

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۶۱، پاییز ۱۴۰۳، صص ۴۶۵-۴۹۰

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۸/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۶

(مقاله پژوهشی)

DOI:

تأثیر آیات و احادیث گلشن راز بر جهان بینی شبستری

دکتر محمد صادقی^۱

چکیده

استفاده از کتاب و سنت است از همان روزگاری که رسول خدا قرآن را به مثابه کتاب مقدس آیین اسلام به مسلمانان ابلاغ و از کلام خویش که با وحی درآمیخته بود برای تبلیغ اسلام و هدایت مردم استفاده کرد معمول شد و استناد به قرآن و حدیث، ابتدا به صورت گفتار و سپس در قالب نوشتار رواج یافت. از آن پس مسلمانان در تمام دانش‌های خود برای استدلال، عبرت‌گیری، بلاغت‌افزایی، ترویج اندیشه‌ها و تأیید و تأکید سخن خود به قرآن و حدیث توسل جستند و با تمسک به این دو، برای اندیشه‌های خود تکیه گاه محکمی ایجاد کردند. اما در این میان صوفیان ایرانی، هم به دلیل نیاز به تکیه گاه و هم برای مقابله با مخالفان خویش، به قرآن و حدیث نیاز بیشتری داشتند. به همین دلیل آیات و احادیث در متون عرفانی، بیش از متون دیگر تجلی یافته است. عارفان، اگرچه به صورت‌ها و قالب‌های نمایش آیات و احادیث نظیر تلمیح، اقتباس، تضمین و شکل‌هایی از این دست بی‌توجه نبودند، اساساً به دلیل معنا و باطن‌گرایی، از بطن‌ها و معناهای پنهان قرآن بهره‌ها بردند و با تأویل‌های ذوقی خود راه فهم‌های تازه‌تری را پیش پای مسلمانان نهادند. شبستری با تکیه بر میراث صوفیانه عظیمی که در اختیار داشت و نیز به دلیل دانش‌اندوزی و قرآن‌آموزی، توانست با استناد به آیات و احادیث، جهان‌بینی خود را تدوین نماید. داده‌های این مقاله کتابخانه‌ای است که با روش کیفی توصیف شده‌است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که شبستری در تمام موارد عناصر جهان‌بینی خود را به قرآن یا حدیث تکیه داده است.

واژه‌های کلیدی: قرآن، حدیث، شبستری، گلشن راز، جهان‌بینی.

^۱ مربی گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد قائم‌شهر، دانشگاه آزاد اسلامی، قائم‌شهر، ایران.



مقدمه

۴۶۶

دیانت اسلام بر دو پایه قرآن و حدیث، که با دو نام کلی‌تر کتاب و سنت شهرت دارند بنا شده است. به همین دلیل مسلمانان در تمام شئون زندگی فردی و اجتماعی خود به این دو توسل می‌جوید و حیات معنوی یا معنای زندگی خود را بر شالوده کلام خدا و سخنان پیامبر (ص) بنیاد می‌نهند و به هر چیز از دریچه آن دو می‌نگرند و جهان و جهان‌بینی خویش را با مصالح آن دو می‌سازند.

در میان متفکر جهان اسلام، صوفیان، گذشته از باور قلبی به قرآن و حدیث، به دلایل سیاسی و اجتماعی هم ناگزیر بوده‌اند اندیشه‌های عرفانی خویش را به یاری کلام خدا و سخنان پیامبر موکد ساخته بر کرسی قبول بنشانند. صوفیان مثل سایر مسلمانان، در شریعت که آن را مقدمه طریقت می‌دانند، با قرآن آشنا می‌شوند اما پشتوانه فرهنگی صوفیان و مقتضیات سیاسی و اجتماعی سبب می‌شود که آنان از منظری خواست به کتاب و سنت بنگرند. این طرز نگاه دریچه تازه‌ای از فهم لایه‌های پنهان قرآن را به روی آنان می‌گشاید. بی‌گمان این فهم تازه محصول زیستن در سایه سار قرآن و تأمل مستمر بر نشانه‌های این کتاب مقدس بوده است. این درک مبتنی بر تأویل، اگرچه در آثار منشور صوفیان هم دیده می‌شود، قطعاً تابش آن در شعر صوفیانه بیش از نثر صوفیانه بوده است.

این برخورداری از نعمت قرآن و حدیث، در شعر پارسی، با سنایی آغاز شد و با عطار و به‌ویژه مولوی در ایران و با ابن عربی در اندلس به اوج رسید و از آن پس راه تکرار پیش گرفت اما در قرن هشتم هجری حافظ و شبستری با خلق آثاری ماندگار، نشان دادند که همواره می‌توان از کتاب و سنت، به شکل‌های تازه‌تر و متناسب با شرایط زمان، استفاده کرد.

موضوع مقاله حاضر بازنمود جهان‌بینی شیخ محمود شبستری در پرتو قرآن و حدیث در گلشن راز است. با وجود آن‌که اندیشه‌های این عارف در تمامی آثارش به صورت پراکنده وجود دارد، مروی بر آثار او بر محققان آشکار ساخته است که برجسته‌ترین اثر او گلشن راز است و عمده‌ترین عناصر جهان‌بینی او در این کتاب گرد آمده است. اقبال عارفان و محققان قلمرو تصوف ایرانی، به گلشن راز نسبت به دو اثر دیگر شیخ، یعنی «سعادت‌نامه» و «حق‌الیقین»، مهر تأییدی است بر این باور.

به هر روی این نوشته بر آن است که تصویری هرچند محدود و مختصر، از جهان‌نگری شیخ محمود شبستری که عناصر آن با آیه یا حدیثی مستدل گشته، ترسیم نماید. تصویری که نشان می‌دهد قرآن و حدیث هم سرچشمه تفکر عارفانه شیخ و هم شیواترین ابزار بیان و نمایش آن بوده‌است.

پیشینه تحقیق

گذشته از کتاب‌هایی که درباره طرز استفاده از قرآن و حدیث در متون ادبی تألیف یافته، نوشته‌هایی که این طرز را در عمل و بر روی متون نشان داده‌اند، در دسترس همگان قرار دارد. معروف‌ترین کتاب‌ها در این حوزه ۱. تأثیر قرآن و حدیث بر ادبیات فارسی، تألیف علی‌اصغر جلبی، ۲. پرتوهایی از قرآن و حدیث در ادب فارسی، تألیف محمدرضا راشد محصل، ۳. تجلی قرآن و حدیث در شعر فارسی، تألیف محمد راستگو، ۴. آشنایی با علوم قرآنی. تألیف محمد مهدی رکنی یزدی ۵. تاریخ حدیث تألیف کاظم مدیر شانه‌چی، است. دو مقاله زیر با این پژوهش رابطه مستقیم دارد:

۱. تجلی قرآن و حدیث در گلشن راز شیخ محمود شبستری از فرشاد عربی. نویسنده در این مقاله شواهد مربوط به سه آرایه اقتباس، تضمین و تلمیح را از گلشن راز استخراج و دسته‌بندی کرده است

۲. بینامتنیت قرآنی و روایی در گلشن راز شبستری، از زهرا اخوان طرف. نویسنده در این مقاله کوشیده است نظریه بینامتنی را بر رابطه گلشن راز و قرآن، تطبیق دهد. مقاله‌های زیر هم به موضوع مقاله حاضر نزدیک است: بررسی تأثیر کاربرد آیات و احادیث در شاهنامه، از زهرا قربانپور، تجلی قرآن در اشعار حافظ، از الهه چیتسازی.

روش تحقیق

اطلاعات این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای گردآوری شده و پس از تنظیم و مقوله‌بندی با روش کیفی توصیف و گزارش شده‌است. نتایج پژوهش به‌طور کلی بیانگر این است که در تمام موارد، قرآن و حدیث در گلشن راز، نه برای آراستن کلام، بلکه برای بیان پیوند اصیل تصوف ایرانی با قرآن و حدیث، به‌گونه‌ای ناخودآگاه و از رهگذر «خاطره‌ی پنهان»، حضوری فعال داشته و در شکل دادن به جهان‌بینی شیخ موثر بوده است.

مبانی تحقیق

عرفان و تصوف

عرفان در لغت به معنی شناختن، آگاهی و معرفت است. بدیهی است که این گونه از معرفت نیازمند دقت نظر، تأمل و ژرف‌نگری است اما عرفان در مفهوم اصطلاحی‌اش بر تجربه مستقیم و بی‌واسطه انسان، در پیوند با حقیقت و به تعبیری با خدا، دلالت دارد. این گونه از معرفت حقایق را با ابزار دل تهذیب یافته و از طریق کشف و شهود می‌کاود.

