

## معرفت فلسفی و ایمان از منظر شیخ شبستری

### نعمت اله بدخشان\*

#### چکیده

یکی از موضوعات اساسی در شناخت حقیقت ایمان، تبیین چگونگی علم و معرفتی است که شایستگی مبنا یا مقوم بودن برای ایمان به خدا و سایر متعلقات ایمان دینی را دارا است. هدف این نوشتار بررسی نسبت میان معرفت فلسفی و ایمان و عدم کفایت این نوع معرفت در مقایسه با معرفت شهودی، در تحقق و کمال ایمان حقیقی از منظر شبستری است که با استناد به آثار او به ویژه منظومه‌ی معروف گلشن راز، انجام می‌گیرد. در این پژوهش دلایل نارسایی‌ها و محدودیت‌های معرفت فلسفی در ارائه‌ی معرفتی تام و ایجابی از خدا، که مبنا یا مقوم ایمانی شاهدانه به او است، و تفاوت میان معرفت بسیط و مرکب، و مفهوم دقیق ایمان از منظر این عارف بررسی می‌شود. سپس ساحت‌های فراسوی ایمان و کفر، یعنی منزل فنا و سکر و دلال، از منظر وی، مورد کنکاش قرار می‌گیرد. نتیجه‌ای که از این بررسی به دست می‌آید، این است که ایمان حقیقی و شاهدانه، تنها از راه معرفت شهودی و طریقه‌ی تصفیه و تزکیه‌ی نفس امکان‌پذیر است و با سلوک در این طریقه است که عقل از شکوک و اوهام و خودخواهی‌ها و شوائب خیال و وهم رها می‌شود.

**واژه‌های کلیدی:** ۱. معرفت فلسفی و معرفت شهودی، ۲. علم بسیط و مرکب، ۳. ایمان، ۴. شیخ شبستری.

#### ۱. مقدمه

اختلاف نظر در میان مراتب مختلف دین‌داران در فهم و تفسیر موضوعات دینی، از جمله ایمان به خدا، سابقه‌ای دیرینه دارد. اهل ظاهر که در جهان اسلام، به اهل حدیث و حنابله و اخباری معروف‌اند، تنها بر ظواهر دینی جمود می‌ورزند و هرگونه تعقل‌ورزی و

تعمق در معانی دینی را به شدت محکوم می‌کنند. این گروه مطابق با ظواهر پاره‌ای از احادیث اسلامی، ایمان را عبارت از معرفت قلبی و اقرار زبانی و عمل جوارحی [اعمال ظاهری] می‌دانند و به بعد باطنی و شهودی ایمان توجه ندارند. در مقابل، فیلسوفان و متکلمان عقل‌گرای مسلمان با گشودن باب تفسیر عقلی در موضوعات دینی، هماهنگی میان عقل و دین را وجهه‌ی همت خود قرار می‌دهند. در رویکرد صرفاً فلسفی، ایمان به معرفت عقلی و فلسفی تأویل می‌شود و از ساحت‌های برتر ایمان و معرفت غفلت می‌گردد. عارفان، که از منظر معرفت شهودی به حقایق دینی می‌نگرند، اعتماد کامل عقل‌گرایان به عقل را مورد انتقاد قرار می‌دهند، زیرا از نظر آنان، عقل جزوی و استدلال‌گر از ارائه‌ی معرفتی تام و ایجابی از خدا ناتوان است و این نوع از معرفت را باید از راه معرفت شهودی و سلوک در طریق تصفیه و تزکیه‌ی نفس و استمداد از توفیقات الهی به دست آورد.

در آثار شیخ محمود شبستری، تقسیمات و مراتب گوناگونی از علم و ادراک ارائه شده است، ولی تقسیم علم و معرفت به معرفت فلسفی و شهودی و علم مرکب و بسیط، محورهای اصلی است که او در حول آن‌ها دیدگاه‌های خود را درباره‌ی معرفت شهودی و شناخت و آگاهی شایسته برای ایمان ترسیم کرده، از عدم کفایت و نارسایی معرفت فلسفی در این باره سخن می‌گوید.

ایمان را خواه مبتنی و متفرع بر علم بدانیم و خواه اساساً آن را از سنخ و مقوله‌ی علم به شمار آوریم، این پرسش مطرح می‌شود که کدام قسم یا مرتبه از علم و معرفت شایستگی دارد تا مبنا یا مقوم ایمان به خدا و سایر متعلقات ایمان دینی قرار گیرد؟ مراتب مادون ایمان و احیاناً مراتب مافوق ایمان [او کفر] کدام‌اند؟ در این نوشتار، می‌کوشیم تا دیدگاه شیخ محمود شبستری در این باره را حول یکی از محوری‌ترین تقسیمات علم از نظر او، یعنی تقسیم معرفت به معرفت فلسفی و معرفت شهودی و نسبت آن را با ایمان مورد تبیین و بررسی قرار دهیم. در طی این مقاله، به اثبات می‌رسد که معرفت شهودی می‌تواند معرفتی اطمینان‌آور از خدا ارائه دهد و اساس رابطه‌ی وجودی و صمیمانه با او قرار گرفته، ایمان حقیقی را تحقق بخشد.

## ۲. معرفت فلسفی و معرفت شهودی

در آثار شبستری، میان معرفت فلسفی و معرفت شهودی، تقابلی اساسی وجود دارد. از منظر او و هم‌هی عرفای مسلمان، معرفت شهودی نسبت به سایر اقسام علوم، شأن و مرتبه‌ای والاتر دارد. او تفکر را در اصطلاح فیلسوف و عارف، متفاوت می‌داند. تفکر از نظر فیلسوف، عبارت از استدلال‌های عقلی و نظری و ترتیب مقدمات معلوم برای کشف مجهول

است، اما تفکر در مشرب عارف، شناختی است که از قلب آدمی سرچشمه می‌گیرد و با انفصال از تعلقات مادی و اتصال به حق به دست می‌آید. با آن‌که این دو شیوه از تفکر، هر کدام، در حوزه‌ی خاص خود معتبرند، تفکر شهودی یا معرفت کشفی شیوه‌ای برتر و عمیق‌تر از شیوه‌ی تفکر عقلی و نظری به شمار می‌آید. از نظر شبستری، تفکر به معنای کشف است؛ یعنی درک و دریافت شهودی مستقیم از حقیقت. این معنا در مقابل استدلال قرار می‌گیرد که فرآیندی فکری از معلوم به مجهول است. تفکر شهودی یعنی سیر از کثرات عالم، که در نظر عارف، اموری اعتباری و باطل به شمار می‌آیند، به سوی حق تعالی، یعنی کلّ مطلق، و سپس، دیدن کلّ مطلق در اجزا و کثرات عالم. از این‌رو در تفکر، دو حرکت و سیر وجود دارد: یکی حرکت و سیر از اجزا و کثرات عالم به سوی حق تعالی و کلّ مطلق، و دیگری بازآمدن از این سیر رجوعی و کلّ مطلق به سوی اجزا و کثرات هستی، برای شناخت واقعی آن‌ها. بنابراین می‌گوید:

تفکر رفتن از باطل سوی حق به جزو اندر بدیدن کل مطلق

(۶، بیت: ۷۲)

لاهیجی در شرح این بیت می‌گوید: تفکر در مشرب صوفیانه عبارت از سیر کشفی از کثرت و تعینات - که به حقیقت باطل‌اند، یعنی عدم‌اند - به سوی حق و وجود مطلق و رسیدن سالک به مقام فناء فی‌الله و مستغرق دیدن جمیع تعینات در بحر وحدت است. سپس بازآمدن از این سیر، و کلّ مطلق را در اجزا و کثرات عالم نگریستن است که این عبارت به‌غایت کمال معرفت و مقام بقای بالله اشارت دارد (۱۰، ص: ۴۵). نیز گفته‌اند: نزد شیخ، تفکر عبارت از انتقال است از ظواهر موجودات ممکن، که باطل و فانی‌اند، به بواطن ایشان، که همان حقیقت و ماهیت ایشان است، خواه به طریق ترتیب امور معلوم و خواه بر سبیل کشف و الهام، به حیثیتی که در ضمن هر فردی از افراد موجودات، مشاهده و ملاحظه‌ی مطلق تواند کرد که مقید همان مطلق است همراه با قیدی دیگر (۲، صص: ۶۰-۶۱).

