

مخالفت شیخ شبستری با حکیمان، فیلسوفان و متکلمان

دکتر شهین اعوانی*

چکیده

این مقاله به بررسی نقادانه کتاب *سعادت‌نامه*، یکی از آثار سعدالدین محمود بن عبدالکریم بن یحیی شبستری (متوفی ۷۲۰ق)، سراینده کتاب معروف *گلشن راز* می‌پردازد.

مقاله حاضر، ضمن تحلیلی انتقادی از نقد شیخ شبستری بر فلاسفه‌ای که از آن‌ها در *سعادت‌نامه* نام برده شده است، مقایسه‌ای میان *سعادت‌نامه* و *گلشن راز*، به عمل می‌آورد، و تقدم و تأخر زمانی نگارش این دو کتاب را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد و نشان می‌دهد که بر خلاف آن چه مشهور است، شبستری کتاب *سعادت‌نامه* را قبل از کتاب *گلشن راز* نوشته است. در *گلشن راز* آن دغدغه‌های سخت نسبت به فلسفه و کلام و فیلسوفان دیده نمی‌شود. این مقاله به بررسی این امر نیز خواهد پرداخت.

واژه‌های کلیدی: ۱- شبستری ۲- *گلشن راز* ۳- *سعادت‌نامه* ۴- فلسفه و کلام
۵- ابن سینا ۶- فلسفه مشاء ۷- ناصر خسرو

۱. مقدمه

اگر بپذیریم که *سعادت‌نامه* از شیخ محمود شبستری است، آن‌گاه این پرسش به ذهن متبادر می‌شود: شبستری که مردی صاحب نام است و با فلسفه و نظریه‌های فلسفی کاملاً آشناست و خود نیز تأکید می‌کند که هرگز گزاره نمی‌گوید، ترهات و شطح و طامات نمی‌بافد و از خود نمی‌لافد، چرا در *سعادت‌نامه* ضمن نقد آرا و اندیشه‌ها به نقد اشخاص هم می‌پردازد؟ می‌دانیم که قریب به اتفاق محققین، تاریخ نگارش *سعادت‌نامه* را بعد از *گلشن راز*^۱ دانسته‌اند، پرسش این است که چرا او در *سعادت‌نامه* نسبت به بزرگان فکر و

* استادیار گروه فلسفه مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

اندیشه اسلامی حرمت‌داری نمی‌کند و در بیان نکات نقادانه خود، حریم کلام و قلم را نگه نمی‌دارد؟ شبستری در *سعادت‌نامه* با استناد به آیات قرآن و احادیث نبوی، به نقد آرای اهل کلام و فلسفه می‌پردازد. آیا می‌توان پذیرفت مؤلف *گلشن‌راز*، آداب قلم و بیان را فرو گذاشته باشد؟ چرا ما در *گلشن‌راز* این نحو گفتار را نمی‌بینیم؟ او در *گلشن‌راز* نیز بعضاً به نقد آرای فیلسوفان و متفکران پرداخته، ولی برخلاف *سعادت‌نامه*، هرگز نقد شخص و شخصیت نکرده است.

۲. دیدگاه‌های شبستری در *سعادت‌نامه*

علت انصراف شبستری از ادامه سرودن *سعادت‌نامه* چه بوده است؟ چنان‌که از اولین ابیات *سعادت‌نامه* پیداست، هدف مؤلف از تألیف این کتاب، «راه جستن به صحن و صفة بار» از طریق چنگ محکم در عقل و نقل است (۱۱، ابیات ۳۴ - ۴۵).

در این منظومه، شبستری بیش از *گلشن‌راز* به امور شرعی پای‌بند است و چنان‌که خود او تأکید کرده، تفکیک بین علم‌الیقین از اعتقادات نادرست، شبهه‌ناک و کفرآمیز و نیز کسب حسن شهرت ایمان مسلمانی از اهداف او بوده است (۱۱، بیت ۷۰۶).

در *سعادت‌نامه*، که شبستری در آن «سعادت تام» یافته (۱۱، بیت ۹۰)، او بر آن است تا به قصد ارشاد خلق و به قدر استعداد آنان، همه مباحث توحید، اصول، کلام و حکمت را در هشت باب، که هر باب شامل چند فصل است، در هزار بیت نقل کند (۱۲، ص: ۱۵۲، بیت ۸۰) و با ضم سایر علوم، همه این مباحث را در سه هزار جمله به نظم آورد؛ ولی می‌بینیم که او تنها پس از سرودن چهار باب یعنی نیمی از آن چه وعده داده است، از سرودن مابقی آن صرف‌نظر کرده، کتاب را چنین به پایان می‌برد (۱۱، بیت ۱۵۷۰):

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

شبستری دیگر انگیزه تألیف این کتاب را احساس تکلیف دینی و مسؤولیت پاسخ‌گویی در روز حشر در محضر حق تعالی و ارشاد و دعوت مردم به دین خدا و رسول او به قدر استعداد عقلی آن‌ها بیان می‌کند. محتوا و مضمون آن را توحید، حکمت و اصول می‌داند و مخاطبین آن را اهل فکر، ثبات و سعادت می‌خواند.

هر باب این کتاب، دارای فصولی است و هر فصل چهار اصل دارد که در سه اصل آن، به رسم عارفان، تحت عناوین علم‌الیقین، عین‌الیقین، حق‌الیقین، بحث می‌کند، اصل چهارم که عنوان «الضلال‌المبین» دارد، در سایر آثار عرفا کمتر دیده شده است. بعد از هر اصل، طرح شبهه و پاسخ به آن همراه با حکایات و تمثیل‌هایی آمده است.

شبستری «وحدت وجودی» است؛ او می‌گوید همه ذرات عالم، منصور حلاج‌اند که «نالالحق» می‌گویند (۱۲، ص: ۸۵) و این رأی در جای‌جای گلشن‌راز او هویدا است. از حیث تکوین، کافر و مؤمن، خالق و مخلوق و... همه یکی می‌شوند و همه اوست و غیر وجود ندارد (۱۲، ص: ۸۶)؛ فیلسوفان، متکلمان، قدریه، معتزله، در دایره توحید نمی‌گنجند و حتی کافر مسلک می‌گردند.

آیا طرح چنین دیدگاهی صرفاً به لحاظ تشریحی است؟ او در ابتدای گلشن‌راز، نقدی بر فقه ظاهری و فقیه متشرع دارد و مشرک و کافر و مؤمن، در دیدگاه عارفانه و وحدت‌گرایانه او یکی می‌شوند. آیا می‌توان پذیرفت ابراز بی‌حرمتی به بزرگان فکر و اندیشه در سعادت نامه، صرفاً برای دفاع از شریعت است؟

به راستی چرا شبستری مقام حکیم (که «حکمت کژ» دارد) و متکلم را تا حد کافر تنزل می‌دهد؟ حتی اگر معتقد باشیم مقصودش از کفر، نه صرفاً شرعی، بلکه به معنای بسته بودن چشم حقیقت‌بین فلسفی باشد!

هر چه در این نکات دقیق‌تر شویم، پرسش ما از شبستری عمیق‌تر می‌شود و در مواجهه با تناقضاتی که در آثارش می‌بینیم، احتمالاتی به ذهن خطور می‌کند. از جمله این‌که:

۱. دلایل همه شارحین شبستری، از جمله لویزن، که با اطمینان گفته‌اند سعادت‌نامه در بیست و سومین سال عمر او نوشته شده است (۱۹، ص: ۴۰)، چندان متقن و موجه نیست. یکی از دلایلی که همگی بر آن متفق‌القول هستند، استناد به بیتهایی از گلشن‌راز است که در آن شیخ گفته است (۱۲، بیت ۴۹):

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

ولی از این امر غفلت کرده‌اند که شبستری بلافاصله می‌گوید قبل از سرودن گلشن‌راز، گرچه طبع شاعری داشته، ولی به ندرت شعر می‌سروده است؛ زیرا معنا را نمی‌توان در ظرف عروض و قافیه گنجانند، همان‌گونه که «بحر قلم» را نمی‌توان در یک ظرف جای داد. به علاوه، سبک شعری سعادت‌نامه نیز با گلشن‌راز متفاوت است.

شواهدی که ذکر خواهد شد نشان می‌دهد که سعادت‌نامه می‌باید قبل از گلشن‌راز نوشته شده باشد و شاید ناتمام ماندن آن هم به همین علت بوده باشد که شبستری در مراحل اولیه سلوک، شمه‌ای از گلشن‌راز را گرفته و راز دل‌گل‌ها در او شکفته شده و به حقایقی واصل شده که از ادامه تعرض و اهانت به متکلمان و حکیمان دست کشیده و رو به عرفان نموده است؛ به طوری که در گلشن‌راز، شریعت را به پوست بادام و حقیقت را به مغز آن تشبیه کرده و گفته است: (۱۲، بیت ۳۵۷)

چو عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست

۲. سیر بیان مطالب سعادت‌نامه به لحاظ معنا و تفسیر مطالب، از تفصیل به اجمال است. باب اول «فی معرفه ذات واجب‌الوجود تعالی و تقدس» مشتمل بر سه فصل است و بیست و دو صفحه دارد؛ باب دوم «فی صفاته تعالی و تقدس» در هفت فصل و بیست و چهار صفحه تنظیم شده؛ باب سوم «فی اسمائه تعالی و تقدس» فقط در سه صفحه خلاصه شده است. باب چهارم که در آن شبستری ختم کتاب را اعلام می‌کند و در واقع، طرح اولیه کتاب را ناتمام می‌گذارد، کَشکول مانندی است تحت عنوان «فی افعاله تعالی و تقدس» و مطالب مختلفی در آن آمده است، از جمله «فی حقیقه الجبر و القدر»، «فی ان افعاله لا تعلل و ان الجزاء لیس بالعمل»، «فی حدوث العالم»، «فی بیان مبدأ العالم»، «فی معرفه نفس الناطقه»، «فی الرزق»، «فی معرفه الزمان و المكان»، و فصل آخر این باب «فی فواید طاعته تعالی» است که در چهار صفحه، سیر عبادت به سوی ذکر و از ذکر به فکر و جولان فکر به سوی عرفان و آن‌گاه معرفت حق به عین عیان شرح داده می‌شود و با نقد فقه و فقیه پایان می‌یابد. او می‌نویسد:

زهرة من از آن مقام رود	که دلم بوی شیخی‌ای شنود
همه یاران من بزرگ شدند	در ریاضت همه سترگ شدند
شرح هر یک نمی‌توانم داد	همگان را خدای خیر دهداد
حالیا در کشم عنان سخن	زان‌که بی‌حد بود بیان سخن

عبارات پایانی کتاب چنین است: "تمت المنظومه الموسومه بالسعادة نامه فی یوم الخميس من منتصف شهر شوال ختم بالخیر و الاقبال لسنة ثمان و ستین و ثمانمائه الهجرية النبويه المصطفوية الهلالية علی انمل العبد الحقیر الفقیر اقل خلق الله الواهب شیخ اسلام بن حسین بن علی بن محمود الکاتب اصلح الله شأنه و غفر الله ذنوبهم و ذنوبه و جعله من الاولیاء المقبولین و السعداء المقربین بحرمه کمل اولیائه من الاقطاب و الافراد برحمتک یا ارحم الراحمین (۱۱، صص: ۱۴۱-۱۴۲).

