیقت راهی بدان نیست که خدای گوید: یحیطون به علماً» (طه: ۱۱) زیرا او خدای بی نیازی است که حقایق صفاتش قابل درک نیست.» (سعیدی، ۱۳۹۲: ۹۹۴)

ابن عربی مطابق با آنچه در «فصوص الحکم» تقریر کرده است برای وجود مراتبی قایل است. وی در «فص شعیبی» در باب تجلی الهی می گوید: «ان لله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهادة.» (ابن عربی، ۱۴۰۰هـ، ص ۱۲۰). در آغاز کتاب فصوص (فص آدمی) می گوید: «والقابل لایکون الامن فیضه الأقدس.» (همان: ص ۴۹). طرح چنین مباحثی سبب شد که پیروان ابن عربی و شارحان آثار او درباره نظریه خلقت و جهان بینی هستی شناسانه ابن عربی قلم فرسایی کنند و شروح متعددی بر آثار وی بنویسند. طبق شروح موجود، ابن عربی سراسر هستی را به پنج بخش یا پنج عالم تقسیم می کند و هر بخش فروتر را مظهر یا آئینه بخش فراتر می داند. به اعتقاد ابن عربی، کل عالم هستی مراتب ظهور و آئینه حق هستند. مرتبه اول وجود، حقیقت نهایی وجود مطلق است که سرآغاز و منشأ تمام آفرینش ها و مراتب وجود است. وی معتقد است «وجود به عنوان واقعیت، و نه به عنوان مفهوم، همان ذات واقعیت (حقیقت) نهایی است. این واقعیت نهایی «الله» است.» (العطاس، ۱۳۷۵: ۲۲) این مرتبه دارای دو وجه باطنی (درونی) و ظاهری (بیرونی) است. وجه باطنی پایه و اساس وجود است و فقط برای خود خداوند شناخته شده است. این مرتبه همان ذاتی است که در حدیث قدسی به عنوان «مه و ابر تاریک» (العماء) و «گنج پنهان» (کنز مخفی) به آن اشاره شده است. وجه بیرونی و خود آشکارکننده (الظاهر) از خود آگاهی یا حب شناخته شدن نشأت می گیرد. این مرحله ظهور و بسط هستی شناختی، تحت تأثیر مقدس ترین افاضه وجود (الفیض الأقدس) است که هم تجلیات فعال و واجب و هم تجلیات و ظهورات انفعالی و ممکن و آفریدگی را دارد. این است دومین مرتبه وجود و آن نخستین مرتبه همه ظهورات است. (همان: صص ۲۷-۲۴). در مراتب دوم و سوم - تعینات که در حقیقت مراتب دوم و سوم وجود است - خداوند با اسماء و صفات الاهییت خود متجلی می شود. در این مراتب، حقیقت نهایی در صور اسماء و صفات (الأعیان ثابته) - که واقعیات و حقایق علم الهی هستند و در درجات پایین تر هستی شناختی به فعلیت می رسند - متجلی می شود. تعینات اول تا سوم، درجات و مراتب وحدت هستند. هرکدام از این مراتب مانند مراتب نخستین، دارای وجوه باطنی و خارجی هستند. در مرحله وجه خارجی مرتبه چهارم (اعیان) فیض مقدس رخ می نماید. وجه باطنی اعیان ثابته، تعینات فعال همه ممکنات و وجه خارجی اعیان، تمام تجلیات انفعالی و آفریدگی وجود مطلق را دارا هستند. مرتبه پنجم وجود، تجلی و ظهور تفصیلی مرتبه چهارم و قلمرو دنیای تجربی و محسوسات است. (ر. ک. همان: ۳۲-۲۸). بنابراین، وجود و به تبع آن معرفت

دارای مراتب و درجاتی است و سالک راستین کسی است که تا رسیدن به حقیقت در هیچ مرتبه‌ای توقف نکند:

بر طبقاتست درین ره شناخت ای خنک آن دل که به یکجا نساخت
سلسله دوست چو هر جای هست به که به یک جا نشوی پای بست
(شاه‌داعی، ۱۳۳۹: ۲۱)

- خودشناسی (انسان شناسی)