از منظر شبستری، ترتیب تصوّرات و مقدمات معلوم برای کشف مجهول، که نیازمند به‌کارگیری قانون است، بدون تأیید الاهی، محض تقلید بوده‌گره‌ی از معرفت نخواهد گشود. شبستری نه به طور کلی با قیاسات استدلالی و برهانی مخالف است و نه با منطق به‌منزله‌ی ابزار آن‌ها. آنچه او با آن مخالف است توقف فیلسوف و هر شخص دیگر در مرتبه‌ی قیاسات استدلالی و عقلی و ندیدن ساحتهای برتر اندیشه و تفکر است. عارفان نیز از فنّ منطق برای بیان اندیشه‌ی خود بهره می‌برند، ولی از محتوای شهودی نیز در استدلال‌های خود استفاده می‌کنند و بر موادّ عقلی محض، جمود نمی‌ورزند. از این‌رو

شبهت‌ری در کنار جذب، از برهان یقینی به مثابه‌ی شیوه‌ای برای رسیدن به شناخت حقیقی و ایمان یقینی نام می‌برد:

ز جذب یا ز برهان یقینی رهی یابد به ایمان یقینی (۶، بیت: ۳۲۸)  
با این حال، همان‌طور که در ادامه‌ی مطلب می‌آید، ترتیب مقدمات معلوم برای رسیدن به مجهول را چنانچه با تأیید الاهی همراه نباشد، تقلید محض می‌نامد، که باب هیچ کشفی را به روی انسان نمی‌گشاید.

## ۱.۲. نارسایی‌های معرفت فلسفی از نظر شبستری

شبستری به صراحت و گاه با توسل به تشبیهاتی، به گونه‌های مختلف، از نارسایی معرفت فلسفی سخن می‌گوید. مهم‌ترین کاستی‌ها و نارسایی‌ها از نظر او عبارت‌اند از: الف) عدم کفایت ترتیب مقدمات معلوم برای کشف حقیقت و نیازمندی این نوع از تفکر به نور تأیید الاهی:

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| ولی ترتیب مذکور از چه و چون  | بود محتاج استعمال قانون    |
| دگر باره در آن چو نیست تأیید | هر آئینه که باشد محض تقلید |
| (۶، ابیات: ۷۹ - ۸۰)          |                            |

مراد از این عبارات، آن است که سلوک نظری به ترتیب مذکور، بدون سلوک عملی و صفای باطن، که درون آدمی را مستعد دریافت نور تأیید الاهی می‌کند، وافی به مقصود عرفا نمی‌باشد. «ترتیب امور معلوم با تمام شرایط و قواعد آن، محتاج آن است که کسی منطقی را خوب بداند، با وجود آن، اگر از جانب الاهی مددی و تأییدی نباشد، حق یقین او عین یقین حاصل نشود و محض تقلید باشد» (۲، ص: ۶۳). بنابراین، از منظر عرفانی، معرفت حقیقی همان مشاهده و دریافت مستقیم حقایق است و این امر جز از طریق تصفیه و تجرید نفس و لمعای از برق تأیید، تحقق نمی‌یابد:

بود فکر نکو را شرط تجرید پس آنکه لمعای از برق تأیید (۶، بیت: ۸۵)  
تجرید به معنای پاک کردن باطن از علایق و عوایق است که مانع علوم و معارف ربانی می‌شود. با تجرید است که باطن منظر برق تأیید شود (۲، ص: ۶۴). از نظر حکمای مسلمان، مقدمات یک قیاس در دریافت‌های شهودی، جنبه‌ی اعدادی برای نفس انسان دارند. نفس ناطقه‌ی آدمی پس از توجه به مقدمات قیاس، آماده و مستعد می‌گردد تا این که نتیجه از عالم قدس به آن افاضه شود، زیرا علم نوری است که خدا در قلب هر کس که بخواهد می‌اندازد. از این رو گفته‌اند: فکر آن زمان منتهی به مقصود شود که با او دو شرط باشد: یکی تجرید عقل از غواشی شبه و شکوک و از میل به تصلب و تعصب، و دیگری نوری

که بر سبیل مدد از عالم قدس الاهی در دل صاحب فکرت درخشان گردد، تا به آن روشنایی، عقلش از ظلام زُلل محفوظ ماند و گام تفکر راست نهد (۳، ص: ۱۲۸).

ب) تشبیه معرفت عقلی به نور شمع در برابر نور خورشید:

زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان (۶، بیت: ۹۴)

ج) تشبیه معرفت عقلی به چشم خفاش که تاب دیدن نور خورشید را ندارد:

رها کن عقل را با حق همی باش که تاب خور ندارد چشم خفاش

خرد را نیست تاب نور آن روی برو از بهر او چشمی دگر جوی

(۶، ابیات: ۹۴ و ۱۰۲)

مقصود از «چشم دگر» قوت معرفت کشفی و شهودی است که بر خلاف معرفت عقلی و استدلالی، توان دریافت نور ظهور ذاتی حق را دارد.

د) دوراندیش و فضولی نامیدن عقل استدلالی:

کسی کو عقل دوراندیش دارد بسی سرگستگی در پیش دارد

ز دوراندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی

(۶، ابیات: ۱۰۰ - ۱۰۱)

مراد از دور اندیشی عقل فضولی، عاقبت اندیشی عقل به مثابه‌ی یک صفت مثبت نیست، بلکه عقلی است که خدا را در رأس سلسله‌ی طولی علت‌ها قرار می‌دهد و این تعبیر قرآنی را که خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است نادیده می‌انگارد.

ه) احوّل نامیدن چشم فلسفی:

دو چشم فلسفی چون بود احوّل ز وحدت دیدن حق شد معطلّ

(۶، بیت: ۱۰۳)

و) عصا نامیدن دلیل عقلی و فلسفی که اشاره به نابینا دانستن حکیم فلسفی دارد:

رهی دور و دراز است آن رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن

(۶، بیت: ۸۱)

ز) کور مادرزاد دانستن خرد فلسفی نسبت به احوال آخرت:

خرد از دیدن احوال عقبسی بود چون کور مادرزاد دنیسی

(۶، بیت: ۴۲۸)

ح) دور و درازی راه فلسفه:

شبستری راه تفکر فلسفی را راهی دور و دراز و پرپیچ و خم، و پیمودن آن را دشوار و

سبب حیرانی و سرگستگی می‌داند. لاهیجی در شرح این بیت شبستری که می‌گوید:

رهی دور و دراز است، آن رها کن چو موسی یک زمان ترک عصا کن

درباره‌ی دور و درازی راه فلسفه و صعوبت آن، چند وجه را بیان کرده است که می‌توان آن را در موارد زیر، ارائه کرد:

(الف) به اتفاق حکما و متکلمان، ادراک حقایق اشیا به طریق استدلال، در غایت صعوبت است.