بنابراین مسأله اصلی تصوف «شناخت» است. اما صوفیان در این میان نه به مذهب «اصالت ماده» می‌گیرند و نه پیرو صرف مذهب «اصالت تصور» اند. آنان «راه میانین را برگزیده‌اند. بدین معنی که به ادراکات حواس، که جهان آگاهی عملی از آن تکوین می‌یابد، اقرار می‌کنند و آن را قوه تصویرگر فکر می‌دانند، ولی به وجود جهانی از علل که در ماورای مدرکات حواس قرار دارد، نیز قایل‌اند و می‌گویند آن را حقیقتی است بر تراز حقیقت عالم حسی. هرچند که به نسبت حقیقت قصوی، یعنی حقیقت الهیه، بیش از هر چیز به سرابی ناپایدار می‌مانند.» (الفاخوری والجر، ۱۳۵۸: ۲۴۰-۲۳۹) این طریق از سویی نظر دیندارانی را «که می‌خواهند میان دین و لوازم اخلاقی آن از یک‌سو و موهبت‌های علم که از تجربه حسی حاصل شده، از دیگر سو، تلفیق کنند.» (همان: ۲۴۰) تأمین می‌کند و «ازسوی دیگر پیروان خود را از اقامه برهان بر وجود خدای تعالی برحذر می‌دارد.» (همان)

تصوف به مثابه یک جریان فکری پر بار، در تحلیل نهایی، شاخه‌ای است که بر تنه تناور اسلام روییده است. با وجود آن‌که بسیاری از محققان غربی، متناسب با بستر تربیت فکری خود، سرچشمه تصوف را در جایی بیرون از محیط اسلام می‌جویند، محققان مسلمان آن را زاده تحولات درون اسلام دانسته‌اند.

اقبال لاهوری در کتاب سیر فلسفه در ایران، نظریه فون کرمر و دوزی را که تصوف را متأثر از ودانتای هندوان دانسته و نیز نظریه مرکس و نیکلسون را که آن را متأثر از فلسفه نوافلاطونی و هم چنین نظریه ادوارد براون را که آن را واکنش آریایی در برابر دین سامیان می‌داند، مردود اعلام کرده است. او معتقد است که «توجه به تسلسل حوادث یا جستجوی زمینه و منشأ امور» در جای خود بسیار ارزشمند است اما «نباید از این اصل اساسی غفلت ورزید که ذهن انسانی از فردیتی مستقل برخوردار است و چه‌بسا در یک محیط اجتماعی به حقایقی می‌رسد که قبلاً

در محیط‌های دیگر، به وسیله کسان دیگر، کشف شده‌اند. هیچ فکری مطلوب یک قوم واقع نمی‌شود، مگر آن گاه که به نحوی از انحاء وابسته زندگی آن قوم باشد.» (۱۳۵۴: ۷۵)

نظریه لویی ماسینیون به بحث اصلی مقاله حاضر نزدیک و مورد حمایت صوفیان هم هست او می‌گوید «بذر حقیقی تصوف در قرآن است و این بذرها آن‌چنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان نیست که بر سفره‌ی اجنبی نشست.» (الفاخوری والجر، ۱۳۵۸: ۲۴۴) به بیان دیگر «تصوف اسلامی، از قرآن که مسلمان آیاتش را تلاوت می‌کند و در آن آیات تأمل می‌نماید و به انجام واجباتش قیام می‌کند، سرچشمه گرفته و نمو یافته و تطور پذیرفته است.» (همان)

بدین ترتیب آشکار می‌گردد که سخن گفتن از سرچشمه‌های تصوف ایرانی کاری بی‌نهایت دشوار است. اما ایرانیان مایل‌اند بپذیرند که تصوف ایرانی محصول «نیروی خلاق ایرانی» است که به هر چیز که مطبوع طبع اوست با تأثیرپذیری از جغرافیای ایران، رنگ خاص می‌زند. به این اعتبار تصوف ایرانی یک نحله‌ی فکری است که «تنها اثر ظرافت و چرب‌دستی ایرانی در آن هویدا است و از منشأ و ریشه آن، آثاری بارز نمی‌توان یافت.» (صورتگر، ۱۳۴۵: ۵)

اما در پیوند با موضوع مقاله حاضر باید گفت که به‌طور کلی، قرآن و حدیث، در آغاز شکل‌گیری تصوف در جهان اسلام، مهم‌ترین منبع الهام صوفیان بوده‌است. آنان با تفسیر و به‌ویژه تأویل‌های گوناگون و متفاوت خود از قرآن نظیر «تأویل بر پایه‌ی مفهوم کلی آیه، برداشت تأویلی از آیه، تأویل با جزئیات بیشتر و به‌ویژه تأویل ذوقی» (غلامرضایی، ۱۳۸۸: ۲۷۴)، بر طرز نگاه صوفیان و غیر صوفیان از قرآن، تأثیر چشمگیری داشته‌اند.

صوفی و قرآن

حضور پررنگ قرآن و حدیث در تمام آثار صوفیان از آغاز تاکنون، بیانگر این امر است که صوفیان به قرآن و احادیث، بیش‌از هر اثر دیگری توجه داشتند. این توجه از آن‌جا ناشی می‌شود که «قرآن عناصر بنیادین ادراک دینی جهان را برای ذهن مسلمانان فراهم می‌کند.» (نویا، ۱۳۷۳: ۷)

صوفیان نه تنها قرآن را به‌گونه‌ای خاص قرائت می‌کنند و در اثر تأمل بسیار در آن تفسیرها و تأویل‌های شگرفی از آیات آن به‌دست می‌دهند، بلکه معتقدند که برخی از آیات قرآن مبین احوال و اندیشه آنان است. اردشیر عبادی مروزی، در کتاب «مناقب الصوفیه» می‌گوید: «ابتدای احوال این جماعت از عهد رسول، علیه الصلوه و السلام، ظاهر شده‌است.» (۱۳۶۲: ۳۴) او

سپس برخی آیات را ذکر کرده که به باور وی، خداوند در آن‌ها به ویژگی‌های صوفیان اشاره دارد. مثلاً آن گاه که خداوند در قرآن کریم «جمله اهل ایمان را یاد کرد و جماعتی را مخصوص گردانید که «مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» مقصود او از جماعت مخصوص، در این آیه صوفیانند (ر.ک: همان: ۴۰) به‌رحال قرآن برای صوفیان نه‌تنها مقدس، بلکه جامع‌ترین کتاب عالم است. زیرا باور دارند که هر چه هست و بود و خواهد بود، جمله در قرآن است که «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (عین القضاة همدانی، بی‌تا: ۱۶۹) و در جایی دیگر می‌گوید «قرآن حلی است که طالب را می‌کشد تا به مطلوب رساند.» (همان: ۶۸)

زبان عرفانی و قرآن

سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد در افهام خلایق مشکل افتاد
کسی را کاندرا این معنی است حیران ضروری می‌شود دانستن آن
(شبستری، ۱۳۶۸: ۶۸)

بدیهی است که صوفیان برای بیان تجربه‌های متفاوت خود به زبانی خاص نیاز دارد اما نکته مهم این است که این زبان محصول تأمل بر کلام خداست که به زبان عربی نازل شده‌است. «طبیعی است که هر یک از کتب مقدس به کتابت که درمی‌آید، دست‌کم از فشردگی شعر برخوردار است و درنتیجه، مانند شعر، با اوضاع و احوال زبان کتابت سخت درگیر است. به‌عنوان نمونه، قرآن چنان در تاروپود ویژگی‌های زبان عربی تنیده شده شده‌است که در عمل، دین اسلام به هرکجا که رفته است، زبان عربی هم به ناگزیر با آن سفر کرده‌است.» (فرای، ۱۳۷۹: ۱۹)

پل نوین معتقد است که زبان عربی، یعنی زبان قرآن «زیر قلم صوفیان ناگهان به زبانی زنده و حقیقی و ابزاری شگفت‌انگیز، برای تحلیل تجربه‌های غنی و اصیل شد. لفاظی جای به ایجاز می‌سپرد و ابهام و تقریب جای خود را به وضوح شگفت‌انگیز زبانی می‌داد که خود را با همدلی و دگرگونی‌های تجربی محسوس منطبق می‌ساخت.» (۱۳۷۳: ۵) این همان زبانی است که عارفانی چون شبستری برای بیان تجربه‌های عینی و ذهنی خود در دو گونه (زبان عبارت و «زبان اشارت» از آن استفاده کرده است. تنها این گونه از زبان است که با متن عرفانی رابطه‌ای دیالکتیک پیدا می‌کند. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۱: ۷) این زبان به دلایل فوق و نیز به دلایلی که عطار

