معرفت شهودی و استدلالی در گلشن راز شیخ محمود شبستری*

رجب توحیدیان[۱]
دانشجوی دکتری واحد همدان
دکتر هادی خدیور[۲]
عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

چکیده:

از جمله مسایل و مباحثی که از ابتدای ادب عرفانی- اسلامی فارسی به عنوان امّهات مسایل عرفانی در امّهات متون عرفانی- نظم و نثر- در صدر تمامی مسایل قرار گرفته و درجای جای مثنوی عرفانی گلشن راز شیخ محمود شبستری ، از آغاز تا پایان آن خودنمایی می‌کند، مبحث معرفت و شناخت و تفکّر جهت دست یافتن به گوهر حقیقت و عشق است. بر اساس نظر و عقیده‌ی عرفایی از جمله محی‌الدّین ابن عربی که طُرُق رسیدن به شناخت و معرفت حق و حقیقت را بی‌شمار می‌داند: « الطُّرُقُ اِلَی اللهِ بِعَدَدِ اَنْفاسِ الخلایق»، می توان به دو طریق و شاهراه مهم و اصلی در عالم عرفان و علی الخصوص گلشن راز، اشاره کرد: یکی طریق«برهان و استدلال و فلسفه و عقل» و دیگری «کشف و شهود و عرفان و عشق».

کلید واژه‌ها:

ذات و حقیقت، شبستری، گلشن راز، عرفان و فلسفه، معرفت شهودی و استدلالی

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۵/۱۸ تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۹/۹/۱۹

۱- نشانی پست الکترونیک نویسنده: r_tohidiyan@iausalmas.ac.ir
۲- نشانی پست الکترونیک نویسنده: hkhadivar@gmail.com

Archive of SID
www.SID.ir

مقدّمه:

گلشن راز شیخ محمود شبستری، عارف قرن هفتم و هشتم هجری (۷۴۰-۶۸۷)، یکی از گران‌سنگ‌ترین و ارزنده‌ترین منظومه های عرفانی ادب فارسی است که در قالب مثنوی، در بحر هزج مسدّس محذوف یا مقصور سروده شده است. تعداد ابیات آن را۱۰۰۰تا۱۰۰۵بیت ثبت کرده‌اند. این کتاب با این که از لحاظ کمّی نسبتاً کوتاه و مختصر است، امّا از لحاظ کیفی ومعنوی بسیار پر مغز و جذّاب است و یک دوره‌ی عرفان نظری و تعالیم صوفیانه محی‌الدّین ابن عربی را در قالب شعر تعلیمی صوفیّه بیان داشته است (شبستری،۱۳۸۲: ۲۱). «گلشن راز در حقیقت منظومه‌ای صوفیانه است که با زبان رمز و اشاره، آرا و اقوال صوفیّه را درمسایل مختلف مربوط به فکر، نفس، معرفت، وحدت و کثرت عوالم، اطوار وجود، سیر و سلوک، قرب و بعد، سیر در انفس با نهایت دقّت و ایجاز تفسیرکرده است و به سبب لطف و دقتی که در بیان آن به کار رفته ، چنان درنزد صوفیّه مقبول شده است که درعصر صفویّه گهگاه به منزله‌ی زبده‌ی تمامی تعالیم صوفیّه تلقی شده و بسیاری ازاهل معرفت اهتمام درشرح و تفسیر مطالب و نکات مبهم و مشکل آن را وجهه‌ی همّت خود ساخته اند» (زرّین‌کوب،۱۳۸۶: ۳۱۳). «شبستری مثنوی گلشن راز را درجواب چند سؤال منظوم که از جانب امیر حسینی هروی و از دیار خراسان به نزد مشایخ آذربایجان رسیده بود، سرود و کوشید طی آن به سؤالهایی که عارف خراسان در پانزده مسأله به ترتیب طرح کرده بود و به وسیله‌ی رسولی به مشایخ آذربایجان فرستاده بود، جواب دهد. شیخ محمود در جواب سؤال پرسنده‌ی مسأله‌ی «تفکر» را مطرح می‌نماید که به اعتقاد وی عبارت است از«رفتن از باطل سوی حق» و دیدن «کل مطلق» در وجود «جزو». این تعبیر او در واقع اساس بینش صوفیّه است و تفاوت بین علم صوفی را که کشفی است، بیان می کند.» (همان ، ۳۱۴).

معرفت و عرفان

«معرفت» درلغت به معنی«شناسائی» است و در اصطلاح صوفیّه، عبارت از علمی است که مبتنی بر کشف و شهود و تهذیب باشد (رجایی بخارایی،۱۳۶۴: ۵۷۷). « معرفت، رعایت احسان و ذکر و خوف خدای و در شوق بودن محبّت و رضای حق- تعالی- و ترک دنیا و ماسِوِیَ الله را گویند. زیرا که شناختن حقّ، سرمایه‌ی جمله‌ی انسان‌هاست و قول حضرت رسول بر آن ناطق که: «المعرفة رأسُ مالی» (شبستری ،۱۳۸۰: ۹۸). هجویری از قول ذوالنّون مصری نقل می کند: «حقیقة المعرفة اطلاع الخلق علی الاسرار بمواصلة لطائف الانوار» (حقیقت معرفت اطّلاع خلق است بر اسرار بدانچه لطایف انوار معرفت بدان پیوندد) و از قول شبلی نقل می کند: «المعرفة دوام الحیره» (هجویری،۱۳۸۰: ۳۵۳-۳۵۲). و عرفان نیز همانند معرفت در معنا و مفهوم شناسائی و شناخت است؛ «و در اصطلاح، برای ارتباط بی واسطه و شخصی با خداوند و هستی و شهود باطنی و تجربه‌ی اتّصالی، همراه با حال، در ادراک حقیقت به کارمی رود و طریقی برای وصول به حقیقت، امّا با تأکید بر کشف و شهود همراه با تزکیه‌ی نفس است» (افراسیاب پور،۱۳۸۰: ۱۰۵).

Archive of SID

www.SID.ir

عرفان و فلسفه

«یکی از باورهای بنیادین عارفان و صوفیان این است که «علم عشق در دفتر نباشد» و آنچه راهرو و سالک می‌خواهد و می‌جوید، نه از راه علم و عقل و نه با شیوه‌ی اندیشه و استدلال که تنها از راه دل پیراسته و با شیوه‌ی شهود و مکاشفه به دست می‌آید و از این جاست که نه تنها عارفان و صوفیان راهی جز راه عالمان و فیلسوفان برمی‌گزینند که راه و رسم آنان را با طنز و طعنه یاد می‌کنند. نیز از این جاست که در سخنان آنان علم و عقل و دفتر و دانش کوچک شمرده می‌شود و دفترشویی و دوات شکنی شیوه‌ای پسندیده دانسته می‌شود و «بشوی اوراق اگر هم درس مایی» شعاری شایسته می‌گردد؛ دیدن به جای دانستن می‌نشیند؛ بینشمندی، جای دانشمندی را می‌گیرد؛ از در سینه بودن بر درسی نبودن، سخن‌ها گفته می‌شود و سنجش عقل و عشق به قصد کوچک شماری عقل و بزرگ شماری عشق در سخنان آنان بسامدی بالا می‌یابد» (راستگو،۱۳۸۳: ۲۴۷).

«... هرچند صوفیان درکوچک شماری علم و عقل و درس و مدرسه سخن‌ها گفته‌اند و خواهندگان آنها عالمان و فیلسوفان را به باد طنز و تمسخر گرفته‌اند وحتی گاه به خاکسپاری و آبسپاری کتابها و نوشته‌های خویش دست یازیده‌اند، با این همه نباید از آن گفتارها و این کردارها چنین برداشت کرد که تصّوف و عرفان با علم و عقل سر ستیز دارد، آنها را به هیچ می‌شمارد و آدمی را به وانهادن درس و دانش و زیر پا گذاشتن علم و عقل فرا می‌خواند، راهی که پیامد آن چیزی جز جدایی از فرهنگ و فرزانگی نیست؛ زیرا از یک سو، صوفیان بزرگ خود عمری با عقل و علم زیسته‌اند و سالیانی از زندگی خویش را به درس و مدرسه و کتاب و استاد ویژه ساخته‌اند و شاگردانی پرورده‌اند، از دیگر سو در نوشته‌ها و گفته‌های خود از علم و عقل ستایش کرده‌اند و عقل‌افروزی و دانش را بسی ستوده‌اند. آنان در واقع عقلِ عقیله‌ی جزئیِ خودبین را نکوهیده‌اند و اگر عقل را ستوده‌اند، عقلی کلیِ قدسی سیراب از ایمان و ایقان را ستوده‌اند؛ عقلی که گاه مولانا آن را عقلِ عقل نامیده است» (همان ، ۲۶۲-۲۶۱).