۳. می‌توانیم به گلشن‌راز صرفاً جنبهٔ روایی بدهیم و بگوییم چون در پاسخ به سؤالات امیر حسینی هروی سروده شده، شیخ از جهت رعایت اصول اخلاق و آداب شریعت و طریقت، که شرط اساسی در تمام مراحل سلوک است، مانند تمام عرفای هم‌عصر خود، مهار قلم را نگه داشته و به او اجازهٔ عنان‌گسیختگی نداده است و به رغم آن‌که به رد مضامین افکار حکیمان و متکلمان پرداخته، به گویندهٔ سخن کاری نداشته، و در تمام موارد، اخلاق نیکو را در میانه نگه داشته و افراط و تفریط را در کرانه و به دور از مقصود، مد نظر داشته است (۱۲، بیت ۶۰۰).

۴. شاید شبستری تنها در *گلشن‌راز* به عنوان عارف کامل و متخلق به اخلاق الله ظهور کرده باشد و این فقط یک دوره از زندگی او بوده است؛ ولی در دوره‌های بعد، فقط به دفاع از شریعت پرداخته و به حقیقت کاری نداشته است!

۵. قول شرق‌شناسان غربی هم محل تأمل است که این گونه متون را یا به «سنت گل و بلبل شعر صوفیانه فارسی» تعبیر می‌کنند (۲۵، صص: ۳۲۶-۳۲۷) و یا موضوع را صرفاً از دید سیاسی و فشار حکام زمانه می‌بینند و روی کرد به تصوف و عرفان را دل‌خوشی برای افراد در عصر درنده‌خویی و توحش و به تناسب فشارهای سیاسی زمانه می‌دانند (۱۹، ص: ۸۲ به بعد)، مانند هجوم مغول در عصر شبستری. این عده نظریه وحدت وجود و حتی وحدت ادیان را در کنار نظریه تسامح‌آمیز شبستری در *گلشن‌راز*، مرتبط با آزادی‌های سیاسی و آیین‌های مسیحی و بودایی موجود در آن عصر تبیین می‌کنند (۱۹، ص: ۱۲۶).

"انسان در *گلشن‌راز* به چشم‌انداز روحانی پر نقش و نگار از چیزی که می‌توان آن را «مسیحیت باطنی» نامید برمی‌خورد. تعبیر شیخ از مسیحیت (ترسایی) به عنوان نمادی از حالت تجرید [و بریدن] هم از دنیا، هم از آخرت و هم از چشم‌داشت به اجر و پاداش است که مستلزم توجه مخلصانه در اعمال عادی است" (همان، ص: ۱۲۸).

به عقیده لویزن، همه این‌ها «بسیار مرهون جو سَمحه و سهله دینی در تبریز اوایل عصر ایلخانی بوده است».^۲

اگر بخواهیم به قول اسلام‌شناسان غربی بسنده کنیم، در این صورت، کل تاریخ عرفان و تصوف، صبغه سیاسی به خود می‌گیرد و چیزی از تفکر عرفانی فرهنگ ما باقی نمی‌ماند و معرفت، عرفان، فکر، کلام و... همه در خدمت سیاست خواهد بود.

۶. شبستری از تشمت آرا و ازدیاد فرَق زمان خود می‌هراسد و از این‌که «اهل دین» هفتادوسه فرقه شده‌اند، شکوه می‌کند که در زمانه و عصر او این تعداد به هفتصد فرع و شعبه و فصل رسیده است (۱۱، ابیات ۶۶ - ۶۹). او از وضع موجود و تفرق مردم، برای دین‌داری احساس خطر می‌کند و خود را موظف می‌داند تا با اشارت دل، البته به قدر عقول و میزان درک مردم، به حل مشکل همت گمارد.

مفسرین کلام شبستری، به سخن شبلی اشاره می‌کنند که: «عبارت» زبان علم و «اشارت» زبان معرفت است (۲۴، ص: ۱۴۹)، و زبان او را زبان اشاره می‌دانند. ما در ادامه خواهیم گفت که این تعبیر با زبان شیخ شبستری در *گلشن‌راز* سازگار است، اما در سعادت‌نامه که ابراز مخالفت‌های شبستری با حکیمان، فیلسوفان، شعرا، قدریان و... بسیار واضح است، دیگر جایی برای اشاره باقی نمی‌ماند.

۷. آخرین احتمال این است که سعادت نامه اصلاً از شیخ محمود شبستری نبوده باشد، چنان که بعضی از محققین به این امر قایل اند.

۳. مبنای انتقاد

بسیاری از فیلسوفان، مانند ابن رشد (متولد ۵۲۰ ق)، در *تهافت‌التهافت* و در *فصل‌المقال فی مابین الحکمه و الشریعه من الاتصال*، تلاش کرده‌اند اثبات کنند که بین دین و فلسفه بستگی تام وجود دارد. هم‌چنین اغلب عرفا نیز دارای چنین نظری هستند. می‌دانیم که در عرفان نظری، محی‌الدین ابن عربی اندلسی (متوفی ۶۷۲-۶۷۳ ق) ملقب به «شیخ اکبر» و صاحب *الفصوص الحکم و الفتوحات المکیه*؛ و نیز شاگرد و مهم‌ترین شارح او، صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۱ ق)، صاحب *النفحات الالهیه* کوشیده‌اند تا از طریق بیان وحدت وجود، دین و فلسفه را آشتی دهند و بین عرفان، یعنی بیان وحیانی و شهودی با بیان استدلالی فلسفه مشاء و اصولاً تعبیرهای عقلانی فیلسوفان، هماهنگی و سازش برقرار کنند.

شبستری همواره در پی یقین حاصل از اشراق عرفانی (کشف) به عنوان منبع اصلی علم است. نظریه کشف، نقطه اتکای معرفت‌شناسی او را تشکیل می‌دهد و در عین حال، فلسفه اشراق هیچ تأثیری بر وی نداشته است (۱۹، ص: ۵۷). او در *گلشن راز* از این سیره تبعیت می‌کند؛ به طوری که ما در این کتاب، با اصول و قواعد فلسفی مواجهیم که مبنای استدلال شبستری قرار گرفته است (۱۲، ص: ۸۶).

از سوی دیگر، در همین کتاب، به صراحت، مخالفت خویش را با عقل‌دوراندیش اعلام می‌کند و صاحب آن، یعنی فلسفی، را سرگشته می‌داند و صوفیه نادان را در کنار حلولی‌ها که معتقد بودند حق به ذات و صفات، حال در نشئه انسان کامل می‌شود، قرار می‌دهد.

کسی کاو عقل دوراندیش دارد بسی سرگشتگی در پیش دارد

ز دوراندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی، دیگر حلولی

(۱۲، بیت ۱۰۰)

در اواخر *گلشن راز* می‌گوید که به وی الهام شده که با بلاهت و عدم اطلاع، متعرض حکمت الهی نشود و به قضا و تقدیر الهی رضایت دهد؛ زیرا هیچ فعلی از خداوند عبث نیست و «هیچ چیز بی‌فایده از بطون به ظهور» نمی‌آید. همان‌طور که وجود «کناس»، یعنی طهارتخانه در مملکت ضروری است، که اگر نباشد، مردم دچار سختی می‌شوند و نجاسات و کثافات، ایجاد مزاحمت می‌کند، «وقتی در ایجاد کناس، این گونه فواید و حکمت هست، در ظهور مشایخ جاهل نیز البته حکمت‌هاست» (۱۲، بیت ۹۲۲):

دگر باره رسید الهامی از حق که بر حکمت مگیر از ابلهی دق

اگر کناس نبود در ممالک همه خلق اوفتند اندر مهالک
به گفته شبستری، نباید از روی بلاهت بر افرادی که دیگراندیش‌اند و سبک تفکرشان
متفاوت است، خرده گرفت و اعتراض کرد. چون وجود هر چیزی، اعم از کفر و ایمان، اسلام
مجازی، کفر حقیقی، بت‌پرستی و ترسایی و... همه از اراده تکوینی حق است. بر اساس این
تفکر، حتی بت را خداوند می‌آراید و جانی در درون بت می‌نهد و کسی بدون عزم و اراده
الهی، بت‌پرست نمی‌شود.

ولی در *سعادت‌نامه*، اگر بپذیریم که بعد از *گلشن‌راز* نوشته شده است، باید قبول کنیم
که مؤلف مجدداً جانب شریعت را می‌گیرد و ضمن نادیده گرفتن الهام حق و وظیفه‌ای که
عهده‌دار شده بود، حکیمان و متکلمان را زیر سؤال می‌برد و در مخالفت با آنان و دفاع از
شریعت می‌گوید:

هر کس که برای حق، دلیلی ذکر کند، مثل آن است که با چراغ در روز روشن به دنبال
آفتاب باشد (۱۱، ابیات ۱۰۸-۱۲۶).