انسان ظاهری دارد و باطنی، و به جهت آن که ترکیبی از جسم و روح است قابلیت‌های زیادی برای تعالی بخشی روح دارد. عزیزالدین نسفی در آثار خود از جمله؛ بیان‌التنزیل، کشف‌الحقایق و بالأخص در کتاب «الإنسان‌الکامل» مباحث مبسوطی درباره انسان و معرفت نفس ارائه کرده‌است. وی در رساله اول از الإنسان‌الکامل که به معرفت انسان اختصاص داده‌است نطفه انسان را جوهر اول عالم صغیر، ذات عالم صغیر و تخم عالم صغیر معرفی کرده است. این جوهر برای آن که بتواند صفات و اسامی خود را مشاهده کند از عالم اجمال به عالم تفصیل آمد و به صور و اشکال و معانی و انوار ظاهر شد. نفسی انسان را از نظر داشتن روح نباتی، حیوانی و نفسانی با دیگر حیوانات شریک دانسته و به سبب داشتن روح انسانی از دیگر حیوانات ممتاز دانسته‌است. از این رو، زمانی که از شناخت و معرفت انسان سخن به میان می‌آید سر و کار سالک با روح انسان است. وی جهان هستی و در رأس آن، نهاد انسان را ترکیبی از نور و ظلمت می‌داند و بر این باور است که از میان موجودات، تنها انسان است که از هر چیزی می‌تواند جان و زبده و خلاصه چیزها را بگیرد و نور را از ظلمت چنان جدا کند که نور خود را کما هی بدانند. و این جز از انسان کامل برنیاید. (نسفی، ۱۳۶۲: ۹۱-۸۶) از آن‌جا که سالک (انسان کامل) در نتیجه خودشناسی به یگانگی و اتحاد با محبوب خویش نایل و از این معرفت و انس با ساحت ربوبی محظوظ می‌شود. پیوسته استمرار این شناخت را خواستار می‌شود. شاه داعی در مثنوی «مشاهد» بعد از تبیین ویژگی‌های طلب و مرحله کشف و شهود از «معرفت» و در رأس آن از «خودشناسی» سخن گفته‌است.

هرکه شناسای خود و دوست نیست مغز ندارد بجز از پوست نیست
جان تو را می‌رسد از هر طرف نعره که ای جان جهان «من عرف»
روی دل خود به هوا کرده‌ای معرفت نفس رها کرده‌ای
شک نکند کس که تو با این صفت راه ندانی به سوی معرفت

خاصه که در معرفت نفس خویش تزکیه شرط است به هر رای و کیش
 در هوس دیدن دیدار یار صیقل آینه ضرورت شمار
 آینه دل اگرت صاف شد رو که نماینده اوصاف شد
 (شاه داعی، ۱۳۳۹: ۲۱)

در نظر شاه داعی، اساس معرفت در خودشناسی است. سالک ابتدا باید خودش را بشناسد و سپس به خداشناسی روی بیاورد. او اعتقاد دارد که با هوا و هوس نمی‌توان به معرفت راه پیدا کرد. وی تزکیه را شرط لازم برای رسیدن به این مرحله از سلوک (معرفت) می‌داند. به اعتقاد داعی پاک کردن از شائبه‌های نفسانی و زدودن جان از بدی‌ها، بهترین راه شناخت حق است. در این صورت است که دل سالک، نماینده اوصاف الهی می‌شود. وی در ایاتی که می‌سراید شخصیت خاتم پیامبران را نمونه‌اعلای انسان کامل و آینه اوصاف و اسماء الهی می‌داند.

ای که ندانی که چها در تو هست جمله اوصاف خدا در تو هست
 گرنه تویی هر دو جهان پس چرا عقل وحی، این هردو گوا در تو هست
 جامع اسماء الهی تویی جمعیت ارض و سما در تو هست
 آینه سرّ خدایی بلی دیدم و این نور و صفا در تو هست
 «احسن صورت» به تو دادند چون معنی «لولاک لما» در تو هست
 بیخ محبت به گل آدمیست داعی از آن مهرگیا در تو هست
 (شاه داعی، ۱۳۳۹: ۲۵)

شاه داعی معتقد است که هر کسی به اندازه قدر و مقام خود بینش و شناخت به دست می‌آورد و ارزش و جایگاه حقیقی خود را باز می‌یابد. وی ضمن بیان این مفهوم جهان هستی را طفیلی وجود خاتم پیامبران دانسته، پیامبران و امامان و اولیاء الهی را خلیفه خداوند در روی زمین معرفی می‌کند:

گرچه خداوند عطا می‌دهد در خور دست و دل ما می‌دهد
 در خور خود یافت از آن فیض عام آینه اسکندر و جمشید و جام
 در حسب جام توان می‌کشید در خور آینه توان روی دید
 در حسب از خم به سبو می‌رود در حسب از بحر بجوی می‌رود

در حسب حوصله زر می‌برند گر به‌درم ور به‌سپر می‌برند
 گرچه به عصمت ملک آن سو ترست حوصله آدمی افزون ترست
 بی تو جهان قالب بی‌جان بود کی چو تو در حیز امکان بود؟
 آیینۀ آدم و خاتم تویی صیقل آیینۀ عالم تویی
 مهر درخشنده به ماهیتی گوهر دریای الهیتی
 پیش کمال تو که نارد سجود علت غایی تویی اندر وجود
 هر که بیابد ز خدا اصطفا در دو جهان اوست خلیفه
 خدا اوست که از حضرت حق در رشاد مبدأ عالم شد و آمد معاد
 اوست که از حضرت حق یافت نام گاه نبی، گاه ولی گاه امام
 (شاه‌داعی، ۱۳۳۹: ۱۸)

- وحدت شخصی وجود (هستی‌شناسی)

همان‌گونه که پیش از این مطرح شد تغییر و تحولی که از قرن ششم در مبانی عرفانی شروع شده بود در سده هفتم هجری به شکل بنیادین و عمیق، مبانی عرفانی را دستخوش تغییر و دگرگونی کرد. شکل‌گیری مکتب ابن‌عربی، مهم‌ترین و اساسی‌ترین عامل این تحولات به شمار می‌رود. طبق نظر ابن‌عربی، جهان هستی در نتیجه تجلیات شهودی - وجودی حق (فیض مقدس) ایجاد شده است. (قیصری، ۱۴۱۶ق: ۵/۱) بنابراین همه عالم، مظاهر تجلیات اسما و صفات حق است. کمال وجودی انسان و نیل به مرتبه «انسان کامل» از طریق تقویت قلمرو درونی او محقق می‌شود و معرفت خداوند به واسطه معرفت انسان و معرفت انسان از طریق معرفت هستی امکان‌پذیر است.

نمود اساسی اندیشه‌های عرفاء ما با ابن‌عربی بیش‌تر در قلمرو نظام هستی است. تا پیش از ظهور ابن‌عربی «ما شاهد هستیم که مشایخ بزرگ عرفانی به طور پراکنده معارف برآمده از شهودهای خویش را مطرح می‌سازند اما هیچ‌کس موفق نمی‌شود این معارف عمیق را در یک دستگاه نظام‌مند هستی‌شناختی بر محور وحدت وجود بگنجانند و یک ساختار معرفتی سازوار عرضه نماید.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ۳۰) ابن‌عربی اساس نظام هستی را بر اساس «حب» خداوندی تعبیر و تفسیر می‌کند. «کنت کنزاً مخفیاً فأحبت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف: گنجی پنهان بودم پس دوست داشتم شناخته‌شوم از این رو دست به آفرینش زدم تا شناخته شوم.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۹۹). وی با بیان اینکه حقیقت تمام حرکات‌ها، حرکت حبی است می‌گوید: «علت آنکه حرکت‌ها پیوسته حبی‌اند این است که مبدأ تمام حرکات، حرکت عالم است از عدمی که در آن بوده به سوی وجود، برای

همین می‌گویند: امر الهی حرکت است از سکون. پس حرکتی که منشأ پیدایش جهان است حرکت حبی است.» (قیصری، ۱۴۱۶: ج ۲: ۴۲۲)

علم الاسما علمی بر کشید	آدمی آمد رقی در کشید
نام حقیقت بزبان اوفتاد	سر شریعت به زبان اوفتاد
طایفه گفتند که پروردگار	بود نهان گشت کنون آشکار
جلوه گر آمد به طریق بیان	اول در خود دگر اندر جهان
اول در معنی خاتم نمود	دیگر در صورت عالم نمود
اول در ذات دگر در صفات	اول در آدم و در کاینات
ور تو بگویی که سخن ابترست	کادمی از عالم واپس ترست