« زندگانی انسان جلوه‌های گوناگونی دارد و عرفان و فلسفه هر یک جلوه‌ای از جان اندیشنده‌ی آدمی است. عارف و فیلسوف هر دو از پژوهندگان حقیقت و از طالبان شناخت خداوند هستند. تفاوت اساسی میان آنان در راه و روش است. به این معنی که فیلسوف می‌خواهد تا از طریق استدلال و به دستگیری عقل دوراندیش، به گوهر شناسایی دست یابد و حال آن که عارف در کنه وجود خود نشان سرچشمه‌ی هستی می‌جوید و به شناسایی بی‌واسطه‌ای که از راه بینش و شهود به دست می‌آید و شک‌ناپذیر است و از پای چوبین استدلال یکسره بی‌نیاز، دل می‌بندد. یکی عاقلی است گران‌سنگ و علم‌آموز، و دیگری عاشقی است سبک سیر و هستی سوز. این بحث عقل دارد و آن، بحث جان» (شبستری،۱۳۶۸: ۱۶).

بحث عقلی گر دُر و مرجان بود — آن دگر باشد که بحث جان بود
بحث جان اندر مقامی دیگر است — باده‌ی جان را قوامی دیگر است

www.SID.ir

(مثنوی، دفتر اول، ۲-۱۵۰۱)

«در نظر عرفا، عرفان، علم و دانشی از علوم الهی است که موضوع آن، شناخت حق و اسما و صفات اوست و راه و روشی که اولیا برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند ، عرفان نامیده می‌شود و عرفان و معرفت حق به دو طریق میسّر است، یکی: به طریق استدلال از اثر به مؤثّر واز فعل به صفت و از صفت به ذات و این مخصوص علماست و دوم: طریق تصفیه‌ی باطن و تخلیه از غیر و تحلیه‌ی روح و آن طریق معرفت خاصّه‌ی انبیا و اولیا و عرفاست و این معرفت کشفی و شهودی غیر از مجذوب مطلق برای هیچ کس میسر نیست، مگر به سبب طاعت و عبادت قالبی و نفسی و قلبی و روحی و سرّی و خفی و غرض از ایجاد عالم، معرفت شهودی است.» (کاشانی‌ها، ۱۳۸۵: ۱۲۹). «وجود خداوند که نهایت فلسفه و حکمت تلقّی می‌گردد، سرآغاز عرفان و باوری پایه برای اهل معرفت است و شناخت آفاقی و از راه نشانه‌ها در این عالم مختص به درجه پایینی از معرفت و سطح محجوبان است، نه عارفان و صدّیقان. اثبات وجود حق به طریقه‌ی برهان انّی (تلاش برای رسیدن به مؤثّر از راه اثر) از دیدگاه عارف و در مرتبه‌ی او، نوعی حجاب و آویختن پرده است نه انکشاف و پرده دریدن و روشنگری. از دیدگاه عرفان چه بسا ادلّه انسان را از باری تعالی دورتر می‌کند چرا که او چنان به انسان نزدیک است که هر واسطه‌ای بین او و بشر حجاب می‌گردد» (رحیمیان،۱۳۸۳: ۱۳۸).

کشف و شهود

«سخنان ابن عربی البتّه مبتنی برکشف و شهود است. از نظر تصوّف علم دوتاست؛ یعنی: دوگونه آگاهی برای بشر متصوّر است: اوّل علم رسمی که راه تحصیل آن درس و کتاب و مدرسه و استاد است و از این رو آن را علم کسبی نیز می‌گویند. شعر عامیانه‌ی زیر ناظر به چنین علمی است:

هیچ کس ازنزد خود چیزی نشد　　هیچ آهن خنجر تیزی نشد
هیچ قنّادی نشد استاد کار　　تا که شاگرد شکر ریزی نشد

این نوع دانش با توسّل به روش‌های کارآمد در عرصه‌ی عقل و نظر مایه می‌گیرد و به یاری ممارست و سعی در مطالعه و تفکّر و ورزش قوّه‌ی استدلال می‌بالد و به ثمر می‌نشیند. صوفیه همواره به چشم تحقیر در حوزه‌ی دانش رسمی نگریسته و در برابر آن از دانش دیگری که علم وهبی نامیده می‌شود سخن گفته‌اند. به گفته‌ی شمس تبریز: « از این دو بیرون نیست: یا از طریق گشاد باطن، چنان که انبیا و اولیا یا از طریق تحصیل علم...» مبنای علم وهبی کشف و شهود و طریق دستیابی به آن تطهیر نفس و تزکیه و تهذیب و ریاضت و مراقبه است و این چیزها از « کتاب و دفتر درس و صحیفه‌ی استاد حاصل نمی‌گردد» (ابن عربی،۱۳۸۶: ۹۲-۹۱).

شیخ محمود شبستری، همانند عرفای قبل از خود از جمله: ابن عربی و عطّار و مولانا- که شیخ بازگو کننده‌ی عقاید و نگرش‌های عرفانی آنان در آثار خود می‌باشد، به دو نوع تفکّر و معرفت جهت دست یافتن به گوهر مراد معتقد است: یکی، معرفت شهودی و باطنی و کشفی (راه دل) که نسب از

Archive of SID

www.SID.ir

افلاطون دارد و دیگری، معرفت استدلالی و فلسفی و قیاسی یونانی (راه عقل) که به ارسطو بر می‌گردد.

عرفا در مورد تفکّر چنین عقیده دارند که «تفکر آن است که دو معرفت را در دل حاضرکنی برای این که معرفت سومی حاصل شود و اگر معرفت سوم حاصل نشود و تنها آگاهی بر دو معرفت باشد، آن را تذکّر خوانند. عرفا می گویند که تفکّر برای سه چیز است: معرفتی، حالتی و عملی. عمل، پیرو حالت است و حالت، پیرو معرفت و معرفت، پیرو تفکّر؛ پس تفکّر، اصل همه‌ی خیرات است» (نور بخش،۱۳۸۴: ۴۸). « و در اصطلاح صوفیّه، مراد از تفکّر اندیشیدن درباره‌ی حق و محبوب مطلق است و هرچه جز فکر او را از خاطر زدودن. بنابراین، نظر عارف درباره‌ی تفکّر بیشتر با تعقّل همراه است و تفکّر صوفی بیشتر با عشق هم قدم است. پس می‌توان گفت که تفکّر عارفانه و صوفیانه با هم تفاوت دارند» (همان: ۴۹). شبستری در مثنوی عرفانی- تعلیمی گلشن راز که الحق اطلاق عنوان «**معرفت نامه‌ی عرفانی**» برآن از هر جهت برازنده و شایسته می‌نماید، در پاسخ به اوّلین سؤال امیر حسینی هروی عارفی از خطّه‌ی خراسان که می‌پرسد:

نخست از فکر خویشم در تحیّر　　چه چیز است آنکه گویندش تفکّر

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۶)

در بیت دوم جواب خود، به تعریف عرفانی تفکّر می‌پردازد و بُعد معرفت و تفکّر را بر دو نوع می‌داند: «یکی، معرفت استدلالی و فلسفی (باطل) و دیگر، معرفت روحانی و عرفانی(حق). طریق نخست از دیدگاه شیخ غیرعلمی است و راه به جایی نمی‌برد، چون عقل(استدلال و فلسفه) نمی‌تواند به ماورای مظاهر برسد، و ذات نامرئی و ماورای فهم را که در زیر آن ساری و جاری است، ادراک نماید. به همین سبب، هر چه فلاسفه درباره‌ی خداوند اظهار می‌کنند، تنها عدم استعداد آنان را به درک او به اثبات می‌رسانند» (همان: ۲۸).