وقتی مبنای استدلال، قرآن و برهان باشد، آیا هتک حرمت به اشخاص، تضادی با منبع
و مبنای استدلال نخواهد داشت؟ چرا شبستری در *سعادت‌نامه*، مجدداً متشرع افراطی
می‌شود در حالی که در *گلشن‌راز* قشربون را نقد می‌کند؟ آیا این امر یکی دیگر از دلایل
تقدم زمانی نگارش *سعادت‌نامه* بر *گلشن‌راز* نیست؟

۴. نحوه مخالفت شیخ در *سعادت‌نامه* با نحله‌های مختلف فکری

۴.۱. مخالفت با دهریون

شبستری در آغاز باب اول *سعادت‌نامه*، که در باره شناخت ذات واجب‌الوجود است، بعد
از آن که به شرح نحوه قرب حق به خلق می‌پردازد، می‌گوید حق از حبل ورید به ما
نزدیک‌تر است و ما که درافتادگان در ضلال بعیدیم از او دوریم. آن‌گاه به سخن بایزید
بسطامی^۳ اشاره می‌کند (۱۱، ص: ۱۶۰، بیت ۱۷۶) که:

قصه «إن سلخت من جلدی أنا هو و هو أنا و حدی»

سخن آن که مرد آگاه است «لیس فی جبتی سوی الله»^۴ است

و به دهریون، که «دهر را کردگار می‌دانند و اثر از روزگار می‌دانند» می‌تازد و مقام آنان را
که «منکر حق طبیعی» اند، تا مرتبه «سگ ناکس» و «خر بدگهر» پایین می‌آورد. منشأ این
نظریه را به «میمون ابن دیسان»^۵ نسبت می‌دهد که با قبول قدم دهر و زمان، منکر خدای
مدبر و صانع جهان هستی است و به او نسبت کفر می‌دهد. در این ارتباط از بلعم باعور^۶ و از
قصه کفر او با لقب «سگ مردار» یاد می‌کند.

۲.۴. مخالفت با حکیمان

در *سعادت‌نامه*، حکمت به دو حکمت کژ و حکمت راست منقسم است و بر این نکته تأکید شده که علم حکمت برخاسته از انبیا است و آن را خداوند متعال ابتدا بر شیث [پسر سوم آدم و حوا که تجلیات جزئی ولایت با او آغاز می‌شود] وحی فرموده و بعد به ادریس داده است تا او این حکمت را تدریس کند. از این طریق، مردم حکمت دین، هیأت و نجوم را آموخته‌اند، ولی در یونان، این حکمت به دست دونان افتاده است. از این‌رو حکمتی که مثل «آب زلال» بود، به «جهل و کفر و ضلال» مختلط شد (۱۱، بیت ۶۶۴ به بعد) و از همین‌جا، تحریف و نسخ در حکمت راه یافت و سود و سرمایه، به کلی زیان شد. رأی افلاطون اشراقی، به کفر آمیخت و به تبع او، سهروردی، صاحب *اشراق*، نیز «تلویح سیم قلب رواق» کرد. پس از آن، شیخ بوعلی سینا را نقد می‌کند. طرح این موضوع، هم در *گلشن‌راز* و هم در *سعادت‌نامه*، مبین آن است که خشت اول را «حکیم» کژ نهاده و لذا بنیان حکمت تا به ثریا کژ است.

شبستری مانند سایر عارفان، در ارزیابی حکیمان و فیلسوفان، معتقد است حکیمان فلسفی از مقام تقلید پا فراتر ننهاده‌اند و چون استعداد فطری برای نیل به مرتبه شهود حقیقی را ندارند، مبدأ را منشأ کثرت می‌دانند و از وجود ممکنات به وجود واجب استدلال می‌کنند. بر این اساس، فیلسوفان مشائی، از جمله فارابی و ابن‌سینا، موجود را به «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» تقسیم می‌کنند. واجب‌الوجود را موجودی قائم به ذات و متکی به خود و علت تمام موجودات و غیرمعلول می‌دانند که کمالات نامحدودی دارد، مرکب نیست و برای کمالات آن حدی متصور نیست؛ و چون اثبات ذات واجب به ممکن می‌نماید، در معرفت ذات واجب، دچار حیرت می‌شود و در دور و تسلسل گرفتار می‌آید (۱۴، ص: ۵۶). در *گلشن‌راز*، «حکمت» با عدالت، عفت و شجاعت، یکی از چهار فضیلت اخلاقی به شمار می‌رود که سبب تهذیب قوه نظری می‌شود. «حکیم راست گفتار»، که از «حکمت راست» برخوردار است، کسی است که این اجناس فضایل، صفت وی گردد و از افراط و تفریط، خود را بر حذر دارد؛ زیرا میانه، مثل صراط مستقیم است که در دو طرف آن، «قعر جحیم» است (۱۲، بیت ۵۹۴؛ ۷، صص: ۳۹۷-۳۹۹).^۷

۱.۲.۴. فلسفه چیست؟ شبستری در تعریف فلسفه می‌گوید: فلسفه نزد اهل ملل، چیزی جز کفر، خودرایی، ضلال و حیل نیست. در برخی موارد نیز فیلسوفان و متکلمان را توأمان اهل ضلال و ضلالت می‌داند (۱۲، بیت ۶۴۵-۶۴۸)، بعد بلافاصله تأکید می‌کند که حق، نه فلسفی است و نه کلامی. «ذات‌ها به ذات معرفت» دارند ولی در صفت اختلاف وجود دارد.

بعد از این مطلب، «فرقه‌های اهل ضلال»، یعنی فیلسوفان و متکلمان را به اجمال برمی‌شمرد و می‌گوید اکثر فیلسوفان فکر می‌کنند خدا را بهتر از خدا می‌شناسند. این «هرزه‌گویان» و «ناکسان» برای دفاع از علم و اثبات عقل، سه رکن ایمانی، یعنی قدرت و علم الهی و حشر جسمانی را منکر شده‌اند. از این‌رو:

فلسفی شد معطل از تنزیه متکلم مشبه از تشبیه...
فلسفی کرد نفی جمله صفات زان سبب شد معطل اندر ذات (۱۱، بیت ۶۴۹ و بعد)
او برای این که متهم نشود فلسفه نمی‌داند، اضافه می‌کند:
هستم از علم آن گروه [فیلسوفان] آگاه جمله دانسته‌ام بحمدالله
این یقین است لیک نفس خبیث نکند میل جز به لهُو حدیث
(۱۱، بیت ۶۶۲)

این در حالی است که از فلسفه و فلسفی، فقط در یک جا از گلشن‌راز نام برده شده و آن جایی است که قبل از آن، شیخ مخالفتش را با عقل فضولی دوران‌دیش اعلام می‌کند (۱۲، ص: ۷۱، بیت ۱۰۱) و بلافاصله به سراغ خرد، که همان عقل باشد، و نیز به سراغ رد استدلال عقلی می‌رود که چشم فلسفی، احوال و از وحدت‌بینی عاجز است. در ادامه مطلب، چشم فلسفی، چشم خفاش می‌شود و...

۲.۲.۴. فیلسوف کیست؟ عده‌ای که نسبت را علیت می‌دانند و قایل به علیت وجود واجب و معلولیت وجود ممکن می‌شوند، «فلسفی» یا «فیلسوف» اند. کسانی که می‌گویند حق به ذات و صفات، حال در نشئه انسان کامل می‌شود، «حلولی» اند. اینان نیز به نوعی قایل به غیریت وجود واجب و ممکن شده‌اند. فرق فیلسوف و عارف در همین جاست. حد کمال عرفان، رفع هرگونه دویی و اثینیت است (۱۸، ص: ۵۲۰).

از نظر شبستری، فیلسوف معطل از تنزیه و منکر همه صفات حق شد و متکلم به تشبیه روی آورد. هیچ‌کدام از این دو، خواه معطله و خواه مشبهه، یعنی فیلسوف و متکلم، در جاده درست و صراط مستقیم نیستند (۱۲، ص: ۱۸۴).

۳.۴. مخالفت با فلسفه مشایی

در جای جای آثار شبستری، انتقادهای سخت نسبت به روش و سخنان فلاسفه مشایی، که «وارثان فلسفه یونان» بوده‌اند، دیده می‌شود. البته ما چنین دیدگاهی را از شیخ اکبر، محی‌الدین ابن عربی نیز سراغ داریم.

عقل مشایی ز دین مایل به قدیم و حدوث شد قایل
قدم آسمان به ذات و صفات گفته جز وضع و هیأت و حرکات
نزد ایشان همه قدیم بود چه کند عقل چون سقیم بود (۱۱، ص: ۱۸۵)

شبستری می‌گوید: ریشه علم مشایبان از ارسطو است و اساس فلسفه ارسطو بر پایه منطق. ولی اگر قرار باشد کسی «ولی» مطلق باشد، ابن‌سیناست. شبهه «حدوث و قدم» را ارسطو «تفصیل» کرد، ولی با بوعلی «تکمیل» شد (۱۱، بیت ۱۲۷۷). ارسطو و ابن‌سینا هر دو در الهیات، دچار خطا شده‌اند. آن‌ها نفهمیده‌اند که از قیاسات عقل یونانی، کسی نمی‌تواند به ذوق ایمانی برسد و عقل نمی‌تواند از طریق منطق و نظر، به حضرت حق راه یابد (۱۱، بیت ۶۸۱).