می‌گوید، برای صوفیان مقدس است «چون از قرآن و احادیث گذشتی، هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست. چون سخن ایشان نتیجه کار و حال است، نه ثمره حفظ و قال. از عیان است نه از بیان. از اسرار است نه از تکرار و از جوشیدن است نه از کوشیدن و از علم لدنی است نه از عالم کسبی و از عالم «ادبانی ربّی» نه از جهان «علمنی ابی»، که ایشان ورثه انبیا اند» (۱۳۸۹: ۴)

رابطه بینامتنی گلشن راز با قرآن و حدیث

گفت‌وگوی متن‌ها پدیده‌ی تازه‌ی نیست، بلکه به قدمت خود متن‌هاست. به گفته ابوهلال عسگری «هیچ‌یک از گویندگان، از گرفتن معانی گویندگان پیش‌از خود و ریختن آن در قالب‌هایی که آنان برگزیده‌اند، بی‌نیاز نیستند.» (۱۳۷۲: ۲۸۵) رابطه متن‌ها، گفتگو و یا اخذ متون از یکدیگر، در نقد و به بلاغت اسلامی، زیر عنوان «سرقات ادبی» مورد بحث قرار گرفته است. اما در نقد جدید، منطق گفت‌وگویی متون «مناسبات بینامتنی» نامیده می‌شود.

تردیدی وجود ندارد که بخش عظیمی از این رابطه، به‌گونه‌ای نا آگاهانه اتفاق می‌افتد. به این عمل اتفاقی «توارد» گفته می‌شود «در توارد دو هنرمند، بی‌آن‌که از کار یکدیگر مطلع باشند، اثری متحدالمضون یا متحداللفظ می‌آفریند. یونگ منشأ آن را خاطره‌ای پنهان می‌داند.» (شمیسا، ۱۳۸۶: ۴۲۸)

تودورف که این رابطه را «منطق گفت‌وگویی» میان متن‌ها می‌نامد، قاطعانه می‌گوید که هیچ متنی از این «اخذ» در امان نیست. (ر.ک: احمدی، ۱۳۷۰: ۵۸)

اگرچه موضوع مقاله حاضر تأثیر قرآن و حدیث بر جهان‌بینی شبستری است، باید گفت که گلشن راز سراسر بیانگر گفتگو با متن‌های عرفانی و حتی غیر عرفانی پیش‌از خود است. اما در غالب موارد، هم چنان‌که شبستری گفته، این رابطه «بی‌فکر و تکرار» اتفاق افتاده است. بنابراین باید این رابطه را در کار او ناشی از «خاطره‌ای پنهان» او با قرآن و حدیث و آثار دیگر دانست. اما از آن‌جا که شاکله اصلی گلشن راز را پاسخ گفتن به پرسش‌های امیرحسینی هروی تشکیل می‌دهد، خودبه‌خود رابطه بینامتنی در آن ایجاد شده است. گذشته از این‌ها سخن زرین‌کوب در باب این اثر که آن را «یک مجموعه معارف و جامعة الحکمة دقیق و موجز ارباب عرفان در زبان فارسی» دانسته (۱۳۷۴: ۲۸۴) خود بیانگر حضور متن‌های متعدد در این مثنوی کوتاه است. سخن لویزن، محقق‌ی که تمام آثار شبستری را به‌دقت کاویده و حاصل کار خود را در کتابی

به نام «کفر و ایمان» عرضه داشته، رابطه بینامتنی گلشن راز را با متون دیگر تأیید می‌کند. به گفته او این کتاب به رغم کوتاهی‌اش، «نظریه‌های فلسفی تصوف ایرانی بعد از ابن عربی را به وجه ایجاز بیان کرده‌است.» (۱۳۸۵: ۱۹۹)

بحث

ترکیب «جهان‌بینی»، به این شکل در زبان فارسی ترکیبی تازه است. زیرا در فرهنگ‌های معتبر دهخدا و معین، عنوان قرار نگرفته است. اما در فرهنگ سخن، که جدیدترین فرهنگ لغت زبان فارسی است، جهان‌بینی، پس از ترکیب «جهان‌بین»، آمده‌است. بنابراین باید گفت که جهان‌بینی از طریق فرهنگ‌های اجتماعی و سیاسی به آثار ادبی و عرفانی راه یافته است.

به هر روی جهان بینی به «مجموعه عقاید، باورها و نظرات یک فرد با یک مکتب دینی، فلسفی و سیاسی درباره پدیده‌های جهان»، اطلاق می‌گردد. (ر.ک: انوری، ۱۳۸۱: ۲۲۳۷)

جهان‌بینی واژه‌ای است آلمانی تبار و از فرهنگ‌های فلسفی آلمان به فرهنگ‌های دیگر رفته است و به‌طور کلی آن را «تصور کلی از جهان و مقام و موضع انسان در آن» دانسته‌اند. (ر.ک: بیرو، ۱۳۷۰: ۴۵۱) از آن‌جا که جهان‌بینی را به‌گونه‌های نظیر جهان‌بینی علمی، فلسفی و دینی تقسیم می‌کنند، می‌توان در کنار این‌ها از «جهان‌بینی عرفانی» هم سخن گفت.

جهان‌بینی عرفانی محصول تجربه عرفانی است. تجربه عرفانی که با تجربه دیگر انسان فرق دارد، نوعی از معرفت است که صاحب تجربه را به شناخت عالم واقع یا حقیقت عالم، می‌رساند. تجربه‌های عرفانی، برخلاف تجربه‌های دیگر با دل و شهود حاصل می‌شود و به‌همین دلیل توصیف‌ناپذیر و غیرقابل انتقال به دیگری است. بنابراین عارفان ناگزیر برای انتقال آن به دیگران از استعاره، تمثیل و نماد استفاده می‌کنند. تجربه‌ای که شبستری در گلشن راز به نماد پردازی‌های آن اشاره کرده‌است.

گلشن راز بیانگر عرفان نظری است. مصطفی ملکیان در مقدمه کتاب «وحدت وجود» می‌گوید: «عرفان نظری علم یا آموزه‌ای است برای تبیین مابعدالطبیعی تجربه عرفانی، کشف و بیان پیش‌فرض‌ها و نیز لوازم این تجربه و دفاع از این پیش‌فرض‌ها و لوازم، در برابر نقدها و جمله‌هایی که از دیدگاه‌های گوناگون، از جمله فهم عرفی، فلسفه، علوم تجربی و دینی، بر آن وارد می‌شود.» (کاکایی، ۱۳۹۱: شانزده)

این حمله‌ها که گاه شدید و خون‌بار هم بوده، در نهایت به سود عرفان تمام شده‌است. زیرا عارفانی چون سنایی و عطار و مولوی و ابن عربی برای دفع این حملات شاهکارهایی خلق کرده‌اند که تا ابد در فرهنگ بشری باقی خواهد ماند.

به هر روی جهان‌بینی شبستری، در چارچوب جهان‌بینی عرفانی شکل گرفته است. اما به دلیل آن‌که بر دل آگاهی، وجد و حال و ذوق، بنا شده، نمی‌توان برای آن یک ساختار عقلی و نظام در نظر گرفت. زیرا این جهان‌بینی از عالم معنا، که نه‌ایستی ندارد سخن می‌گوید. عالمی که لفظ قادر به توصیف آن نیست:

ندارد عالم معنی نه‌ایست کجا بیند مر او را لفظ، غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعییر لفظی یابد او را
(شبستری، ۱۳۶۷: ۹۷)

و نیز معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلمز اندر ظرف ناید
(همان: ۶۹)