مرا گفتی بگو چبود تفکّر　　کزین معنی بماندم در تحیّر
تفکر رفتن از باطل سوی حق　　به جزو اندر بدیدن کلّ مطلق

(همان: ۷۶)

شبستری در حین شرح و تفسیر« تفکّر عرفانی و معرفت شهودی» به اصطلاحات و مفاهیم منطقی و استدلالی از جمله: تصوّر، تصدیق، مقدّم، تالی، نتیجه و قانون که ابزار کار اهل منطق و استدلال است، اشاره می کند « و قانون یا علم منطق در نظر وی، دانشی است که با روش استدلالی بحث می‌کند، و ترتیب امور معلومه؛ یعنی: تصوّر، تصدیق و مقدّم و... مستلزم آن است که کسی علم منطق را به خوبی درک کند و طبق نظر شبستری با وجود دانستن علم منطق، اگر از جانب خداوند مددی و تأییدی نباشد، حقّ الیقین حاصل نشده و محض تقلید خواهد بود» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۶۳).

تصوّر کآن بود بهر تدبّر　　به نزد اهل عقل آمد تفکّر

www.SID.ir

ز ترتیب تصـــوّرهـــای معلـوم شود تصدیـــق نامفهـوم مفهـوم
مقـدّم چـون پدر تالی چو مادر نتیجـه هست فرزنـــد ای بـــرادر
ولی ترتیب مذکور ازچه و چون بـــود محتـــاج استعمـال قانـون
دگرباره درآن چون نیست‌تأیید هرآیینه کـــه باشد محض تقلید

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۷)

شبستری پس از ذکـر مفـاهیم و اصـطلاحات منطقـی و نـاتوانی و نارسـایی آنـان از درک حقیقت و خداوند، مولاناوار به نقد تفکّر فلسفی و منطقی می‌پردازد و از منطقی و فلسفی می‌خواهـد که راه دور و دراز عقل را رها کند و موسی سان عصای استدلال و حجّت عقلی و نقلـی را بـر زمـین زند و به وادی ایمن که مظهر و نماد معرفت بـاطنی و شـهودی (راه دل) اسـت رو کـرده، بـی هـیچ گمانی با نوای «انّی انا الحق» گوش جان را سیراب سازد:

رهی دور و دراز است آن رها کن چوموسی یک زمان ترک عصاکن
در آ در وادی ایمـــن زمـــــانی شنـــو « انّی انا الحق» بی‌گمانی

(همان، ۷۷)

بـه محیط افکـن ای خـرد زورق جای باطل نمـــاند «جـــاء الحق»
چنـد از آیـــات انفس و آفـــاق «أوَلَمْ یَکْفِ» خـــوان علی الاطلاق
بـــه دلیلی، پسنده نیست خدای تا چـــو هـر جائیان روی هر جای
نیست جائیت تـا به هـــر جایی همـــه جایـی تویی چو بر جایی
چـه کنـــــد با دلیل رأی العین وادی قـــدس وانـــگهـــی نعلیـن
وقت «انّـــی انـــا الله» آمـد زود بنـه از کف عصای گفت و شنـــود

(شبستری،۱۳۶۵: ۱۵۸)

شبستری پس از بیان نارسایی و ناتوانی راه عقل و استدلال از درک حقیقت و نقد تفکّر فلـسفی و برهانی، با نقدی دوباره از تفکّر برهانی، راه کشف و شهود را با استدلال و محقِّق و عارف را با حکیم فلسفی بر اساس طریقشان مقایسه می‌کند. «طبق نظر شیخ محمود، دانای کامل و صاحب دل که از جانب وحدت ملاحظه و مشاهده موجودات عالم می‌کند، نظر اوّل او [برخلاف اهل عقل و فلسفه] بر عین وجود مطلق است، که آن حقیقت موجودات است، از بهر آن که وجود اضـافیه‌ی موجـودات در آن مرتبه و مقام در نظر او فانی‌اند، نه باقی به بقای خود، پس« ز هر چیزی که دید اول خدا دیـد»، «ما رایتُ شیئاً و الاّ رایتُ الله فیه» مؤید همین معنی است» (ترکه اصفهانی،۱۳۷۵: ۶۴).

محقّق را که از وحدت شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کـــز معرفت نور و صفـا دید زهر چیزی که دید اوّل خدا دید

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۷)

بر اساس باور و عقیده‌ی عرفانی شیخ محمود شبستری،« فکر و تفکّر عرفانی نیکو ، شرط تجرید

Archive of SID

www.SID.ir

است؛ یعنی: باطن را باید از علایق و عوایقی که مانع علوم حقیقی و معارف است، پاک کرد تا این که منظر برق تأیید ربّانی گردد و فکر نیکو موقوف به تأییدات الهی است و آن کسی [اهل منطق و فلسفه] را که خدای تعالی به شناخت خود راه ندهد، استعمال منطق او را سود ندهد » (ترکه اصفهانی،۱۳۷۵: ۶۴).

بود فکر نکو را شرط تجرید　　پس آنگه لمعه ای از برق تأیید
هرآن کس را که یزدان راه ننمود　　ز استعمال منطق هیچ نگشود

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۷)

طبق عقیده‌ی شبستری، حکیمان فلسفی به واسطه‌ی حیرانی خود و بر خلاف اهل کشف و شهود - که توفیق هدایت الهی ایشان را از حضیض مقام استدلالِ از اثر به مؤثّر، به اوج مراتب شهود مؤثّر در اثر رسانیده و در تجلّی احدیّت ذات فانی گشته و در صور جمیع مظاهر حق را دیده و وارث قائل «عرفت الأشیاء بالله» گشته اند - آنان وارث قائل «عرفت الله بالأشیاء» گشته و از اشیا جز امکان نمی‌بینند و از طریق ممکن به وجود واجب استدلال نموده و از اثر پی به وجود مؤثر می‌برند. (لاهیجی گیلانی،۱۳۸۱: ۸۳)

حکیم فلسفی چون هست حیران　　نمی بیند زاشیا جز که امکان
ز امکان می کند اثبات واجب　　از این حیران شد اندر ذات واجب

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۷)

شیخ محمود، تنها به نقد تفکّر برهانی و فلسفی بسنده نمی‌کند، بلکه نکوهش و تحقیر تند را نیز با آن همراه کرده و حکیم و فیلسوفی را که از راه امکان اثبات واجب می‌کند و بر اساس« و الأشیاء یتبیّن باضدادها» از راه اشیا می‌خواهد خدا را بشناسد، به مانند جاهل و نادانی در نظر می‌گیرد که می‌خواهد خورشید (حقیقت) تابان با آن همه عظمت را با شمع استدلال و علم ناقص خود جویا باشد:

ظهور جمله‌ی اشیا به ضد است　　ولی حق رانه مانند ونه نِدّ است
چو نبود ذات او را ضد و همتا　　ندانم تا چگونه دانی او را
ندارد ممکن از واجب نمونه　　چگونه دانیش آخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان　　به نور شمع جوید در بیابان

(همان: ۷۸-۷۷)

هرکه بر حق دلیل می گوید　　به چراغ آفتاب می جوید

(شبستری،۱۳۶۵: ۱۵۸)

بر جُنَید ابلهی گرفت این دَقْ　　که چه داری دلیل هستی حق
پیر دم زد ز عالم ارواح　　گفت :اغنی الصّباح عن مصباح
صبح را نیست حاجتی به چراغ　　نور خور دارد از چراغ فراغ

Archive of SID

www.SID.ir

همه عالم فروغ نور خور است چه مجـال چـراغ مختصر است
مِهـــر در تـــافت از در ودیوار ذرّه رابا فـروغ شمـــع چه کار...