۱.۳.۴. نقد منطق: فلسفه مشاء بر پایه منطق است که معلم اول، ارسطو، آن را بر حسب تقاضا و خواهش اسکندر در قرن چهارم ق. م. در ازای وجهی و مقرری سالانه‌ای، تألیف و تدوین کرد. به همین جهت، منطق نزد پیشینیان به میراث ذی‌القرنین شهرت داشته و حکیم حاج ملاهادی سبزواری (متوفی ۱۲۸۹ق) در *اللتالی المنتظمه* گفته است:

الله الحکیم ارسطالیس میراث ذی‌القرنین القدیس (۱۴، صص ط‌ی)

در تعریف سنتی از منطق گفته‌اند: «منطق علم آلی قانونی است که مراعات قوانین آن، انسان را از لغزش در فکر حفظ می‌کند» (۱۴، ص: ۱۲). شبستری می‌گوید: ابن‌سینا می‌خواست از منطق به عنوان آلتی برای خدادانی استفاده کند، ولی همین آلت موجب ضلالتش شد و از این حقیقت که از «عقل یونانی» نمی‌توان به «ذوق ایمانی» رسید، غفلت ورزید، زیرا عقل نمی‌تواند از طریق منطق و نظر، به حضرت حق و قرب آستان او راه یابد:

ساخت آلت، ولی در استعمال غلط افتادش از ضلال خیال

شکل منطق بدان سبب انگاشت که خدادان شود، زهی پنداشت (۱۱، بیت ۶۷۴)

۲.۳.۴. نقص عقل و کمال نقل: در پاسخ به سؤال «کدامین فکر، ما را شرط راه است؟» (۱۲، بیت ۱۱۱)، شبستری با مصرع «رها کن عقل را با دل همی باش» شروع می‌کند و در ادامه مطلب می‌گوید: چنین عقلی، خفاشی را ماند که دیدن خورشید را بر نمی‌تابد. جایی که «نور حق» باشد، جای گفت‌وگوی جبرئیل نیست (۱۸، ص: ۶۶). در جایی نیز عقل با نقل مقایسه می‌شود و حیطة عقل دُردی‌کش مشخص می‌شود و نقل برتری می‌یابد. در پاسخ به پرسش «شراب و شمع و شاهد را چه معنی است...»، می‌گوید:

یکی از بوی دُردش عاقل آمد یکی از رنگ صافش ناقل آمد

ولی در بخش‌هایی از *سعادت‌نامه* ما با عقل‌گریزی مواجه‌ایم. «به محیط افکن‌ای خرد زورق» (۱۱، بیت ۱۲۰)، البته نه مثل گلشن‌راز، در قیاس با شهود عرفانی، بلکه این بار در مقایسه با نقل. او می‌گوید: کسی که راه عقل را بگزیند، خود را به شیطان سپرده است. او نسبت عقل به چشم حق را مثل نسبت چشم نابینا و رنگ می‌داند؛ یعنی چشم عقل از کشف حقیقت ایمان عاجز است، ولی همین عقل، خرد را منور می‌کند. خرد مثل چشم

است و عقل به مثابه شعاع خورشید، ولی عقل از طریق منطقی و نظر، راهی به حضرت حق نمی‌یابد (۱۱، بیت ۶۸۳). عقل محدود است و نمی‌تواند اثبات «نامحدود» کند. عقل ناقص است و فهم و تصور «کمال مطلق» از ناقص بر نمی‌آید. لذا در مقام حیرت، باید اقرار به نقص خود کند و دم فرو بندد (۱۱، بیت ۴۶۸). راز حیرت می‌باید پوشیده بماند. ایمان مقام عشق است. در این مقام، عقل جایگاهی ندارد.

چشم عقل از حقایق ایمان هست چون چشم اکمه از السوان
خرد از نور عقل دیده‌ور است کو چو چشم، آن دگر شعاع خور است
(۱۱، بیت ۶۹۰)

ولی اگر «عقل» نباشد، قیاس و فهم و عبرت بی‌معنا می‌گردد و در این صورت، «خر به از آدمیستی ای خر». در «معقولات»، بیست و نه مسأله است که با «منقولات» سازگار نیست (۱۲، بیت ۵۲۴). در بقیه موارد، وقتی عقل با نقل قرین شود، غایت نور حاصل می‌گردد. چون عقل پدر و نقل مادر است و از مقارنت این دو «دین حق» تجلی می‌کند. نور و فروغ خرد، از نقل است و عقل بدون نقل، زور و تزویر و دروغ می‌شود (۱۱، ابیات ۶۹۱ - ۶۹۳):

عقل با نقل چیست غایت نور زین دو آمد مراد از آیت نور...
خرد از نقل یافت نور و فروغ عقل بی نقل چیست زور و دروغ

۳.۳.۴. نقد شبستری بر ابن سینا: در تاریخ فلسفه اسلامی، بعد از فارابی، نام ابوعلی سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق) ملقب به شیخ الرییس و حجه الحق، به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف مشایی آورده می‌شود. او در صدد جمع و توفیق بین فلسفه و عرفان برآمده و در سه نمط آخر (هشتم تا دهم) *الاشارات و التنبيهات*، که منقح‌ترین مؤلفات فلسفی اوست، به خصوص در نمط نهم، که عنوان «فی مقامات العارفین» دارد، تلاش کرده تا مسایل عرفانی و سیر و سلوک طریق حق تعالی، یعنی ریاضت، کشف و شهود، صدور معجزات و کرامات و... را با مبانی و اصول عقلی و فلسفی اثبات کند.

داستان ملاقات و مکاتبه ابوعلی سینا با صوفی نامدار معاصرش، ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ ق) در کتاب *اسرارالتوحید و کشکول* شیخ بهایی معروف و مشهور است که فرمود: ما از دانسته می‌گوییم و ابوسعید از دیده؛ یعنی آنچه ما با عقل و قیاسات برهانی درک می‌کنیم، شیخ در مکاشفه و شهود دیده است. امام فخر رازی ملقب به «امام المشککین» نیز با وجود این که شرح *اشارات* او مملو از شکوک و اعتراضات بر ابوعلی سیناست، در شرح *مقامات العارفین*، از شیخ الرییس تمجید و تحسین می‌کند. حال، با توجه به این مقام شامخ شیخ الرییس در میان حکیمان اسلامی، به نقد شبستری درباره وی می‌پردازیم.

در مبحث علم خدا و نظر فیلسوفان درباره آن، شبستری معتقد است که فیلسوف، منکر علم مطلق نیست، بلکه علم جزوی حق را انکار کرده، چنین استدلال می‌کند که لازمه اختلاف هر مفهوم علمی با مفهوم دیگر، این است که ذات حق نیز مختلف شود و چون اختلاف و تغییر در ذات پیش آید، لذا علم خدا را کلی می‌داند. شبستری در این جا به فیلسوف، لقب «بی بصیرت خودرأی» می‌دهد و در ادامه می‌گوید:

علم کان سابق است بر اشیا کی دگرگون شود ز گردش ما

کی مهندس ز گردش بنیاد مختلف گردد ای سقیم نهاد (۱۱، ص: ۱۹۶)

وی در تفوق معرفت قلبی بر معرفت عقلی می‌افزاید: اگرچه ابن سینا دوپست جلد شفا داشته باشد، باز هم حبیب عجمی^۸ بر او برتری دارد؛ زیرا عجمی با صفاست و قلب سلیم دارد که این دو برتر از زیرکی و رأی غلط (سقیم) است (۱۱، ص: ۶۸۳).

نقد شبستری، ریشه در چند نکته دیگر فلسفه ابن سینا نیز دارد: اولاً در نظر ابن سینا، خداوند چون جنس و فصل ندارد، فاقد تعریف است^۹؛ و از آن جا که ذات خدا نه ترکیبی است و نه انقسامی و هیچ تکثری هم در آن ذات مقدس وجود ندارد، این نتیجه گرفته می‌شود که فقط و فقط در خداوند، وجود با ماهیت یکی است.^{۱۰} ماهیت خداوند نمی‌تواند محجوب یا مفارق از او باشد. با چنین رویکردی به توحید و وحدانیت ذات الهی، مسأله صفات ذات و این که صفات عارض بر ذات‌اند یا خیر، و آیا با قبول صفات متعدد برای خداوند، ترکیبی در ماهیت او به وجود نمی‌آید، مطرح می‌شود. لذا او برای رهایی از تعارضات ناشی از قبول صفات برای ذات الهی، که سبب نقض وحدت مطلق خداوند می‌شود، بیشتر روش تنزیهی یا سلبی را پیش می‌گیرد.^{۱۱} به طور مثال، صفت وحدت، یعنی او شریکی ندارد، و صفت سرمدیت، به معنای بی‌آغاز بودن اوست و عادل، یعنی ظالم نبودن او... در این صورت، شناخت و توصیف خدا فقط از طریق الهیات تنزیهی و سلبی ممکن می‌شود. همین جاست که شبستری باز بر فیلسوف می‌تازد:

فلسفی کرد نفی جمله صفات زان سبب شد معطل اندر ذات

گفت ذات از صفات گوناگون متکثر شود بین اکنون

شبهه‌ای کوفتادش از تنزیه خود کند این حدیث شیخ سفیه...