(شاه‌داعی، ۱۳۳۹: ۲۶)

در اندیشه وحدت وجودی ابن عربی، عالم وجود، پرتو تجلی حق است. موجودات از فراترین تا فروترین مراتبی از وجود را دارا هستند. «ابن عربی می‌گوید ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب الوجود است و یک عدم مطلق داریم. در فاصله میان وجود محض و عدم محض چیزی داریم به نام امکان، که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان، برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را «عالم» می‌نامیم. عالم به یک اعتبار اصلاً امری موهوم است و می‌توان آن را نادیده گرفت اما به اعتبار دیگر وجود دارد حتی واجب‌الوجود است یعنی نمی‌تواند که نباشد چه؛ عالم سایه وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت می‌کند.» از این رو با نگرش هستی‌شناسانه می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشياء وَ هُوَ عَيْنُهَا» (ابن عربی، ۱۳۸۶: ۷۰-۶۹)

می‌کشد این قصه به توحید سر	طالب و مطلوب یکی شد دگر
کاین چه حدیثست که کرد آن صنم	گفت که معشوقه و عاشق منم
من چه کنم می‌رود از من خرد	این سخن آن دوست همی گسترده
من نی و در من نفس وحدت است	من نه همه دسترس وحدت است

(شاه‌داعی، ۱۳۳۹: ۲۷)

شاه داعی شیرازی در مثنوی مشاهد، سالک را به راهی دعوت می‌کند که با تزکیه روح و نیروی کشف و شهود بتواند دیوار حائل میان خود و مغیبات را بردارد و به تجربیاتی دست یابد که جهان نامرئی را با نیروی درونی ببیند چنان که گویی نصب‌العین اوست. با موت ارادی، کدورات زایل می-

شود. جوهر لطیف و آراسته به معرفت حق تعالی می ماند که می تواند نادیدنی ها را ببیند زیرا به تعبیر مولانا، با تعطیلی حواس ظاهر، حواس باطن بیدار و فعال می شود و انسان جایگاه واقعی خویش را پیدا می کند. «هر شیء از روی صورت هالک است و از روی معنی باقی، چه از وجه معنی آن وجه ظهور حق است که: و بقی وجه ربُّک، ای دوست چون دانستی که معنی و حقیقت اشیاء وجه اوست، اَرنا الأشیاءَ کما هی، می گوی تا عیان بینی که:

ففی کلّ شیءٍ لهُ آیهٌ تَدلُّ علی أَنه واحدٌ

(عراقی، ۱۳۸۴: ۱۱۶)

خون دل لاله و داغ درون	نیست هم از حال فراقی برون
سبزه به تلخی نفسی می کشد	وان نفس از بهر کسی می کشد
دیده نرگس به چه حیران فتاد	گر نه به روی گل و نرگس فتاد
قصه سوسن به بیان راست نیست	درد دل او به زبان راست نیست
آب، هوا خواه چمن می رود	باد پی برگ و سمن می رود
شاخ درختان به هوا مایلند	بلکه به اسرار خدا مایلند

کو دل یک قطره که بی ذوق اوست گردن یک ذره که بی طوق اوست؟

(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۱)

وی معتقد است که تجلیات خداوند در هستی ساری و جاری است و در همه چیز می توان جلوه جمال خداوند را مشاهده کرد. در حقیقت، هستی شناسی از ارکان مهم کسب معرفت عرفانی است. از این رو به انسان یادآور می شود که اگر چشم دل انسان بینا شود حجاب بین محب و محبوب برداشته می شود:

چند بپوشیم به گل آفتاب	چند ننوشیم به محفل شراب
چند نیاید گل و نسرين بجوش	چند کند بلبل مسکین خموش
چند نشیند دل لیلی به حی	گریه کند دیده مجنون وی
ابر حجاب رخ مه تابه کی	یوسف ما در بن چه تابکی
یار که در پرده نشیند چه سود	شمع که پروانه نبیند چه سود
گر گهر از بحر برآید خوش است	لعل زکان گر بدر آید خوش است