(همان:۱۵۹)

شبستری، حکیم فلسفی را به طریق کشف و شهود باطنی و سیر آفاقی و انفسی دعـوت کـرده و خطاب به وی می‌گوید که تمامی مظاهر و اسما و صفات عالم، یک فروغ و پرتو آفتاب ذات حق است و هیچ تغییر و تبدیلی در نور خورشید ذات حق تعالی بر خـلاف شـعاع اسـما و صـفات وی صـورت نمی‌گیرد و آن برداشتی که حکیم فلسفی به واسطه‌ی عقل ناقص و دوراندیش خود درباره‌ی جهـان دارد، در نظر شـیخ باطـل اسـت و اخـتلاف و کثرتـی را کـه در نظـام آفـرینش در بـین فرقـه‌هـا و مسلک‌های مختلف اعم از فلسفی و حلولی مشاهده می‌گردد، از ناحیه‌ی عقـل دوراندیش و کثـرت بین خود حکیم فلسفی می‌داند که در شناخت خداوند تنها متّکی بـه قـوّه‌ی اسـتدلال اسـت و از او می‌خواهد که چشم عقل سطحی‌نگر بر بندد و چشم وحدت بین و شـهودی را بـرای ادراک حقـایق برگشاید:

جهان جمله فـــروغ نـورحق دان حق اندر وی زپیدایی است پنهان
چو نور حـــق ندارد نقل وتحـویل نیـــابد ذات او تغییـــر و تبـــدیل
توپنداری جهان خود هست دایم به ذات خویشتن پیـــوسته قایـم
کسی کـاو عقـل دوراندیش دارد بسی سـرگشتگـی در پیش دارد
ز دور اندیشـی عقـــل فضولـــی یکـی شد فلسفـی دیگـر حلولـی
خـرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهـــر او چشمی دگـرجوی

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۸)

بنا به اعتقاد شیخ شبستری، «چون حکیم فلسفی وجود ممکن را غیـر از وجـود واجـب اعتقـاد کرده و یک حقیقت را[به واسطه‌ی دو چشم استدلال و قیاس] دو تصوّر نموده است و ندانـسته کـه نور وجود که بر اعیان ممکنه تافته همان نور وجود واجب است و غیر وجود مطلـق موجـود دیگـری نیست، لاجرم وحدت حقیقی حق را ندیده و از ذوق شهود توحید محـروم گـشته اسـت و دو چـشم فلسفی را احول گفتن از ناحیه‌ی شیخ، اشاره بدان است که در ظاهر و باطن، وحدت حق ندید، بلکه در هر دو جانب شریک اثبات کـرده اسـت. در بـاطن اثبـات مجـرّدات کـرده و درظـاهر، مادّیـات و جسمانیّات اثبات نموده و ادراک نکرده که یک ذات و یک حقیقت است کـه بـه حکـم تجلّـی اسـم الظـاهر در جمـع مظـاهر بـه نقـش همـه برآمـده و در دار وجـود غیـر او دیّـاری نیـست» (لاهیجی،۱۳۸۱:۹۷-۹۶).

دو چشم فلسفی چون بود احـــول ز وحـــدت دیدن حق شد معطل

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۸)

Archive of SID

www.SID.ir

شبستری در ادامه‌ی سخن خود از درک حق و حقیقت، دیدگاه دو اندیشه و دو شخص متضاد از هم، یعنی: استدلال وفلسفه (عقل) وکشف و شهود (عشق) و حکیم فلسفی و عارف را در مورد اعتقاد به تشبیه و تنزیه خداوند که از مکتب استاد خود، یعنی: محی‌الدّین ابن عربی به ارث برده است، مورد مقایسه قرار می‌دهد. « شبستری به نابینایی حکمای فلاسفه اشاره می‌کند که براساس دو چشم استدلال و قیاس، قایل به تشبیه تنها و تنزیه تنها در مورد خداوند هستند، بنا به اعتقاد شیخ کمال دانش و بینش درتشبیه مع تنزیه است. همچنان که حضرت امام جعفرصادق(ع) می‌فرمایند: «الجمع بلا تفرقه زندقه و التفرقه بلاجمع تعطیل الجمع مع التفرقه» (ترکه اصفهانی،۱۳۷۵: ۷۰).

زنابینایی آمد رای تشبیه　　زیک چشمی است ادراکات تنزیه

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۸)

شبستری در مثنوی «سعادت نامه»، در مورد تشبیه و تنزیه و اثبات صفات حق و این که فلاسفه معتقد به تنزیه‌اند و متکلّمان اعتقاد به تشبیه دارند و در حالی که در نظر وی تنزیه و تشبیه توأم‌اند، می‌گوید:

...خودجزاو نیست عارف ومعروف　　اوست وصف، اوست واصف و موصوف
آنچه تو فهم کرده ای زصفات　　مُحْدَث است ازچه؟ از عظیم الذّات
ذات را از صفات دانستی　　چه کنی این چنین توانستی
بلکه ذات و صفات را ز افعال　　فهم کردی ز ایزد متعال
در حقیقت مر این طریق مجاز　　نردبان پایه ایست دور و دراز
دارد این ره بسی فراز و نشیب　　مخور از مکر عقل خیره فریب
گرتو این ره به عقل خویش روی　　همچو گاو خراس هرزه دوی
یا ز تعطیل در ضلال افتی　　یا ز تشبیه در وبال افتی
فلسفی شد معطّل از تنزیه　　متکلّم مشبّه از تشبیه
و انکه تشبیه داشت یا تعطیل　　نیست بر جاده ی سواء سبیل...
حق از این هر دو بر کران آمد　　به حقیقت نه این نه آن آمد

(شبستری، ۱۳۶۵: ۱۸۴-۱۸۳)

حکیم سنایی غزنوی نیز در نقش عارفی که پیرو مکتب کشف و شهود است، طریقه‌ی عقل و استدلال را از ادراک حقیقت آن چنان که باید و شاید، عاجز و ناتوان می‌داند و برخلاف فلاسفه که به واسطه‌ی نابینایی به تنزیه تنها و تشبیه تنها معتقدند، توأمان به تشبیه و تنزیه خداوند معتقد است:

هست در وصف او به وقت دلیل　　نطق تشبیه و خامشی تعطیل

(سنایی، ۱۳۷۷: ۶۳)

شبستری سلاح نقد و نکوهش خود را که به سوی حکمای فلسفی نشانه گرفته بود، این بار آن

Archive of SID

www.SID.ir

را علیه مذهب معتزله به کار می‌گیرد. «شیخ معتزله را که معتقد به دیده نشدن خداوند در دنیا و آخرت می‌باشند، به کور مادرزادی مانند می‌کند، همچنان که کور مادرزاد از دیدن صور و الوان موجودات بی‌نصیب است، معتزله نیز از معرفت حق بی‌نصیب‌اند و در مقابل آنان به عرفا و اهل کشف و شهود اشاره می‌کند که می‌گویند در دنیا که مقام و مرتبه علم است، می‌توان به بصیرت باطن و در آخرت می‌توان به بصیرت بصر بی‌حجاب خدا را دید» (ترکه اصفهانی،۱۳۷۵: ۷۲-۷۱).

چو اکمه بی نصیب از هرکمال است کسی کاو را طریق اعتزال است

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۸)

شیخ متکلّمان و علمای ظاهری را - که به علّت اختلال در بینش شهودی و کشفی و نداشتن ذوق توحید، تنها کثرت (مظاهر) بدون وحدت (ذات) در نظرشان جلوه کرده و در حجاب علم تقلیدی خود گرفتارند - مورد نکوهش قرار می‌دهد و هر سخنی که آنان درباره‌ی حقیقت و معرفت ذات باری‌تعالی گفته‌اند، بر اساس نظر شبستری، از دانش و بینش ناقص آنان ناشی می‌گردد:

رمد دارد دو چشم اهل ظاهر که از ظاهر نبیند جز مظاهر
کلامی کاو ندارد ذوق توحید به تاریکی در است از غیم تقلید
در او هرچه بگفتند از کم و بیش نشانی داده اند از دیده‌ی خویش

(همان: ۷۸)

مولانا نیز می گوید:

علم تقلیدی بود بهر فروخت چون بیاید مشتری خوش برفروخت
مشتریّ علم تحقیقی حق است دایماً بازار او پر رونق است

(مثنوی،دفتر دوم،۶۶-۳۲۶۵)

شبستری در جواب دومین سؤال منظوم سائل، یعنی، امیر حسینی غوری هروی که از او می‌پرسد: کدام اندیشه و تفکّر است که شرط راه سالکان و روندگان معرفت و حقیقت است و تفکّر چرا زمانی اطاعت و زمانی گناه محسوب می‌گردد؟

کدامین فکر ما را شرط راه است چرا گه طاعت وگاهی گناه است

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۸)

با استناد به حدیث نبوی: «تفکّروا فی آلاء الله و لاتفکّروا فی ذات الله» (فروزانفر،۱۳۷۶: ۴۱۸)، می‌گوید: «شرط راه سالکان حق و حقیقت، فکر کردن در آلاء الله ، یعنی: در نعمت‌ها و آثار و نشانه‌های فعلی و وصفی حضرت تعالی است، امّا درباره‌ی ذات او اندیشیدن گناه محض است؛ زیرا فکر، ترتیب اموری است در ذهن از جهت تحصیل معرفت حقیقی که از آن امور فراهم می‌آید و این معنی مستلزم کثرت است و در ذات باری تعالی کثرت مجال ندارد و تصور آن وسوسه‌ی شیطان و عصیان است». (شبستری،۱۳۸۲: ۱۶۷)