(۱۱، بیت ۶۴۹)

پیش از او، عطار هم در نقد ابن سینا و تبیین علم یا دانشی که بر هر فرد مسلمان واجب است، آن را علم به وظایف و تکالیف اسلامی تعریف کرده و کسانی را که جز قرآن و حدیث، از طریق کتاب و فلسفه در جست و جوی معرفت حقیقی‌اند، را «سفیه» خوانده است:

علم جز بهر حیات حق مخوان وز شفا خواندن، نجات خود میدان

علم دین فقه است و تفسیر و حدیث هر که خواند غیر این، گردد خبیث
مرد دین صوفی است مقری و فقیه گر نه این خوانی، منت خوانم سفیه

(۷، ص: ۵۴)

هر چند فلسفه، همواره از سوی صوفیان و عرفا مورد حمله و انتقاد قرار گرفته، ولی نوک پیکان قلم صوفیه و عرفا، ابن سینا را بیش تر از سایر فیلسوفان هدف قرار داده است. سایر عارفان و صوفیان، نظیر ابوسعید ابی‌الخیر (متوفی ۳۵۷ق) عبدالرحمان جامی (متوفی ۸۹۸ق)، ابن سبعین مرسی اندلسی (متوفی ۶۶۹ق) هر یک با اعتراف به عظمت مقام علمی و فرهنگی شیخ، صریحاً ابن سینا را مموّه و مزوّر، مسفسط و مغالط دانسته‌اند (۷، ص: ۲۳۴) و یا به علت روش استدلالی و پای‌بندی او به عقل و برهان به جای اشراق و الهام، تلویحاً او را طعن و لعن کرده‌اند. شاید این تنفر، ریشه در داستانی داشته باشد که در مورد مجدالدین بغدادی (مقتول ۶۰۷ یا ۶۱۷؟) گفته‌اند. شیخ مجدالدین بغدادی فرموده که در واقعه‌ای از حضرت رسالت (ص) پرسیدم که ماتقول فی حق ابن سینا؟ قال (ص): هو رجل اراد ان یصل الی الله تعالی بلا واسطتی. فحجبتہ بیدی هکذا فسقط فی النار.^{۱۲}

فیلسوفی را که شبستری «شیخ سفیه» (۱۱، بیت ۶۵۱) و «ناکس» (۱۱، بیت ۶۵۸) می‌نامد، یکی از مؤثرترین شخصیت‌ها در علم و فلسفه جهان اسلامی به شمار می‌رود. القابی مانند شیخ‌الرئیس، حجه‌الحق، الرئیس‌العظیم، الحکیم‌الاعظم‌الافضل، الرئیس‌الاکرم، الشیخ‌الحکیمان و شرف‌الملک به او داده‌اند و متجاوز از ۲۵۰ اثر حکمی، فلسفی و علمی، در موضوعات منطقی، طبیعیات، ریاضیات، الهیات، عرفان، مابعدالطبیعه و تفسیر قرآن کریم به فارسی و عربی دارد. او در این تفاسیر کوشیده است تا ثابت کند اصول فکر و عقیده‌اش بر مبنای اسلام و قرآن است (۱۶، صص: ۵۵-۱۰۷). بهترین نمونه تفسیر بوعلی از آیه مبارکه «نور» در *الاشارات و التنبیها* است. او کنایات و امثال این سوره شریفه را با مبادی خود تطبیق نموده، آن‌ها را مطابق مشرب خویش تفسیر می‌نماید. به علاوه، او حفظ اوضاع شرع، احترام به سنن الهی و اهتمام به عبادات بدنی را لازم می‌داند و نیز رساله‌ای در نماز دارد که عنوان آن *الصلوه و ماهیتها* است. این رساله با نام *ماهیه‌الصلوه، الکشف‌عین ماهیته لصلوه* نیز ثبت شده است. هم‌چنین در *رساله معراجیه* یا *معراج‌نامه*، او موضوع «معراج روحانی»، وحی و کلام‌الله، نبوت و شریعت را مطرح می‌کند. در عین حال که او فیلسوف مشایی است، در میان آثارش، آثار «رمزی و تمثیلی و باطنی» نیز دیده می‌شود. از جمله آنان، می‌توان از *حی‌بن یقظان، رساله‌الطیر، سلامان و ابسال*، که سه فصل پایانی *اشارات و منطق‌المشرقیین* است، هم‌چنین از *الرساله فی‌العشق* نام برد که همگی بیانگر تفکر مشرقی اوست.

در بخش الهیات کتاب *شفا*، ابن سینا با طرح اصل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» در مبحث جهان‌شناسی و آفرینش جهان، سعی کرده تا چگونگی صدور کثرت از وحدت را نشان دهد. او عمل خلق یا تجلی را به واسطه و با تعیین وظیفه و معنای «فرشته» تشریح می‌کند. فرشته‌شناسی از اصول «فلسفه مشرقی» ابن سیناست. فرشته در این‌جا نقش نگهبان یا *مَلَكِ حافظ* را دارد.

شبستری این گونه از توحید را که ماسوی‌الله از حق صادر شده باشد و واسطه‌ای به عنوان فرشته بین عبد و رب باشد، نمی‌پذیرد. توحید او «بی‌رضا و توکل و تجرید» به دست نمی‌آید و هر گونه «من و ما»یی عین «شُرک و تقلید» می‌شود. به نظر وی، ریشه اعتقاد نسطوریان به اقانیم سه گانه (اب، ابن و روح‌القدس) در دین زرتشت و مانی، قبول دو مبدأ جداگانه خیر و شر است. وقتی ما برای ربط واحد و کثیر، یا رب و عبد، قایل به واسطه شویم و یا آن‌ها را «دو مبدأ» بدانیم، فرقی بین ابن سینا و نسطوری نیست. از دیدگاه او، «خیر نور وجودی قدم» و «شر»، امری محدث و عدمی است. این دو، مانند نور و ظلمت، مانع‌الجمع‌اند (۱۱، ابیات ۳۹۴ - ۴۴۰).

از سوی دیگر، موجود واجب نزد ابن سینا، معطی هر گونه وجود، هستی بخش عالم و میرا از هر گونه نقص و شر است. شبستری از یک سو، حقیقت ذات را بی‌نیاز از صفت نیک و بد می‌داند و معتقد است شرّ فی‌نفسه شرّ نیست (۱۱، بیت ۹۱۵ و بعد)، ولی از سوی دیگر، خیر را امر وجودی و شرّ را امر عدمی می‌داند (۱۱، بیت ۹۲۴):

خیر و شر، این وجودی، آن عدمی است قلمی نیست این سخن، قدمی است خداوند افاضه فیض و ابداع می‌کند. ابن سینا چنین فاعلیتی را مختص حق تعالی دانسته است. او در اواخر عمر، مانند معاصرش، ابوحیان توحیدی^{۱۳} به تصوف تمایل پیدا کرد و از این روست که سه فصل پایانی آخرین تألیف او، یعنی *الاشارات و التنسیهات* با روش فکری متفاوت از سایر آثار، بر اساس «فلسفه باطنی» تدوین می‌شود و به گفته شبستری، حکیم سعی می‌کند به حقیقت ناب پردازد و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر، غذای جان کند. ابن سینا در عین احترام به فلاسفه یونانی، اصول عقاید یونانی را چنین تغییر صورت داده تا با توحید و اصول وحی اسلامی سازگار آید. او در تلفیق حکمت یونانی و حکمت ایمانی تلاش کرده است. در نظر شبستری نیز «چشم عقل» در مقایسه با «حقایق ایمان»، مانند چشم اکمه، یعنی کور مادرزاد، در ارتباط با رنگ‌هاست. او قایل به فرق خرد و عقل است. مقام عقل فوق خرد است و خرد و تحت الشعاع عقل می‌باشد. خرد از نور عقل دیده‌ور است، نظیر خورشید و شعاع نور آن (۱۱، ابیات ۶۸۵ - ۶۹۵).

ابن‌سینا در فصل اول (نمط هشتم) دربارهٔ سعادت به معنای «لذت عقلی» بحث می‌کند و بعد از بیان مطالبی پیرامون شوق و عشق، فصل دوم (نمط نهم) را به «مقامات‌العارفین» اختصاص می‌دهد و در ابتدای آن، فرق میان زاهد و عابد و عارف را مطرح می‌کند. عارف را کسی می‌داند که خدا را برای خدا بخواند و هیچ چیز را بر شناخت و عبادت او اختیار نکند، ماسوی‌الله را مستحق عبادت نداند، در عین حال، نه امیدی از غیر خدا داشته باشد و نه از غیر او بهراسد. عارف باید قدم در وادی ریاضت نهد و سالک طریق حق شود تا باریقه الهی بر وی بتابد... و در فصل پایانی، *اسرارالایات*، یعنی کرامات و خوارق عاداتی که از عارفان سر می‌زند، بیان می‌شود. با این همه، شبستری به این نظر ابن‌سینا در بارهٔ صوفی و سالک، وقعی نمی‌نهد. لاهیجی شعری را از ابوعلی‌سینا نقل می‌کند:

یموت و لیس له حاصل سوی علمه آنه ما علم^{۱۴}

او نیز مانند فارابی، این اصل افلوطین را پذیرفته است که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»؛ از این رو می‌گوید: چون خدا واحد است، جایز نیست که از او جز واحد چیزی صادر شود. شبستری معتقد است ابن‌سینا و سایر حکیمانی مشایی در حل مسایلی نظیر ربط حادث و قدیم، سنخیت علت و معلول، نحوهٔ صدور، حدوث نفس و خلود آن و ربط نفس و بدن و... بی جواب مانده‌اند و از حل آن عاجزند.

در حدوث و قدم بسی نقل است	وان همه شک و شبههٔ عقل است
عقل مشایی ز دین مایل	به قدیم و حدوث شد قایل
قدم آسمان به ذات و صفات	گفته جز وضع و هیأت و حرکات
نزد ایشان همه قدیم بود	چه کند عقل چون سقیم بود

(۱۱، بیت ۱۲۷۲)

۵. شبستری و ناصر خسرو

ناصر خسرو^{۱۵} فیلسوف و متفکر ایرانی و بزرگ‌ترین فیلسوف اسماعیلی است. لقب «حجت» و «حجت زمین خراسان»، عنوان و درجهٔ مذهبی او در بین اسماعیلیان بوده که از جانب خلیفهٔ هشتم فاطمی، المستنصر بالله ابو تمیم معد بن علی (۴۸۷-۴۲۷)، به وی تفویض شده است (۱۵، صص: ۴۴۴-۴۴۹). وی حافظ قرآن بوده و در تمام علوم متداول زمان خود، از معقول و منقول و علی‌الخصوص علوم اوایل و حکمت یونان، تسلط داشته و آثار و مباحث دقیق فلسفی، حکمی و دینی را در قالب نظم و نثر به زبان فارسی نوشته است. دربارهٔ گسترهٔ فراگیری علوم، می‌گوید:

به هر نوعی که بشنیدم ز دانش نشستیم بر در او من مجاور

بخواندم پاک، توقیعات کسری بخواندم عهد کیکاوس و نوذر
 نماند از هیچ‌گون دانش که من زان نکردم استفادت بیش و کمتر
 نه اندر کتب ایزد مجملی ماند که آن نشنیدم از دانا مفسر
 شفای جان ندیدم هیچ دانش مگر از دعوت آل پیمبر
 مرا توحید و ایمان است و قرآن بدین پیغمبر مختار و حیدر