تا به زبان ناید از اندیشه راز کی بتوان گفت از آن راز باز
عقل و بیان باید و کشف و عیان ورنه بماند همه چیزی نهان
(شاهداعی، ۱۳۳۹: ۱۶۹)

در سنت دوم عرفانی، تجلی موجب می‌شود مرتبه‌ای از هستی از مراتب بالاتر از خود به فیض ظهور نایل شود. در این جا تجلی نقش مهمی در انبساط و تفصیل وجود بر عهده دارد. «کلمه خلقت زای «کن» در بینش ابن عربی تعبیری وجودی و همسنگ با مفهوم «تجلی» یافته است. اگر جهان جز تجلیات کمالات حق نیست مفهوم آفرینش نیز قاعدتاً همان تجلی را به ذهن متبادر می‌کند. ... این حقیقت بنیادی در نزد ابن عربی دارای دو جنبه بوده است: یکی تجلی و دیگری آفرینش.» (رحیمیان، ۱۳۹۱: ۲۱۲)

کشف عیان جوی و دوام حضور چند روی از پی اوهام دور
قد طلوع الصبح تجلی لکم اشرفت الارض به ما لکم
شعشع بالوجد فمن لم یجد نترکه کالخشب المنجمد
ارسل منه نفسا باليمن شم لتفریحک یا ذاالحنزن
یلمع یستعلن نحو الحمی مالک یا نازع ان لاتری
منصبغا جاء بمیثاقه منیسطا یکشف عن ساقه
بر تو چو دیدار خدا کشف شد اصل همه چیز تو را کشف شد
(شاهداعی، ۱۳۳۹: ۱۷)

همان‌طور که ذکر شد کلمه کلیدی برای فهم اندیشه ابن عربی، تجلی است و کلید نمادی که برای توضیح به کار می‌برد آینه است که یکی از صور خیال مورد علاقه ابن عربی است.

گر نه خیال تو بدین چشم بست کشف شدی بر دل تو هرچه هست
صافی اگر نیز شود آن خیال هست تو را کافی در کشف حال
از تو خیال تو چو غایب شود کاشف اسرار عجایب شود
بی شک اگر خویش به اشیا دهد دم به دم از غیب خبرها دهد
آینه او چو مصفا کنی دیده به احوال جهان وا کنی
(شاهداعی، ۱۳۳۹: ۱۶)

شاه داعی معتقد است خداوند برای اینکه شناخته شود خود را در نمودهای گوناگون می‌نمایاند. آینه‌های بی شماری در جهان هستی وجود دارد. این نمودها متناسب و مقتضی ماهیت استعدادی آن موجود خاص است. چون این خداوند است که خود را در حد «استعداد» فرد منظور به صورتی خاص متعین می‌کند. پس آنچه را که شخص در خودش می‌بیند چیزی جز صورت خیال یا صورت باطن او نیست که در آینه حق منعکس شده است. او هرگز عین حق را نمی‌بیند. عقلش هم امکان دارد به او بگوید که صورت خیال قابل رؤیت او که در آن آینه الهی منعکس است خود اوست اما با وجود این آگاهی که اساس عقلی دارد او نمی‌تواند خود آینه را ببیند بلکه فقط خودش را می‌بیند. این موضوع شباهت به این دارد که انسانی در دنیای تجربی، خود را در آینه‌ای بنگرد. وقتی که در آینه‌ای به صورت‌ها یا صورت خود می‌نگرد خود را نمی‌بیند اما اطمینان دارد که این صورت‌ها یا صورت خویش را در آینه می‌بیند. (ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۶۷). این نماد آینه را، حق مانند وسیله‌ای مناسب و مقتضی به منظور تجلی ذاتی خود پیش آورده است تا شخصی که محمل عرضی تجلی الهی واقع می‌شود بداند که آنچه می‌بیند دقیقاً چیست. (همان: ۶۸). علاوه بر نکات یاد شده، با توجه به رویکرد هستی‌شناختی شاعر و پیروی وی از اندیشه وحدت وجود، نمادهای «موج»، «دریا»، «نور»، «لمعه» و... بازتاب وسیعی در سروده‌های شاه داعی دارد:

خیز که مرغ حرم آمد پدید	لمعه نور قدم آمد پدید
فیض خدا موج زد از هر طرف	مژده که بحر کرم آمد پدید
حال من و حال جهان حال دوست	این همه در جام جم آمد پدید