(ب) معرفت ذات و صفات متعالی الهی محجوب و مستحیل از نظر عقول است.

(ج) توجه اجمالی ذهن به معلومات نهفته در خود برای کشف مجهول و پیدا کردن معلومات مناسب با کشف مطلوب و نیز حرکت ذهن در میان این معلومات به‌عنوان مبادی، و ایجاد ترتیب خاص در آن‌ها، به‌منظور منتهی شدن به دانستن آن مطلوب مجهول و نیاز آن ترتیب خاص به توجه نمودن به مطلوب، و تجرید ذهن از امور غفلت‌آور، و نیاز به تفاوت گذاشتن میان ذاتیات و عرضیات آن‌طور که شایسته است، همه بیانگر این است که طریقه‌ی استدلال راهی دور و دراز در تحصیل حقیقت است که پس از زحمت بی‌نهایت، آنچه از این طریقه به‌دست می‌آید، در اکثر موارد ادراک حقایق اشیا به عوارض و خواص آن و تحصیل معرفت حق تعالی، به صفات تنزیهی و سلبی است که معرفتی تام و کامل نیست. (د) این نوع علم خالی از شکوک و شبهات خیال و وهم نخواهد بود، و از این طریق اطلاع تام بر حقایق متعدّد است (۱۰، صص: ۴۹ - ۵۰).

لاهیجی از مقدمات یادشده، این نتیجه را می‌گیرد که جز به طریق تصفیه و تجلیه‌ی قلب نمی‌توان تحصیل معرفت حقیقی کرد.

## ۲. انتقاد از عالمان

شبستری هم به بیان نارسایی‌های معرفت فلسفی می‌پردازد و هم تمام گروه‌هایی را که به این نوع معرفت اعتماد کامل دارند مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد. او حکیم فلسفی را دویبن می‌نامد، زیرا بر این باور است که فیلسوف نمی‌تواند به سرّ وحدت ساری در کثرات عالم پی ببرد؛ زیرا از نظر او، تعینات و کثرات عالم امری واقعی است و وجود به دو قسم واجب و ممکن و قدیم و محدث تقسیم می‌شود. همچنین شبستری تناسخیان را تنگ‌چشم می‌خواند و این تنگ‌چشمی را سبب کفرشان می‌داند. متکلمان معتزلی نیز در چشم او کور مادرزاد و بی‌نصیب از همه‌ی کمالات و سایر متکلمان به دلیل اعتمادشان به روش عقلی و عدم دست‌رسی به معرفت شهودی، مقلّد و بدون ذوق توحیدند. علمای ظاهری نیز که نمی‌توانند از ورای ظواهر و الفاظ به گوهر معانی و باطن امور پی ببرند و از ظاهر جز کثرت مظاهر نمی‌بینند، گرفتار رَمَد در چشم‌اند:

ز وحدت دیدن حق شد معطل

که آن از تنگ‌چشمی گشت حاصل

دو چشم فلسفی چون بود احوّل

تناسخ زان سبب کفر است و باطل

|                                 |                               |
|---------------------------------|-------------------------------|
| چه اکمه، بی نصیب از هر کمال است | کسی کاو را طریق اعترال است    |
| کلامی کاو ندارد ذوق تـو حید     | به تاریکی در است از غیم تقلید |
| رَمَد دارد دو چشم اهل ظاهر      | که از ظاهر نبیند جز مظاهر     |

(۶، ابیات: ۱۰۸-۱۰۳)

از نظر شبستری، سبب سرگستگی و حیرانی حکیم فلسفی در دستیابی به معرفت حق تعالی این است که حکیم فلسفی می‌خواهد از راه وجود ممکنات، ذات واجب الوجود را اثبات کند، یعنی می‌خواهد از معلول و صفات او به علت و صفات او پی ببرد؛ از این رو باید در دلیل، چیزی از مدلول وجود داشته باشد تا بتوان از راه آن به مدلول استدلال کرد. از نظر عرفا، ذات ممکن الوجود از جمیع وجوه، خلاف ذات واجب الوجود است و در این مورد، دلیل شامل هیچ چیزی از مدلول نمی‌شود. از این رو حکیم فلسفی حیرت‌زده و سرگردان می‌شود و با استناد به قاعده‌ی ذور و تسلسل هم نمی‌تواند خود را از این حیرت و سرگستگی برهاند. افزون بر این، حکما گفته‌اند: اشیا از راه ضدّ آنها و نیز از راه امور مماثل با خود شناخته می‌شوند، ولی حق تعالی نه ضدّی دارد و نه ندّ و همتا و همانندی تا با آن شناخته شود. بنابراین ممکن نشانه‌ای از واجب ندارد تا واجب از راه آن نشانه شناخته شود:

|                              |                                 |
|------------------------------|---------------------------------|
| حکیم فلسفی چون هست حیران     | نمی‌بیند ز اشیا جز که امکان     |
| ز امکان می‌کند اثبات واجب    | از این حیران شد اندر ذات واجب   |
| گهی از ذور دارد سیر معکوس    | گهی اندر تسلسل گشته محبوس       |
| چو عقلش کرد در هستی توغل     | فروپیچید پایش در تسلسل          |
| ظهور جمله‌ی اشیا به ضدّ است  | ولی حق را نه مانند و نه ندّ است |
| چو نبود ذات حق را ضدّ و همتا | ندانم تا چگـونه دانی او را؟     |
| ندارد ممکن از واجب نمونه     | چگونه دانیش آخر چگـونه؟         |
| زهی نادان که او خورشید تابان | به نور شمع جوید در بیابان       |

(۶، ابیات: ۹۴-۸۷)

لاهیجی می‌گوید: «طریق استدلال که اثبات مدلول به ادله و براین است، بر خلاف طریق تصفیه واقع شده، چه نزد مستدلّ، دلیل موضح مدلول است و پیش عارف، دلیل حجاب مدلول، پس هر چند دلیل بیشتر گویند، مدلول مخفی‌تر گردد و در حقیقت ظهور کمال توحید در نفی غیریت است که «کمال التوحید نفی الصفات عنه»، و آنچه دلیل عالم است، مدلول عارف است و آنچه حجاب دیده‌ی محبوب است، نزد ارباب شهود، آینه‌ی جمال محبوب است» (۱۰، ص: ۵۰).

امام علی (ع) که کمال توحید را خالص شدن انسان برای خدا و کمال اخلاص را نفی صفات [صفات مخلوقات] از ذات الاهی می‌داند، دلیل این امر را گواهی صفات بر مغایرتشان با موصوف و ذات معرفی می‌کند (۴، صص: ۳۲ - ۳۳). اساساً هنگامی به دلیل نیاز پیدا می‌شود که مدلول پوشیده باشد، در صورتی که در نزد عارف، خدا نهان و پوشیده نیست تا برای پیدا کردن او نیازمند دلیلی باشد، بلکه او دلیل پیدایی همه‌ی موجودات است. بنابراین کمال توحید در نفی غیریت است.

### ۳. معرفت بسیط و مرکب

شبستری میان معرفت و علم، تفاوت می‌گذارد. به اعتقاد او، معرفت عبارت از «ادراک فطری» است، ولی علم ادراک ادراک است. معرفت امری بسیط است، اما علم مرکب است: «ادراک فطری، یعنی معرفت، غیر ادراک ادراک است، یعنی علم، که آن [ادراک فطری یا معرفت] بسیط است و این [ادراک ادراک یا علم] مرکب» (۸، ص: ۲۹۰).