(۲۲، ص: ۲۶۸)

ناصر خسرو که شریعت را سیمای ظاهری حقیقت می‌دانست و به حقیقت به عنوان باطن شریعت معتقد بود، با علمای دینی زمان خود که اشعری و اهل حدیث بودند و شریعت را فقط به تعبد و تقلید تقلیل می‌دادند، در نزاع بود. از دنیا و اهل آن منقطع شده و چنگ در دامان ولای علی (ع) و آل مطهرش زده بود:

شکر آن خدای را که سوی علم و دین خویش ره داد سوی رحمت و بگشاد در مرا
 اندر جهان به دوستی خاندان حق چون آفتاب کرد چنین مشتهر مرا
 حکیم ناصر خسرو که بلافاصله بعد از ابن سینا آمده و تحت تأثیر افکار او بوده است، از تیغ قلم شبستری در امان نمانده و مورد انتقاد خشمگینانه او قرار گرفته است. از نظر او، ناصر خسرو «فلسفی اصل و رافضی طین»، «دشمن دین»، «خالی از علم و حکمت و توحید»، «کافر محض»، «جاهل»، «کافر و فاسق»، کسی که «روشنائی‌نامه‌اش جمع ظلمت و کفر است»، «قول گبران را کلام خدا می‌کند»، «سخنش بیشتر سقط و زخرف القول است»، «فریبکار است و فصاحت را برای فریب جُهال به کار می‌برد»، «در میان لوزینه^{۱۶} زهر می‌ریزد» و «در شراب الوان، بول می‌کند»، «چیزی جز شاعری نمی‌داند» و «در شعر هم متوسط است»؛ این در حالی است که جامی در باره ناصر خسرو چنین گفته است: «در صناعت شعر، ماهر بود و در فنون حکمت، کامل» (۵، ص: ۹۵). شبستری در افکار و آرای ناصر خسرو اصلاً فضیلتی نمی‌یابد:

و علی‌الجملة فتنه ناصر هست در جمله جهان ظاهر

ظلمت و کفر جمع کرده تمام روشنی‌نامه کرده آن را نام

فعل را می‌دهد به روح نما قول گبران کند کلام خدا... (۱۱، بیت ۷۰۴ و بعد)

به نظر می‌آید داوری لئونارد لویزن در این جا درست باشد که می‌گوید انتقاد شبستری نسبت به ناصر خسرو، جنبه تنگ‌نظرانه و تعصب‌آمیز دارد که «چندان با روحیه انسان‌گرایانه جهان‌شمول» و وحدت‌گرای گلشن راز هماهنگی و تناسب ندارد (۱۹، ص: ۴۴).

شبستری در آن جا که به ناصر خسرو می‌تازد و او را شاعری بیش نمی‌داند، نقد خویش را از شعر نیز بیان می‌کند (۱۱، ابیات ۶۹۹-۶۷۰):

شعر خود چیست تا بدان نازند یا از او گردنی بر افرازند
شعر در عالمی که مردانند بازی کبودکان همی دانند
ولی چون خودش مطالب سعادت‌نامه را به نظم بیان می‌کند، به خود می‌آید و در دفاع
از خویش در سرودن شعر، به دلیل آن که مردم، زبان شعر را بهتر می‌فهمند، برای بیان
حقایق الهی، خود را به قلم شعر مکلف می‌داند. وی در ادامه همین مطلب می‌افزاید:
عذر واضح مرا بدین آورد ز آسمانم روی زمین آورد
طالع بد نگر که ما زادیم کاندیرین روزگار افتادیم
شعر گویم به صد تکلف و زور تا کنم علم دین بدان مشهور

۶. تأثیرپذیری از ابن عربی و نقد او

ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) در جهان اسلام با القاب شیخ اکبر و محی‌الدین مشهور است. کتاب *دایره المعارف* گونه‌ای او با عنوان *فتوحات مکیه* ۵۶۰ فصل دارد که به گفته خود، همه املای «الهام خدایی» است: «بدان که نوشتن فصول *فتوحات* نتیجه انتخاب آزاد یا تأمل و تفکر ارادی من نیست. در واقع، آن چه را که من نوشته‌ام، خداوند به وسیله فرشته الهام به من الهام کرده است.» (۲۳، پاورقی ۳۲).
شبستری در *گلشن راز* تصریح می‌کند که تعالیم ابن عربی را بدون کم و کاست خوانده است:

از *فتوحات* و از *فصوص حکم* هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم
او از نظر عقاید عرفانی، تحت تأثیر مکتب «ابن عربی» بوده و آن طور که خود در فصل دوم کتاب *سعادت‌نامه* اظهار می‌کند، مدتی از عمر خویش را به دانش توحید صرف کرده و با دقت تمام، *فتوحات مکیه* و *فصوص الحکم* محی‌الدین ابن عربی را خوانده است، ولی هیچ کدام، دل وی را تسکین نداده و در سخن خوب ابن عربی، نوعی آشوب می‌دیده است و سرانجام دست در دامن شیخ خود، «امین الدین» یا همان «بهاء‌الدین تبریزی» زده و علت این ناآرامی و دل‌تشویشی را جویا شده است. پیر به او توصیه کرده تا حدیث دل را از دل بجوید و هرزه‌وار گرد هر کوی میوید. دست‌آورد بسط این جواب برای شبستری آرامش دل و طمأنینه قلبی بوده است (۱۱، ابیات ۳۴۱-۳۴۳):

بعد از آن سعی و جدّ و جهد تمام دل من هم نمی‌گرفت آرام
گفتم از چیست این تقلقل باز هاتفی دادم از درون آواز
کاین حدیث دل است از دل جوی گرد هر کوی هرزه بیش مپوی

۷. مخالفت با قدریه

همان‌طور که گفته شد، اندیشه قدریه یا اعتقاد به مختار بودن انسان در اعمال خویش را جُهَنی پایه‌گذاری کرد. در ابتدا، قدریه به کسانی اطلاق می‌شده که امور و اتفاقات و افعال را تابع قدر الهی می‌دانسته و معتقد بوده‌اند آنچه مقدر است، کاین است و بشر هیچ نوع اختیاری ندارد؛ زیرا آنچه باید واقع شود، در عالم نفس کلیه، معین و محدود و مشخص شده است؛ لذا قدر مترادف «تقدیر» بوده است و به معتقدان «جبر» گفته می‌شده است. انسان قدری مذهب، فاقد هر گونه مسؤولیتی بوده است؛ ولی بعدها کلمه «قدر»، معنای متفاوتی به خود گرفت و از آن پس، به قدرت انسان به عنوان عامل مسؤول اعمال خویش اطلاق شد.^{۱۷} در مخالفت با قدریه، شبستری الفاظی به کار می‌برد (۱۱، ابیات ۷۴۲-۷۴۶) که در خور شأن عارفی در مقام او نیست:

قدری چون سگی است دیوانه در سرایت به خویش و بیگانه
 حاش لله چو بر سگی ساید آدمی‌زاده سگ بچه زاید
 که من او را نمی‌کنم تکفیر از سخن‌هاش می‌کنم تحذیر
 گفته‌های ورا همی جویم پس به هفت آب و خاک می‌شویم
 علم او آب نیست، بل بول است دفع ابلیس قول لاحول است

مخالفت با قدریان را به جایی می‌رساند که می‌نویسد قدریه «خالی از عقل و نقل و ذوق و اصول‌اند»، آن‌ها به مصداق این خبر که «القدری مجوس هذه الامه»، «گفتار مجوسیان را نقل می‌کنند»، «متمسک به شبهه منحوس می‌شوند»، «گاهی از فلسفی تقلید می‌کنند و گاهی دیگر از حشوی^{۱۸} حجت می‌آورند»، مانند «منافق فتاده در اسفل‌اند»، «گبر ملت‌اند»، اگر یک قدری - لعنت‌الله و رسله علیه - بر تو سلامی کرد، پاسخ نده و اگر مُرد، بر تابوتش نماز مگزار (۱۱، ابیات ۷۲۰-۷۲۵)، زیرا او:

از اصول آنچه کشف و ذوق دل است بر خلاف طریق معتزل است
 لعنت ایزد و رسل یکسر وارد اندر مکذبان قدر
 در صفت خوض‌ها بسی کردند عاقلان ترهات بشمردند
 سخن این‌گروه در تنزیه استراق است ز فلسفی سفیه
 قول حق گیر و وصف کن به همان توجه کاری به هرزه بهمان

۸. مخالفت با معتزله

زمان پیدایش آرای معتزله، نزدیک به دو قرن پس از هجرت نبی اکرم به مدینه بود. پیشوای آنان واصل بن عطا (۱۳۱-۸۰ ق) در مدینه بوده است. متکلمان مسلمان، پیروان

واصل را، که در درس حسن بصری، در خصوص «کافر یا مؤمن بودن مرتکب گناه کبیره»، خلاف نظر استاد ابراز کرد، معتزله نامیدند، ولی آنان خود را «اهل التوحید و العدل» خوانده‌اند. این گروه قایل به اصالت عقل‌اند و عقل نظری را حاکم بر همه چیز، از جمله آنچه از طریق وحی به ما رسیده است، می‌دانند (۱۳، صص: ۲۸۳-۳۱۵). به لحاظ تاریخی، پیدایش مذهب اشعری بعد از معتزله و در قرن چهارم و پنجم ه. ق. بوده است (۱۳، صص: ۳۱۵-۳۴۷). شبستری می‌گوید: حسن بصری (۱۱۰-۲۱۰ ق) و پیروانش را از جمع مسلمانان بیرون رانده و ابن عمر، ابن حارث، جابر، انس، عقبه، مالک و عام همگی آنان را گمراه خوانده‌اند.

از منظر شبستری، معتزله که به وسیله معبد جهنی، یعنی معبد بن عبدالله در عهد خلافت مروان (۶۷ تا ۸۵ ق) شکل گرفتند، از ابتدا «ثنوی مسلک»، «خالی از عقل و نقل و ذوق و اصول» بودند، گاهی به «قول‌های مجوس» قایل می‌شدند و گاهی «به شبهه منحوس» تمسک می‌جستند. اصحاب اعتزال گروه لثیمی هستند که نه «محقق‌اند» و «نه فلسفی، نه حکیم».