(شاه داعی، ۱۳۳۹: ۲۱)

- خداشناسی

عرفان اسلامی، در حقیقت یک نحلۀ معرفتی و به معنی معرفت و شناخت است و تمام آموزه‌های عرفانی در خدمت همین هدف اساسی است. «معرفت» عرفا، دانشی رازگونه است که با دیگر علوم اکتسابی و دانش‌های رایج که بتوان به کمک واژه‌ها و عبارات‌ها از آن تعبیرهایی ارائه داد تفاوت دارد. معرفت عرفانی، شناختی است که در نتیجه وصال به مدارج عرفانی حاصل می‌آید و از معانی ماورایی و عالمی خارج از حیطه جهان مادی سخن می‌گوید. «بر زبان علما، معرفت علم بود و هرکه به خدای عالم بود عارف بود و هرکه عارف بود عالم بود و به نزدیک این گروه، معرفت صفت آن کس بود که خدای را بشناسد به اسماء و صفات او.» (قشیری، ۱۳۸۸: ۵۴۰). خداوند متعال در قرآن کریم، هدف از آفرینش را معرفت یا شناخت حق معرفی کرده‌اند: «و ما خلقت الجن و

الإنسَ الّیعبُدونَ». (قرآن کریم، ۵۱/۵۶) از حضرت حسین بن علی (ع) روایت شده است که فرموده‌اند: «ایها الناس! ان الله جلّ ذکره ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبده». ای مردم! خدا مردم را نیافرید مگر آنکه او را بشناسند و چون بشناسند عبادتش کنند». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵/۳۱۲)

عارف عنصر حقیقت را در دین می‌بیند اما معرفتش از دین یا هر گونه معارف انسانی دیگر ناشی نمی‌شود. معرفت او کاملاً به صفات الهی مربوط است و خداوند خود، معرفت بر صفات را به اولیایی که به تفکر و تأمل وی همت می‌گمارد عطا می‌فرماید. در کتاب «اصطلاحات الصوفیة» می‌خوانیم: «العارف من اشهده الله ذاته و صفاته و اسمائه و افعاله، فالمعرفة حال تحدث من شهود». عارف کسی است که خدای متعال ذات، صفات، اسما و افعال خود را به وی نشان داده است بنابراین معرفت، حالی است که از پی شهود برمی‌آید». (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۲۴).

بسیاری از عرفا، از جمله شاه داعی شیرازی، با استناد به حدیث نبوی «ما عرفناک حق معرفتک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۸، ص ۲۳). بر عجز انسان از شناخت ذات خداوند تأکید کرده‌اند زیرا معتقدند معرفتی که پیامبر به عنوان انسان کامل از نیل به آن اظهار عجز کرده‌است دیگر عارفان نیز از پاسخگویی به آن عاجز خواهند بود. شاه داعی معتقد است که شناخت ما از حضرت باری تعالی، شناخت صوری از اسما و صفات وی است بلکه شناخت ما از مخلوقات الهی نیز صوری و روبنایی است. شاه داعی در مثنوی مشاهد، دلایل متعدّد و مهمی را درباره علت عجز انسان از شناخت کامل خداوند بیان می‌کند. یکی از مهم‌ترین دلایل عدم امکان شناخت، مثل و همانند نداشتن خداوند است. یکی از راه‌های شناخت آدمی، ارتباط او با اشباه و نظایر و تطبیق آن با همدیگر است که در خصوص خداوند منتفی است که «لیس کمثله شیء و لم یلد و لم یولد» (قرآن کریم، شوری، آیه ۱۱). مطابق با اندیشه شاه داعی، دلیل دیگر بر عدم شناخت خداوند، ضعف انسان است. چون هیچ موجودی را امکان احاطه بر خدا نیست بلکه او محیط بر همه هستی است. وقتی امکان شناخت ذات منتفی شد تنها چیزی که باقی می‌ماند شناخت اسما و صفات است که برای انسان میسر است. بنابراین، شاه داعی معتقد است از آن‌جا که انسان به شناخت ذات خداوند راه ندارد بهتر است با تأمل در آثار خداوند در جهان هستی به شناخت خداوند برسد. وی با تکیه بر رویکرد هستی‌شناختی، راه کشف و شهود را بهترین راه شناخت معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که اگر پرده‌ها و حجاب‌ها از دیدگان دل انسان کنار برود سالک می‌تواند خداوند را همه جا ببیند. (اتحاد ظاهر و مظهر)