از نظر او، مناط تکلیف علم است نه معرفت؛ از این رو انسان‌ها باید معرفت فطری یا ادراک بسیطی را که در درونشان نهفته است به ظهور برسانند. خطاب «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» و نیز آیه‌ی «لizardادوا ایماناً مع ایمانهم» به اعتقاد او، ناظر بر همین دو نوع ادراک است. مضمون این دو آیه این است که: ای کسانی که بر حسب ادراک بسیط درونی خود ایمان آورده‌اید، به این ادراک، ادراک پیدا کنید. معنای آیه‌ی دوم نیز این است: «تا ایمانی بر ایمان قبلی خود بیفزایند». او حقیقت ایمان را، که به معنای تصدیق است و نه تصور مجرد، و نیز زیادت و نقصان ایمان را مؤید چنین نظریه‌ای (زیادت و نقصان ادراک) می‌داند (همان، صص: ۲۹۰ - ۲۹۱). با توجه به این عبارات، معلوم می‌شود که از منظر او، ایمان از سنخ ادراک است و هر انسانی به طور فطری، مایه‌ی ایمان را در درون خود نهفته دارد، ولی آن ایمانی که مأمور به است و انسان‌ها مأمور به تحصیل آن شده‌اند، از سنخ علم و ادراک ادراک است که امری اکتسابی است. ادراک بسیط [معرفت] از آن رو که بدون اکتساب، در انسان‌ها حاصل است و تحصیل حاصل نیز محال می‌باشد، نمی‌تواند مناط تکلیف قرار گیرد. مطابق با دیدگاه شبستری، ایمان مسبوق به ادراک فطری و معرفت نهفته در درون آدمی است. این ادراک فطری، که به تعبیر او، «معرفت» خوانده می‌شود، زمینه‌ی درونی ایمان را فراهم می‌آورد، ولی ایمان، به مثابه‌ی امر مورد تکلیف، همان ادراک ادراک یا علمی است که به آن ادراک فطری تعلق می‌یابد.

به فعلیت رساندن ادراک فطری، که می‌توان آن را تعبیر دیگری از ایمان دانست، از نظر او، تا بدان پایه مهم است که سبب و حکمت تکوین و ایجاد عالم را با آن مرتبط



می‌داند. او می‌گوید: «سبب و حکمت تکوین و ایجاد به اصطلاح طایفه [حکما]، و نیز تجلیات و شهودات و ظهورات به اصطلاح این قوم [عرفا]، ظهور رتبت وجود ادراک ادراک است، از آن‌که ادراک بسیط فطری است و تحصیل حاصل محال، غرض و غایت آن، آن است که صور کلی که در نفس وجود مرکوز است به واسطه‌ی حواس که به مثبت آئینه‌اند مر صور جزویات را، مطابق گردد و ادراک دوم حاصل شود و نتایج جزئیات که در مقدمات بالقوه‌اند به فعل آیند» (۸، ص: ۲۹۱). به اعتقاد او، امر به فکر و نظر و تذکر مکرر در آیات قرآن، ناظر به همین مطلب است (همان). پس به نظر شبستری، موضوع این معرفت فطری در جان آدمی به صورت قوه و استعداد وجود دارد، ولی به علت گرفتار شدن در حجاب تعینات و کثرات، مورد غفلت و فراموشی قرار گرفته است. به نظر برخی، شبستری در نظریه‌ی خود در باب تفکر، به نظریه‌ی افلاطونی آنامنسیس<sup>۱</sup>، یعنی یادآوری آنچه را از ازل بر آن وقوف داشته‌ایم، نزدیک می‌شود (۱۱، صص: ۳۰۶ - ۳۰۷).

شبستری متناسب با معرفت و ادراک فطری انسان‌ها به خدای تعالی، از نوعی ایمان مرکوز در نفس، که قبل از ایمان اکتسابی و مورد امر است، سخن می‌گوید که می‌توان آن را «ایمان تکوینی» نامید. او چنین علم و ایمانی را مانند آتش در سنگ و آهن، و میوه در درخت و دانه، و آب در زمین، و صفا در آهن، در نفوس مرکوز و اخراج آن را به اسباب می‌داند و آئینه‌ی علم را جز تذکر نمی‌شمارد (۸، ص: ۲۹۱).

دعوت پیامبران الهی به معرفت حق تعالی و توحید او از نوع علم مرکب است نه علم بسیط؛ زیرا علم بسیط به وجود خدای تعالی در فطرت انسان‌ها نهفته است و کسی نیازمند تحصیل آن نیست. بنابراین آنچه پیامبران الهی به آن دعوت می‌کنند این است که انسان‌ها نسبت به آن علم فطری خود به وجود خدای یگانه، آگاهی به دست آورند؛ یعنی به ادراک ادراک نایل شوند. از نظر شبستری، چون ادراک بسیط معرفتی فطری و ورای تفکر است، از طریق تفکر نمی‌توان به آن رسید. از این‌رو اندیشه در ذات حق، به دلیل تحصیل حاصل بودنش محال محض و باطل است. از آن‌رو که خدا نور آسمان‌ها و زمین است و هستی او پیداتر از همه‌ی هستی‌هاست، به خود پیداست و پیدایی هستی‌های دیگر بدوست، دلیل هستی او به حقیقت جز او نیست و ادراک هستی حق اظهر و اعرف و مقدم بر ادراک نفس آدمی از سوی او و ادراک هر چیزی است (همان، ص: ۲۸۷)، بنابراین، جز معرفت بسیط فطری، تحصیل هر معرفت دیگر در واقع، چیزی جز ادراک ادراک هستی مطلق نیست، زیرا عام روشن‌تر از خاص است. از این جهت، خداوند نسیان حق را مستلزم نسیان نفس فرموده است و می‌دانیم که نسیان پس از معرفت معنا دارد: «نسوا لله فأنساهم أنفسهم» (همان). در نتیجه، از نظر شبستری، معرفت حق تعالی که برای ذوات انسانی، فطری است، اساس

شناخت انسان از هر چیزی است و این معرفت، چون برای انسان حاصل است و تحصیل حاصل محال است، قابل تفکر نیست، بلکه تفکر حجاب آن می‌گردد:

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| سدت اندر ره خُدا دانی     | دانش دانش است تا دانی      |
| دانش حق ذوات را فطری است  | دانش دانش است کان فکری است |
| در ازل از چه کردی استدلال | که «بلی» گفته‌ای جواب سؤال |

(۷، صص: ۱۶۰-۱۶۳)

بنابراین تنها راه علم و اندیشه به معنای اصطلاحی درباهی خدای تعالی، اندیشه کردن از راه آثار و آیات انفسی و آفاقی است و نهایت چیزی که از این طریق (طریق ادراک ادراک) می‌توان به دست آورد ادراک عدم ادراک است که رسیدن به وادی حیرت است:

|                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| در آلا فکر کردن شرط راه است  | ولی در ذات حق محض گناه است |
| بود در ذات حق اندیشه باطل    | محال محض دان تحصیل حاصل    |
| چو آیات است روشن گشته از ذات | نگردد ذات او روشن ز آیات   |
| همه عالم ز نور اوست پیدا     | کجا او گردد از عالم هـویدا |
| نگنجد نور ذات اندر مظاهر     | که سبحات جلالش هست قاهر    |
| رها کن عقل را با حق همی باش  | که تاب خور ندارد چشم خفاش  |

(۶، ابیات: ۱۱۲ - ۱۱۷)

اگر سیر کسی از ادراک هستی کلی به ادراک جزئی باشد و به مدد خدا، که نور واقعی است، هرچه را جز اوست بیابد، ادراک او معرفت است؛ و اگر سیر از ادراک جزئی و تأمل در آفاق و انفس به ادراک هستی کلی باشد و از اثر پی به مؤثر ببرد، ادراکش علم است. بنابراین معرفت عارفانه‌ی او مقتضی ادراک عالم با واسطه‌ی نور حق است. از این رو گفته‌اند: «تعلیم شیخ در عرفان، هم جنبه‌ی باطنی و سرّی دارد و هم جنبه‌ی ظاهری و علنی، و نیز در عین آن که در مقام معرفت، تمایل به اشراق دارد در مقام علم، گرایش به حکمت اهل استدلال نشان می‌دهد» (۵، ص: ۳۲۱).