در آلاء فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حقّ محض گناه است (همان: ۷۹)

Archive of SID

www.SID.ir

شبستری در باب دوم اثر منثور عرفانی خود، یعنی:«حقّ الیقین فی معرفة ربِّ العالمین» در شرح بیت فوق‌الذّکر می‌گوید: « نفس ادراکِ فطری یعنی معرفت بسیط، قابل تفکّر نیست که تحصیلِ حاصل، محال است بلکه تفکّر، حجاب آن می گردد و از این جهت فرمود: « لا تتفکّروا فی ذاتِ الله» بلکه محّل تفکر ادراک ادراک است به واسطه‌ی آیات و بدین سبب تفکّر را به آیات حواله فرمود که «ویتفکّروُنَ فی خلقِ السَّمواتِ والأرضِ» قُلْ انْظُرُوا فی مَلکوتِ السَّمواتِ وَ الأرضِ» (شبستری، ۱۳۸۰: ۴۵-۴۴).

«تفکّر عارفانه بر دو گونه است: ۱- تفکّر در خود ۲- تفکّر در حق. تفکّر در حق بر سه گونه است: الف. تفکّر در ذات. ب. تفکّر در صفات. ج. تفکّر در آثار. **تفکّر در ذات** حق غیرممکن است؛ زیرا محال است، حادث قدیم و باطل، حق رادرک کند. شاه نعمت الله ولی می‌گوید:

غیر حق باطل بود یعنی عدم　　کی عدم را راه باشد در قِدم

تفکّر در صفات، چون صفات حق عین ذاتند ، تفکّر در حقیقت صفات، مانند تفکّر در ذات حق، دشوار خواهد بود. اما سیر در صفات حق ممکن است آن هم بدین معنی که سالک با مداومت اذکار مربوط به اسمای صفاتی حق، خود را در مسیر فیض صفات قرار می‌دهد، تا به قدر قابلیّت و استعداد بهره گیرد و در پاره‌ای اسما تا حدودی مظهریّت پیدا کند و به حکم:«تخلّقوا باخلاق الله»، به اخلاق الهی متخلق شود تا به مرحله‌ی فنای در صفات رسد. **تفکّر در آثار**، آثار حق را می‌توان هم در خود و هم در خارج از خود مشاهده کرد. بنابراین، تفکّر هم در انفس است و هم در آفاق و در هرحال با این تفکّر انسان از اثر به مؤثر و از مصنوع به صانع و از تعیّنات به وجود پی می‌برد. تفکّر در آثار به شرطی نتیجه می‌دهد که انسان از قید هوای نفس رسته باشد؛ زیرا آنان که اسیر خواهش‌های نفسانی‌اند، بیمارند و فکرچنین بیمارانی بیمار خواهد بود که گفته‌اند: رأی العلیل علیل» (نوربخش،۱۳۸۴: ۵۴-۵۰). «...و تفکّر صوفی سیری است قلبی که زاییده‌ی ذکر حق است. در سایه‌ی ذکر، بارقه‌های تجلیّات الهی بر خانه‌ی دل پرتو می‌افکند و بر اثر روشنایی این تجلیات، تفکّر قلبی جان می‌گیرد و این فکری است که رهرو راه حق است. باید گفت تفکّر عقلی بافتنی است و تفکّر قلبی یافتنی. در تفکّر عقلی محرّک و راهنما عقل است و در تفکّر قلبی محرّک و راهنما عشق» (همان: ۵۶).

شبستری تفکّر و اندیشیدن در ذات حق تعالی را اندیشه‌ی باطل و بی‌معنی دانسته و آن علم و دانشی که به گمان خود انسان از شناخت خداوند حاصل گردیده است، در نظر شبستری محال محض بوده و محلّی از اعراب ندارد:

بود در ذات حق اندیشه باطل　　محال محض دان تحصیل حاصل

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۹)

شبستری در نقش عارف وحدت بین که بر خلاف علمای ظاهری و فلاسفه و اهل استدلال، نسبت به جهان و مظاهر آن نگاه کشفی و شهودی دارد، تنها به ذات مطلق حق تعالی می‌اندیشد و

Archive of SID

www.SID.ir

با پیروی از مسلک و مرام پیر و مراد خود؛ یعنی محی‌الدّین ابن عربی، خلق و مظاهر عالم را **معقول**، و حق را **محسوس و مشهود** می‌بیند و به تحقیر و نکوهش علمای ظاهری و اهل استدلال و متکلّمان می‌پردازد که حق را معقول و خلق را مشهود در نظر می‌گیرند و به جای این که از طریق ذات(محسوس) پی به درک اسماء و صفات(معقول) برند، از طریق اسما و صفات(معقول) می‌خواهند ذات(محسوس) را مورد شناسایی قرار دهند و خطاب به فلسفی و اهل استدلال ندا سرمی‌دهد که اسما و صفات و مظاهر این عالم که محدودند، گنجایی ذات بیکران و نامحدود حق تعالی را ندارند و از او می‌خواهد که طریق عقل و استدلال را که در شناسایی خورشید حقیقت و ذات حق، حکم خفّاشی را دارد، رها کند و خود را مجهّز به بینش کشفی و شهودی سازد:

چو آیات است روشن گشته از ذات　　نگردد ذات او روشن به آیات
همه عالم به نور اوست پیدا　　کجا او گردد از عالم هویدا
نگنجد نور ذات اندر مظاهر　　که سبحات جلالش هست قاهر
رها کن عقل را با حق همی باش　　که تاب خور ندارد چشم خفّاش

(همان: ۷۹)

بر اساس عقیده‌ی ابن عربی، از حقّ تعالی دو تلقّی می‌توان داشت: «یکی این که خلق را معقول (= مستور) ببینیم و حق را **محسوس و مشهود**. این نگاه، نگاه اهل کشف و شهود و وجود است که اعیان موجودات را به منزله‌ی آیینه‌ی وجود حق و اسما و صفات او می‌نگرند. دیگر این که حق را **معقول** بدانیم و خلق را **محسوس**، که این تلقّی از آن فلسفه و متکلّمان و عامّه‌ی مردم است. معرفت و یافته های دسته‌ی اوّل، مانند آب گوارایی است که تشنگی را بر طرف می‌کند و نوشنده را آرامش می‌بخشد. امّا علم گروه دوم، مانند آب تلخ و شوری است که بر تشنگی می‌افزاید و مرارت را افزون‌تر می‌کند». (ابن عربی،۱۳۸۶: ۷۱۲-۷۱۱)

بر اساس اعتقاد و یقین قلبی و بینش شهودی شیخ محمود شبستری، در مشهد عالم و آفرینش که نور حق و حقیقت به مانند دلیل و برهانی جهت اثبات و شناخت ذات خود حق است و «هستی حقّ تعالی پیداتر از هستی هاست و پیدایی هستی‌ها به اوست و دلیل هستی او، به حقیقت، جز او نبوده و به هیچ گونه کثرت را به هستی او راه نیست» (شبستری، ۱۳۸۰: ۳۹). دیگر جایی جهت اظهار نظر و خودنمایی جبرئیلِ عقل و اندیشه‌ی استدلالی نیست:

در آن مشهد که نور حق دلیل است　　چه جای گفت وگوی جبرئیل است

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۹)

مولانا:

خوش نباشد آفتابی را دلیل　　جز که نور آفتاب مستطیل
سایه کبود تا دلیل او بود　　این بسستش که ذلیل او بود