نیست درین ره به حقیقت دویی یا همه هیچند و حقیقت تویی

هر چه بخود نیست وجود و بقاش
آنکه نه نور از طرف وی گرفت
وانکه منور شد از آن ذات فرد
این نه جهانست که می بینیش
خلق به معلوم خرد ملحق است
تو ز نظر نفی مسمّا مکن
ذات یکی می نگر و نام صد
وان قدح و جام حبایی بر آب
ور تو درانگیز گمانیذذ دگر
نیست حقیقت که مجازیست لاش
لاشی عالم همه را شی گرفت
جمله جهان را به عدم حکم کرد
نام و نشان است که می بینیش
کانچه بود ثابت و باقی حقست
دغدغه از کثرت اسما مکن
باده یکی و قدح و جام صد
نه قدح و جام جدا از شراب
مسئله اینست و تو دانی دگر
(شاهداعی، ۱۳۳۹: ۲۷)

شاه داعی در «مشهد توحید»، با تمثیل‌های متعدد از جمله تمثیل قطره و موج، دایره و نقطه و... بر اندیشه وحدت وجود تأکید می‌ورزد و از سالک الی‌الله می‌خواهد تا برای شناخت خداوند، دیده دل خود را از کدورات و حجاب‌ها مبراً کند تا بتواند حقیقت اشیاء را ببیند. حقیقتی که گویای وحدت وجود و اعتباری بودن صور ممکنات است.

هیچ شکی نیست که در عین آب
غیر یکی نیست در این انجمن
راه یکی رهرو و منزل یکیست
دایره و نقطه یکی در وجود
کعبه و بتخانه یکی در نیاز
هر جهتی قبله برای همه
هست یکی قطره و موج و حباب
بی‌غلطست این تو و او ما و من
خانه یکی دوست یکی دل یکیست
آینه و چهره یکی در شهود
مسجد و میخانه یکی در نماز
روی همه سوی خدای همه
(شاهداعی، ۱۳۳۹: ۳۱)

- نتیجه‌گیری

بسیاری از مؤلفان با تمام قدرت و جلالتی که داشته‌اند گاه تفکر حاکم بر اثر خود را از متون پیشین گرفته و به طور ضمنی به برخی از آثار متقدم نظر داشته‌اند. این رابطه در برخی آثار پررنگ و در برخی دیگر چندان مشهود نیست. شاه داعی شیرازی در سرودن سته خود (بخصوص در سرودن مثنوی مشاهد) به آثار متقدم از جمله مثنوی منطق الطیر عطار نظر داشته‌است. پیروی شاه داعی شیرازی

از ابن عربی و رویکرد هستی‌شناسانه وی باعث شده است که علی‌رغم تأثیرپذیری از متقدمان، بتواند با بهره‌گیری از نیروی خلاق و قوهٔ تخیل خود، اثری مستقل و متناسب با مقتضیات عصر و افکار و اندیشهٔ خود ارائه کند. هرچند بسیاری از ریز سخنان شاه داعی را در آثار متقدم می‌توانیم یافت اما این منظومه ساختار هنری جداگانه و متمایزی دارد که از بسیاری جنبه‌ها ابداع خود شاعر است. شاه داعی تأکید می‌کند که: ۱. سالک باید احوال جهان و مرتبه و شأن انسان را بشناسد و حقیقت وجودی خود و جهان را دریابد. ۲. او می‌گوید که حقیقت این جهان خداست. ۳. حقیقت سیر و سلوک، رسیدن به وحدت است. ۴. دلیل قدسی شدن روح انسان، در سیر و سلوک عرفانی اوست. ۵. وجود هر ذره در این دنیا ناشی از تجلی و فیض‌بخشی خداوند است. ۶. «غفلت» آفت شهود سالک است و اگر غفلت نباشد سالک توان دیدن انوار الهی را خواهد داشت. حاصل سخن این‌که «معرفت» در مثنوی مشاهد شاه داعی شیرازی به دلیل تأثیرپذیری شاعر از ابن عربی با آثار عرفانی قبل از ابن عربی اشتراک لفظی دارد و از نظر معنایی تفاوت‌های نسبی بین شاه داعی و شاعران متقدم وجود دارد.