غایت علم [ادراک ادراک] عبارت از عدم ادراک است، چون مدرک حقیقی غیر متناهی و علم ما متناهی است و وقتی سالک به مرتبه‌ی ادراک عدم ادراک نایل آید، در واقع، به مرتبه‌ی استغراق مدرک در مدرک راه یافته که مقام حیرت و حدّ نهایی علم است. طریق تصفیه‌ی نفس طریقه‌ای است که موجب فعلیت یافتن معرفت فطری حق تعالی در درون آدمی می‌شود و مستلزم معرفت شهودی، بی‌واسطه و مستقیم از اوست. این طریقه بر خلاف راه دور و دراز فلسفه است که در آن، در اثبات حق تعالی به وسائط مختلف و بسیار توسّل جسته می‌شود:

بر تو نزدیک گردد این ره دور      گر نشینی به پیشگاه حضور  
هست مطلب جانت اندر پیش      اندر او می‌نگر از او مندیش  
زانکه اندیشه دورت اندازد      دوست با غیر در نمی‌سازد (۷، ابیات ۱۶۹ و ۱۸۲-۱۸۳)

لاهیجی معتقد است که مطابق با استدلال‌های فلسفی، این مطلب اثبات می‌شود که «واجب الوجود باید باشد، اما معرفت حقیقی که علم به حقیقتِ حال است حاصل نمی‌گردد، چون آن معنی به نفی غیر میسر است، نه به اثبات. هر چند [فیلسوفان] موجودات را بیشتر اثبات می‌نمایند از توحید دورتر می‌افتند» (۱۰، ص: ۵۷).

مقصود از علم به حقیقت حال، دستیابی به شناختی حضوری و شهودی از وجود واقعی خدا است، نه صورتی کلی و نامشخص که مقتضای معرفت فلسفی از او است.

#### ۴. ایمان از منظر شبستری

مفهوم ایمان در نظریه‌ی شبستری را می‌توان با نظر به تلقی او از مفهوم کفر، یعنی مفهوم مقابل ایمان، و همچنین از تقابلی که او میان اسلام حقیقی و اسلام ظاهری و مجازی در نظر می‌گیرد به دست آورد. شبستری از سه قسم کفر سخن گفته است: نخست، کفر به معنای لغوی آن است که از نظر او، عمدتاً به معنای پوشاندن است و از این رو کشاورز را که دانه‌های گندم و جو و... را در زیر خاک پنهان می‌کند و می‌پوشاند کافر می‌خوانند. دوم، کفر خودی است و سوم، کفر حقیقی. معنای لغوی کفر در مورد کفر خودی و کفر حقیقی مشترک است. از این دو قسم کفر، اولی [کفر خودی] خارج از دایره‌ی مفهومی ایمان قرار می‌گیرد و ولی دومی [کفر حقیقی] مفهومی است که بیانگر مفهوم و ماهیت ایمان در نظریه‌ی او است.

مقصود از کفر خودی آن است که آدمی برای خود، وجودی قائل شود و با آن وجود، هستی مطلق و وجود حق تعالی بر او پوشیده بماند. نیز گفته‌اند کفر خودی این است که آدمی برای خود، وجودی قائل شود که در این صورت، نخواهد توانست به مقام فنای فی‌الله برسد، و این خود نوعی شریک قائل شدن برای خدا است. اما مراد از کفر حقیقی، کفری است که از ایمان زاییده می‌شود و آن اقرار و تصدیق به وحدانیت هستی مطلق است که لازمه‌ی آن سلب وجود کردن از خود و ماسوی‌الله و اثبات وجود حق تعالی است (۲، ص: ۲۱۷). به عبارت دیگر، کفر حقیقی، پوشیده شدن وجود ممکنات است در مقام فنا، و ظهور وجود حق تعالی به صورت اشیاء است (۱، ص: ۳۳۲). لاهیجی نیز در معنی کفر حقیقی آورده است: کفر حقیقی یعنی این که آدمی غیر از وجود واحد حقیقی، موجودی دیگر شناسد و وجود موجودات را محو و مستهلک در آن وجود واحد داند (۱۰، ص: ۵۴۰). به

تعبیر دیگر، کفر حقیقی پوشیدن و مستور گردانیدن کثرت است در وحدت (همان، ص: ۵۸۳).

تا تو در بند خودی حق را به خود پوشیده‌ای با چنین کفری ز کفر ما کجا یابی خبر  
چون به حق پوشیده گردی وانگهی کافر شوی چون شوی کافر ز ایمان آنگهی یابی اثر  
از نظر شبستری، منشأ روانی کفر، توهم غیریت یا در نظر گرفتن وجود استقلال  
برای خود در برابر خدای تعالی است، چنان که حافظ می‌گوید: تو خود حجاب خودی حافظ  
از میان برخیز. «حجاب خودی بدترین همه‌ی حجب است. منشأ همه‌ی کفر و شرک و قیود  
ظاهری و باطنی متابعت و موافقت نفس امّاره است، که انّ النفس لأماره بالسوء، در خبر  
است که "اوحی الله تعالی الی موسی ان اردت رضایی فخالف نفسك..." پس هر آینه که  
مخالفت نفس، ستر همه‌ی طاعات باشد و موافقت او اصل همه‌ی گناه...» (۱۰، ص: ۵۷۹).

خراباتی شدن از خود رهایی است خودی کفر است، گر خود پارسایی است  
(۶، بیت: ۸۳۶)

خراباتی کسی است که از خود گذشته [و از خودی خود منزّه] باشد، و خودی یعنی  
نگذشتن از خود، که در راه توحید، حجاب است و آن را کفر معنوی گویند، زیرا کفر معنوی  
پوشاندن وحدت مطلق و در نظر آوردن آن با هر صورتی از صورت‌های عالم کثرت است، و  
لو همه صورت صلاح باشد (برخلاف کفر صوری که پوشاندن دین حق به دین باطل است)...  
مقصود آن که همه‌ی صورت‌ها [را] که معنی وحدت مطلقه می‌پوشند از نظر مشاهده  
بیفکنند (۳، ص: ۳۴۳).

کفر خودی همان کفری است که گاه از آن به کفر باطل یاد می‌شود و نفی آن موجب  
رسیدن به ایمان و کفر حقیقی می‌شود:

کفر باطل حق مطلق را به خود پوشیدن است

کفر حق، خود را به حق پوشیدن است

آن که از سرچشمه‌ی کفر حقیقی آب خـورد

بحر کفر هر دو عالم بود پیشش چون سمر

بنابراین کفر به معنای پوشانیدن و ایمان در مقابل آن، به معنای اظهار و آشکار  
نمودن است. اظهار و آشکار نمودن هستی مطلق از آن‌رو که مستلزم پوشاندن تعینات  
موجودات دیگر است، کفر حقیقی نامیده شده است.