بنابراین عقل، قادر به توصیف این عوالم نیست و باید آن‌ها را با آگاهی‌های عرفانی و از رهگذر تمثیل، درک کرد. بی‌گمان تمام این عناصر ریشه در قرآن، به‌عنوان اولین منبع تفکر و الهام صوفیان، دارد و صوفیان سده‌های پیشین همواره میان اقوال و نظریه‌های خود و کلام خدا مشترکاتی یافته و به آن‌ها اشاره کرده‌اند. صوفیان نخستین اعراض از دنیا و تلاش برای زندگی معنوی و اخروی را در سرلوحه اعمال خویش قرار دادند و برای کشف حقیقت به ذکر و مراقبه روی آوردند و سپس با تأمل بر کلام خداوند دیدند که این‌ها همه در قرآن آمده و به مخاطبان توصیه شده‌است. بنابراین می‌توان گفت که «در قرآن نه‌تنها آیاتی است که مؤمنان را به ذکر و پرستش و نماز و ترک دنیا برمی‌انگیزد، بلکه آیاتی است که صوفیان می‌تواند آن‌ها را دلیل همه نظریات خود قرار دهند و از آن‌ها برای آرا و عقاید خود و پایه و اساس بسازند.» (الفخوری و الجری، ۱۳۵۸: ۲۴۵) «اما این‌ها بدان معنی نیست که صوفیان اسلام، نخست این آیات را در کتاب خدا یافته و سپس توصیف خود را بر آن‌ها و بنا نهاده باشند، بلکه چون به کتاب خدا نگریستند، در آن آیاتی یافتند که از اصول تصوف شان دفاع می‌کرد.» (همان: ۲۴۶)

هم چنان‌که پیش‌تر اشارت رفت سنایی در میان شاعران عارف، آغازگر و بنیان‌گذار کشف رابطه میان عقاید صوفیان با کلام خداوند و سخن نبی اکرم (ص) است. چه‌بسا می‌توان گفت

که سنایی با مستند کردن آرای عارفانه خود با کلام خدا و رسول، تکیه‌گاه محکمی برای شعر عرفانی تدارک دید و زمینه را برای ظهور عطار و مولوی فراهم آورد. بنابراین شبستری در بهره‌گیری از قرآن و حدیث برای اثبات درستی باورهای خود، گنجینه‌ای عظیم از اندیشه‌های تجربه شده، پخته و سنجیده، در اختیار داشت. اما توانمندی علمی و ذوقی او به این کاربردها، رنگ و بویی تازه بخشید.

شبستری در آینه گلشن راز

منظومه موجز و فشرده گلشن راز، اگرچه از شعریت ناب بی‌بهره نیست، در کل باید اثری تعلیمی در نظر گرفته شود. چراکه شبستری برای پاسخ گفتن به پرسش‌های امیر سید حسینی هروی، ناگزیر از منطق کلام و استدلال استفاده کرده‌است.

اگر از منظر نظریه بینا متنی یا مناسبات متنی به این منظومه بنگریم شاهد گفت‌وگوی بسیار آن با متون دیگر خواهیم بود. اما در زبان و بیان او حضور کلام خدا و فرستاده او، بیش از هر اثر دیگری احساس می‌گردد. به گونه‌یی که می‌توان گفت، بی‌اغراق، کمتر بیتی در آن وجود دارد که از نشانه‌های قرآن و حدیث، خالی باشد. تأمل بسیار شبستری بر قرآن و حدیث سبب شده‌است که ذهن و ضمیر او پر از عطر گل‌های کلام الهی و سخن قدسی پیامبر گردد و در هنگام سخن گفتن از مسایل مختلف عرفانی، ناخودآگاه، سرچشمه‌های آن اندیشه‌ها را در قرآن یا حدیث کشف می‌کند. بنابراین قرآن و حدیث در گلشن راز، از سویی منبع الهام شبستری و از سوی دیگر تکیه‌گاه اندیشه‌های عرفانی اوست. «فی المثل اشارات «مالا تبصرون» (۶۹-۳۹) را در قرآن کریم، مستند توجیه لطایف مخفی در عالم نشان می‌دهد و از کریمه «لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ» (۷۶-۶) در قول خلیل و تعبیر آن ترانی (۷-۱۴۳) در جواب موسی، ضرورت نفی خودی را در سلوک طالب حق، استنباط می‌کند.» (زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۲۶۵)

میزان توسل شبستری به قرآن حدیث، برای توضیح، تبیین و یا تأکید اندیشه‌هایش، تا بدان حد است که می‌توان گفت او اساساً اندیشه‌های خویش را در قاب آیات و احادیث به نمایش می‌گذارد. بنابراین می‌توان از پیوند جهان‌بینی او با کلام خدا و رسول، سخن گفت.

بازتاب جهان‌بینی شبستری در آیات و احادیث

جهان‌بینی شیخ محمود شبستری، در نهایت در چارچوب یک جهان‌بینی و حکمت صوفیانه، البته با تأثیرپذیری از عطار، مولوی و ابن‌عربی، تصویر می‌گردد. این جهان‌بینی به اجمال بر

دایره‌ای قرار می‌گیرد که آغاز و انجامش انسان است که در یک نقطه به هم می‌رسند. اما برای اینکه این سیر پیموده شود مراتبی لازم می‌آید.

شبستری مثل هر انسان کمال‌گرای دیگر در این چرخهٔ بلارونده قرار می‌گیرد و برای سلوک در این سیر صعودی و ساختن جهان‌بینی خود به آگاهی، خودآگاهی، فردیت یافتگی، تهذیب دل و نفس و متخلق شدن به فضایل اخلاقی، نفی عقل محض در درک هستی، برجسته کردن تأمل و ذوق در شناسایی حقایق و خلاصه رسیدن به این درک که جهان دارای نظم الهی و این نظم بهترین نظم برای هستی است و وظیفه سالکی چون اوست که عناصر این نظم را کشف کند و در مسیر حرکت آن قرار گیرد.

تأمل بر ابیات گلشن راز نشان می‌دهد که شبستری از تمام این ویژگی‌ها برخوردار است اما ما در این جا تنها به برجسته‌ترین آن عنصرهایی از جهان‌بینی او، که مستقیماً از آیه یا حدیثی متأثر است تمرکز خواهیم کرد. بنابراین در این مقاله از قالب‌هایی که آیات و احادیث در آن‌ها عرضه شده، یعنی تلمیح و اشاره و اقتباس تضمین و نظایر این‌ها سخن به میان نمی‌آوریم، بلکه بر معانی آیات تأمل می‌کنیم زیرا شبستری هم مثل صوفیان دیگر بر این باور است که «آن‌چه در کلام اهمیت دارد، معنی است، نه لفظ.» (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۷۶) اما البته او به صورت‌ها بی‌توجه نیست. زیرا می‌داند که معنی فقط از رهگذر صورت دریافتنی خواهد بود. به بیان دیگر او می‌داند که معنی عبارت از «مطالعهٔ روابط میان صورت‌های زبانی با سرشت جهان بیرون و بررسی رابطه جمله با حالات امور جهان واقع و تعیین صدق و کذب آن دو بدون توجه به گوینده و شنونده» است. (ر.ک: فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۶۷) به تعبیر عارفان او می‌خواهد از طریق زبان به معنای «ظاهر» و از ظاهر به «باطن» پی ببرد و روابط این دو را با بهره‌گیری از قرآن و حدیث توضیح دهد.

این سفر از ظاهر به باطن، یعنی از نشانه به معنا و یا از آفریده به آفریدگار، در تمام طول عمر شبستری تداوم می‌یابد و سبب کمال ذهن و معرفت او می‌گردد. چراکه هر بار که او از نشانه به معنا می‌رود، ذهن و آگاهی بیشتری برای درک هستی می‌یابد و این آگاهی در هر نوبت بر تکامل اندیشه و جهان‌بینی او تأثیر خواهد داشت. این سفر در سلوک شبستری با «تفکر» آغاز می‌گردد. او مثنوی گلشن راز را با نام خدایی آغاز می‌کند که فکرت را به جان آدمی می‌آموزد و چراغ دل او را به نور جان، پس از فکرت، روشن می‌کند. (ر.ک: شبستری، ۱۳۶۸: ۶۷)

لاهیجی در شرح این بیت که مقصود اصلی «ارباب مذاهب و ملل و اصحاب مشارب و نحل معرفت الله است.» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳) و این دو فریق بر آنند که این معرفت فقط از طریق فکر حاصل می‌شود و «فکر به حقیقت سیر معنوی است از ظاهر به باطن و از صورت به معنی» (همان) اما این سیر تنها از طریق اندیشیدن با دل صورت می‌پذیرد و اندیشه سر، که به «ظن» مبتلاست، از درک این سیر عاجز است. شبستری در بیان این اندیشه از قرآن کریم متأثر است. او می‌گوید:

اگر در فکر گردی مرد کامل هر آینه که گویی نیست باطل
کلام حق همی ناطق بدین است که باطل دیدن از «ظنّ الذین» است
(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۶)

او در بیت اول به آیه ۱۹۱ سوره آل عمران که می‌فرماید: وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ، اشاره دارد و در بیت بعد باطل بنیان را کافر می‌نامند. (ص، ۲۷)

آفرینش با کلمه «کُن»