(مثنوی،دفتر سوم،۱۹-۳۷۱۸)

www.SID.ir

شبستری با اشاره به حدیث نبوی: «لی مَعَ الله وَقْتٌ لاَیَسَعُنِی فیه مَلَکٌ مُقَرَّبٌ ولاَنَبِیٌّ مُرْسَلٌ» (فروزانفر،۱۳۷۶: ۱۵۲). و با اشاره به آیه‌ی شریفه: « اِنّا عَرَضنا الاَمانَه علی السّموات والارض والجبال فأبین ان یحملنها واشفقن منها وحملها الانسان اِنَّهُ کان ظلوماً جهولاً» (سوره‌ی احزاب،آیه‌ی۷۱) به تقابل دو اندیشه و نگرش ضدّ هم، یعنی: بینش شهودی(عشق) و استدلالی(عقل) می‌پردازد و برای بیان مقصود خود، از تمثیل و داستان فرشته و جبرئیل که نماد و مظهر عقل است و آدم که نماد محبّت وعشق است، استفاده کرده و به تعریف و تمجید عشق و اندیشه‌ی شهودی و تحقیر و نکوهش عقل و اندیشه‌ی استدلالی و فلسفی می‌پردازد:

فرشته گرچه دارد قرب درگاه　　نگنجد در مقام« لی مع الله»

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۹)

شبستری با استفاده از آرایه‌ی ادبی تلمیح و با اشاره به معراج حضرت رسول(ص) و گفته‌ی حضرت جبرئیل(ع): «لَوْ دَنَوْتُ أنملة لاَحْتَرَقْتُ» (اگر به اندازه‌ی سر انگشتی جلو بروم، خواهم سوخت) (فروزانفر،۱۳۷۶: ۴۲۳). باز دو اندیشه‌ی ضدّ هم، یعنی: شهود و استدلال را در نقطه‌ی مقابل هم قرار می‌دهد و جبرئیل عقل را بر خلاف عشق از ادراک حق عاجز می‌داند و می‌گوید: همچنان که با چشم ظاهری نمی توان به خورشید نگریست، عقل و خرد و استدلال نیز قادر به درک خورشید حق و حقیقت نیست:

چو نور او ملک را پر بسوزد　　خرد را جمله پا وسر بسوزد
بود نور خرد در ذات انور　　به سان چشم سر در چشمه‌ی خور

(شبستری،۱۳۸۲: ۷۹)

شبستری معتقد است که اجسام و اشیا از شدّت نزدیکی دیده نمی‌گردند؛ همچنان که خداوند نیز بر اساس آیه‌ی شریفه‌ی: « و نحن اقرب الیه من حبل الورید» (سوره‌ی ق،آیه‌ی۱۶). از شدّت نزدیکی دیده نمی‌شود و معتقد است که تنها با نگرش شهودی و سیر و سلوک درونی در عالم دل است که می‌توان به این مسأله پی برد، نه با شیوه‌ی منطق و استدلال:

چو مُبْصَر در بصر نزدیک گردد　　بصر ز ادراک او تاریک گردد

(همان: ۷۹)

شبستری به استفاده از تمثیل، خورشید و چشم ظاهری و آب، خطاب به فلسفی که پیرو استدلال است، می‌گوید: اگر می‌خواهد که چشمه‌ی خورشید حقیقت را مشاهده کند، باید به جای چشم ظاهری (استدلال و فلسفه) چشم دیگری (بینش شهودی وکشفی) را برای خود تدارک بیند، وقتی با چشم ظاهری(استدلال) قادر به درک آفتاب حقیقت نیست، می‌تواند آن را درآب کشف و شهود ببیند و درک کند:

اگر خواهی که بینی چشمه‌ی‌خور　　تو را حاجت فتد با چشم دیگر
چو چشم سر ندارد طاقت و تاب　　توان خورشید تابان دید در آب

Archive of SID

www.SID.ir

از او چـــون روشنی کمتر نمـــاید در ادراک تـــو حـــالی می فـزاید

(شبستری،۱۳۸۲: ۸۰)

شبستری در جواب سومین سؤال منظوم امیر حسینی هروی که: مراد از لفظ«من» که مشارالیه و معنی أنا واقع است،آن«من» کیست و مرا از «من» خبر کن و بیان نما کـه «مـن» کـدام اسـت و آنچه سالکان راه حق و طالبان لقای مطلق می‌گویند که: «در خود سفر کن» چیـست و چـه معنـی دارد، به کجا می روند؟ (لاهیجی،۱۳۸۱: ۲۳۲).

«که باشم من مرا از خود خبر کن چه معنی دارد اندر خود سفر کن»

(شبستری،۱۳۸۲: ۸۸)

پس از شرح و تفسیر سؤال حسینی هروی در مـورد لفـظ «مـن» و «خـود»، کـلام خـود را بـه مرحله‌ای می‌رساند که در ابیات متوالی باز به ردّ عقاید حکما و فلاسفه و تحقیر و نکـوهش آنـان در برابر اهل کشف و شهود می‌پردازد که معتقدند: «لفظ «من» در هرجا که باشد، اشارت به سوی روح (نفس ناطقه) است. درحالی که روح و جسم هر دو، جزو «من» می‌باشند و «مـن» عبـارت از هـردو است در صورت جمعیت» (ترکه اصفهانی،۱۳۷۵: ۲۴۵). و شیخ با خطاب عتاب آمیز به اهل استدلال عقلی می‌گوید: «چون عقل را پیشوای خود ساخته‌ای و قایل برآنی که هرچه عقـل قبـول مـی‌کنـد، مقبول است و هر چه عقل ردّ می‌کند، مـردود اسـت و حـال آن کـه عقـل در ادراک مکـشوفات بـه مثابه‌ی حسّ است در ادراک معقولات و در مراتب کشف، عقل را راه نیست و تو از جزو خـویش کـه روح است، «خود» راکه عبارت از «من» است، نمی‌دانی و پنداری کـه «مـن»عبـارت از روح اسـت و حال آن که در نظر اهل کشف و تحقیق، «من»عبارت از حقیقتی است که شـامل تمامـت حقـایق و هویّات است و روح و بدن هریکی مظهری از مظاهر آن حقیقت‌اند» (لاهیجی،۱۳۸۱: ۲۳۷-۲۳۶).

تو گویـی لفظ من در هـر عبارت بـــه سوی روح می بـــاشد اشارت

چـو کردی پیشوای خود خرد را نمی دانی زجـــزو خویش خَود را

(گلشن راز،۲۹۳-۲۹۲)

شیخ اهل استدلال عقلی را به سیر و سلوک درونی و بـاطنی در عـالم جـان دعـوت مـی‌کنـد و می‌گوید:

برو ای خواجه خود را نیک بشناس که نبـــود فربهـــی مانند آماس

(شبستری،۱۳۸۲: ۸۸)

شیخ خطاب به اهل استدلال می‌گوید: « لفظ «من» که تو در عبارت می‌گـویی، برتـر از جـان و تن است نه آن که آن تنها اشاره به روح باشد، چون مراد از «من»، ذات واحده است کـه متعـیّن بـه تعیّن شده و آن عبارت از جسم و جان است که این هر دو، یعنی، جان وتـن از اجـزای«مـن»اسـت، زیرا که هر یکی از روح و جسم، به مثابه‌ی جزوی هستند از اجزای آن حقیقت و مظهری هـستند از مجالی و مظاهر آن» (لاهیجی،۱۳۸۱: ۲۳۸-۲۳۷).

Archive of SID

www.SID.ir

مـــنِ تو برتر از جـان و تن آمد که این هـــر دو ز اجزای من آمد

(شبستری،۱۳۸۲: ۸۸)

شبستری درجواب قسمت دوم سؤال امیر حسینی هروی که پرسیده بود: «چه معنـی دارد انـدر خود سفرکن؟» خطاب به اهل استدلال عقلی می‌گوید: «یک بار به طریـق سـیر معنـوی (از راه دل) برتر از کون و مکان شو؛ یعنی، از اسما و صفاتی که عالم مظهر آننـد بـالاتر شـو و از حـدّ کثـرات و تعیّنات درگذر و عروج به مقام اطلاق ذاتی نما و از تعیّن جسمانی و روحانی فانی گشته، بـاقی بـالله شو و خود درخود جهان شو و ببین که همه‌ی عالم تویی و جمیع اشیا اجزای تواند و تو را درهمـه‌ی ذرّات سریان است و هیچ چیز غیر تو نیست و آن زمان به طریق شهود برحقیقتی که مشارالیه «من و أنا» است، مطّلع گردی و بدانی که غیراز «من» هیچ شیء ازجسمانیّات و روحانیّات نیست و هرچه هست، معبّر به من است» (همان: ۲۳۹-۲۳۸).