از منظر شبستری، اقرار زبانی به شهادتین و انجام اعمال ظاهری، که او آن‌ها را اسلام  
ظاهر می‌نامد، کافی برای تحقق ایمان نیست، زیرا تا زمانی که آدمی نتواند خود را از  
متابعت نفس امّاره و بند خودخواهی نجات دهد، در ساحت ایمان وارد نمی‌شود. اقرار زبانی

و انجام اعمال ظاهری صرف، به تنهایی قادر به مهار و کنترل نفس امّاره، که ذاتاً کافر و امرکننده‌ی انسان به گناه و بدی است، نمی‌باشد. بر این اساس، نباید به اسلام ظاهری راضی و قانع شد، بلکه باید با پذیرش ایمان و برقراری ارتباط مستقیم با خدا و با توجّه به تجلّیات دائمی صفات جلالی و جمالی او در قلب، هر لحظه ایمان خود را تازه کرد و شاداب نگه داشت، تا بتوان از پس کفر خودی و کفر نفس برآمد و از بند آن نجات یافت و مؤمنانه زندگی کرد:

|                               |                                  |
|-------------------------------|----------------------------------|
| اگر خواهی که گردی بنده‌ی خاص  | مهیا شو برای صدق و اخلاص         |
| برو خود را ز راه خویش برگیر   | به هر لحظه درآ ایمان ز سر گیر    |
| به باطن نفس ما چون هست کافر   | مشو راضی بدین اسلام ظاهر         |
| ز نو هر لحظه ایمان تازه گردان | مسلمان شو، مسلمان شو، مسلمان شو، |

(۶، ابیات: ۹۶۱ - ۹۶۴)

لاهیجی در تفسیر بیت اخیر می‌نویسد: سالک می‌باید که دو ساعت در یک مقام منزل نکند، و چون معروف [حق تعالی] غیر متناهی است، هر آینه معرفت هم نهایت ندارد. پس هر لحظه که به مقام اعلی از آن که داشت وصول می‌یابد، از نو ایمان و تصدیق تازه گرداند، و آنچه حضرت رسالت صلی الله علیه و آله و سلّم فرمود که، «انه لیغان علی قلبی و انّی لأستغفر الله فی کلّ یوم و لیله سبعین مرّة» اشاره بر این معنی است (۱۰، ص: ۵۸۱). اصطلاح دیگری که شبستری از آن استفاده می‌کند و در فهم درست مفهوم و ماهیت ایمان از نظر او به کار می‌آید اصطلاح «اسلام مجازی» است. او رسیدن آدمی به کفر حقیقی یا ایمان را مستلزم بیزاری از اسلام مجازی می‌داند:

ز اسلام مجازی گشت بیزار کرا کفر حقیقی شد پدیدار (۶، بیت: ۸۷۳)

اسلام مجازی از نظر شبستری، اسلام کسی است که وجود ممکنات را مطلقاً غیر از وجود واجب اعتبار می‌کند و بنابراین به سرّ وحدت حقیقی آگاهی ندارد. از این رو، از نظر او، ایمان حقیقی بستگی به تصوّر فرد از وحدت وجود دارد. بر این اساس، گفته‌اند: «اگر کسی را کفر حقیقی پدیدار و ظاهر گردد، از اسلام مجازی که وجود ممکن را مطلقاً غیر وجود واجب اعتبار کردن است، بیزار می‌گردد و می‌فهمد که وجود واجبی بوده که به صورت ممکنات تجلّی و ظهور نموده است و غیر وجود واحد، موجودی نیست» (۱۰، ص: ۵۴۰ - ۵۴۱).

از منظر شبستری، جز واحد در سرای وجود، چیزی وجود ندارد؛ واجب و ممکن، خالق و مخلوق، قدیم و محدث، و اصل و فرع از اوّل یکی بوده‌اند. اگر به اصل اشیاء بنگری همه یک وجود واحد است و اگر به تعینات آن‌ها و کثرات در عالم نظر نمایی، وجود متکثر

می‌شود. ولی از این دو، آنچه واقعی است جنبه‌ی وحدت است و تعینات و کثرات اموری خیالی و اعتباری است. یک وجود است که به اشکال مختلف درمی‌آید و به صورت‌های گوناگون، خود را نمایان می‌سازد. کاربرد نظریه‌ی وحدت وجود به‌منزله‌ی مبنای نظریه‌ی شناخت و ایمان از سوی شیبستری، این امکان را برای او فراهم می‌آورد که برخی مفاهیم را در معنایی غیر از معنای مادی و ظاهری آن‌ها به کار برد و نیز با به‌کارگیری زبان رمزی و نمادین، از رخ و زلف و گیسوی معشوق حقیقی و از بت به عنوان مظهر عشق و وحدت یاد کند و از برخی از اصول اندیشه‌های ملامتی، مانند گذشتن از نام و ننگ و بت‌پرستی، ترسایی، زَنار بستن، ناقوس زدن و نیز کاربرد کفر حقیقی در معنای ایمان، سخن به میان آورد. او در پاسخ به این پرسش که در شریعت، بت و زَنار و ترسایی همه کفر است می‌گوید:

|                               |                                |
|-------------------------------|--------------------------------|
| بت اینجا مظهر عشق است و وحدت  | بود زَنار بستن عقد خـدمت       |
| چو کفر و دین بود قائم به هستی | شود توحید عین بت‌پرستی         |
| چو اشیاء هست هستی را مظاهر    | از آن جمله یکی بت باشد آخر     |
| نکو اندیشه کن ای مرد عاقل     | که بت از روی هستی نیست باطل    |
| مسلمان گر بدانستی که بت چیست  | بدانستی که دین در بت‌پرستی است |
| وگر مشرک ز بت آگاه گشتی       | کجا در دین خود گمراه گشتی      |
| ندید او از بت الا خـلق ظاهر   | بدان علت شد اندر شرع کافر      |
| تو هم گر زو ببینی حق پنهان    | به شرع اندر نخوانندت مسلمان    |

(۶، ابیات: ۸۶۳ - ۸۶۶ و ۸۶۹ و ۸۷۰)

از نظر او، بت مظهر عشق و وحدت حقیقت مطلقه‌ی حق است، زیرا جمیع ذرات موجودات مظهر و مجلای آن حقیقت‌اند و اوست که به صورت همه تجلی و ظهور نموده است و چون در صورت بت، حق ظاهر باشد، پس هر مظهري را به این اعتبار، بت می‌توان گفت، زیرا محبوب حقیقی در صورت آن پیدا آمده است. زَنار نیز اشارت به بستن عقد و بند خدمت و طاعتِ محبوب حقیقی است، در هر مرتبه که باشد (۱۰، صص: ۵۳۶ - ۵۳۷).