«کُن» واژه‌ای قرآنی است و در سوره‌ها و آیات ۲: ۲۳۸، ۴: ۱۱ و ۶۵: ۶، آمده‌است کُن، «کلمه» است و کلمه، هم به معنی واژه و هم در مفهومی فراتر از واژه، بارها در قرآن به‌کاررفته است. اما «کلمه الله» بیانگر عظمتی است که الله، به مثابه نیرویی قاهر به کلمه می‌دهد: کلمه الله هی العلیا (قرآن، نور: ۴۱) و «پروردگار متعال «کلمه» را که از آن تعبیر به روح کلی می‌شود، ایجاد فرمود» (ابن عربی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۵۰) به و گفته شبستری در ابیات زیر تنها «قاف» کلمه قدرت الهی برای آن‌که در یک چشم برهم زدن دو جهان را بیافریند، کافی است، یعنی «به ارادت الهی و قدرت نامتناهی.» (لاهیجی، ۱۳۸۵: ۵):

توانی که در یک طرفه‌العین ز کاف و نون پدید آورد کونین
چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
(شبستری، ۱۳۶۸: ۶۷)

بنابراین کُن یکی از مصادیق قدرت الهی است در آفرینش هستی و «شرط قدرت ایجاد است» (ابن عربی، ۱۳۳۱، ج ۱: ۱۰۱) به‌همین دلیل گفته‌اند «کلمه کنایه از هر یک از ماهیات و اعیان و موجودات خارجی است.» (عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۸۹: ۱۹۱)

اما نکته شگفتانگیز و ماورایی و اسطوره‌ای در «کن» آن‌چنان‌که در قرآن کریم آمده، فرمان الهی به عدم، برای موجود شدن است: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره، ۱۱۷) یعنی وقتی خدای متعال اراده آفریدن چیزی کند، به‌محض آن‌که بگوید «موجود باش» فوراً موجود خواهد شد. به همین دلیل است که لفظ قادر به توصیف فعل کُن نیست.

«روان‌شناسی صوفیه نیز از کلمه آغاز می‌شود «بی‌گمان صوفیه در قلمرو روان‌شناسی انسان گام‌های پهن‌تر برداشته‌اند. دقت‌های آنان در اسرار کلمه بخصوص کلمات قرآن، سبب شده‌است که به اسرار روح آدمی توجه کنند و به قوانین عجیب آن پی ببرند.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۰: ۲۵۱)

البته این باور که هستی با کلمه آغاز می‌گردد، ریشه در اساطیر کهن ملت‌های مختلف دارد. در غالب داستان‌های اساطیری بر این مسئله که «هستی‌های اسطوره‌یی برخوردار از بر خی قدرت‌های اسطوره‌ای» هستند (ر.ک: کاسپرر، ۱۳۶۷: ۹۸) تأکید می‌کنند. «به‌نحوی که کلمه به‌صورت نوعی نیروی آغازین درمی‌آید که سراسر هستی و عمل از آن سرچشمه می‌گیرد.» (همان)

تجلی

تجلی از واژه‌های کلیدی متون عرفانی است و شبستری هم بارها از آن، برای نشان دادن جلوه‌های مختلف ظهور اسماء و صفات الهی در هستی، استفاده کرده‌است. او جهان را «مشهد انوار تجلی» می‌داند و می‌گوید:

به نزد آن‌که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است
(شبستری، ۱۳۶۸: ۹۷)

لاهیجی تجلی را «ما ینکشفُ للقلوب من انوار الغیوب» دانسته که پس از تصفیة دل حاصل می‌شود. مثل تجلی حق بر موسی در کوه طور و مانند تجلی خداوند بر محمد (ص) که پس از آن فرمود: «رأیت ربی فی احسنِّ صورته» (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۸۹)

شارح فصوص الحکم می‌گوید تجلی خداوند دو مرحله داشت. او در «فیض اقدس» یا تجلی اول، صور اعیان ثابت یا صورت‌های معقول هستی ممکن را آفرید و در تجلی دوم یا «فیض

مقدس»، یعنی تجلی حق در صور اعیان کائنات، هستی را محقق و متعین ساخت تا انسان هستی را بشناسد و خدا را در تمام اجزای هستی حاضر بداند. (ر.ک: عفیفی، ۱۳۸۰: ۵۸)

شبستری هم می‌گوید که تجلی خداوند سبب «تعین» آفریده‌ها می‌گردد؛ اما این تجلی تداوم دارد و به‌طور کلی:

تو گویی دایماً در سیر و حبسند که پیوسته میان خلق و لبسند
(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۳)

خلق و لبس در لغت به معنای کندن و پوشیدن است و مجازاً در معنی کون و فساد، به معنی هست شدن و تباه شدن به کار می‌رود. کون و فساد، یکی از تقابل‌های دوگانه‌ی فلسفی و عرفانی است که تمام موجودات را در بر می‌گیرد. زیرا تمام اجزای هستی «همواره در معرض خلع صورت و لبس صورتی دیگرند» (معین: «خلق») و این همان تغییردایم یا سیورورت است.

درک تجلی از طریق کتاب عالم

شبستری، مثل بسیاری از متفکران جهان، برای رهایی از «کثرت» آفریده‌ها در تجلی دوم که در یک «طرفه‌العینی» اتفاق می‌افتد و نیز برای نظم بخشیدن به این کثرات، تجلی خداوند بر هستی را در «کتاب حق تعالی» مطالعه می‌کند:

به نزد آن‌که جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است
(همان: ۷۵)

او با نگاهی فلسفی به این مساله می‌گوید حروف این کتاب «جوهر» و اعراب این حروف «عرض» است و مراتب آفرینش مثل مراتب نزول آیات و سوره است. عوالم مختلف هستی در حکم «سوره»های قرآن، مثل فاتحه و اخلاص است و آیات اولین با «عقل کل» و «نفس کل» و «عرش رحمان» و «آیت الکرسی» و اجرام آسمانی با «سبع‌المثانی» قابل سنجیدن است و از طریق این اجرام «موالید ثلاث، که نشانه‌های نامحدودی دارند، ایجاد می‌گردند و سرانجام در آخرین مرحله آفرینش، «نفس انسان» خلق می‌شود. به‌همین دلیل قرآن کریم بر سوره «ناس» ختم می‌گردد. (ر.ک: همان: ابیات ۲۰۹-۲۰۱) البته معرفت ناشی از این کتاب حق تعالی، معرفت قدسی است.

سید حسین نصر، به‌عنوان یکی از عرفان‌پژوهان می‌گوید: خبرگی در هر طریقت روحانی، محتاج مطالعه صفحات کتاب عالم است. اما دقیقاً به‌خاطر این‌که عالم کتابی است مشتمل بر

یک وحی ازلی معنادار، و آدمی موجودی است که عناصر تشکیل دهنده ذاتی‌اش بر آینهٔ عالم انعکاس یافته‌اند و کسی است که با فضای جهانی اطرافش ارتباطی عمیق دارد، معرفت قدسی باید شامل گونه‌ای شناخت عالم باشد که صرفاً یک شناخت تجربی از عالم یا نازک طبعی نسبت به زیبایی‌های آن نیست.» (نصر، ۱۳۸۳: ۱۵۷)

به‌هرحال این تمثیل پیشینه‌ای دراز دارد: ارسطو نفس را «لوح غیرمنقوش» دانسته و فلوپین، اجرام سماوی را به حروف تشبیه کرده، ابن عربی عالم را با قرآن سنجیده و برای تجسم نظریه وحدت وجود خود از درخت، در کتابی به‌نام شجرة الکون، استفاده کرده‌است: (آنگاه که به هستی و آفرینش آن و به امر نهانی و نظام آن نگریستم، همهٔ هستی را چون درختی دیدم که اصل شکوفهٔ آن از دانه «کن» برخاسته و کاف کونیت «هستی» با دانه هستی بارور گشته است.» (ابن عربی، ۱۳۸۱: ۴۵)

دانته هم عالم را مثل کتابی تصور کرده که شیرازه اش عشق است. گوته هم عالم را کتابی زنده که معنایش نامفهوم مانده، می‌دانسته است. (ر.ک: زرین‌کوب، ۱۳۷۴: ۲۸۲)

انسان آینهٔ اسماء و صفات الهی

انسان در ساختار جهان‌بینی شبستری جایگاه بی‌همتایی دارد. اما بازنمود تمام ساحات وجودی او در اندیشه‌ی شبستری، در این مقال ممکن نیست. به همین دلیل به اصلی‌ترین نقش انسان در هستی، یعنی دستیابی به کلید گنج مخفی، اشاره می‌شود. شبستری برای القای این اندیشهٔ خود به مخاطب، او را به خواندن حدیث قدسی «کُنْتُ كَنْزاً مخفی» دعوت می‌کند:

عدم در ذات خود چون بود صافی از او در ظاهر آمد «گنج مخفی»
حدیث «کنت کنزاً» رو فرو خوان که تا پیدا بینی سر پنهان
(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۲)

این حدیث قدسی که در منارات‌السائرین و الؤلؤالمرصوص، بدان اشاره شده (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۹) این «سر پنهان» را در خود جای داده است. ابن عربی در تفسیر و تأویل این حدیث می‌گوید: «تنها نشئه‌ای که کمالات الهی، در عظیم‌ترین صورت خود در آن تجلی می‌کند» (عقیفی، ۱۳۸۰: ۵۵) فقط انسان است. زیرا انسان در هیئت «کون جامع» و «عالم صغیر» در برابر عالم کبیر آفریده شده است، در زمان آفرینش او این ویژگی‌ها به‌عنوان یک «نیاز» با گل

وجودش عجین و در او تعبیه گشته است: «اسماء الاهی، آن وجود را طلب می‌کند و نیازمند آن است.» (همان) زیرا «مقصود از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است» و «معرفت حقیقتی جز از انسان درست نیاید.» (نجم‌الدین رازی، ۱۳۰۱: ۲)

بنابراین «استعداد» درک این نیاز و تحقق آن، به اراده خداوند، در ضمیر ناخودآگاه انسان، به‌عنوان کهن‌الگوی نیاز به معرفت، ایجاد گشته و اینک انسان آن را به یاد می‌آورد:

ندا می‌آید از حق بر دوامت چرا گشتی تو موقوف قیامت
در آ در «وادی ایمن» که ناگاه درختی گویدت: «انی انا الله»
(شبستری، ۱۳۶۸: ۸۵)

اما برای رسیدن به حقیقت این ندا، باید «خلیل آسا» خدا را طلب کند:

اگر مردی برون آی و نظر کن هر آنچ آید به پشت زان گذر کن
میاسا روز و شب اندر مراحل مشو موقوف همراه و رواحل
خلیل آسا برو حق را طلب کن شبی را روز و روزی را به شب کن
ستاره بامه و خورشید اکبر بود حس و خیال و عقل انور
بگردان زین همه ای راهرو، روی همیشه «لأحِبُّ الْأَفْلَین» گوی
و یا چون موسی عمران در این راه برو تا بشنوی «انی انا الله»
(همان: ۷۴)

شبستری در این ابیات، راه معرفت خدا را پیروی از ابراهیم خلیل و موسی دانسته‌اند. پس باید به دنبال خداوند لایزالی بود که هرگز «افول» نمی‌کند (انعام، ۷۶) و باید منتظر شنیدن ندای «انی انا الله» (همان: قصص: ۳۰) خدا ماند اما او به مخاطب توصیه می‌کند که همواره، نه در ذات خدا، بلکه در «آلا»ی او فکر کند. شبستری این اندیشه را بر یک حدیث نبوی که می‌فرماید «تَفَكَّرُوا فِي آلَا اللَّهِ، وَ لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ» که در منابع مختلف آمده (ر.ک: فروزانفر، ۱۳۶۱: ۱؛ ۱۴۰۲)، متکی ساخته 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 روش ز آیات
(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۱)

شبستری، دلیل روی گردانی از هر چیز جز خدا را، در این می‌داند که هستی عظمتی دارد که هرگز به طور کامل درک نخواهد شد. بنابراین راه فهم هستی نه علم، بلکه شهود و اشراق است و آن را از طریق تمثیل و نماد بیان و مخاطب را به درک آن ترغیب می‌کند:

تو از عالم همین لفظی شنیدی بیا برگو که از عالم چه دیدی
چه دانستی ز صورت یا ز معنی چه باشد آخرت، چون است دُنئی؟
بگو سیمرغ و کوه قاف چبود؟ بهشت و دوزخ و اعراف چبود؟
کدام است آن جهان چون نیست پیدا که یک روزش بود بس سال این‌جا
همین نبود جهان آخر که دیدی نه «مالا تبصرون» آخر شنیدی؟
(همان: ۷۳)

شبستری در آوردن این آیه، ما را به تماشای «آنچه نمی‌بینیم»، فرامی‌خواند. (الحاقه، ۳۹)

اسطوره اسماء دلیل برتری انسان به ملایک

یکی از عنصرهای اساسی جهان‌بینی عرفانی شبستری، بحث بنیادین «عَلَمُ الْأَسْمَاء» است زیرا بدون درک درست این مساله، حقیقت انسان معلوم نخواهد شد. بی‌تردید اگر انسان بر تمام موجودات هستی برتری می‌یابد، در سایه زبان است که کهن‌الگوی آن در «علم الاسماء» (بقره، ۳۱)، نهفته است.

این مساله که در گذشته، بارها در متون عرفانی مورد بحث قرار گرفته، امروز هم در نزد زبان‌شناسان، فیلسوفان زبان و فلاسفه بزرگ معاصر، پراهمیت‌ترین مساله انسان‌شناسی فرهنگی، قلمداد می‌گردد. شفیعی کدکنی، با نقل این نکته از فردینان دوسوسور که «پیش از حضور زبان، هیچ چیزی واجد تمایز نیست»، می‌گوید: «بی‌گمان معنی درست «و عَلَمُ الْأَسْمَاء» همین است.» (۱۳۹۲: ۲۴۱)

شبستری در پاسخ گفتن به پرسش دوم امیر سید حسینی که می‌پرسید «کدامین فکر ما را شرط راه است؟» (۱۳۸۶: ۷۱) در باب عظمت انسان، مسایل مختلفی را مطرح می‌کند و سرانجام می‌گوید که اگر انسان به «اصل خویش بنگرد، جهان را سربه‌سر در خویش می‌بیند.» (همان: ۷۷) اما در نگاه او این عظمت ناشی از زبان انسان است که با آیه «علم الانسان» در او ایجاد می‌گردد زیرا به گفته شبستری او مبدأ و معاد همه چیز در هستی، از طریق «اسم» به او شناسانده می‌شود:

از آن اسم اند موجودات قایم بدان اسم اند در تسبیح، دایم
از آن دانسته‌ای تو جمله اسما که هستی صورت عکس مسما
(همان: ۷۸)

بنابراین می‌توان گفت که وجه آیینگی وجود انسان و علم الاسما، لازم و ملزوم یکدیگراند.

تقابل آدم و ابلیس، نمایش نمادین تناقض درون

خداوند با آموختن اسماء به آدم، ولوله در افلاک انداخت. چون پس از آموزش اسم به او بود که او را بر ملایک برتری نهاد و به‌عنوان خلیفه خویش در زمین معرفی کرد. بدین‌سان ابلیس را به مقابله با او برانگیخت و مهم‌ترین تقابل زندگی انسان را رقم زد و به‌راستی با جمع کردن خدا و شیطان در نهاد انسان او را برای تکامل خود و فهم و اداره‌ی جهان، آماده ساخت. شبستری این تقابل را در دو واژه متقابل طاعت ابلیس و معصیت انسان نمادین کرده‌است:

یکی هفتصد هزاران ساله طاعت به‌جای آورد و کردش طوق لعنت
دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبه کرد نام «اصطفا» دید
(همان: ۸۹)

همان‌طور که دیده می‌شود شبستری این اندیشه را با تکیه بر آیه‌های ۷۷ و ۸۷ سوره ص و نیز آیه ۳۷ سوره بقره، پرورده است.

جبر و تسلیم برتر از اختیار آدمی

شبستری با برجسته کردن تقابل ابلیس و آدم، عصیان ابلیس و تسلیم آدم در برابر خدا، به آشکار کردن باورش به جبر اشاره کرده‌است. او متناسب با ریشه‌های اندیشه خویش، که نزد اشعریان، در برابر معتزلیان، ارج و قربی دارد، جبر را بر اختیار که ناشی از ما و من است، ترجیح می‌نهد و به مخاطب می‌گوید:

اثر از حق شناس اندر همه جای ز حد خویشتن بیرون منه پای
ز حال خویشتن پرس این «قدر» چیست و زان جا باز دان اهل قدر کیست
هر آن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرمود کاو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهریمن گفت خود آن نادان احمق (ابلیس) ماو من گفت
(همان: ۸۹)

بدین ترتیب او «ثنویت»، یعنی قایل شدن به یزدان در برابر اهریمن و یا در تقابل قرار دادن ما و من در نگاه ابلیس را نفی می‌کند و مخاطب را به وحدت و از آن بالاتر به پذیرش وحدت وجود، فرامی‌خواند.