منشأ اعتزال شد جهنی
آن که می‌داشت شبهه و ثنی^{۱۹}
کرد شاگردی حسن ز اول
آخر از دین بگشت و کرد جدل

همه منابع تأیید می‌کنند که نخستین نظریه‌پردازی که به شیوه‌ای منظم با جبری‌اندیشی سیاسی-دینی مورد حمایت امویان و متحدان آن‌ها مخالفت ورزید، معبد جهنی بود (۴، ص: ۱۰). تذکره‌نویسان اعتقاد دارند در عالم اسلام، او نخستین کسی است که معتقد به قدر یا اختیار شد. شبستری معتقد است معبد جهنی، شاگردی حسن بصری را کرده و در نهایت، از دین دست کشیده و جدلی شده است.

علاوه بر این مخالفت‌ها، شبستری بدون ذکر نام زمخشری (۴۶۷-۵۳۸ ق)، درباره مؤلف تفسیر مشهور *الكشاف عن حقیقه التنزیل* که به «تفسیر الکشاف» معروف است، نیز می‌گوید: در میان کلام حق، گزافه‌گویی کرده، در صفات خدای عزوجل هرزه‌ها گفته، و فحش و دشنام و هجو را با کلام خدا آمیخته است. کسی که بدون اصول، آن‌ها را بشنود، از دینش دست می‌کشد و جاهلان کوربخت به تقلید او کافر می‌شوند. سهم زمخشری از ایمان، فقط صرف و نحو و معانی و بیان است (۱۱، بیت ۷۳۵).

۹. نتیجه

در پایان مقاله، شاید یادآوری این نکته ضروری باشد که قرآن کریم، جامعه انسانی را به تعمق و تفکر در جهان هستی، خلقت و حقیقت زندگی واداشته و ضرورت معرفت و اندیشه

آزاد را قاعدهٔ اساسی و هدف نهایی بعثت حضرت رسول اکرم (ص) ذکر کرده، تعلیم حکمت را در کنار کتاب قرآن از وظایف رسالت وی برشمرده و فرموده است: «هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یرکبهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه» (جمعه/۲). بر همین اصل، در طول تاریخ تمدن و فرهنگ اسلامی، سه روش اساسی در بررسی مسایل دینی به وجود آمده است: ۱- روش اهل حدیث، ۲- روش اهل فلسفه و کلام (عقل و استدلال)، ۳- روش حکمت و عرفان (ذوق و شهود). بدیهی است این هر سه روش که بر اثر ناسازگاری دین و فلسفه و عرفان به وجود آمده، بعد از رحلت رسول مطرح شده است؛ زیرا در صدر اسلام، از برکت وجود ایشان، هر گونه اختلافی در نظر و عمل، با مراجعه به آن رسول انسانیت و کمال آدمیت حل می‌شد و نیازی به اقامهٔ استدلال و استنباط نبود. ماحصل کلام آن که روش شبستری در *گلشن راز* و *سعادت‌نامه*، دو روش متفاوت است. در *سعادت‌نامه*، از تفرقه و جدایی «اهل دین» در قالب چند صد گروه، فرع، شعبه و فصل با عقاید مختلف گله‌مند است. آن چنان که پیداست، او می‌خواهد از نزاع و جدل‌های کلامی بپرهیزد و اسلام را از این گونه تفرقه‌ها مبرا سازد؛ ولی چنان که دیدیم، از آفت میرا، جدال و خصومت مصون نمی‌ماند و نسبت به عقیدهٔ خویش تعصب می‌ورزد و فقط خود و هم‌کیشان را بر حق می‌داند، که همین منشأ دشمنی، بغض و دوری می‌شود و اختلاف و تفرقه را به وجود می‌آورد؛ در حالی که نظام اصلاح بر همبستگی و یگانگی مبتنی است و مقتضای عنایت الهی و حکمت الهی نیز همین است. شرع اسلام مسلمانان را از دشنام‌گویی، پرده‌داری، فحاشی بر حذر داشته و دشنام‌گویی به مؤمن را فسق دانسته و قرآن کریم رعایت ادب و عفت کلام را تصریح کرده است (۲۲، صص: ۳۸۱-۳۸۹).

از نظر شبستری در *گلشن راز*، همه از «او» یند و چند روزی مهمان این سرای اند. تسلیم، رضا، توکل و... ملکات اخلاقی آن‌هاست. چند صباحی جویای شناسایی حقیقی و وصال حق اند. بعد از طی مراحل سلوک نظری و منازل و مراحل سلوک عملی به او باز می‌گردند. چنین مسافری، که شبستری، خود نیز از زمرهٔ آنان است، کمتر دچار عصبیت می‌شود و انگیزهٔ جدال ندارد؛ زیرا پیوسته مضمون این آیه را مد نظر دارد که فرمود: «أَنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُؤَخِّنُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ» (انعام/۱۲۱). ما این رویه را در *سعادت‌نامه* نمی‌یابیم و چنان‌که گفته شد، روش شبستری عارف، با روش تألیف کتاب *سعادت‌نامه* ناسازگار است. ناتمام ماندن مطلب *سعادت‌نامه* و نحوهٔ بیان حقایق و دقایق عرفانی در *گلشن راز*، بیانگر پختگی مؤلف و گشایش کامل باب عرفان بر وی است. پرداختن به کلام، فلسفه و فیلسوف، آن‌هم به سبکی که در *سعادت‌نامه* آمده است، از مقام شامخ شبستری بعید می‌نماید.

تعصب او خود موجب تفرقه و ازدیاد فرقه‌ها می‌شود و چنان که گفته شد، این روندی است که شیخ شبستری خود متعرض و مخالف آن بوده است. با همه این اوصاف، چنان‌که در این مقاله ذکر شد، مواجهه با تناقضاتی که در آثار شیخ شبستری دیده می‌شود و تمایل به هر یک از احتمالاتی که شارحان و محققان آثار شیخ به‌عنوان دلایل این تناقض‌گویی‌ها، آورده‌اند، هنوز جای تأمل و درنگ بسیار دارد.

یادداشت‌ها

۱- کتاب *گلشن‌راز* صرفاً در کشورهای فارسی زبان مطرح نبوده است بلکه از زمانی که متن فارسی آن در سال ۱۸۳۸، همراه با ترجمه منظوم آلمانی آن با عنوان *Rosenflor des Geheimnisses* از ژوزف فون هامر پورگشتال (*Purgstall*) منتشر گردید، مورد توجه مستشرقان قرار گرفت. چهل و دو سال بعد، همین متن فارسی به‌دست ای. ج. وینفلید، که به چندین نسخه خطی دیگر دسترسی پیدا کرده بود، تصحیح شد و همراه با ترجمه انگلیسی آن انتشار یافت. (۲۶) و (۱۹)، ص: ۲۸). تا کنون حدود پنجاه شرح، حاشیه و ترجمه بر این کتاب نوشته شده است، هر چند هیچ یک به اندازه شرح شمس‌الدین محمد لاهیجی (متوفی ۹۱۲ ق) که با عنوان *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز* به چاپ رسیده، جامع و کامل نبوده است. او این شرح را در ذی‌الحجه سال ۸۷۷ هجری (۱۶۰ سال بعد از تألیف کتاب) آغاز نموده است. خوشبختانه تصحیح عالمانه کتاب در دسترس محققین قرار گرفته و مشخصات کتاب‌شناسی آن چنین است: لاهیجی، محمد بن یحیی؛ *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن‌راز*، تألیف شمس‌الدین محمد لاهیجی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ ۵، تهران، زوار، ۱۳۸۳، که در مقاله حاضر، با عنوان *مفاتیح الاعجاز* مشخص می‌گردد.

۲- در ادامه مطلب آمده است: «در پشت خصومت شبستری نسبت به ملاحی ایرانی، واقعیت سیاسی یأس‌آوری قرار دارد و آن انحطاط و فساد نظام قضایی اسلام در ایران عهد ایلخانی بود» (همان، ص: ۱۲۸).

۳- بایزید بسطامی (ابویزید طیفوربن سروشان) درگذشت ۲۳۴ یا ۲۶۱ ق، از عارفان بزرگ ایران در سده‌های ۲ و ۳ ق است. اجداد او از موبدان زرتشتی و از بزرگان بسطام (از شهرهای منطقه قومس) بوده‌اند.

۴- این جمله معروف، از جنید بغدادی یا ابوسعید ابوالخیر است (۱۸، ص: ۶۷۷).

۵- دیصان (متوفی ۲۲۳ م) از مردم سوریه است و مؤسس مکتب دیصانیه که ثنوی مذهب‌اند و به دو مبدأ نخستین نور و ظلمت معتقد بوده‌اند و آن‌ها را منشأ خیر و شر می‌دانسته‌اند. اندیشه‌های دیصان بعدها در مانی تأثیر بخشید (۴، صص: ۶۴-۶۷).

۶- بلعم باعور (باعورا) دانشور پرهیزگاری است که داستان او (بلعم بن باعور) علاوه بر قصص بنی‌اسرائیل، در نوشته‌های دینی عهدین و نیز قرآن اشاره شده است. در سوره اعراف آیات ۱۷۷-۱۷۵ هر چند نامی از کسی برده نشده، ولی بسیاری از راویان و مفسران معتقدند که مقصود، همان بلعم باعور است. در آیه مذکور، اشاره قرآن به شخصی است که نشانه‌های خداوند به او اعطا شد، اما او از آن‌ها گسست و به راه شیطان رفت. در عهد عتیق، او با خداوند گفت و گو داشته و فرشته خدا را می‌دیده است. آزمایش او زمانی فرا رسید که در جنگ بنی‌اسرائیل با ایشان، به درخواست پادشاه موآب، پذیرفت که از جایگاه خود نزد خدا بهره گیرد و با نفرین بنی‌اسرائیل، اسباب پیش‌گیری از فتح سپاه ایشان را فراهم آورد. این نفرین، موآبیان را سودی نبخشید و تنها موجب شد که بلعم، در شمار رانده‌شدگان از درگاه خداوند محسوب گردد (رجوع شود به ۸، ج. ۱۲، سفر اعداد، باب‌های ۲۵-۲۲).