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن عربی، محیی‌الدین محمد، (۱۳۶۶)، فصوص‌الحکم، تصحیح: غفیفی، تهران: انتشارات الزهراء، افسست بیروت.
- ۳- -----، (۱۳۸۶)، فصوص‌الحکم، ترجمه: محمدعلی موحد و صمد موحد، چاپ دوم، تهران: کارنامه.
- ۴- -----، (۱۴۰۰هـ.ق)، فصوص‌الحکم، التعليقات عليه به قلم ابوالعلاء غفیفی، الطبعة الثانية، بیروت، دارالکتب العربی.
- ۵- العطاس، سید محمد نقیب، (۱۳۷۵)، مراتب و درجات وجود، ترجمه: سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران-ایران و مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی کوالالامپور-مالزی.
- ۶- ایزوتسو، توشیهکو، (۱۳۸۵)، مفاتیح‌الفصوص، کرمانشان: دانشگاه رازی.
- ۷- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۰)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: مهدی نجفی افرا، چاپ دوم، تهران: جامی.
- ۸- رحیمیان، سعید، (۱۳۹۱)، مبانی عرفان نظری، ویراست دوم، چاپ پنجم، تهران: سمت.
- ۹- سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ هفتم، تهران: طهوری.
- ۱۰- سجادی سید ضیال‌الدین، (۱۳۹۱)، مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- ۱۱- سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح و حاشیه: رینولد آلن نیکلسون، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- ۱۲- سعیدی، گل بابا، (۱۳۹۲)، فرهنگ جامع اصطلاحات ابن عربی، ویراست جدید، تهران: زوآر.
- ۱۳- سنایی غزنوی، ابوالمجد، (۱۳۷۷)، حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه، تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۴- شاه داعی شیرازی، نظام‌الدین محمود، ۱ (۱۳۳۹)، دیوان اشعار، جلد اول، مشتمل بر: سته شاه داعی شیرازی، به کوشش: محمد دبیرسیاقی، تهران: کانون معرفت.
- ۱۵- -----، ۲- (۱۳۳۹)، دیوان اشعار، جلد دوم، مشتمل بر: دیوان‌های سه‌گانه قدسیات، واردات، صادرات، به کوشش: محمد دبیرسیاقی، تهران: کانون معرفت.
- ۱۶- قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیحات و استدراکات: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۷- صاحب‌الزمانی، ناصرالدین، (۱۳۵۱)، خط سوم، تهران: ناشر مطبوعاتی عطایی.
- ۱۸- صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۶)، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ و ۴، چاپ دوازدهم، تهران: فردوس.

Archive of SID

- ۱۹- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۷۴)، منطق الطیر، به اهتمام: سید صادق گوهرین، چاپ یازدهم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- عراقی، فخرالدین، (۱۳۸۴)، لمعات، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۲۱- قیصری، داوودبن محمود، (۱۴۱۶ق)، خصوص الکلم فی معانی الفصوص الحکم، قم.
- ۲۲- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۱)، اصطلاحات الصوفیه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات: مجید هادی‌زاده، تهران: حکمت.
- ۲۳- گوهرین، سید صادق، (۱۳۸۲)، شرح اصطلاحات تصوف، جلد هفتم، تهران: انتشارات زوآر.
- ۲۴- مجلسی، علامه محمدباقر، (۱۴۰۳ ق.)، بحار الانوار، (۱۱۰ جلدی)، جلد ۷۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۵- مختاری، مسروره، (۱۳۹۲)، رساله دکتری، «ساختار نثرهای عرفانی غنایی» (با تأکید بر سوانح العشاق، عبهرالعاشقین و لمعات)، استاد راهنما: محبوبه مباشری، دانشگاه الزهراء (س)، دانشکده ادبیات و زبان‌ها، گروه زبان و ادبیات فارسی.
- ۲۶- میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۹۱)، «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، نشریه علمی و پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال ششم، شماره ۲، ص ۸۸-۶۵.
- ۲۷- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۶۲)، الإنسان الکامل، تهران: طهوری.
- ۲۸- یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاءالله انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).