وحدت و وحدت وجود

در جهان‌بینی شیخ محمود شبستری «وحدت» نقطه مرکزی تمام اندیشه‌های اوست و هرآنچه می‌گوید پرتوی از این مرکز است. بی‌گمان بی‌توجهی به توحید که اندیشه مرکز گرای او را شکل می‌دهد، کل نظام نظریه عرفانی او فرو خواهد ریخت:

هر آن کس را که اندر دل شکی نیست یقین داند که هستی جز یکی نیست
جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ماو تویی نیست
من و ما و تو و او هست یک چیز که در وحدت نباشد هیچ تمیز
(همان: ۸۵)

بیان این اندیشه‌ی مرکزگرای شبستری با نشانه‌های زبانی مقدور نیست. بنابراین او می‌کوشد آن را در تمثیلی، تجسم بخشد:

همه اجزای عالم چون نبات اند که یک قطره ز دریای حیات اند
زمان چون بگذرد بر وی، شود باز همه انجام ایشان هم چو آغاز
رود هر یک از ایشان سوی مرکز که نگذارد طبیعت خوی مرکز
چو دریایی است وحدت، لیک پر خون کزو خیزد هزاران موج مجنون
نگر تا قطره باران ز دریا چگونه یافت چندین شکل و اسما
(همان: ۸۸-۸۷)

به هر روی او در بیان اندیشه وحدت وجود می‌گوید:

محقق را که از وحدت شهود است نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید
(همان: ۷۰)

اگرچه اندیشه وحدت وجود، ریشه در تصوف ایرانی پیش از ابن عربی دارد، شبستری آن را از ابن عربی به وام گرفته و از آن در تدوین جهان‌بینی خود استفاده کرده است. زیرا «نظریه وحدت وجود، جمیع دعاوی وجود شناختی عرفان، اعم از آنچه به خدا، جهان و انسان مربوط می‌شود را، تبیین می‌کند و اس اساس جهان بینی عرفانی است.» (کاکایی، ۱۳۹۱: نوزده)

جای دنیا در جهان بینی شبستری

ورود به بحث طرز نگاه شبستری به دنیا، ما را از اصل موضوع دور می‌کند. اما با توجه به باور او هستی واحد، دنیا از دایره جهان بینی او که مرکز آن خداست، بیرون نیست. به همین دلیل شبستری مثل زُهاد، تارک دنیا نیست. اما معتقد است وابستگی به دنیا و فریفته جذابیّت‌های آن شدن، پر پرواز انسان را می‌بندد و مانع از سیر او به سوی کمال می‌گردد و رفتن به عالم قدس و رسیدن به معرفت قدسی را برای او به خواسته‌ای دست‌نیافتنی تبدیل می‌کند. البته این طرز تلقی او مبتنی بر حدیث نبوی «الدنيا جيفةٌ و طُلّابها كلابٌ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۲۱۶) و نیز آیه ۱۱۰ از سوره مؤمنون، است:

اگر خواهی که گردی مرغ پرواز جهان جیفه نزد کرکس انداز
به دونان ده مر این دنیای غدار که جز سگ را شاید داد مردار
(شبستری، ۱۳۶۸: ۱۰۶)

به همین دلیل او بر این باور است که نباید به دنیا و هر آنچه در آن است، وابسته شده زیرا آنچه سبب اعتلای آدمی است، نه «نسب» بلکه «تناسب» است:

نسب چبود؟ تناسب را طلب کن به حق رو آور و ترک نسب کن
به بحر نیستی هر کاو فروشد «فلا انساب» نقد وقت او شد
(همان)

بدیهی است که درک این مساله با عقل معاش و استدلال‌های ناشی از آن، ممکن نیست. بنابراین شبستری به این نکته از جهان بینی خود که ابزار چنین معرفت‌های سر نه، بلکه دل است اشاره کرده و گفته است دریافته‌های دل نیازی به استدلال ندارد. او با بهره‌گیری از نماد «عصا» که در داستان موسی آمده، رها کردن عقل و استدلال، برای فهم حقایق عرفانی را لازم شمرده است:

رهی دور و دراز است این، رها کن چون موسی یک نفس ترک عصا کن
(همان: ۷۰)

ظلومی و جهولی

ظلومی و جهولی، که از قرآن مجید برگرفته شده (احزاب، ۷۲) دو صفت برجسته انسان برای پذیرفتن و تحمل بار «امانت» الهی است. امانتی که جز انسان هیچ موجودی آن را

نپذیرفت و به همین دلیل هیچ موجودی در هستی به پایگاه و رتبه انسان، نرسید بنابراین ظلومی و جهولی مدح انسان و از اوصاف ضروری وجود او است:

ظلمومی و جهولی ضد نورند ولیکن مظهر عین ظهورند
چو پشت آینه باشد مکدر نماید روی شخص از روی دیگر
(همان: ۷۷)

قطعاً عناصر جهان‌بینی شبستری محدود به موارد فوق نیست. اما غرض این مقاله نشان دادن رابطه اندیشه شبستری با قرآن و حدیث است و همین مقدار معلوم می‌دارد که شبستری با استغراق در بحر لایتناهی کلام خدا و سخن بی‌مانند فرستاده او، توانسته است مرجع اندیشه‌های خویش را در قرآن و حدیث نشان دهد و جهان‌بینی خود را در آینه کتاب و سنت به تصویر بکشد. بی‌گمان فهم آیات و احادیثی که مستند کار شبستری است و هر یک حامل رمزها و اشارات بسیار به معناهای پنهانی است که به ایجاد «توازن و نسبت میان عالم ملک و شهادت و عالم غیب و ملکوت» منجر خواهد شد، کار آسانی نیست اما محققانی که گلشن راز را ارج می‌نهد و بر آن تأمل کرده‌اند، باور دارند که در شبستری این توانایی مشهود است.

نتیجه‌گیری

جهان‌بینی شبستری، بیرون از جهان‌بینی عرفانی قابل درک نیست. زیرا نگرش او به هستی در چارچوب معرفت عرفانی مبتنی بر شهود شکل می‌گیرد و هرگز نمی‌توان آن را در یک نظام فلسفی محصور کرد. این جهان‌بینی بیانگر گوشه‌یی از یک جهان‌نگری گسترده است که در قرن هفتم و به دست معمارانی چون مولوی و ابن عربی، ساخته و پرداخته شد است.

شبستری اگرچه قطعاً از این میراث معنوی بهره‌مند شده، مقلد صرف آن نیست. زیرا مطالعه آثارش، به‌ویژه اثر مشهور و کم‌مانندش، گلشن راز، رگه‌هایی از «تحقیق» را که با ذوق عرفانی او به‌وجودآمده، نشان می‌دهد و دغدغه او برای مستند کردن اندیشه‌اش با معانی و مفاهیم موجود در قرآن و حدیث، در همه جای گلشن راز دیده می‌شود.

با احتیاط می‌توان از طرح کلی جهان‌بینی او که از روی قرآن الگوبرداری شده، سخن گفت. این طرح محصول آشنایی بسیار شبستری با قرآن و حدیث و برخورداری از ذوق و توانایی و تأویل ذوقی و تلاش او برای یافتن مشترکات و مشابهات میان اندیشه خود و آیات قرآنی است.

تمام جهان‌نگری او از «کن» و اسطوره کلمه که به آفرینش می‌انجامد آغاز می‌گردد. او با استفاده از کلمه قرآنی «تجلی» تمام اجزای هستی را بازتاب اسماء و صفات الهی می‌داند و بر این باور است که در «علم الاسما» راز کشف جهان به وسیله انسان نهفته است. بنابراین از زبان انسان و «امانت» و یافتن کلید «کنز مخفی» به عنوان عناصر اصلی جهان‌نگرشی اش سخن می‌گوید و برای آن که حدود کار را به مخاطب نشان دهد، «توحید» را در مرکز اندیشه‌های خویش می‌گذارد تا، «وحدت» و از آن بالاتر «وحدت وجود» را به عنوان تنها راه فهم هستی، به انسان معرفی می‌کند اما در تمام این مراحل مخاطب را از تکیه کردن بر «عصای استدلال» برحذر می‌دارد و «فهم شهودی» را به عنوان تنها راه ورود به این جهان و جهان‌بینی، به او می‌آموزد.