یکی ره برتر از کـون و مـکان شو جهان بگذار و خود در خود جهان شو

(شبستری،۱۳۸۲: ۸۹)

شیخ محمود در جواب سؤال پنجم امیر حسینی هروی که از او می پرسد: واقف و آگـاه بـه سـرّ وحدت کیست و عارف شناسای چه چیزی است؟

که شد بـر سرّوحدت واقـف آخر شناسای چـــــه آمد عـــــارف آخر

(همان: ۹۴)

می‌گوید: «کسی می‌تواند بر سرّ وحدت واقف و آگاه شود که از مقاصد دو جهانی مجـرّد گـردد و از جمیع مراتب و مواقف تعینّات و کثرات به طریق سیر و سلوک درونی و ارشاد کامل درگذرد؛ زیـرا هر مرتبه، موقفی است که چون سالک در او ایستاد، از مطلوب حقیقی دور می‌ماند. پس باید که اوّل ترک هوای نفسانی و لذّات جسمانی کرد، تا بتوان به مراتب قلبی و مشاهده‌ی ملکوتیّات رسـید، و از مرتبه‌ی ملکوتیّات نیز باید عبور کرد تا به منازل جبروتی و تجلیّات اسمایی و صفاتی رسید و باید از مراتب اسما و صفات نیز ترقّی نمود تا به تجلّی ذاتی رسید. در آن صورت، سرّ وحدت بر سالک ظاهر می‌گردد که «کمالُ الاخلاصِ نَفْیُ الصّفاتِ عَنْهُ» (لاهیجی،۱۳۸۱: ۳۵۰). شیخ در جواب قسمت دوم سؤال امیرحسینی «شناسای چه آمد عارف آخر؟»، با طعنه به اهل استدلال کـه طریـق اسـتدلال را جهت شناخت حق و حقیقت برمی‌گزینند، به سیر و سلوک شهودی و درونی شخص عارف در عـالم دل می‌پردازد و می‌گوید: «این دانش، دانش دل است و غیر صاحب دل را کـه اهـل شـهود و اربـاب تصفیه‌اند، این معنی حاصل نمی‌گردد، مگر تصدیق قول عرفا به تقلید نماید؛ یعنی، عـارف آن اسـت که بشناسد که وجود واحد مطلق و به غیر از یک وجود هیچ شـئ دیگـر نیـست و موجـودات همـه نمایش و عکس اویند که ازمرایای تعیّنات نموده شده‌اند و پیوسته وجـود مطلـق مـشهود او باشـد و یک لحظه از شهود او غافل نگردد» (همان: ۳۵۱-۳۵۰).

کسی بر سرّ وحـــــدت گشت واقـف که او واقـــف نشد انـــدر مواقـــف

Archive of SID

www.SID.ir

دل عـــارف شناسای وجـــود است وجـــود مطلـق او را در شهود است

(شبستری،۱۳۸۲: ۹۴)

شبستری اهل استدلال عقلی را به سیر و سلوک درونی دعوت کرده و خطاب به وی می‌گوید:

وجود تو همه خـــار است و خاشاک بـــرون انداز اکنون جمله را پـاک

برو تـــو خـانه‌ی دل را فـــرو روب مهیّـا کن مقـام وجـــای محبوب

(همان: ۹۴)

شبستری با استفاده از تمثیلِ «کور مادرزاد و الوان و کحـــل کحّـــال»، بـاز تقابـل دو اندیـشه‌ی ضدّ هم، یعنی: استدلال و شهود را مطـرح می‌کند و در مورد جماعتی که به خاطر پیروی از قـوانین عقل و استدلال و به واسطه‌ی کوردلی و عـدم سیر و سلوک باطنی در عالم دل، قابلیّـت و اسـتعداد لقای معشوق ازلی را درمکتب کحّالان کشف و شهود ندارند، خطاب به اهل شهود می‌گوید:

نـــدارد بـــاورت اکمـــه ز الـــوان وگر صد سال گـویی نقل وبرهان

سپید و زرد وسرخ وسبـز و کـــاهی بـــه نـــزد وی نباشد جز سیاهی

نگـــــر تـــا کـــور مادر زاد بد حال کجـــا بینا شود از کحل کحّـــال

(همان: ۹۶)

شبستری در مورد تمثیل فوق‌الذکر و عدم ادراک عقـــل از عالم امر و ذات خداوندی مـی‌گویـد: «عقل را ادراک این شهود به مثابه‌ی محسوسات حسّی است به نسبت با حسّی دیگر، یا چـون اکمـه است نسبت به الوان و یا طبیعت ناموزون به نسبت با موزوناتِ طبیعی، چون شعر و اصـول موسـیقی از آن که تصرف او به امور مذکور به واسطه‌ی نسبت خفیّه است از اشخاص و انـــواع کلیّـات و ایـن جمله امـــور نسبی است که از عالم خلق است و ادراک عالم امر، ورای این است» (شبستری،۱۳۸۰: ۴۹-۴۸). بنا به عقیده‌ی شبستری، «خرد که عقل است از ادراک احوال عقبی که یکی از آن احـوال مشاهده‌ی جمال مطلق است مانند کور مادرزاد دنیاست، یعنی نسبت با ادراک الوان هرچند به سعی و اجتهاد خواهند که به عقل ادراک مکشوفات نماینـد میـسّر نـشود، چنانچـه اکمـه را ادراک الـوان محصّل نیست چو عقل نسبت با مکاشفات و مدرَکات کـشفیّه بـه مثابـه‌ی حـسّی اسـت، نـسبت بـا مدرکات حسّی دیگر مانند بصر نسبت با مسموعات و سـمع نـسبت بـا مبـصرات» (لاهیجـی،۱۳۸۱: ۳۷۲).

خـــرد از دیـدن احـــوال عقبی بـود چون کـور مادر زاد دنیا

(شبستری،۱۳۸۲: ۹۶)

«شبستری [همانند عطار ودیگران] معتقد است که انسان را دو طور است در دانستن اشیا، یکی طور عقل است، و آن استدلال است به حسب ترتیب مقدّمات و حجج و ادلّه و قیاسات، و دیگر طور که ورای عقل است عشق است، و طوری که ورای طور عقل است و انسان بدان اسرار پنهان می‌داند، مانند آتش است که از سنگ و آهن ظاهر می‌گردد، و سنگ و آهن از او منوّر می‌شوند؛ یعنی: از او

Archive of SID

www.SID.ir

وجود می‌یابند، عشق مثل این است از جان و تن؛ یعنی، از ذات و مظهر اسما و صفات که عاشق و معشوق‌اند، ظاهر می‌گردد، و هر دو از عشق منوّر و معلوم می‌شوند و از اقتران ذات به مظهر اسما و صفات نوری پیدا می‌شود، که آن وجود عشق است، یک معنی نور وجود است، و هر دو عالم که عالم ذات و عالم مظهر اسما و صفات است، از نور وجود عشق روشن می‌گردد» (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۳۹).

ورای عقـــل طـــوری دارد انسان — کـــه بشناسد بـــدان اسرار پنهـان
بـــه سان آتش انـدر سنگ وآهن — نهـــاده است ایزد اندر جان و در تن
چـو بر هـم اوفتـاد آن سنگ و آهن — زنـورش هر دو عـالـم گشت روشن

(شبستری،۱۳۸۲: ۹۶)

شبستری همانند سایر اهل دل و اصحاب کشف و شهود از جمله سنایی و عطّار و مولانا و دیگران، با فلسفه و استدلال عقلی که از یونان زمین است میانه‌ی خوبی ندارد و اعتقاد به این دارد که با عقل و منطق و استدلال یونانی، نمی‌توان به حق تعالی ایمان آورد و به شناخت و درک حق و حقیقت نایل آمد:

به قیـاســـات عقـل یـونـانی — نـــرسد کس به ذوق ایمـــانی
گر بـه منطـق کسی ولـی بـودی — شیخ سنّت ابـــو علـی بـودی
عقل خودکیست تا به منطق و رای — ره بـــرد تا جنـاب پاک خدای

(شبستری،۱۳۶۵: ۱۸۵)

شراب حکمت شرعی خورید اندر حریم دین — که محرومند ازین عشرت هوس گویان یونانی
برون کن طوق عقلانی به سوی ذوق ایمان شو — چه باشد حکمت یونان به پیش ذوق ایمانی

(سنایی،۱۳۸۵: ۳۲۷-۳۲۶)