از نظر شیبستری، انسان در هر جایی که باشد، خواه ترسا نامیده شود و خواه مسلمان، اگر بر خلاف نفسِ امّاره‌ی وارونه‌کارِ خود عمل کند، نجات پیدا می‌کند و بت و زَنار و ترسایی و ناقوس، همه اشارت بر ترک ناموس و شهرت‌طلبی دارد:

|                             |                           |
|-----------------------------|---------------------------|
| نمی‌دانم به هر حالی که هستی | خلاف نفس وارون کن که رستی |
| بت و زَنار و ترسایی و ناقوس | اشارت شد همه بر ترک ناموس |

(۶، ابیات: ۹۵۹ - ۹۶۰)

نیز می‌گوید:

بسی ایمان بود کز کفر زاید  
نه کفر است آن که زو ایمان فزاید  
ریا و سمعه و ناموس بگذار  
بیفکن خرقة و بریند زنتار  
(۶، ابیات: ۹۶۵ - ۹۶۶)

«از بت و زَنار و ترسایی، به این معنی که بیانش گذشت، ایمان می‌زاید، چه از اعتقاد به توحید حقیقی که بت مظهر آن است و از عقد خدمت، طاعت و عبادت الاهی که زَنار عبارت از اوست و از تجرید و قطع علایق و عوایق و رسوم و عادات و تقلید که معتر به ترسایی است، ایمان حقیقی متولد می‌گردد، و کفری که موجب زیادتی ایمان بود، حاشا که آن کفر باشد، بلکه آن کمال اسلام است، اگرچه در صورت کفر است» (۱۰، ص: ۵۸۲).  
بنابراین، هرآنچه موجب افزایش ایمان شود، با نظر به باطن امر، کفر نیست، بلکه ایمان است، هرچند به ظاهر کفر باشد؛ زیرا عارف ظاهرگرا نیست و به باطن امور توجه دارد.

### ۵. فراسوی ایمان و کفر

شبستری از ساحتی فراسوی ایمان و کفر نیز سخن می‌گوید. او در بیان مراتب سه‌گانه‌ی شریعت و طریقت و حقیقت، ساحت شریعت را ساحتی می‌داند که انسان با خود است و شرایط تکلیف برایش مهیا است، بنابراین باید به احکام شریعت و امر و نهی‌های شرعی عمل نماید، ولی در مرتبه‌ی طریقت و حقیقت، سه منزل وجود دارد که در آن‌ها انسان از اختیار و عقل و توانایی، که شرط شمول تکلیف شرعی است، رها می‌شود و تکلیف از او ساقط می‌گردد. در این سه منزل و حالت، نه تنها سالک از انجام تکلیف شرعی برکنار است، از نهی الاهی نسبت به کفر و از امر و دعوت به ایمان نیز برکنار خواهد بود و در موقعیتی فراسوی ایمان و کفر قرار می‌گیرد. جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) از این حالات به «بی‌چونی» تعبیر می‌کند:

اندر دل من درون و بیرون همه اوست  
اندر تن من جان و رگ و خون همه اوست  
این‌جای چگونه کفر و ایمان گنجد  
بی‌چون باشد وجود من چون همه اوست  
(۱۳، رباعی شماره‌ی ۱۷۳)

از نظر مولوی، چون عاشق در دم نقد، سرمست وصال حق است، ناگزیر وجودش در مرتبه‌ای برتر از مرتبه‌ی کفر و ایمان قرار می‌گیرد:

زانکه عاشق در دم نقد است مست  
لاجرم از کفر و ایمان برتر است  
کفر و ایمان هر دو خود دربان اوست  
کوست مغز و کفر و دین او را دو پوست  
(۱۲، ابیات: ۳۸۰ - ۳۸۱)

کفر و ایمان موقعی تصور می‌شود که انسان هشیار و با خود باشد، یعنی شرایط تکلیف برایش مهیا باشد و میان او و خدا به‌مثابه‌ی متعلق اساسی ایمانش فاصله‌ای متصور گردد. در غیر این صورت، یعنی در مرتبه‌ی وصال حق، آن‌گونه که شرایط تکلیف موجود نباشد، امر به ایمان و نهی از کفر به‌مثابه‌ی افعالی اختیاری، معقول و پذیرفتنی نیست. از منظر شبستری، بقای من و ذات فرد و قالب بشری او مخاطب امر و نهی‌های شرعی است و چون سالک به منزل فنا رسید و قالب بشری او در دریای وحدت حق، فانی شد، دیگر مخاطب احکام شریعت قرار نمی‌گیرد:

همه حکم شریعت از من توست  
که این برسته‌ی جان و تن توست  
(۶، بیت: ۳۰۳)

نیز می‌گوید:

به سرعت زان سبب تکلیف کردند  
چو از تکلیف حق عاجز شوی تو  
به کلیت رهایی یابی از خویش  
که از ذات خودت تعریف کردند  
به یک بار از میان بیرون روی تو  
غنی گردی به حق‌ای مرد درویش  
(۶، ابیات: ۵۵۵ - ۵۵۷)

افزون بر منزل فنا که از منازل حقیقت است، در منزل سُکر و دِلال نیز، که دو منزل از منازل طریقت‌اند، سالک در مرتبه‌ای فراسوی ایمان و کفر است:

ولی تا با خودی زنه‌ار زنه‌ار  
عبارات شریعت را نگه دار  
که رخصت اهل دل را در سه حال است  
فنا و سکر و سه دیگر دلال است  
(۶، ابیات: ۷۳۱ - ۷۳۲)

سالک در منزل سکر، سرمست از باده‌ی محبتِ محبوب حقیقی است و عقلش از فروغ جام این باده، بی‌فروغ و زایل شده است. در منزل دِلال نیز که سالک از شدت شوق وصال حضرت حق، صبر از دست می‌دهد، عقل نمی‌تواند در مقابل اضطراب حاصل از این بی‌صبری مقاومت کند. در تعریف سُکر گفته‌اند: سُکر کیفیتِ نفسانی است که موجب انبساط روح است و عبارت از غفلتی است که به‌واسطه‌ی غلبه‌ی سرور عارض می‌شود... نیز گفته‌اند: هنگامی که عشق و محبت به آخرین درجه برسد و بر قوای حیوانی و انسانی چیره گردد، حالت بُهت و سکر و حیرت پدید آید و سالک را مبهوت و متحیر و سرگردان کند (۹، ج: ۲، ص: ۱۰۰۷). دِلال نیز در اصطلاح عرفا و متصوفه، اضطراب و غلق است که در جلوه‌ی محبوب، از غایت شوق و عشق و ذوق، به باطن سالک می‌رسد و هرچند در آن، حال به مرتبت سکر و بی‌خودی نیست، لکن اختیار خود را ندارد و از کثرت اضطراب، هرچه بر دل



او در آن حال لائح شود بی‌اختیار بگوید (همان، صص: ۸۵۶ - ۸۵۷). بنابراین سالک در این دو منزل نیز در مرتبه‌ای فراسوی ایمان و کفر به سر می‌برد:

|                              |                                |
|------------------------------|--------------------------------|
| گروهی اندر او بی‌پا و بی‌سر  | همه نه مؤمن و نه نیز کافر      |
| شراب بی‌خودی در سر گرفته     | به ترک جمله خیر و شر گرفته     |
| شرابی خورده هریک بی‌لب و کام | فراغت یافته از ننگ و از نام    |
| حدیث ماجرای شطح و طامات      | خیال خلوت و زهد و کرامات       |
| به بوی دُریدی از دست داده    | ز ذوق نیستی مست اوفتاده        |
| عصا و رُکوه و تسبیح و مسواک  | گرو کرده به دُریدی جمله را پاک |

(۶، ابیات: ۸۴۳ - ۸۴۸)

از نظر شبستری، وجود انسان کامل که جامع اسما و صفات جمالی و جلالی حق تعالی است، جامع ایمان و کفر است:

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| شریعت را شعار خویش سازد   | طریقت را دثار خویش سازد   |
| حقیقت خود مقام ذات او دان | شده جامع میان کفر و ایمان |

(۶، ابیات: ۳۵۰ - ۳۵۱)