منابع

کتاب‌ها

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۱). درخت هستی (شجره الکون)، مترجم گل بابا سعیدی، تهران: انتشارات شفیعی.

ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۸۱). فتوحات مکیه، جلد ۱ و ۲، مترجم محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۱). معنای متن، مترجم مرتضی کریمی، تهران: انتشارات طرح نو.

احمدی، بابک. (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.

اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۵۴). سیر فلسفه در ایران، مترجم امیرحسین آریان‌پور، تهران: انتشارات بامداد.

انوری، حسن (سرپرست). (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن، تهران: انتشارات سخن.

بیرو، آلن. (۱۳۷۰). فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم باقر ساروخانی، تهران: کیهان.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۳). جستجو در تصوف ایران، تهران: انتشارات امیرکبیر.

زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۴). نقش برآب، تهران: انتشارات سخن.

شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۸). گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران: انتشارات طهوری.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). زبان شعر در نشر صوفیه، تهران: انتشارات سخن.

- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۶). *نقد ادبی*، تهران: نشر میترا.
- عبادی مروزی، اردشیر. (۱۳۶۲). *مناقب الصوفیه*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری.
- عسکری، ابوهلال. (۱۳۷۲). *معیارالبلاغه* (ترجمه کتاب الصناعتین، مترجم محمد جواد نصیری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران).
- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۹). *تذکرة الاولیا*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات سخن.
- عفیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). *شرحی بر فصوص الحکم*، مترجم نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
- الفاخوری، حنا، و الجر، خلیل. (۱۳۵۸). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، مترجم عبدالحمید آیتی، تهران: کتاب زمان.
- فتوحی، محمود. (۱۳۹۱). *سبک‌شناسی*، تهران: انتشارات سخن.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۹). *رمنر کل: کتاب مقدس و ادبیات*، مترجم صالح حسینی، تهران: انتشارات نیلوفر.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان. (۱۳۶۱). *احادیث مثنوی*، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۹). *اصطلاحات الصوفیه*، مترجم محمدعلی مودود لاری، تصحیح گل بابا سعیدی، تهران: انتشارات زوار.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۹۱). *وحدت وجود*، تهران: انتشارات هرمس.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۳). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: انتشارات زوار.
- لویزن، لئوناردو. (۱۳۸۵). *شیخ محمود شبستری، فراسوی کفر و ایمان*، تهران: انتشارات نشر مرکز.
- نجم رازی، ابوبکر بن شاهان. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۳). *معرفت و امر قدسی*، مترجم فرزاد حاجی میرزایی، تهران: انتشارات فرزاد روز.

نویا، پل. (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، مترجم اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

همدانی، عین‌القضات. (بی‌تا). *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران: کتابخانه منوچهری.

References

Books

The Holy Quran.

Abu Zayd, N. H. (2002). *The Meaning of the Text*, Trans. Morteza Karimi, Tehran: Tarh Naw Publications. [In Persian]

Afifi, A. (2001). *Commentary on the Fusous-al-Hakam*, Trans. Nasrallah Hekmat, Tehran: Elham Publications. [In Persian]

Ahmadi, B. (1971). *Structure and Interpretation of the Text*, Tehran: Markaz Publishing House. [In Persian]

Al-Fakhoury, H., & Al-Jar, Kh. (1979). *History of Philosophy in the Islamic World*, Trans. Abdolhamid Ayati, Tehran: Kitab Zaman. [In Persian]

Anvari, H. (supervisor). (1982). *The Great Dictionary of Speech*, Tehran: Sokhan Publishing House. [In Persian]

Askari, A. H. (1993). *The Standard of Rhetoric* (translation of the Kitab al-Sna'atayn, Trans. Mohammad Javad Nasiri, Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

Attar, F. (2010). *Tazkerat-ul-Auliya*, edited by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Beirou, A. (1971). *The Dictionary of Social Sciences*, Trans. Baqir Sarukhani, Tehran: Kayhan.

Ebadi Marozi, A. (2009). *Manaqib-ul-Sufiya*, edited by Mohammad Taghi Daneshpajouh and Iraj Afshar, Tehran: Manouchehri Library. [In Persian]

Fatouhi, M. (2012). *Stylistics*, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Foruzanfar, B. (1931). *Hadiths of the Mathnawi*, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

Fry, N. (2000). *Codex: The Holy Bible and Literature*, Trans. Saleh Hosseini, Tehran: Niloufar Publications. [In Persian]

Hamadani, A. Q. (NO daet). *Preparations*, edited by Afif Asiran, Tehran: Manouchehri Library. [In Persian]

Ibn Arabi, M. (2002). *The Conquests of Mecca*, Volumes 1 and 2, Trans. Mohammad Khawaji, Tehran: Mawli Publications. [In Persian]

Ibn Arabi, M. (2002). *The Tree of Being (Shjar al-Kun)*, Trans. Gol Baba Sa'idi, Tehran: Shafi'i Publications. [In Persian]

Iqbal Lahori, M. (1975). *The History of Philosophy in Iran*, Trans. Amir Hossein Arianpour, Tehran: Bamdad Publishing House. [In Persian]

Kaka'i, Q. (2012). *Unity of Existence*, Tehran: Hermes Publications. [In Persian]

Kashani, A. R. (2009). *Sufi Terms*, Trans. Mohammad Ali Maudood Lari, edited by Gol Baba Sa'idi, Tehran: Zavar Publications. [In Persian]

Lahiji, Sh. M (2004). *Mafatih al-Ijaz fi Sharh Gulshan-e-Raz*, edited by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi and Effat Karbasi, Tehran: Zavar Publications. [In Persian]

Lewison, L. (2006). *Sheikh Mahmoud Shabestari, Beyond Disbelief and Faith*, Tehran: Markaz Publishing Center. [In Persian]

Najm Razi, A. Sh. (2008). *Marsad al-Ibad, edited by Mohammad Amin Riahi*, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Center. [In Persian]

Nasr, S. H. (2004). *Knowledge and the Sacred Order*, Trans. Farzad Haji Mirzaei, Tehran: Farzan Rooz Publishing Center. [In Persian]

Noya, P. (2004). *Quranic Interpretation and Mystical Language*, Trans. Ismail Saadat, Tehran: University Publishing Center. [In Persian]

Shabestari, Sh. M. (1999). *Golshan-Raz*, edited by Samad Movahed, Tehran: Tahouri Publications. [In Persian]

Shafi'i Kadkani, M. R. (2009). *The Language of Poetry in Sufi Prose*, Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Shamisa, S. (2007). *Literary Criticism*, Tehran: Mitra Publications. [In Persian]

Zarrin Koub, A. H. (1984). *A Search in Iranian Sufism*, Tehran: Amir Kabir Publishing House. [In Persian]

Zarrin Koub, A. H. (1985). *The Water Mark*, Tehran: Sokhan Publishing House. [In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 16, Number 61, Autumn 2024, pp. 465-490

Date of receipt: 17/11/2023, Date of acceptance: 27/12/2023

(Research Article)

DOI:

The effect of Golshan Raz's verses and hadiths on Shabestri's worldview

Dr. Mohammad Sadeghi¹

۴۹۰

Abstract

The use of the book and tradition is from the time when the Messenger of God communicated the Quran to Muslims as the holy book of Islam and used his words, which were mixed with revelation, to propagate Islam and guide people. speech and then became popular in the form of writing. After that, Muslims resorted to the Qur'an and Hadith in all their knowledge to reason, learn lessons, increase eloquence, promote ideas and confirm and emphasize their words, and by adhering to these two, they created a strong support for their thoughts. But in the meantime, Iranian Sufis needed Qur'an and Hadith more because of the need for support and to confront their opponents. For this reason, verses and hadiths have been manifested in mystical texts more than other texts. Mystics, although they were not indifferent to the forms and formats of displaying verses and hadiths such as hinting, adaptation, guarantee and similar forms, basically due to their meaning and esotericism, they benefited from the hidden meanings of the Qur'an and with their tasteful interpretations, they found the way to new understandings. They put it at the feet of the Muslims. Relying on the huge Sufi heritage that he had and also because of his knowledge and Quranic learning, Shabestri was able to formulate his worldview by citing verses and hadiths. The data of this article is a library described by qualitative method. The results of the research show that Shabestri has relied on the Qur'an or Hadith for the elements of his worldview in all cases.

Keywords: Quran, Hadith, Shabestri, Gulshan Raz, world view.

¹ . Instructor, Persian Language and Literature Department, Ghaemshahr Branch, Islamic Azad University, Ghaemshahr, Iran. mohammad_sadeghi@iaau.ac.ir