شبستری با این که با فلسفه و استدلال عقلی و طرفداران آن ازجمله: ابوعلی سینا و ارسطو میانه‌ای ندارد، امّا معتقد است که سخن حق و حقیقت را باید از هر کسی شنید و پذیرفت هر چند که فلسفی و اهل استدلال باشد:

نتوان کـــرد هیچ باطـل راست — قایلش گرچه بوعلی سیناست
بـــاز حق کـی شود بدان باطل — که ارسطـــو بـــود بدان قایل
حق حق است ار چـه بوعلی گوید — باطـل است باطل ، ار ولی گوید

(شبستری،۱۳۶۵: ۱۸۷)

«درست است که عارف به «حکیمک» ریشخند می زند و زاد دانشمند را آثار قلم می‌داند، ولی این ریشخند نه بر علم و دانش که بر مدعیان نادانی است که به عصای دیگران می‌روند و می‌خواهند بافته‌های خرد خام را به نام یافته‌ها بقبولانند، سخنانی که مشکلی نمی‌گشاید و راه به جایی نمی‌برد» (شبستری،۱۳۶۸: ۱۶). شبستری با استدلال درست مخالف نیست و برهان یقینی را که

Archive of SID

www.SID.ir

دور از شبهه و ظن باشد ، یکی از دو راه رسیدن به حقیقت می‌داند و در نظر شبستری و دیگر عرفا، اطلاق عـارف بر کسی نمایند که داند که به غیر حق موجود حقیقی نیست، اعمّ از آن که دانش وی به دلیل باشد یا به شهود:» (همان: ۲۰).

زجـــذبه یا بـــه برهان یقینی رهـــی یابـــد به ایمـــان یقینی

(شبستری،۱۳۸۲: ۹۰)

شبستری جهت دعوت اهل استدلال عقلـی بـه خودشناسـی و سـیر و سـلوک درونـی و دسـت برداشتن از عقل و استدلال، خطاب به او می‌گوید:

از آن مجـمـوع پیدا گردد این راز چو بشنیـدی بـرو با خـــود بپرداز

تویـی تـو نسخـــه‌ی نقش الهی بجـو از خویش هر چیزی که خواهی

(همان: ۹۶)

تو مغـز عالـمی زآن در میانـــی بدان خـود را که تـو جان جهـانی

(همان: ۸۷)

نتیجه:

با تعمّق در آثار منظوم و منثور عرفانی، علی‌الخصوص گلشن راز شیخ محمود شبستری، می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفـت و تفکّـر و عقـل و خـردی کـه عرفـایی از جملـه شـیخ محمـود شبستری با تأسّی از مکتب پیشینیان عرفانی از جمله: ابن عربی، عطّـار و مولانا و دیگران، با آن بـه ضدیّت برخاسته است، اندیشه و عقلی نیست که در آیات و روایات دینی اسلامی و عرفانی به عنـوان اوّلین مخلوق، مورد تمجید و تکریم فراوان واقع گردیده و در زبان مولانا با اصطلاح «عقـلِ عقـل» از آن یاد می‌شود، بلکه اندیشه و خرد و دانش ناقص و سطحی‌نگری است که عرفا خاستگاه آن را یونان زمین می‌دانند که به مانند خفّاشی است که از درک خورشید تابان حـق و حقیقـت عـاجز و نـاتوان است و برخلاف اندیشه و بینش کشفی و شهودی از اثر و معلول، پی به مؤثّر و علّـت مـی‌بـرد و ذات حق تعالی را معقول، و اسما و صفات و آیات را محسوس می‌داند و از راه اسما و صفات می‌خواهد بـه ادراک ذات باری تعالی پی برد، وگرنه شیخ محمود و عرفای قبل از وی که عمر خود را در راه عقل و خرد و مدرسه و استاد به سر برده‌اند، همگان را به عقل‌گرایی و خردسـتایی و دانـش‌افـروزی دعـوت نموده‌اند. شبستری در نقش عارف وحدت بین، میان جذبه و اندیشه‌ی شهودی و کـشفی بـا برهـان یقینی راست و درست فرقی قایل نیست و برهان و استدلالی را کـه دور از شـبهه و ظـن دوبینـی و کثرت باشد، یکی از دو راه رسیدن به حق و حقیقـت مـی‌دانـد. در نظـر شبـستری و دیگـر عرفـای وحدت‌اندیش، اطلاق عارف بر کسی نمایند که داند که به غیر حق موجود حقیقی نیست، اعـمّ از آن که دانش وی به دلیل و برهان و استدلال باشد یا به کشف و شهود:

زجـــذبه یا بـــه برهان یقینی رهـــی یابـــد به ایمـــان یقینی

Archive of SID

www.SID.ir

کتاب‌نامه:

ابن عربی، محی‌الدّین.۱۳۸۶. فصوص‌الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح وتحلیل: محمّدعلی موحّد و صمد موحّد. چاپ دوم. تهران: نشر کارنامه.
افراسیاب پور، علی اکبر. ۱۳۸۰. زیبایی پرستی در عرفان اسلامی . چاپ اول. تهران: طهوری.
ترکه اصفهانی، صاین‌الدّین علی. ۱۳۷۵. شرح گلشن راز، تصحیح وتعلیق: کاظم دزفولیان. چاپ اول. تهران: آفرینش.
راستگو، سید محمّد. ۱۳۸۳. عرفان درغزل فارسی . چاپ اول. تهران: علمی وفرهنگی.
رجایی بخارایی، احمدعلی. ۱۳۶۴. فرهنگ اشعار حافظ. چاپ دوم. تهران: علمی وفرهنگی.
رحیمیان، سعید.۱۳۸۳. مبانی عرفان نظری. چاپ اول. تهران: سمت.
زرّین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۶. جستجو در تصوّف ایران. چاپ هشتم.تهران: امیر کبیر.
سنایی غزنوی. ۱۳۷۷. حدیقه. تصحیح و تحشیه: مدرّس رضوی.چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
_____. ۱۳۸۵. دیوان. مقدّمه، شرح زندگی و شیوه‌ی سخن سنایی به قلم استاد: فروزانفر، به اهتمام: پرویز بابایی. چاپ دوم تهران: نگاه.
شاه نعمت الله ولی. ۱۳۸۵. دیوان.به کوشش: بهمن خلیفه بناروانی. چاپ دوم. تهران: طلایه.
شبستری، شیخ محمود.۱۳۸۰. حقّ الیقین فی معرفة ربّ العالمین،تصحیح وتعلیق: رضا اشرف زاده. چاپ اول. تهران:اساطیر.
_____.۱۳۸۲.گلشن راز« متن وشرح» براساس قدیمیترین و مهمترین شروح گلشن راز، باهتمام: کاظم دزفولیان. چاپ اوّل. تهران:طلایه.
_____. ۱۳۶۵. باهتمام: دکتر صمد موحّد. چاپ اوّل. تهران: کتابخانه‌ی طهوری.
فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۶. احادیث و قصص مثنوی، ترجمه‌ی کامل و تنظیم مجدّد: حسین داوودی. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.
کاشانیها، زهرا. ۱۳۸۵. جستاری در معرفت وعرفان، فصلنامه‌ی علمی- پژوهشی عرفان، دانشگاه آزاداسلامی واحد زنجان. سال دوم، شماره‌ی هشتم، ص۱۲۹.
لاهیجی گیلانی، شمس الدّین محمّد. ۱۳۸۱. شرح گلشن راز(مفاتیح الاعجاز)، پیش گفتارو ویرایش: علیقلی محمودی بختیاری، چاپ دوم، تهران: نشرعلم.
مرتضوی، منوچهر. ۱۳۸۴.مکتب حافظ. چاپ چهارم. تبریز: انتشارات ستوده.
مولانا، جلال‌الدّین محمد. ۱۳۸۴. مثنوی (ازروی نسخه‌ی نیکلسون،تصحیح، اعراب وفرهنگ لغات از: عزیزالله کاسب، چاپ پنجم. تهران:گُلی.
نوربخش، سید جواد. ۱۳۸۴. در بهشت صوفیان. چاپ سوم. تهران: یلدا قلم.
هجویری غزنوی، ابوالحسن علیّ بن عثمان. ۱۳۸۰. کشف المحجوب، تصحیح: و-ژوکوفسکی، با مقدّمه: قاسم انصاری. چاپ هفتم. تهران: طهوری.

Archive of SID

www.SID.ir