۷- در این‌جا ما با رد پای تفکر ارسطویی و نظر او در باب سعادت در اثر اصلی‌اش، یعنی اخلاق نیکوماخوس، (Nicomachean Ethics) روبه روییم. «سعادت فعالیت نفس در انطباق با فضیلت کامل است» و فضیلت (areté)، یک حد وسط (Mesotes) میان دو متقابل افراط و تفریط است که هر دو ردیلت‌اند (۳، بتا ۶ و ۱۱۰۶ ب ۳۶).

۸- ابو محمد حبیب عجمی، از قدمای مشایخ متصوفه و از زهاد و عباد قرن دوم هجری، از مریدان حسن بصری است که در سال ۱۳۰ وفات یافت (۱۲، ص: ۲۶۸).

۹- فذاته لیس لها حد، إذ لیس لها جنس و لا فصل (۱، ص: ۵۰).

۱۰- ان واجب الوجود واحد بحسب تعین ذاته. و أن واجب الوجود لا یقال علی کثره اصلاً... لو التام ذات واجب الوجود من شیئین، أو اشیاء تجتمع، لوجب بها، و لکان الواحد منها، أو کل واحد منها، قیل واجب الوجود، و مقوماً لواجب الوجود. فواجب الوجود لا ینقسم فی المعنی و لافی الکم (۱)، صص ۴۵-۴۴).

۱۱- فقد کُنَّا حَقَّقْنَا لک من أمر الجود ما إذا تَذکرتَه علمت أن هذه الإرادة نفسها تكون جوداً، و إذا حَقَّقْتَ تكون الصفة الأولى لواجب الوجود، أنه إنَّ و موجود ثم الصفات الأخرى بعضها یکون المعنی فیها هذا الوجود مع إضافه و بعضها هذا الوجود مع سلب، و لیس و لا واحد منها موجباً فی ذاته کثره البته و لا مغایره. فاللواتی تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول، و لم یتحاش، إنه جوهر، لم یعن إلا هذا الوجود، و هو مسلوب عنه الوجود فی الموضوع. و إذا قال له: واحد، لم یعن إلا هذا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمه بالکمّ أو القول، أو مسلوباً عنه الشریک و إذا قال: عقل و عاقل و معقول، لم یعن بالحقیقه إلا أن هذا مجرد مسلوب عنه جواز مخالطه ماده و علائقها مع اعتبار إضافه ما... (۲، صص: ۳۶۷-۳۶۸).

۱۲- ترجمه: از حضرت رسول پرسیدم در حق این سینا چه می‌فرمایید؟ حضرت گفت که او مردی است که می‌خواست بدون وساطت من، به خدا برسد، لذا با دست خویش محجوبش ساختم و لذا در آتش ساقط شد (۶، ص: ۴۲۷).

۱۳- ابوحیان توحیدی (ح. ۴۱۴- ح. ۳۱۰ ق) ادیب، فیلسوف و فقیه. مؤلف: *الاشارات الالهیه* (در تصوف)، *الامتع و المؤمنه* (شرح مجالس ابوحیان با سعدان وزیر) و *الرساله البغداده*، که در سال ۱۹۸۰ در بیروت انتشار یافته است و *البصائر و النخائر*، که در سال ۱۹۵۳ م. توسط احمد بن امین و احمد صفر در قاهره و مجدداً به کوشش ابراهیم گیلانی (۶۶-۱۹۶۶ م.) در ۴ مجلد در دمشق به چاپ رسیده است (۸، ج ۵، صص: ۴۱۰-۴۱۶).

۱۴- همان‌طور که مصححین کتاب متذکر شده‌اند (ص: ۶۳۳)، این بیت در شرح *فصوص‌الحکم* قیصری، فص آدم نیز از ابوعلی دانسته شده است (۱۸، ص: ۶۱).

۱۵- حکیم ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی (مروزی) بلخی (۴۸۱-۳۹۴ ق). از بزرگ‌ترین شاعران زبان فارسی و فیلسوفی توانا و متکلم مسلمان است. او و ابو حاتم رازی و ابو حامد کرمانی از دعوات و امامان و پایه‌گذاران مذهب اسماعیلیه‌اند که بنای کار را بر تأویل و رجوع به باطن نهادند و همین امر موجب شد که پیشوایان اسماعیلیه بیش از دیگران به فلسفه و علوم عقلی توجه کنند و در ریاضیات و الهیات و طبیعیات، بیش از دیگران تبحر پیدا کنند. هر سه معتقدند که دین و فلسفه جدایی ناپذیرند. ناصر خسرو مؤلف کتاب *زاد‌المسافرین* است که در آن، به بیان مباحث دقیق فلسفی و حکمی می‌پردازد. در کتاب *جامع‌الحکمتین* می‌کوشد تا میان دین و فلسفه تلفیق کند. از دیگر آثار اوست: *وجه دین، خوان‌اخوان، دلیل‌المتحیرین، روشنایی‌نامه، دیوان‌اشعار*.

۱۶- لوزینه: نوعی شیرینی یا باقلوا است که با مغز گردو می‌پزند. مولوی تعبیر مشابهی دارد و می‌گوید: «ناصر دین گشته آن کافر وزیر/ کرده او از مکر در لوزینه سیر» (۲۰، بیت ۴۴۵). سیر یا زهر در لوزینه کردن، کنایه از باطل را به حق در آمیختن و زشتی را جامهٔ زیبا پوشاندن است (۹، ص: ۱۷۷).

۱۷- (۱۰، ج ۳، مدخل قدریه). مقایسه شود با (۴، صص: ۱۸-۱).

۱۸- حشویه: فرقهٔ مجسمه‌اند و آیات خدا را حمل بر ظاهر می‌کنند (۱۰، ج ۲، ص: ۲۷۹).

۱۹- «وثنیه» کسانی هستند که مانند قدری‌ها، خیر و خوبی‌ها را به یزدان و بدی‌ها را به اهریمن نسبت می‌دهند. از آن‌جا که به مصداق «القدری مجوس هذه الامه»، قدری مجوس این امت است، پس همان‌طور که مجوس برای موجودات دو منشأ قایل بودند، مفوضه هم برای پیدایش افعال دو مبدأ، یعنی خدا و بنده، قایل‌اند؛ زیرا اصل ایجاد بنده و اعطا از خداست و ایجاد فعل مستقیماً از بنده است (ر.ک. ۱۷، ص: ۱۶، پاورقی).

منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۹۴۸م)، *الاشارات و التنبيهات*، (بی تا)، مصر: دارالمعارف.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۶۳)، *الشفاء، الالهيات*، راجعه و قدم له الدكتور ابراهيم مدكور، طبع ۱، بیروت.
۳. ارسطو، (۱۳۷۸)، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۴. بو عمران، شیخ، (۱۳۸۲)، *مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
۵. جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۶۶)، *بهارستان*، به کوشش اسماعیل حاکمی، تهران: انتشارات اطلاعات.
۶. جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نفحات الانس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
۷. جهانگیری، محسن، (۷-۲ اسفند ۱۳۵۹)، «خرده‌گیران ابن‌سینا»، در *مجموعه مقالات و سخنرانی‌های هزاره ابن‌سینا*، رسائل ابن‌سبعین، رساله الفقیره، تهران: کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
۸. دایره المعارف بزرگ اسلامی، (۱۳۷۸)، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: بنیاد دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۹. زمانی، کریم، (۱۳۸۴)، *شرح جامع مثنوی*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۰. سجادی، سید جعفر، (۱۳۶۲)، *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.
۱۱. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۶۵)، «سعادت‌نامه»، *مجموعه آثار*، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
۱۲. شبستری، شیخ محمود، (۱۳۶۵)، «گلشن‌راز»، *مجموعه آثار*، به اهتمام صمد موحد، تهران: طهوری.
۱۳. شریف، م. م، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج. ۲.
۱۴. شهابی، محمود، (۱۳۶۰)، *رهبر خرد*، بخش منطقیات، تهران: خیام، چ. ۵.
۱۵. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۶۶)، *تاریخ ادبیات در ایران در قلمرو زبان پارسی*، تهران: فردوس، ج. ۲.
۱۶. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۳۱)، *جشن‌نامه ابن‌سینا*، (کتب و رسالات ابن‌سینا)، تهران: انجمن آثار ملی.

مخالفت شیخ شبستری با حکیمان، فیلسوفان و متکلمان ۱۴۱

۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۳)، دو رساله فلسفی در بیان اراده انسان، جبر و اختیار، تهران: نشر علوم اسلامی.

۱۸. لاهیجی، محمد بن یحیی، (۱۳۸۳)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز* تألیف شمس‌الدین محمد لاهیجی، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، چ ۵، تهران: زوار.

۱۹. لویزن، لئونارد، (۱۳۷۹)، *فراسوی کفر و ایمان*، شیخ محمود شبستری، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۶۳)، مثنوی، تصحیح نیلکسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: امیرکبیر.

۲۱. ناصر خسرو، (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، به اهتمام نصرالله تقوی و دیگران، تهران: انتشارات معین.

۲۲. نراقی، مهدی، (۱۳۷۰)، *جامع السعادات*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجبتوی، تهران: حکمت، ج ۱.

۲۳. نصر، سید حسین، (۱۳۷۱)، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: کتاب‌های جیبی، فرانکلین.

۲۴. نیشابوری، عطار، (بی‌تا)، *تذکره الاولیاء*، تصحیح میرزا محمد قزوینی، تهران: انتشارات گنجینه، چ ۲.

25. Schimmel, Annemarie, (1975), *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of N. Carolina Press.

26. Whinfield, E. H. *Gulshan-i Raz, The Mystic Rose Garden*, London: Trubner.