حقیقت ظهور حق است بی‌حجاب تعینات و محو کثرات موهومه در اشعه‌ی انوار ذات... مقام ولایت و ظهور توحید حقیقی عیانی و مقام ذات آن [انسان] کامل است، زیرا که وی بعد از فنا از هستی مجازی خود، که موجب احتجاب از حق می‌باشد، به بقای ذات احدیت محقق گشته و جمیع موجودات را مظهر ذات خود دیده و غیر ذات را عدم محض دانسته است... انسان کامل در بقای بعد از فنا مظهر جمیع اسما و صفات متقابل و ظهورات متنوعه است؛ از این‌رو میان کفر، که از مقتضیات اسمای جلالیه است، و ایمان، که از مقتضیات اسمای جمالیه است، جامع می‌باشد (۱۰، ص: ۲۴۸). نیز جامع میان کفر و ایمان به جامع میان تشبیه (کفر) و تنزیه (ایمان) تعبیر شده است (۲، ص: ۱۳۱). همچنین آن را به ظهور دو حال مختلف صحو و سکر در انسان کامل معرفی کرده‌اند؛ زیرا ولی کامل... میان دو حال باشد که یکی را ارباب ظاهر به کفر نسبت کنند و به اظهار دیگر، او را به ایمان منسوب دارند؛ در حالت سکر، متوقع باشد از او کلماتی که در معرض انکار بود و در حالت صحو، کلماتی که در معرض اعتقاد شود (۳، ص: ۲۰۴). بنابراین می‌تواند برای انسان، منزل و یا حالتی وجود داشته باشد که وجود او جامع میان کفر و ایمان باشد.

## ۶. نتیجه‌گیری

شبستری ایمان را از مقوله‌ی علم و ادراکِ ادراک می‌داند. او مانند اغلب متفکران مسلمان، تصدیق ایمانی را مترادف با علم و آگاهی می‌شمارد. از منظر او، ایمان نه صرفاً تصدیق زبانی و عمل جوارحی است و نه باوری تقلیدی و جزمی و نه اعتقادی برآمده از قیاسات عقلی و فلسفی؛ بلکه وضعیتی وجودی و حالتی درونی است که از تجربه‌ی باطنی و شهود عرفانی سرچشمه می‌گیرد. به اعتقاد ایشان، علوم رسمی و اقوال و اعمال ظاهری، علوم منقول و معقول و ادراکات حسی و خیالی، هیچ‌کدام شایستگی لازم را ندارند تا مبنا یا مقوم ایمان به خدای تعالی قرار گیرند؛ زیرا ایمان شاهدانه به خدا نیازمند شناختی تام و مورد اطمینان از او است که این شناخت از راه هیچ‌کدام از این علوم حاصل نمی‌شود. از منظر شبستری، عقل فضولی [= پاره‌گو] و دوراندیش آدمی، که خدای تعالی را در انتهای سلسله‌ی طولی علت و معلول سراغ می‌گیرد و یا عقلی که محدود به استدلال‌های فلسفی و آلوده به شوائب خیال و وهم و درگیر شکوک، تقلید، تکبر و تعصبات است، از رساندن انسان به ساحت معرفت حق و ایمان به او عاجز و ناتوان است. با این حال، عقل حقیقی و عقل تمییز می‌تواند انسان را به معرفت حق تعالی و ایمان به او برساند:

در آدم شد پدید از عقل تمییز که تا دانست از آن اصل همه‌چیز

(۶، بیت: ۶)

تردید نیست تا زمانی که انسان به تصفیه‌ی نفس و معرفت شهودی دست نیابد، عقل از شکوک و اوهام و خودخواهی‌ها رها نمی‌شود و آدمی به مرتبه‌ی عقل حقیقی [عقل کلی] قدم نمی‌گذارد. این که گفته شد شرط تحقق ایمان و کفر، به‌مثابه‌ی افعالی اختیاری، منوط به مهیا بودن شرایط تکلیف است، به این معنا نیست که مرتبه‌ی ایمان، که از امور قلبی و باطنی است، در مرتبه‌ی شریعت و احکام ظاهر قرار داده شود. احکام شریعت مبتنی بر وجود شرایط تکلیف است و امر به ایمان و نهی از کفر از سوی خدای تعالی نیز چنین است، ولی آنچه در ساحت شریعت قرار می‌گیرد، معنای اسلام به عنوان ادای شهادتین و انجام اعمال ظاهری دین است که موجب قبول عضویت شخص در جامعه‌ی مسلمانان می‌شود و سایر احکام مسلمانی بر آن مترتب می‌گردد، اما ایمان و مراتب کمالی آن، که ناظر به قلب و باطن آدمی است، به لحاظ قلمرو خود، ساحتی برتر از ساحت اسلام به شمار می‌آید و عمدتاً به مرتبه‌ی طریقت و حقیقت، جز همان سه منزل سکر و دلالت و فنا مربوط می‌شود. بنابراین همان‌طوری که نمی‌توان گفت سالک در همه‌ی منازل طریقت و حقیقت، برکنار از انجام تکلیف شرعی است، نمی‌توان گفت در همه‌ی منازل طریقت و حقیقت در موقعیتی فراسوی ایمان و کفر به سر می‌برد، بلکه در این دو مرتبه، تنها در همان شرایطی

معرفت فلسفی و ایمان از منظر شیخ شبستری ۱۳۱

که انجام تکلیف شرعی از سالک ساقط می‌شود، سالک نیز در ساحتی فراسوی ایمان و کفر به سر می‌برد، زیرا در ادیان الهی و اسلام، تحقق ایمان و کفر منوط به وجود شرایط تکلیف، مانند عقل و اختیار و توانایی است و این شرایط تنها در سرای امتحان و ابتلا میسر است و با زوال عقل و اختیار و شرایط امتحان و ابتلا، مجالی برای تکلیف و امر و نهی وجود نخواهد داشت.

## یادداشت‌ها

### 1. Anamnesis

#### منابع

۱. الهی اردبیلی، خواجه حسین، (۱۳۷۶)، شرح گلشن راز، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲. ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی، (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیق: کاظم دزفولیان، تهران: انتشارات آفرینش.
۳. داعی شیرازی، شاه محمود، (۱۳۷۷)، نسائم گلشن (شرح گلشن راز)، به کوشش: پرویز عباسی داکانی، تهران: انتشارات الهام.
۴. دشتی، محمد، (۱۳۷۹)، ترجمه‌ی نهج‌البلاغه، چاپ دوم، قم: نشر الهادی.
۵. زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۶۷)، جستجو در تصوف ایران، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۶. شبستری، محمود، (۱۳۷۱)، مجموعه‌ی آثار، «گلشن راز»، مقدمه، تصحیح و توضیحات با اهتمام صمد موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی طهوری.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱)، مجموعه‌ی آثار، «سعادتنامه»، مقدمه، تصحیح و توضیحات با اهتمام صمد موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی طهوری.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱)، مجموعه‌ی آثار، «حق‌الیقین»، مقدمه، تصحیح و توضیحات با اهتمام صمد موحد، چاپ دوم، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی طهوری.
۹. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۶۶)، فرهنگ معارف اسلامی، ج: ۲، چاپ دوم، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

۱۰. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، (۱۳۷۱)، *مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوآر.

۱۱. لویزن، لئو نارد، (۱۳۷۹)، *فراسوی ایمان و کفر*، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز.

۱۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۷۵)، *مثنوی معنوی، شرح جامع*، ج ۴، شرح کریم زمانی، تهران: مؤسسه‌ی اطلاعات.

۱۳. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، *کلیات شمس تبریزی*، مقدمه و تصحیح: محمد عباسی، تهران: نشر طلوع.

Archive of SID